

# Artefacto

*Matrices del dolor* - E. Ocaña, G. Agamben, P. Sloterdijk, H. González, P. Levi, D. Kozak, D. Mundo, C. Feld  
*Lewis Mumford* - El mito de la máquina - O. Varsavsky y P. Feyerabend  
*Inconformismo y conocimiento*  
*Benavidez Bedoya* - Fogwill  
*Pablo de Santis* - Los calígrafos



03 RU 0002

*En memoria de Patricia Terrero*  
(23-9-1948 — 18-12-1997)



**Grupo editor**

Daniel Butti            Daniel Mundo  
Flavia Costa            Estela Schindel  
Claudia Feld           Lucila Schonfeld  
Christian Ferrer        Patricia Terrero  
Claudia Kozak         Rodrigo de Zavalía

**Han participado en esta revista**

Julio A. Castello Dubra, Pablo de Santis, Carlos Domingo, Fogwill, Horacio González, Cristina Mantegari - Claudio Martyniuk - Enrique Ocaña - Alejandro Ranovsky - Benavidez Bedoya

Agradecemos la ayuda amistosa de Darío Sztajnszrajber, Viviana Alonso, Guido Indij, Marina Malfé, Sara Rietti, Raúl Veroni, Ramiro Aisenson, Librería La Marca, Revista Volontá

Dirección postal: Maipú 889, 4° (1006) Buenos Aires.  
Tels.: 381-9305 / 307-5910 / 551-3848 / 824-6683  
Fax: 343-2999  
Email: flavc@hotmail.com

**Diseño**

María Laura Piaggio

**Foto de tapa**

Cables telefónicos, de Tina Modotti.

**Composición**

Oficina de Publicaciones del CBC

**Foto del tema central "Matrices del dolor"**

Dieter Appelt. Catálogo de la exposición realizada en The Art Institute of Chicago, noviembre 1994 - enero 1995.

**Traducciones**

Giorgio Agamben por Flavia Costa  
Primo Levi por Adriana Gómez  
Peter Sloterdijk por Felisa Santos  
El mito de la máquina (Lewis Mumford) por Marcelo Leiras y Alejandra Hueso  
Máquina (Lewis Mumford) por Rodrigo de Zavalía  
Llámenme Jonás (Lewis Mumford) por Christian Ferrer

**Ciclo Básico Común**

Director del Ciclo Básico Común  
Alberto Fernández

**Oficina de Publicaciones del CBC**

Coordinador General de Publicaciones:  
Ernesto Abramoff  
Director de Publicaciones:  
Darío Sztajnszrajber  
Promoción Institucional:  
Martín Unzué  
Directora de Arte:  
María Laura Piaggio

© Universidad de Buenos Aires. Ciudad Universitaria, Pabellón III P.B.  
Tel.: 780-1546 Fax: 786-5601 (1428) Buenos Aires, República Argentina  
ISSN: 0328 - 9249

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723  
Está permitida la reproducción de los ensayos citando la fuente.



# Sumario

Christian Ferrer. *Presenta* / 4

## *Inconformismo y conocimiento*

Christian Ferrer. *Presentación* / 6

Claudio Martyniuk. *Matando el tiempo. Paul Feyerabend y la ciencia* / 10

Paul Feyerabend. *Contra la inefabilidad cultural, el objetivismo, el relativismo y otras quimeras* / 19

Cristina Mantegari. *Oscar Varsavsky, una mirada histórica* / 24

Carlos Domingo. *El terror Varsavsky* / 27

Julio A. Castello Dubra y Alejandro Ranovsky. *La incorporación de la filosofía al paradigma científico* / 29

Pablo de Santis. *Los calígrafos* / 34

## *Tema central: Matrices del dolor*

*Presentación* / 38

Enrique Ocaña. *Técnica y metafísica: sobre la esencia del dolor* / 40

Giorgio Agamben. *¿Qué es un campo?* / 52

Horacio González. *Meditaciones sobre la ESMA* / 56

Claudia Feld. *La instrumentalización del horror en la Argentina* / 60

Primo Levi. *Comandante en Auschwitz* / 64

Peter Sloterdijk. *Dolor y justicia* / 69

Rodrigo de Zavalía. *Tiempos difíciles. Una lectura de Dickens* / 79

Claudia Kozak. *Marguerite Duras. El cuerpo técnico del dolor* / 91

Daniel Mundo. *Educación y dolor* / 96

Benavídez Bedoya. *Grabados* / 106

Fogwill. *En el bosque de pinos de las máquinas* / 110

## *Dossier: Lewis Mumford. El mito de la máquina*

Patricia Terrero y Christian Ferrer. *Presentación* / 118

Lewis Mumford: *Absolutismo político y regimentación* / 123

*Producción masiva y automatización humana* / 129

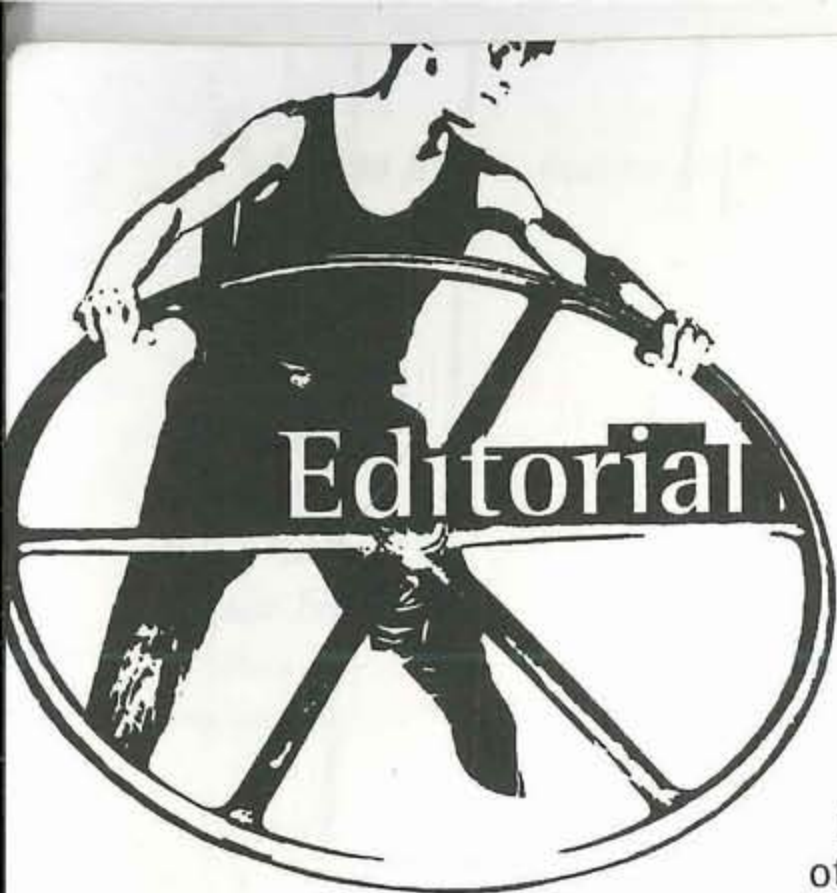
*La nueva megamáquina* / 133

*Máquinas* / 136

*Llámenme Jonás* / 141

*Artefacto* ha sido publicada por el grupo editor  
y la Oficina de Publicaciones del Ciclo Básico Común





En tiempos de decadencia surgen dos tipos de canto. Uno, fúnebre, lamenta lo ido: en su canto vive lo que nunca llegó a ser pero que el presente añora y extraña. El otro, canto eufórico por un futuro que nunca llegará a ser, elude

el abismo de su tiempo en pos de un mundo que se representa como tierra prometida, oasis y reencuentro. Ambos se esfuerzan por salvar un tiempo irremediamente perdido. Esta pérdida, sin embargo, no es provocada por la decadencia que viste a la época; es la característica propia del tiempo. Lo que debemos preservar, entonces, no es un pasado que nos compele hacia atrás ni un futuro que nos retiene sino un presente inconcluso que nos rechaza y a la vez nos necesita.

La fragilidad de este presente se apuntala en férreos sistemas de creencias que actúan como máquinas de sentido. El lenguaje también deviene insumo: bien de cambio, se inserta como morada para insuflarse como dispositivo de consenso. El lenguaje se instrumentaliza, y al convertirse en bien de consumo, olvida la historia que nos constituye. Pero como el olvido no es un poder totalitario, la palabra, ineludible, está preñada de reminiscencia.

A la manera de un procesador de consensos centralizado y voraz, el ensamblaje de verdades establecidas elabora convenciones a la medida de las necesidades de la configuración del poder. Sólo al interior de una concepción mecanizada y degradante del lenguaje pueden voces suaves, de inocencia casi infantil, encarnar las dimensiones más terribles del presente. Referir a una globalización, cual amable expansión de una tendencia progresiva e igualadora, donde sólo se impone un grado más alto de miseria y desigualdad, e invocar la flexibilidad en el sitio en que se endurecen las condiciones de marginación y humillación, podrían ser agudas ironías si no fueran la avanzada "blanda" de una dominación implacable. A menos que lo global remita a la cualidad del globo, ilusión colorida inflada de promesas en cuyo interior sólo hay aire —cuando no un gas peligroso, siempre en la inminencia de explotar— y la condición flexible aluda en este caso a la relativización total de la pauta moral.

Vetustas, relegadas al desván de los utensilios ridículos y arcaicos —y de hecho desvencijadas por la falta de revisión crítica y de empleo— yacen en el fondo de la lengua las voces que nombran el imperialismo, la lucha de clases o la explotación. Como si por no pronunciarlos los fenómenos dejaran sencilla y sutilmente de existir. La "mano invisible" reguladora de la actividad de los hombres con la que soñaron los pioneros de la ideología liberal nunca antes ha hecho más imperceptible —y a la vez pregnante— su determinación. Nunca como ahora se ha mostrado tan eficaz la operación que en un mismo movimiento instaura la potencia constante del mercado e inocentiza su dominación.

Fenómenos duros, que se quieren la ultranza de la racionalidad y el desafecto, responden finalmente a fluctuaciones vagas que se expresan en variaciones imprevisibles, caprichosas y volubles cual el carácter de una heroína romántica del siglo XIX: "los mercados se han levantado de buen humor esta mañana", o "las bolsas se hallan algo alicaídas hoy".

El capitalismo concibe a la historia como una máquina incesante cuyo motor se alimenta de materia humana como insumo principal. Su imagen es también la de una locomotora desquiciada y fuera de control. Una fuerza ciega la impulsa furiosamente hacia adelante pero, a diferencia del ángel benjaminiano, no puede siquiera detenerse a contemplar la devastación que deja a su paso voraz.

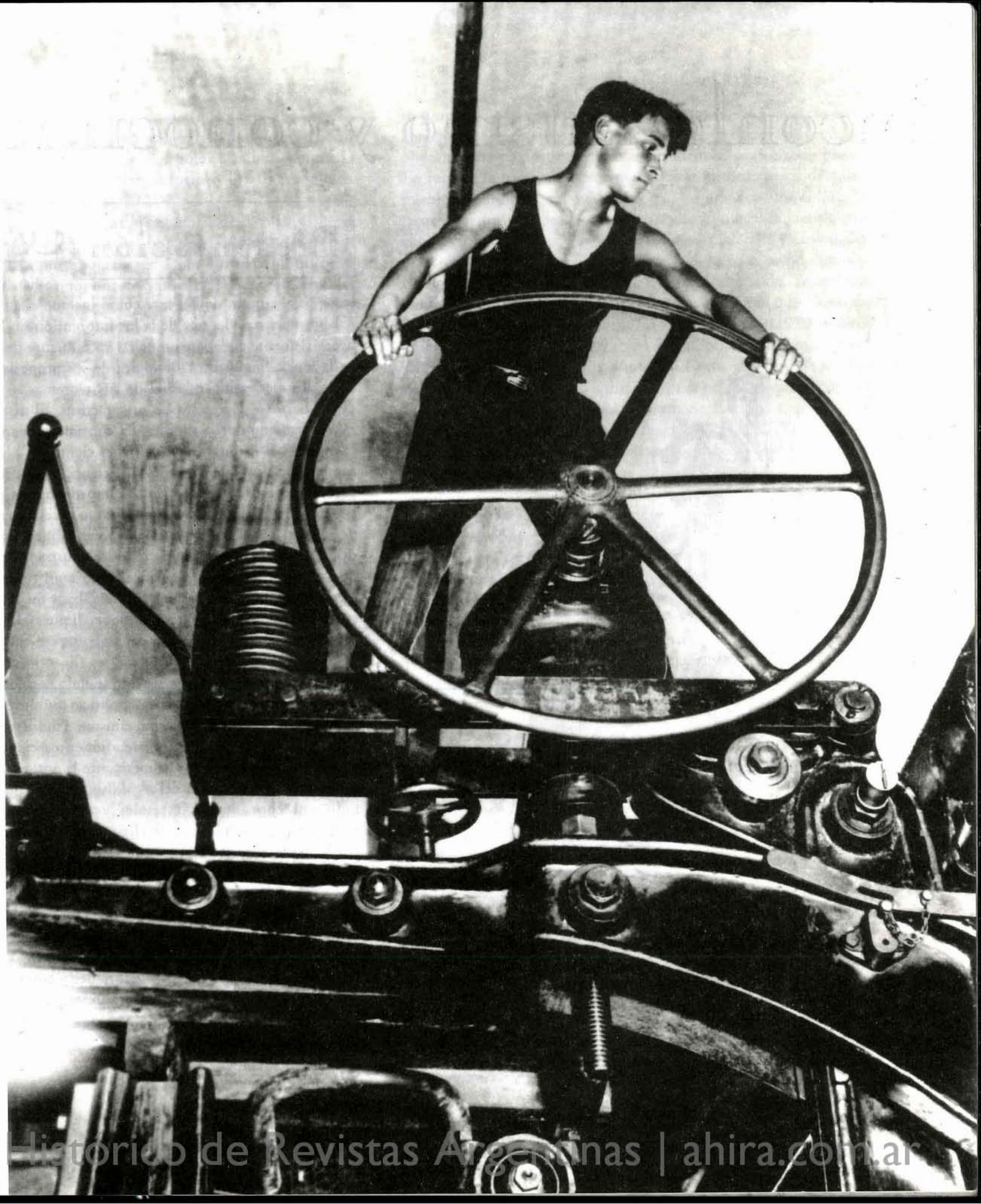
Tal el aspecto que ofrece en nuestros días el curso del mundo; él mismo una máquina imperfecta pero sin conocimiento de su fragilidad. Un mecanismo en marcha, falto de conciencia responsable tanto como de reflexión sobre sí mismo fuera de la permanente autoconfirmación. Cualidades, por cierto, que no son desconocidas para la humanidad occidental. Todas ellas, antes de calificar a la deriva de la historia, estuvieron contenidas en esa unidad mínima que, bajo la manifestación de la máquina, imprimió su rostro a la mina, la guerra y la producción industrial. Espacios que —al decir de Lewis Mumford— se revelan como propicios para una modelación técnica de las subjetividades. Allí donde el cuerpo es tratado con mayor desprecio, allí la máquina y la concepción técnica de la vida florecen con sombrío esplendor.

Reflexionar sobre las condiciones del dolor humano bajo esta configuración técnica del mundo es la tarea que asume el tema central de este número. No se trata necesariamente, sin embargo, de un acceso a través de las diversas tecnologías capaces de infligir dolor al cuerpo sino de un pensamiento acerca de los modos brutales o livianos, frontales o sesgados con los que una época se propone amortiguar sus miserias.

También la ciencia, que en su momento pretendió sustituir a la fe en la promesa de la redención del hombre, asumiendo la misión de resolver la "cuestión social" y de atemperar las embestidas ciegas de la naturaleza, ha visto en este siglo escurrirse su mandato libertario en alianzas corporativas y en administración institucional. Acudir al viejo acuerdo entre inconformismo y conocimiento podría reorientar el camino que la ciencia ha tomado así como redescubrir la fuente de la que manan vocación e innovación. ♦



*Arkodi Shaikhet, Un komsomol al volante, 1931.*





# Inconformismo y conocimiento

## Presentación



ocas actividades y saberes

se han vuelto tan opacos

y ajenos al común de la gente como los que están contenidos en la palabra «ciencia». La raíz de la incompreensión no ha de ser buscada necesariamente en la jerga muchas veces oscura de los científicos, ni en la lógica lingüística tautológica de sus proposiciones teóricas, ni en la abstractización celestial de sus teoremas ni en los crecientes rasgos barrocos y secretos de sus prácticas. El distanciamiento quizás sea causado por la ruptura del contrato redentorista que durante un siglo al menos vinculó el saber científico a las expectativas de cambio social, y que concedió a la ciencia el poder y la legitimidad para modificar el mundo a fin de impedir que la potencia enigmática de la naturaleza se cobre un diezmo excesivo en víctimas y a fin de reducir el alcance de los males sociales mediante el enroque del diagrama social. Suele llamarse «ideal ilustrado» a la horma de fe que nutría a la pasión científica, pero aquí preferimos la palabra «redención» pues esa pasión se orientaba a mejorar la creación tal cual había sido heredada y a imponer límites al azar, el dolor y la muerte. Durante buena parte del siglo XX ese contrato fue analizado suspicazmente por las tradiciones filosóficas críticas e incluso por el saber popular, o bien ha sido tratado con indiferencia o cinismo por los responsables de las políticas públicas y por la propia comunidad científica. Sospecha, cinismo e indiferencia que han sido alimentados también por emprendimientos científicos que no se han privado de auscultar abruptamente la antigua Caja de Pandora o bien por la subsunción del ideal ilustrado en un territorio delimitado por coordenadas estatales y empresariales. O quizá las incumbencias permitidas por el contrato estaban limitadas de entrada: desde el momento en que la ciencia se percibió a sí misma como una suerte de «martillo neumático», perforador de apariencias y desenmascarador de supercherías, la asunción de que el misterio ya no era elemento fundante de la aleación humana sino mera superstición sustrajo al saber científico buena parte de su alcance comprensivo. Luego, algunas alianzas notorias de la comunidad científica «de punta» con el dinero del poder y con el poder del dinero arruinaron parte del prestigio moral restante y acabaron por poner

*André Masson, Nacimiento del autómata, 1938.*





en cuestión el impulso humanista originario. En fin, el proyecto moderno de experimentación o su autobiografía evolucionista han persuadido a los aprendices de brujo y al público informado que la ciencia es un ábrete sésamo de laboratorio o una metodología generalizable ¿Tan sólo eso?

No es sencillo explicar por qué los nombres de Paul Feyerabend y de Oscar Varsavsky, herederos del impulso libertario del humanismo científico, son tan importantes. Uno, austríaco, murió tres años atrás; el otro, argentino, nos dejó prematuramente hace veinte años. Estaba exiliado en Venezuela y padecía de una «enfermedad extraña» y dolorosa, tan suplicante como la que se llevó a Feyerabend en Roma, su ciudad de adopción. También él se fue antes de tiempo: no pudo concluir su último libro, *The Conquest of Abundance*. Ambos eran científicos y epistemólogos. No obstante, estas vidas paralelas nunca intersectaron ni sus obras mencionaron uno al otro, a pesar de haber experimentado la misma época y de haber contribuido a problematizar zonas equivalentes de las prácticas de la comunidad científica. Paul Feyerabend no es únicamente el nombre de un epistemólogo excéntrico: fue un irritador de buenas conciencias tanto como un redentor del amor por la verdad. A su vez, Oscar Varsavsky no es el nombre casi desvanecido de un físico de la época dorada de la Facultad de Ciencias Exactas: es el posible apodo conceptual de una *obturación*, de la negación a reabrir y renovar el debate sobre política y ciencia. Oscar Varsavsky y Paul Feyerabend no fueron plantas raras en un jardín bien arreglado: fueron el brote tardío del antiguo inconformismo cognitivo. Son interruptores: nos devuelven al viejo problema de la relación entre disidencia y conocimiento, pues la ciencia —como cualquier otra fuente de certezas— no gusta de cuestionar sus presupuestos. Los ensayos que aquí presentamos tanto exponen algunas claves de esta antigua discusión como señalan un peligro, pues los temas que ambos abordaron y el tiempo al que pertenecieron se están disolviendo ante nuestros ojos y se retraen al pensamiento.

La historia de Paul Feyerabend es la de una hazaña. Suficientemente dramáticos fueron los primeros pasos de un joven que a los dieciocho años, luego de ser herido en los últimos días de la Segunda Guerra Mundial, queda en silla de ruedas e impotente, condenado toda su vida a sufrir dolores indecibles y a caminar entre muletas. Ya un hombre maduro y habiendo establecido una módica reputación como profesor de física y de filosofía de la ciencia, Feyerabend promueve un segundo drama vital, esta vez «un drama de conocimiento», que lo lleva a cuestionar radicalmente el método científico y los dogmas racionalistas. Pero su hazaña verdadera, evidente para cualquier lector de su conmovedora autobiografía *Matando el tiempo*, consiste en la conquista de la risa, en su inmensa voluntad de vivir, a su vez vertida en impulso cognitivo. Feyerabend

se propuso liberar al saber de su prisión metódica, pues se había convencido de que el racionalismo, en tanto dogma pedagógico, podía paralizar la capacidad de hacer ciencia, es decir, de pensar. En verdad, le bastó un rápido vistazo a la historia de los descubrimientos científicos para evidenciar que los grandes innovadores en ciencia fueron rebeldes contra el método. Curioso: la ciencia muchas veces se despliega y evoluciona por vías laterales y espiraladas, pues toda certeza, mantenida en el tiempo, termina siendo un obstáculo del saber más que un modo de acceso al mundo. Feyerabend escribe *Contra el método* en 1968, un año después de que Varsavsky publicara *Ciencia, política y científicismo*. Cuando en 1970 su largo ensayo aparece en una publicación científica, la prestigiosa revista *Nature* intentó denigrarlo llamándolo «el peor enemigo de la ciencia». Ya se sabe: el herético siempre es más peligroso que el pagano. Si bien Feyerabend, en tanto filósofo de la ciencia, parecía un marciano en su disciplina, la airada calificación de *Nature* indica una mala comprensión de la apuesta feyerabendiana. En su autobiografía, él nos recuerda que su crítica «era sólo un comienzo, un comienzo verdaderamente dificultoso. ¿De qué? De una mejor comprensión de las ciencias, de mejores ordenamientos sociales, de mejores relaciones entre las personas, de un mejor teatro, de mejores películas, y así sucesivamente». Ocurría que, sencillamente, a Feyerabend no le gustaba caminar entre álamos petrificados.

A su vez, Oscar Varsavsky tenía algo de boxeador —y no precisamente por su gigantesca estampa—. Esa quizás era su idea personal del conocimiento: el resultado de una actividad polémica; de una lucha en cuyo campo de batalla se recuperaban migajas de un filón inabarcable: fórmulas, teoremas, como de otros combates se recuperan teodiceas y melodías. Cuando en 1967 publica su famoso opúsculo, *Ciencia, política y científicismo*, lo hace en un contexto que comenzaba a ser favorable a la crítica al científicismo pero a la vez pone en riesgo su reputación entre sus colegas de las ciencias duras. Compréndase que estábamos a meses de «La noche de los bastones largos». En ese librito Varsavsky anota en la agenda de debates un tema tabú, el de la *alienación científica* en instituciones cuya autonomía no está garantizada y cuyos vínculos con los problemas urgentes del país son retóricos o soslayados. Para Varsavsky el laboratorio no era un territorio liberado de impurezas. La asepsia idolatrada invisibilizaba una ideología: «el científicismo», que pronto se transformaría en la bestia negra de toda una generación de científicos sociales. En efecto, a Varsavsky no se le escatimaron lectores en la novel disciplina sociológica, en especial entre aquellos identificados por su adhesión a las así llamadas «cátedras nacionales». No sólo ellos; todo aquel que renegaba del científicismo recurría a su famoso libro, aun sin entender del todo la apuesta de su autor. Quizá *Ciencia, política y científicismo* fue una bisagra que no tuvo tiempo de funcionar: una



posibilidad perdida de vincular las ciencias duras a las ciencias sociales. Obviamente, las opiniones de Varsavsky irritaron a sus colegas. Su osadía: haber puesto en cuestión el principio de legitimidad que hace que la palabra del científico o del tecnócrata valgan más que otras, haber dudado de que las ventajas asociadas al discurso científico y a sus productos materiales no sean tan evidentes como a sus oficiantes les gustaría creer. La crítica de Varsavsky —como la de Feyerabend— es una *crítica política* a la ciencia. Pero no eran renegados —no pretendían cambiar de fe ni de oficio— ni pertenecían a la secta de los jíbaros que todo lo reducen a la política. Más bien, bus-

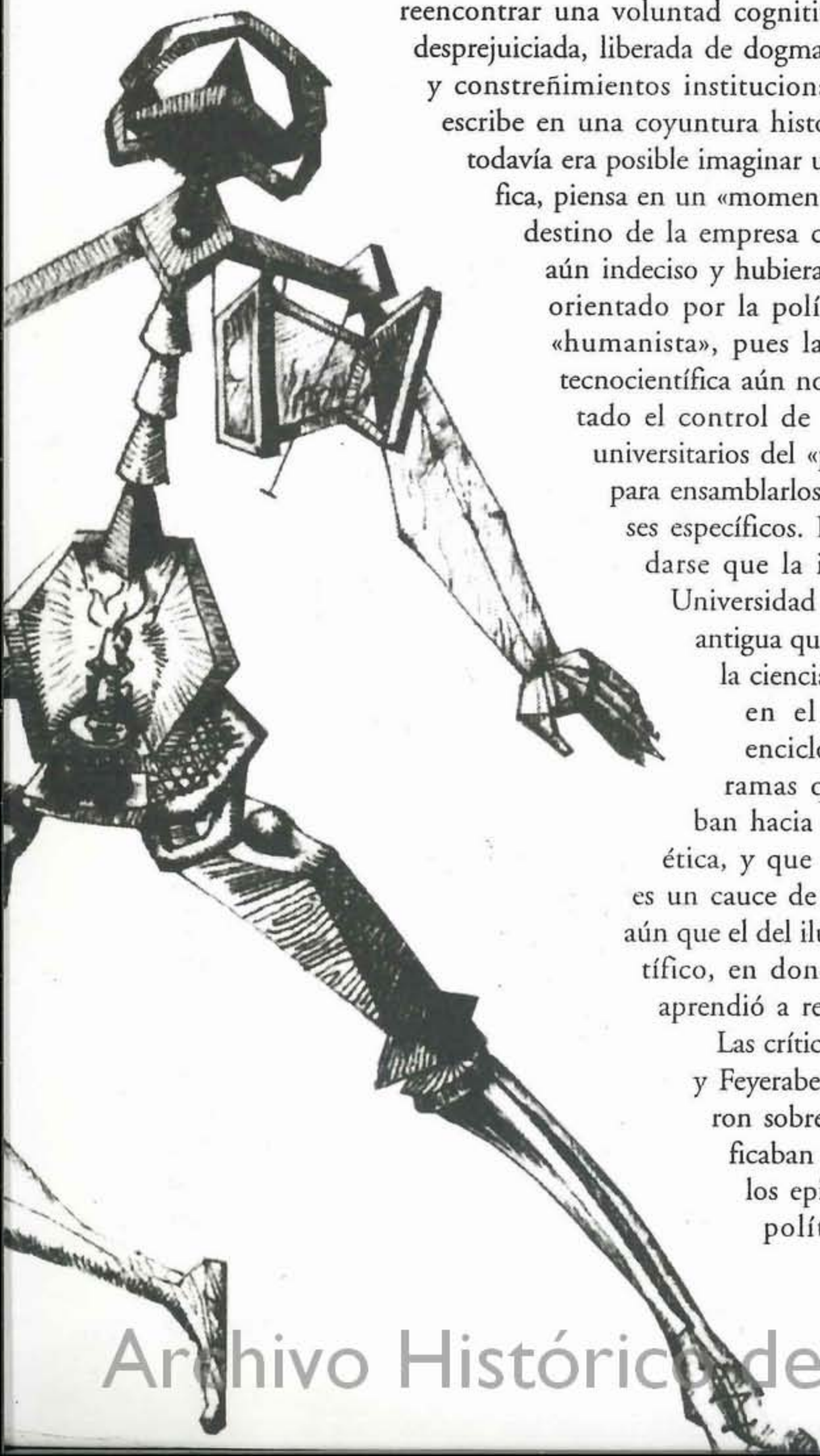
caban la fórmula que permitiera promover en aulas y laboratorios algún tipo de purga, de catarsis; querían reencontrar una voluntad cognitiva autónoma y desprejuiciada, liberada de dogmas y de intereses y constreñimientos institucionales. Varsavsky escribe en una coyuntura histórica en la cual todavía era posible imaginar una épica científica, piensa en un «momento» en el cual el destino de la empresa científica estaba aún indeciso y hubiera podido ser reorientado por la política; momento «humanista», pues la megaempresa tecnocientífica aún no había completado el control de departamentos universitarios del «primer mundo» para ensamblarlos con sus intereses específicos. Hoy suele olvidarse que la idea misma de Universidad es mucho más antigua que el proyecto de la ciencia moderna, que en el árbol de los enciclopedistas había ramas que se orientaban hacia la estética y la ética, y que el humanismo es un cauce de río más ancho aún que el del iluminismo científico, en donde éste último aprendió a remar.

Las críticas de Varsavsky y Feyerabend se descargaron sobre lo que identificaban como obstáculos epistemológicos y políticos para la

ciencia. Tal crítica aún mantiene su vigencia, pues el cientificismo ha cambiado de vestuarios pero no de mañas. Aquello que en los sesenta era llamado «cientificismo» sobrevive actualmente bajo la figura del «academicismo». Y mientras en los años sesenta el método científico y una filosofía de la ciencia «dura» eran camisa de fuerza, hoy lo son los constreñimientos institucionales, tanto más peligrosos porque disfrazan sus pretensiones de científicidad mediante procedimientos burocráticos (jurados secretos, meritocracia letrada —aunque no necesariamente culta—, excelencias derivadas del *amaestriamiento*, etcétera) o bien mediante sofisticadas teorías «débiles» o «inciertas», raras epistemologías nuevas para legitimar la narración científica, que hacen tanto más difícil identificar al viejo cientificismo pues se presentan bajo una cortina de humo «neocientífica». En fin, teorías bien dichas y prácticas institucionales mal hechas. En suma, hoy ser científicista significa someterse al formateo institucional (clase de investigadores ABC1, *incentivos*: tabulaciones de encuestadores y léxico taylorista) que hace de los científicos y cientistas sociales supervivientes en condiciones sórdidas o bien defensores individualistas de su propia carrera universitaria.

El otro gran tema asociado al nombre de Oscar Varsavsky es el de la viabilidad de los proyectos nacionales. Eran épocas en que aún podía pensarse un cierto grado de autonomía nacional. Varsavsky creía en la posibilidad de promover un proyecto de liberación en el cual se hicieran explícitas la ideología del modelo propuesto y sus posibilidades de realización. Para ello, era imprescindible orientar la investigación científica hacia las necesidades de la población y no hacia las variables en las cuales el conocimiento —en especial el económico— cumple el rol de ayudante de cátedra de los eternos «planes de ajuste». El propio Varsavsky calificó de «pueblocéntrica» a su concepción de ciencia, correspondencia necesaria de su propuesta de autonomía nacional en cuestiones científicas y tecnológicas. Es obvio que esto exige una ración enorme de autonomía política. ¿Se trataba de una variante del desarrollismo por vía socialista? ¿Una mística participativa que orientaba a los científicos hacia el pueblo y al pueblo hacia la ciencia? ¿Un iluminismo radical? En todo caso, Varsavsky no era un «ideólogo». Su oficio de científico lo había acostumbrado a pensar en modelos prácticos y realizables de «utopías». Es la viabilidad de la libertad lo que le interesaba y no las bellas palabras que suelen acompañar a los demagogos. Pero un proyecto regenerativo semejante de la vida social sin duda hubiera exigido de nuevas instituciones (sin excluir a las científicas); en fin, de una nueva Argentina.

La disidencia en la actividad científica —a pesar de que su propio preámbulo la recomiende como prerequisite para su avance— no ha sido nunca fácil ni gratuita para sus oficiantes. En verdad, ninguna variante del inconformismo es bienvenida, ni en el aula ni





en la calle. La vida científica y académica es demasiadas veces parsimoniosa, gris, insípida. Las academias suelen ser conservadoras, y por ello en sus márgenes y pasillos se activan negaciones y rupturas, mucho más que en sus gabinetes y laboratorios «de excelencia». Para colmo, la etiqueta entre académicos es, bajo las apariencias, mucho más rígida que la que existía en las cortes antiguas y quizá más que en el mismísimo Vaticano. Ya Feyerabend había sostenido que el dogma científico en nada se diferenciaba del dogma eclesiástico. Se comprende que tanto Feyerabend como Varsavsky hayan sido no sólo disidentes sino «descortesés», y en cierto sentido esto los condenó aún más que sus opiniones, hayan sido extravagantes a los oídos de los colegas o bien dichas fuera del lugar convenido. Sucede que en todo innovador o crítico late una sustancia anárquica que, de Napoleón a Buñuel, los ha conducido a seguir caminos poco trillados o a desplazar las fichas del juego con movimientos inesperados. ¿Cuál fue el móvil de la rebelión de Feyerabend? Leyendo la última página de su *Matando el tiempo* se percibe que releía su vida en clave vital: «Mi preocupación es que después de mi partida algo quede de mí, no *papers*, no declaraciones filosóficas finales, sino amor. Esto es lo que me gustaría que ocurriera, no la supervivencia intelectual sino la supervivencia del amor». La mente ilustrada quería ser superada por el rostro iluminado. ¿Qué movió a Varsavsky, quien arriesgaba bastante en su pelea, a denunciar las certidumbres establecidas en una disciplina que experimentaba un momento de esplendor institucional? Quizá su formación de izquierda, el eco de una época intensa, su propio carácter, una sensación de deber a ser cumplido. El momento en que uno redacta *Contra el método* y el otro *Ciencia, política y científicismo* son instantes de soledad absoluta: allí se arriesga la posición, el renombre, el futuro. Y no pocas certezas. Feyerabend quería que la ciencia se entramara con la vida, y Varsavsky con las necesidades populares. Uno enseñó que ninguna teoría tiene el derecho de cuadrar la irreductible abundancia de realidad y el otro, según concluye Senna Figueiredo en su libro sobre la era de los proyectos nacionales, «construyó un ábaco para calcular la verdad de nuestros sueños».

\* \* \*

La obra de Feyerabend circuló en la Universidad argentina, aunque sin hacer grandes olas. Su nombre era polémico, su renombre de repudiador del método llamaba la atención, pero aquí no azuzó grandes polémicas, al menos, públicas. Algunas veces, cuando alguno de sus ensayos ingresó a la vida universitaria a modo de ficha bibliográfica, se lo procesó como la excepción que confirmaba la regla. En el

país casi no se registran trabajos publicados sobre su obra, siendo el de Claudio Martyniuk uno de los primeros. Indudablemente, la filosofía de la ciencia de Feyerabend exigiría no sólo prácticas científicas distintas a las conocidas sino otro modo de vida universitario y otras instituciones de saber. Quienquiera experimentar la sensación de oxigenación y libertad que provocan sus libros ha de saber que la mayor parte de su obra está traducida al castellano. Por su parte, Oscar Varsavsky no ha sido olvidado del todo. Su nombre constituye una suerte de reminiscencia que algunos usan a modo de hilo de Ariadna. Una colección de artículos escogidos fue publicado por el Centro Editor de América Latina y *Ciencia, política y científicismo* fue reeditado por la misma casa editora unos años atrás con un ensayo de Cristina Mantegari a modo de prólogo. Pero quizá sea la marca que dejó en sus amigos y discípulos lo que aún hace vibrar su nombre en la comunidad académica. O quizá sea el eco lejano de su atrevimiento, quien sabe. En noviembre de 1996, a veinte años de su muerte, se realizó un seminario en homenaje a Varsavsky en la Maestría en Política y Gestión de la Ciencia y la Tecnología del Centro de Estudios Avanzados de la UBA. Los trabajos allí presentados nutrirán un libro preparado por Sara Rietti cuyo título será *Releyendo a Oscar Varsavsky. 20 años después*. Aquí incluimos un ensayo de Cristina Mantegari en el que se recuerda la importancia de Varsavsky. A la vez, reproducimos las palabras que su amigo y discípulo Carlos Domingo pronunció en un homenaje preparado por Manuel Sadosky en la Universidad Central de Venezuela el 7 de febrero de 1977. El texto completo será publicado próximamente en el libro compilado por Sara Rietti.

Finalmente, hacer honor a un pensamiento, a un autor, a una tradición, no requiere necesariamente que se los nombre o explicité. Las deudas, las herencias conscientes, intuitas o impensadas emergen sutiles por obra de una conexión la mayor de las veces oscura e intangible: una cierta sensibilidad que rodea a todos y sólo penetra en algunos; el gesto amoroso con el que soñaba Feyerabend. Durante el IX Congreso Nacional de Filosofía, a principios de noviembre de 1997, dos filósofos de la Universidad de Buenos Aires presentaron su ponencia sobre «La incorporación de la filosofía al paradigma científico». El texto de Julio Castello Dubra y Alejandro Ranovsky, que aquí reproducimos, vocea una preocupación que bien podría ser la de Varsavsky y Feyerabend: la de la institucionalización, normalización y reglamentación del pensamiento filosófico —el pensamiento, a secas—. El texto revela un amor visceral por el conocimiento, por una búsqueda sin a priori tranquilizadores, por la condición, valiente y luminosa de quien se anima a buscar esa verdad a pesar de todo. ♦

CH. F.



## Matando el tiempo\*

### Paul Feyerabend y la ciencia

CLAUDIO MARTYNIUK



Contra el negocio de la ciencia, pero también contra el dogmatismo del anarquismo político. Contra el escepticismo, ya que no teme pronunciarse a favor de las tesis más insolentes y banales; a su favor, ya que nunca encuentra fundamentos para abrazar o rechazar instituciones e ideologías. Sin programa, en contra de todos los programas. Dadaísta consecuente, y por tanto hasta anti-dadaísta. Ese fue el *programa* de Paul Feyerabend, su camino de progreso y de regreso; su forma de no aconsejarnos qué debemos hacer. Por eso criticó a Lakatos cuando éste rechazaba a los programas de investigación que, supuestamente, se hallaban en su fase regresiva.

«Ni Lakatos ni ningún otro han demostrado que la ciencia es mejor que la brujería y que procede de manera racional. La elección a favor de la ciencia se basa en nuestras preferencias y no en argumentos; preferencias y no argumentos son los que nos conducen a dar determinados pasos dentro de la ciencia (lo que no significa que estas decisiones tomadas sobre la base de preferencias no aparezcan envueltas y completamente cubiertas de argumentos, de la misma manera que un buen trozo de carne puede aparecer rodeado y completamente cubierto de moscas). No hay motivo alguno para sentirse desalentado por este resultado. Al fin y cabo la ciencia es un producto nuestro y no nuestro soberano; *ergo* debería ser un súbdito y no el tirano de nuestros deseos.»<sup>1</sup>

Fue como un médico analizando el hiato, la laguna en la conciencia fruto de una lesión. La neurología emplea la palabra «escotoma» para referirse a ello. Se trata de oscuridad y sombra. Feyerabend trabajó para esclarecer el olvidado camino que llevó a la imposición de la ciencia y de la técnica, una imposición que alcanza al dominio de la naturaleza y, también, de las subjetividades. Buscó desandar el camino para trazar nuevos cursos alternativos. Debíó remontar sumergidas intuiciones antaño fir-



mes; llegó a predicar explicaciones que parecían poco perspicaces. Midió la ciencia con los metros de la historia, de la antropología, del arte y de la política.

Es difícil retener su enseñanza. Por eso, con facilidad, queda expuesto a una burda observación: se lo ve como ridículo; se lo enseña como ejemplar extravagante (también se lo enseñó en nuestro medio *con* pose extravagante y con aire de moda de temporada, lo cual, obviamente, llevó a fagocitar su presencia hasta el límite de la liquidación).

Es paradójico, pero en su actitud escéptica se reconoce un estilo de crítica racional. Contra el *sentido común epistemológico* (positivista y falsacionista), contra todo sentido común acrítico; atacando a los mistificadores que colocan a la razón un escalón por encima de los hombres, a los arquitectos del altar de la ciencia y a los servicios de inteligencia filosófica que vigilan y castigan al pensamiento rebelde. Fue un brote del nominalismo radical que, lejos de las aporías, alcanzó un carácter práctico.

Feyerabend en movimiento, alejándose, observó la función manipuladora del saber burocrático —la «administración pública de la razón» decía Hegel—, la casta autolegitimatoria y autopromocional de los «intelectuales». Enfrentó el elitismo de la barbarie cultural y defendió su trabajo ante los intentos de arrojarlo fuera de los límites del sentido. Mostró la vaguedad del trazado de límites, la genealogía de su construcción y los restos que yacen en los cimientos.

Feyerabend, elefante en un bazar, estaba asfixiado en el pequeño mundo de la epistemología. Mundo aislado, que se relaciona negativamente con su exterior y hace que las cuestiones más importantes se transformen en ajenas o en anómalas, según sus normas de racionalidad.

Trabajó la resistencia e incluso el terror provocado por la revisión de las propias creencias y teorías. Provocó. Nunca consoló ni predicó. A pesar de admirar a Platón, se mantuvo lejos de la unión trascendental entre verdad, bien y belleza. Siguió el camino platónico que objeta el uso de la escritura (Fedro, 275) y prefirió el diálogo y el cambio de estilo (Filebo, 23b), sin desarrollar un lenguaje puro y delimitado (Teeteto, 184c). Empleó motivos mitológicos allí donde los filósofos modernos utilizan conceptos que creen puros.<sup>2</sup>

### En el camino

Matando el tiempo hasta que llegó la hora de morir, Feyerabend, después de cuatro décadas de trabajo en las principales universidades del mundo, ejerció su memoria y recordó sus años bajo el Tercer Reich, primero como estudiante, luego como un soldado en Francia, Yugoslavia y Polonia.

Sus pasiones fueron el arte, la ciencia y las mujeres. El dolor provenía de sus malestares físicos, sus ataques y enfermedades.

Fue un chico vienés que tocaba el acordeón sin que nadie le prestara atención. Fue un adolescente que caminaba dormido y padecía de afecciones nerviosas; que avanzaba en sus estudios secundarios y se interesaba por la física y la astronomía. Leyó a Eddington y a Mach. Se conmovía con las óperas y cantaba en un coro mixto.

«El curso de mi vida no era claro: teoría astronómica durante el día (...), ejercicios vocales, ópera en la tarde (...) y observación astronómica por la noche.»<sup>3</sup>

Pero no podría continuar así. Llegó la guerra. Reconoce no haber tenido una clara percepción del *Anschluss* de 1938 —Paul nació en 1924—, pero no fue seducido por el carisma de Hitler. Al narrar su historia, trató de no inventar la falsa imagen de hombre iluminado desde el principio, y buscó mostrar la cara interna de la sociedad en la que vivía, de la cual era uno más. A los dos años de la entrada triunfal de Hitler a Viena, Paul —quien sólo quería leer sin ser perturbado— inició su servicio militar obligatorio en Alemania.

Por unos años simplemente esperó, comió, se aseó y, mientras limpiaba armas, miraba el horizonte. Eso hacía cuando recibió la noticia, a mediados de 1943, de que su madre se había suicidado.

En el frente oriental fue ascendido a sargento y, en 1944, a teniente. Fue a una escuela de oficiales cerca de Leipzig, donde estudió leyes, historia y tácticas militares, junto a armas y explosivos. Al comienzo de 1945 fue enviado al frente polaco y puesto a cargo de una compañía cuyos soldados se preguntaban si ese podía ser su líder. Pronto llegaron los rusos y entonces vivió el caos: correr, descansar, construir un puente, cruzarlo, tirarlo abajo, remover minas, poner otras, descansar, correr de nuevo y, por fin, escapar.

Quien se describe como un gran cobarde y fácilmente atemorizable, huyendo de un ata-

\* *Matando el tiempo* es el título de la autobiografía de Feyerabend, y el sentido del apellido familiar.

1. P. Feyerabend, «Tesis a favor del anarquismo» (del 8 de marzo de 1973), en: *¿Por qué no Platón?*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 16.

2. P. Feyerabend, «De cómo la filosofía echa a perder el pensamiento y el cine lo estimula», en: *¿Por qué no Platón?*, cit., p. 23.

3. P. Feyerabend, *Killing Time*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, p. 35.



que recibió tres impactos de bala: uno en su rostro, otro en la mano derecha y el restante en su columna. Ello le valió la Cruz de Hierro. Pero ya no importa; terminó la guerra.

A los veintiún años era virgen e ignorante sobre aquello irrepresentable que guardan las mujeres debajo de sus polleras. Impotente y con muletas, no cesó en la búsqueda de ese secreto. Por la literatura aprendió a brindar placer, utilizando lo que llama «procedimiento estándar». Alcanzado el punto, veía las contorsiones de su pareja, pero no le era fácil alcanzar el orgasmo.

Intentó recuperar el tiempo y fue a la academia de música en Weimar; tomó cursos de actuación teatral siguiendo el método de Stanislavski; estudió italiano, armonía, piano, canto. Cantar le daba placer y un cierto sentido de poder.

Estuvo en Viena, con su padre, durante el invierno de 1946-47. Pasó esa temporada en la cama, leyendo, revisando notas, tomando agua caliente y cubriéndose con frazadas.

Alteró su plan originario de estudiar física, matemática y astronomía —sin dejar de cantar, por supuesto— y se anotó en cursos de historia y sociología, tratando de comprender qué sucedió. Igualmente, no dejó de estudiar con los principales físicos austríacos. Por entonces pensaba que la ciencia es empírica y que los enunciados no empíricos son o bien lógicos o, en el peor caso, sin sentido.

En 1948 ocurrió un hecho decisivo en su vida: fue invitado a un seminario. Gracias a una amiga —la secretaria del Austrian College Society, lugar donde estudiaba—, conoció a Karl Popper, de quien había leído superficialmente su *Lógica de la investigación científica* y se había formado una imagen mental: «debía ser alto, flaco, serio, pausado y argumentativo en su discurso». <sup>4</sup> No se decepcionó al encontrar lo opuesto; tampoco se atemorizó e intervino en las discusiones. Tuvo a Popper a su lado, caminaron y hablaron de música. Popper, que todavía no era sir Karl, le criticó el uso de conceptos propios del neopositivista Hans Reichenbach y lo introdujo al selecto grupo del seminario, donde estaban L. von Bertalanffy, K. Rahner, F. von Hayeck. Nuestro Paul, un estudiante, un principiante, ingresó a un paraíso.

Se encontró también con la profesora de Oxford Elizabeth Anscombe, quien era, entonces, profesora invitada y explicaba las últimas tesis filosóficas de Ludwig Wittgenstein. Se hallaba estudiando alemán para participar de las traducciones de las obras de Wittgenstein. Coincidió que Wittgenstein visitara Viena y que, luego de resistirse, participara de una discusión del grupo encabezado por el ex integrante del Círculo de Viena, Viktor Kraft, al cual pertenecía Feyerabend. Despreciando a los obsecuentes, Ludwig interrumpió el debate y planteó que no se trata de realizar consideraciones abstractas sobre los enunciados empíricos básicos y los teóricos: se trata de ver qué observa uno a través de un microscopio. Impresio-

nado, Paul sintió una inmediata simpatía con su espíritu. Wittgenstein exploraba los caminos que le interesaban, caminos de cuya existencia Paul sólo sospechaba.

En ese mismo año —1948— contrae matrimonio con Jacqueline, una estudiante de etnología. Pronto llegó el divorcio y viajes, más música y mujeres.

Feyerabend se doctoró en 1951 y ello le permitió ser aceptado por el British Council para estudiar con Wittgenstein en Cambridge. Llegó tarde. Wittgenstein murió el 29 de abril de 1951. Feyerabend cayó en manos de Popper. Con una maleta y sin un centavo, en 1952, apareció en la London School of Economics.

En busca del espíritu de Wittgenstein, frecuentó la casa de Elizabeth Anscombe, en Oxford. Ella le facilitó los manuscritos de Wittgenstein, y a partir de ellos Paul realizó un trabajo en un principio no destinado a la edición, pero Anscombe —albacea de uno de los legados filosóficos más importantes del siglo— insistió en que apareciera como reseña y lo tradujo al inglés.

Wittgensteiniano que no encontró ninguna razón para considerar al falsacionismo un sacramento, se sentía sin aire en el ambiente popperiano. Se le pedía que en sus trabajos mencionara a Popper en cada página y en cada nota al pie. Al principio lo hizo, pero luego, indignado, se dedicó a denunciar esa práctica de tráfico de indulgencias y de construcción de famas académicas. Rechazó el ofrecimiento de trabajar como asistente de Popper y, en 1953 y sin un peso, se fue.

Estuvo en Viena, luego regresó a Gran Bretaña. Allí, gracias a gestiones de su amiga Elizabeth Anscombe y a la recomendación del prominente físico Erwin Schrödinger, consiguió su primer puesto académico, en la University of Bristol. Parecía todo simple: debía dar un curso de filosofía de la ciencia; diez clases de una hora, una vez por semana, para una docena de estudiantes. El *problema* era que, si bien había leído *algún* libro, consideraba que no había estudiado la materia. Tal sensación lo llevó a ir armando un relato, un guión sobre la ciencia, cosa que hizo entre lecturas de libros de misterio, dolores por las heridas de la guerra y pastillas para dormir: «Estaba verdaderamente “matando el tiempo”». <sup>5</sup> Entre los estudiantes encontró una nueva esposa, pero este matrimonio tampoco soportaría el paso del tiempo.

Continuando la carrera académica, en 1957 participó de un simposio con Hempel, Nagel, Sellars, Putnam, Feigl. Allí presentó un trabajo sobre la teoría de la medición en la física cuántica, a partir de los postulados de von Neumann. <sup>6</sup> Al año siguiente, nuestro epistemólogo-tenor se instaló en Berkeley y, junto a Hollywood, Henry Miller, Chandler, Hammett y las comedias y novelas televisivas, comenzó a enamorarse de la diversidad cultural y racial, a punto de resistirse a volver a una Europa monocromática. Se fue



adaptando a lo que parecía ser la desolación y comenzó a disfrutar del sol y del *californian way of life*, del cual no se separó hasta el terremoto de octubre de 1989.

Como popperiano, se apartó de los creyentes en enunciados observacionales neutros, físicamente localizados. Pero fue más lejos que todos los otros.

## El recorrido del 62

Otra historia empezó en 1962 con la publicación de *Explicación, reducción y empirismo*,<sup>7</sup> un texto contemporáneo a *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn<sup>8</sup> y a *Pruebas y refutaciones* de Lakatos. Todos esos textos comparten una visión crítica de la concepción del empirismo-lógico que extiende y radicaliza la posición popperiana contraria a la existencia de un lenguaje fisicalista de tipo observacional sin carga teórica alguna. Lejos del culto a los formalismos y a las axiomáticas que sacrifican lo relevante por un rigor mistificado, buscan en factores sociológicos, históricos y psicológicos las razones del cambio y de la modificación de las teorías científicas.

Contra la invariancia del significado, opone un pragmatismo reflexivo sobre los medios de producción del significado. Contra cualquier teoría formal de la reducción y explicación de las teorías generales. Pensaba que «introducir una nueva teoría implica cambios de perspectiva tanto respecto a los rasgos observables como a los rasgos no observables del mundo, y cambios correspondientes en el significado de los términos incluso más “fundamentales” del lenguaje empleado».<sup>9</sup>

El guardián del templo de la Razón advirtió que no podría seguir realizando su trabajo como antes: ya no resultaba fácil decidir qué era y qué no era ciencia; ya la uniformidad semántica devino ilusoria y los cambios conceptuales dejaron de percibirse como

si tuvieran origen en cuestiones fácticas. Inclusive los mismos esquemas teóricos pasaron a ser históricamente concebidos.

Pero quizá Feyerabend no haya querido ser tan radical. Con agudeza crítica, Hilary Putnam piensa que si el significado de un término depende de toda una teoría que contiene el término, una interpretación radical puede hacer decir que cualquier cambio en la teoría implica cambios en el significado de los términos.

De todas formas, buscar un criterio —abstracto, universal— de cambio de significado es una tarea propia de Indiana Jones. Mientras tanto, el filósofo está más cerca de ocupar un lugar más en la línea de trabajo del historiador, del arqueólogo, del genealogista, del artista y, también, del científico. Perdida la senda que conducía al criterio trascendental o universal, que permitía reconocer la significatividad como el bien y el sinsentido como pecado. Pero, por fortuna, sobreviven cultores que cuidan, preservan y defienden la memoria del buen y único sentido. Para ellos, nuestra *línea 62* lleva a las estaciones del escepticismo; de la pérdida de contacto con el mundo; del relativismo y, por fin, termina en el pantano negro de la irracionalidad.

Más que llegar al infierno, Feyerabend constató que la influencia de una teoría científica comprensiva o general es más profunda de lo que admiten quienes sólo consideran que se trata de un esquema conveniente para la ordenación de hechos. Como forma de mirar el mundo, ve algo parecido a las configuraciones epistémicas de Michel Foucault, ve cómo afecta nuestras creencias, expectativas y experiencias.

Paradójico Feyerabend. Quiso depurar al empirismo, como si su programa hubiera sido una vuelta de tuerca del Círculo de Viena, para el cual todos los términos descriptivos de una teoría científica pueden ser definidos explícitamente en términos de observación, ya que existe estabilidad de los significados de los términos observacionales. Predicados observables, predicados «cosistas» (Rudolf Carnap), conducen, *en el 62*, a una teoría pragmática de la observación.

Si existe cierta libertad de interpretación de los fenómenos, ella se da junto a restricciones interpretativas fijadas por las teorías, ya que el dominio observacional no es independiente de la teorización, como predicaba el neopositivismo. A su vez, «uno y el mismo conjunto de datos observacionales es compatible con teorías muy distintas y mutuamente inconsistentes».<sup>10</sup> Ocu-

4. Ídem, p. 71.

5. Ídem, p. 106.

6. Dicho trabajo fue incluido en sus *Philosophical Papers*, Cambridge, 1981.

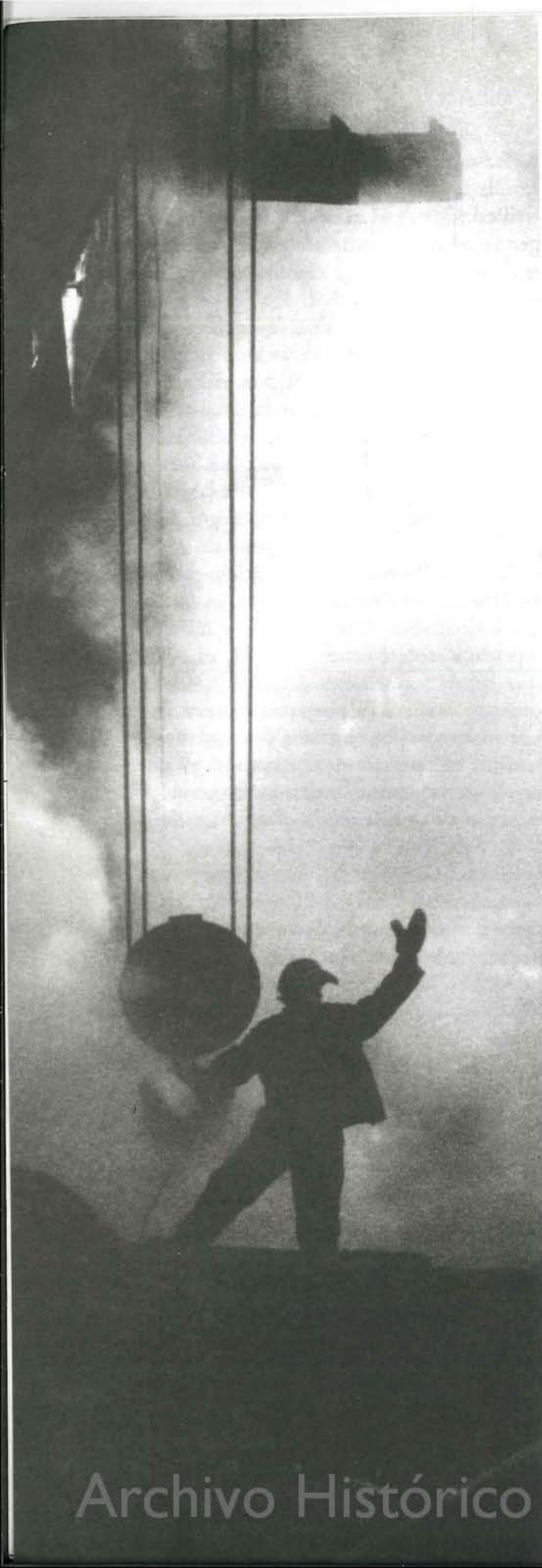
7. *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Barcelona, Paidós, 1989.

8. Feyerabend, que había discutido con Kuhn el manuscrito de *La estructura de las revoluciones científicas*, valora el reemplazo de la noción de teoría por la más compleja y sutil de paradigma. «Kuhn ha observado que los diferentes paradigmas (A) emplean *conceptos* que no pueden reducirse a las habituales relaciones lógicas de inclusión, exclusión e intersección; (B) hacen que veamos las cosas de forma distinta (quienes trabajan en paradigmas diferentes no sólo tienen conceptos diferentes, sino también *percepciones* diferentes); y (C) contienen *métodos* diferentes (instrumentos tanto intelectuales como materiales) para impulsar la investigación y evaluar sus resultados.» (En Feyerabend, *La ciencia en una sociedad libre*, 1978, Madrid. Siglo XXI, 1982, p. 74).

9. *Explicación, reducción, empirismo*, cit., p. 39.

10. Ídem, p. 73.





Fotografía de Sebastião Salgado.

re que las teorías universales desbordan los paquetes de observaciones disponibles y que la verdad de un enunciado observacional sólo se puede predicar con cierto margen de error, proporcionando un margen de libertad en la construcción de teorías. Ahora bien, ese margen de vacío —dado por dichas indeterminaciones de la teoría y de los hechos— se tiende a llenar con la evidencia de la tradición a la que pertenece el científico, pero también con su estilo personal y la estructura lingüística y formal desde la cual puede pensar. Todo intento de restringir dichas indeterminaciones empobrece tanto a la teoría como a su contenido empírico.

Para el joven Paul «un empirismo estricto, admitirá teorías que son adecuadas fácticamente y, sin embargo, mutuamente inconsistentes. Un análisis del carácter de las pruebas en el dominio de las teorías ha revelado, además, que la existencia de conjuntos de teorías parcialmente solapadas, mutuamente inconsistentes y, no obstante, empíricamente adecuadas, no sólo es posible sino que además constituye una exigencia».<sup>11</sup>

Entonces, *en el 62*, pensaba popperianamente que desplazando la relación entre una teoría singular y «los hechos» se incrementa la contrastabilidad y se perfecciona la comprensión de cada teoría integrante del conjunto de teorías. Por ello las alternativas teóricas no son meramente materia de un análisis histórico o psicológico, propias de un residual contexto de descubrimiento.

Pero desde entonces, y de manera no popperiana, reconoce «que la refutación (y, por tanto, también la confirmación) de una teoría requiere su incorporación a una familia de alternativas mutuamente inconsistentes».<sup>12</sup>

Wittgensteiniano, se inclina por una teoría contextual del significado, en la cual las partes más inocuas del lenguaje ordinario pueden descansar en certezas que no son más que supuestos hipotéticos encubiertos, socialmente cristalizados.

Popperiano, como su amigo Lakatos, siempre buscó antídotos contra el dogmatismo, promovió la imaginación de alternativas que superen codificaciones conservadoras, unanimidades propias de una iglesia.



## Los libros rojos

En 1970 publicó *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*.<sup>13</sup> Más que un libro, es un collage lleno de descripciones, análisis y argumentos contra los tumores que se apoderan de los cerebros filosóficos.

Contra el argumento devenido credo; por los acontecimientos como causa de adopción de nuevos criterios. Un vago impulso, una pasión —y cuando menciona Feyerabend esta palabra lo hace invocando a Kierkegaard— dan lugar a un evento que provoca la aparición de nuevos estándares, incluyendo a las ideas necesarias para analizar y comprender el desarrollo del proceso, para racionalizarlo.

Crítico de las visiones petrificadas; criticó por una mejor comprensión de las ciencias, por mejores agendas sociales y superiores relaciones individuales, por un mejor arte. Crítico de lo denigrante; crítico de la sensibilidad postergada y de la razón enjaulada.

Expulsado del paraíso del consenso, le queda el pluralismo: ya no puede construir un sistema como si fuera el único, el mejor, el capaz de alcanzar el cielo.

Proliferante y contrainductivo: ¿cómo seguir multiplicando los puntos de vista que utilizó el anarquista? —Feyerabend: te adoramos, te escupimos—.

Radical enamorado de *On Liberty*, de John Stuart Mill. Demócrata opuesto al elitismo y descontrol de la institución científica. Buscó separar a la ciencia del Estado e introducirla en el ámbito de la razonabilidad pública, ya que la Razón dejó de estar compuesta de éter y no es —no se cree que nunca haya sido— la forma que contiene lo perfecto y lo incorruptible.

Escuchó como se lo acusaba de ser el peor enemigo de la ciencia. Conmoción apelando a la imaginación, citando a Lenin, Bakunin, Trotsky, Marcuse. ¿Cómo interpretar hoy su preferencia por Rosa Luxemburgo «porque, al elaborar su método, tuvo siempre ante los ojos al individuo (no puede decirse lo mismo de sir Karl Popper)»?<sup>14</sup>

Recordó que en los siglos XVI y XVII la experiencia iba de la mano con el estudio de la magia y de lo oculto. Volvió, con Galileo, a tirar piedras desde las torres. Una de ellas dio en el vidrio que resguardaba la simetría entre observación y teoría. Por azar resultó algo similar al «Gran vidrio» de Marcel Duchamp, agrietado al ser transportado a Brooklyn, en 1926.

Paul golpea las puertas del cielo. Sólo sacerdotes responden: refuerzan las cerraduras. Paul viola las puertas de la percepción. Sólo encuentra a personas solas. Paul empuja la puerta del conocimiento. Sólo encuentra ignorancia sobre sus goznes.

«La ciencia dejó de ser un instrumento humano variable para explorar y cambiar el mundo y se transformó en un sólido bloque de “conocimiento”, impermeable a los sueños, deseos y expectativas humanas.»<sup>15</sup>

Pensado como un canon a dos voces, *Against Method*<sup>16</sup> vio la luz en 1975, sin el canto del racionalismo que debía desplegar Imre Lakatos, el camarada, amigo e interlocutor desde 1967 hasta su inesperada muerte.<sup>17</sup>

Pluralista normativo; ecléctico hasta lo inconcebible; todo le servía. A partir de sostener que sin un mal uso constante del lenguaje no puede haber ni descubrimiento ni progreso, dictó sus «contrarreglas»: (i) Principio de proliferación, que llama a desarrollar hipótesis inconsistentes con teorías aceptadas y altamente confirmadas; (ii) Principio contrainductivo, que busca desarrollar hipótesis inconsistentes con las observaciones, los hechos y los resultados experimentales.

Le resultaba enigmática la necesidad casi universal de una guía objetiva. Le provocaba rechazo cualquier tradición que se funde en la exclusión de otra.

Antipositivista, pero también antikantiano. La búsqueda de una estructura, de una forma de construcción y evolución de la ciencia no lleva a nada. No hay «racionalidad científica» universal, sí hay superficialidad en la filosofía de la ciencia y en las teorías del conocimiento. Descubrió «que la ciencia está siempre llena de lagunas y contradicciones; que la ignorancia, la terquedad, el apoyo del prejuicio, la mentira, lejos de impedir la marcha ascendente del conocimiento son presuposiciones esenciales de la misma, y que las virtudes tradicionales de precisión, consistencia, “honestidad”, respeto por los hechos, obtención del máximo conocimiento en las circunstancias dadas, si se practican con decisión pueden llevar al conocimiento a un punto muerto. Hemos descubierto además que

11. Ídem, p. 104. John Rawls utiliza un argumento similar para fundar su filosofía social, el de concepciones diferentes, superpuestas o solapadas, acerca de las personas y el orden social dentro de las sociedades democráticas contemporáneas. Véase su *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

12. Ídem, p. 105.

13. Barcelona, Ariel, 1981.

14. *Contra el método*, cit., p. 162.

15. Ídem, p. 206.

16. *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1985.

17. «La filosofía de Lakatos parece liberal sólo porque es un *anarquismo disfrazado*», *Tratado...*, cit., p. 168.



los principios lógicos no sólo desempeñan un papel muy pequeño en los pasos (argumentativos y no argumentativos) que hacen avanzar la ciencia, sino que el intento de darles fuerza universal obstaculizaría gravemente la ciencia». <sup>18</sup>

### **Dormir al sol**

En medio de revueltas estudiantiles y luchas de las minorías negra, gay, feminista, fue un profesor demandado por las más prestigiosas universidades. Londres, Berlín, Yale, Sussex y Nueva Zelanda lo recibieron. Durante diez años compartió el ambiente multirracial de Berkeley con la tranquilidad del Zurich Polytechnic, donde comenzó a dictar cursos sobre Platón. En todos lados rechazaba secretarías. Él mismo escribía sus cartas, artículos y libros, desde el primer borrador hasta la copia final. Prefería hablar, escribir y pensar en inglés.

Se volvió reconocido por los «intelectuales», esa comunidad tan especial que parece sentirse legitimada para representar a la raza humana y decir qué es lo que se debe hacer. Tampoco se sintió «filósofo». Simplemente le gustaba contar historias, escribirlas como quien compone una obra de arte. Intentaba mostrar que los especialistas y aun la gente común reducen la abundancia, la complejidad que los rodea. Su estilo buscaba la simpleza. En 1990 recibió por su última colección de ensayos, *Adiós a la razón*, el Premio Fregene, junto a Alberto Moravia, el Príncipe de Gales, el autor de un libro de cocina y el autor de un estudio sobre abuso de menores. Gracioso reconocimiento para quien buscó la unidad de las artes y las ciencias, de la razón y de la práctica; para quien detestaba los discursos académicos, los doctorados honoríficos y todas las formas destinadas al alivio de los temores de los inseguros.

Enseñó a resistir. Más que introducir ideas en una cabeza, le importaba preservarla, no aplastarla. Wittgensteiniana idea de su actividad:

«Lo que escribo, lo que cuento a otra gente, aquello con lo que aburro a mis amigos no es una “una concepción del conocimiento”, sino una colección de indicaciones, aforismos, alusiones, que iluminan ciertas situaciones y que pueden ayudar al lector o al oyente a reflexionar sobre sus problemas.» <sup>19</sup>

En 1974 cayó enamorado de una modelo canadiense que estudiaba filosofía. Pero fue sólo con Grazia Borrini con quien llegó a querer tener un hijo. Con ella vivió los últimos diez años de su vida y por ella dijo que sobrevivía el amor. <sup>20</sup>

### **¡No piense, mire!**

Su preocupación por las diferentes maneras de concebir a una persona se manifiestan en sus análisis sobre la obra de Homero. Allí encuentra una idea de hombre arcaico, carente de unidad «física», ya que su «cuerpo» consta de una multitud de partes, miembros, superficies, articulaciones. También carece de unidad «mental», ya que se compone de una gran variedad de eventos, algunos de ellos ni siquiera «mentales». Las acciones se introducen por medio de otras acciones, incluidos los eventos divinos: así es como se experimentan los sucesos mentales que, lejos de estar conformados por el individuo, se insertan en el lugar apropiado de su cuerpo.

Ese hombre arcaico es un ecléctico que vive en un mundo sin afirmaciones categóricas acerca de los dioses, del hombre y del mundo. Sus dioses no son personificaciones de principios eternos. Tampoco existe una teoría uniforme del conocimiento. Todavía no habían surgido las apariencias, pero ya se sabía que había demasiadas cosas, demasiados eventos. Recién entre los siglos VII y V a.C., se comenzará a creer en un Mundo Verdadero y a practicar el juego de la filosofía.

Sin oponer la tradición mítica —inventora de la cultura— a la científica, sostiene como tesis sobre la historia: (i) la existencia de sistemas de pensamiento que son inconmensurables, sin un lenguaje que permita tender puentes de traducción o de crítica; (ii) la existencia de etapas inconmensurables entre sí en el desarrollo de la percepción y del pensamiento en el individuo; y (iii) la existencia de teorías científicas inconmensurables aunque en apariencia se ocupen del «mismo objeto», ya que sus puntos de vista son tan diferentes como lo son las ideologías subyacentes a las diferentes culturas. <sup>21</sup>

Pero cuida no penetrar en el laberinto del relativismo, lleno de trampas y falsas salidas; hogar de desilusionados observadores que buscan una descripción exterior, objetiva y neutral.

Desde ese transfondo buscaba una sociedad libre, donde todas las tradiciones cuenten con iguales posibilidades, donde se permita el desarrollo de todos los sentidos, de todos los puntos de vista internos. Más abierto que el mundo popperiano, más superpuestas las diferencias que los consensos: es radical su denuncia de la reificación, del lugar ideológico de la ciencia y de la técnica. Es también contrario al anarquismo, esa filosofía política puritana.

### **Desnudo subiendo una escalera**

Un hombre libre que conversa en paz, que pasa de un asunto a otro, abandonando los temas viejos por otros nuevos que le atraen más, sin apremiarse por el tiempo, encontrando en el diálogo su mejor forma de expresión.



«A: ¿Eres anarquista?

»B: No lo sé. No lo he pensado.

»A: Pero has escrito un libro sobre el anarquismo.

»B: ¿Y qué?

»A: ¿No quieres que te tomen en serio?

»B: ¿Y eso que tiene que ver?

»A: No te comprendo.

»B: Cuando se representa una buena comedia, los espectadores se toman muy en serio las acciones y los parlamentos de los actores. Y los identifican con uno u otro personaje, aunque sepan que el actor que hace de puritano es un libertino en su vida privada o que el que interpreta el papel de anarquista dinamitero es, en realidad, un ratoncillo asustado.»<sup>22</sup>

Admiraba a Marlene Dietrich, a Ernst Bloch, a Paracelso. Su estilo —una mezcla de Platón, de Bertold Brecht y de Wittgenstein—, tenía como marca polémica su rechazo al modelo kantiano de filósofo y, sobre todo, al «minikant» contemporáneo: sir Karl Popper. Por momentos parece derribar a un ídolo, como si Popper fuera la encarnación de las ilusiones de la razón transformadas en un dogma mezquino. De ahí que Feyerabend no dejó de argumentar, de criticar, de estudiar una y otra cosa, de tirar abajo dogmas, de buscar liberar. No cesó en criticar a los filósofos portadores de armas teóricas paralizantes de nuestra capacidad de juicio.

Abajo el ídolo. Quedan sus pedazos, pero con ellos Paul trabaja, más que como epistemólogo, como arqueólogo y poeta, como antropólogo, dramaturgo y actor.

Como Lessing, quiso volar «libre como un pájaro».<sup>23</sup>

Era nómada, pasaba de un tema a otro; pensaba que investigar significa interactuar con elementos sumamente idiosincráticos; buscaba un estilo de trabajo capaz de lograr un intercambio vivo, una forma de inscribir la teoría en la vida, de colocar un argumento en una batalla y en la historia.

18. Ídem, p. 254.

19. Feyerabend, «Grandes palabras en una breve charla», en: *¿Por qué no Platón?*, cit., p. 148.

20. Un tumor cerebral causó su muerte, en Italia, el 11 de febrero de 1994.

21. Ver en el *Tratado...*, cit., el Cap. 17 y «Ciencia como arte» en *Adiós a la razón*, Buenos Aires, Rei, 1990, donde prosigue su análisis de las representaciones artísticas en general y de los griegos en especial. Entre paréntesis dice: «(El conflicto entre formas complejas de representación y esquematismos simples también se da en el arte. La perspectiva se inspira por lo menos parcialmente en el intento de fundamentar la presentación del espacio sobre principios que deben ser válidos en todas las circunstancias. Si se compara *Lili Marlene* de Fassbinder con la biografía de la heroína, o con la novela autobiográfica que ella misma escribió, o *Los diablos* de Ken Russell con *Los demonios de Loudun* de Aldous Huxley, entonces se ve muy claramente que también los artistas han logrado cierta maestría en el traer de acá para allá símbolos vacíos. Se puede incluso dar un paso más: también estos artistas afirman poder penetrar hacia la "realidad" a través del entramado de circunstancias ocasionales; también ellos opinan que la realidad es algo vacío, desierto y pobre en detalles).» («Ciencia como arte», en: *Adiós a la razón*, cit., pp. 171/2.)

22. Feyerabend, *Diálogo sobre el método*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 13. Se trata de la edición castellana del texto italiano de 1989, el cual amplía una versión previa, publicada en Dordrech, en 1979.

23. «Lessing advirtió que una filosofía entendida como sistema de pensamiento ahogaría su inventiva y, por tanto, permitía que las circunstancias determinasen la modalidad de la discusión y no al revés. Para él, la racionalidad era un instrumento de liberación, que debía reconstruirse constantemente; no era una forma abstracta de imponer ideas, sin tener en cuenta las circunstancias» (*Diálogo sobre el método*, cit., p. 59).

Hablando de Lessing produce una elocuente y admirable descripción de la figura ideal que lo orientaba, de la utopía de persona sensible y pensante que quería ser: «Admiro a Lessing por su independencia y su inclinación a cambiar de ideas; lo admiro también por su honestidad, ya que es una de esas poquísimas personas que saben ser honestas e ingeniosas a la vez, que hacen de la honestidad el principio que rige *su vida privada* y no se sirven de ella como bastón para empujar a la gente a la sumisión, ni como espectáculo grandioso para distraer al gallinero. Lo admiro por su estilo libre, claro, vivaz, verdaderamente diferente de la consabida y petrificada sencillez y cursilería del, por ejemplo *Conocimiento objetivo*. Lo admiro porque era un pensador sin doctrina y un estudioso sin escuela —todo problema, todo fenómeno al que se acercaba era para él una situación única que se debía explicar e iluminar de modo singular—. Su claridad no tenía límites y ningún "criterio" limitaba su pensamiento: permitía que los pensamientos y las emociones, la fe y el conocimiento colaborasen en la tarea de



«A: ¿Y qué hacía en sus clases?

»B: Contaba cuentos.

»A: ¿Cuentos?

»B: Sí, cuentos sobre todo tipo de cosas. Por ejemplo, hace dos años narré varios episodios de la historia de la teoría atómica...»<sup>24</sup>

La hostilidad no es suficiente para hacer desaparecer ideas interesantes. Paul Feyerabend al final logró escapar. Evitó contemplar al mundo como miembro de un club, pero no pudo evitar que lo miraran como a Frankenstein. Criticó al mundo pequeño de oscuros funcionarios académicos, pero ellos lo emparentaron a irracionalista sin par.

Criticó la ideología que hace de la ciencia la encarnación de los valores positivos. Para esa tarea debió analizar tradiciones alternativas y contactó la práctica científica con el arte. La ciencia como un todo uniforme, es un mito más; es una religión. Cada ciencia, y hasta cada área especializada, sigue un camino diferente, sin patrones universales. Como el arte, la ciencia tiene mecenas; como en el arte, la innovación en el conocimiento tiene que ver con la imaginación, la creatividad y el cuestionamiento de los límites que imponen los patrones.

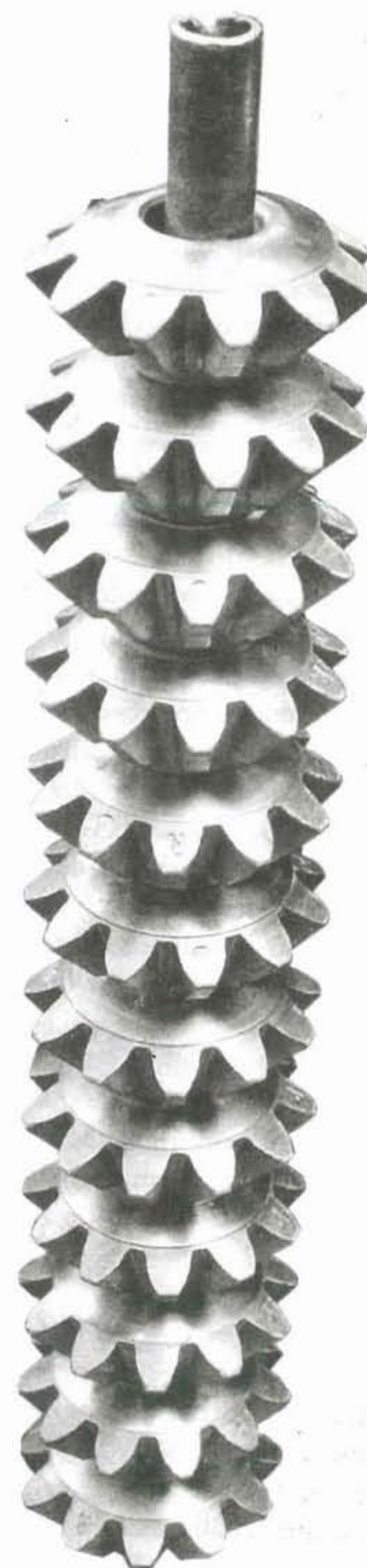
Feyerabend se apartó de la ortodoxia complaciente. Con astucia, recorrió un camino que tenía clausurada su entrada. Llevó las discusiones epistemológicas al campo de los principios dogmáticos que no querían ser expuestos a la luz de las razones. Hizo correr a la epistemología mientras se ocupaba de matar el tiempo.<sup>25</sup> ♦

investigación. Lo admiro porque no se sentía satisfecho con la claridad fingida; al contrario, entendió que la comprensión se lograba a menudo mediante un *ofuscamiento* de las cosas, mediante un proceso en el que “lo que parecía observarse claramente, se pierde en una indefinida lejanía”. Lo admiro porque no rechazó los sueños y las fábulas, sino que las aceptó como instrumento para liberar al género humano del yugo de los más fanáticos racionalistas. Lo admiro porque no estaba vinculado a ninguna escuela o profesión, porque no sentía la necesidad de examinarse, como cortesana madura, en un espejo intelectual y no deseaba hacerse una “reputación” que consistiese en notas a pie de página, agradecimientos, discursos académicos, doctorados honoríficos y otras formas para aliviar los temores de los inseguros. Lo admiro, sobre todo, porque no buscó nunca adquirir poder sobre sus semejantes, ni por la fuerza ni mediante la persuasión, sino que se contentó con “ser libre como un pájaro” —y, además, curioso—» (Ídem, pp. 118/119).

24. Feyerabend, *Diálogos sobre el conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 81. Este texto, uno de los últimos de Paul, fue publicado en Italia en 1991, y expone hasta dónde llegó su combinación de los estilos de Brecht y de Platón.

25. Para matar el tiempo, se puede acceder a la lista «Feyerabend Forum»

(majordomo@list.village.virginia.edu) Los miles de mensajes que contiene se pueden consultar en: <http://majordomo.oulu.fi/feyerabend/html>.





# Contra la inefabilidad cultural, el objetivismo, el relativismo y otras quimeras\*

PAUL FEYERABEND

Contra la inefabilidad cultural, el objetivismo, el relativismo y...

**E**n el libro noveno de la *Iliada*, Áyax, Ulises y Fénix, en el papel de mensajeros, piden a Aquiles que vuelva con los Aqueos y los ayude en su lucha contra Troya. Aquiles, ofendido por Agamenón, se había retirado y la situación de los griegos había empeorado. Entonces, Agamenón le ofrece un enorme regalo y la mano de su hija en matrimonio (114 f.). Para los mensajeros ésta es una compensación adecuada e instan a Aquiles para que ceda. Aquiles gime y farfulla; y se niega. En un largo discurso, intenta explicar las razones de su actitud. «El mismo destino» —dice— «acontece al luchador descuidado y al esforzado; el mismo honor reciben el inútil y el virtuoso.» Luchar por el honor ya no tiene sentido.

Los mensajeros quedaron «en silencio, consternados por sus palabras, pues había resistido de manera asombrosa» (430f.); pero pronto empezaron otra vez a persuadirlo. Fénix señala que los dioses, cuyos poderes exceden con mucho los de los humanos, pueden ser aplacados mediante ofrendas y sacrificios (497f.); Áyax añade que incluso el asesinato de un hermano o de un hijo tiene su precio en sangre (632f). Así se resolvían los conflictos en el pasado y así debería actuar Aquiles ahora. Para Áyax, la resistencia de Aquiles es crueldad. Aquiles se mantiene inflexible.

Volviendo al campo de batalla, Ulises informa sobre lo sucedido. Una vez más, los griegos se quedan «silenciosos, pues había hablado de un modo asombroso» (693f.). Explican la actitud de Aquiles por su ira (679f.) y su orgullo (700f.). Entonces, Diómedes recomienda olvidarse de Aquiles y empezar a luchar sin él (697f.).

Lo que aquí hallamos es un conflicto de actitudes: ira persistente y antagonista, por un lado; sorpresa y una llamada a la cordura, por el otro. Las partes tratan de justificar sus actitudes. Los mensajeros parecen cercanos al sentido común. Aquiles se muestra un poco extraño.

El episodio es problemático, por lo que tiene de común y molesto aunque manejable. El episodio se vuelve profundo y paradójico, una vez es extraído de su hábitat natural e introducido en un modelo o teoría. Una teoría que ha llegado a ser popular asume que lenguas, culturas y

\* Tomado de *Archipiélago*, nº 20, Barcelona, 1995.



estadios en el desarrollo de una profesión, una tribu o una nación están cerrados, en el sentido de que determinados acontecimientos trascienden sus capacidades. *Las lenguas, por ejemplo, están constreñidas por reglas. Las personas que violan las reglas no entran en nuevos territorios, abandonan el dominio del discurso de sentido.* En estas circunstancias, hasta los hechos se disuelven, porque están conformados por la lengua y sujetos a sus limitaciones. Al acercarse al diálogo en el libro noveno de la *Iliada* con estas ideas, algunos estudiosos lo han convertido en un suceso bastante siniestro. Así, Adam Parry escribe:

Aquiles es el único héroe homérico que no acepta el lenguaje común... [él] carece de lenguaje con el que expresar su desilusión. Aun así lo expresa, y de manera notable. Lo hace trastocando el lenguaje con el que cuenta. Hace preguntas que no pueden responderse y peticiones que no pueden cumplirse... [él] no puede en ningún sentido, incluido el lingüístico (a diferencia, digamos, de Hamlet) abandonar la sociedad que se le ha vuelto extraña.<sup>1</sup>

Parry no resume el episodio, lo interpreta. Y no lo interpreta de acuerdo con el escenario del poeta, sino que proporciona un marco propio. El marco no es arbitrario —se basa en el estudio empírico del texto homérico— y el texto tiene de hecho ciertas regularidades. Sin embargo, la evidencia de estas regularidades no implica o sugiere que no sean violadas, o que sean necesarias, o que constituyan el sentido de modo que cualquiera que las viole estaría hablando sin sentido. Esta asunción no sólo va más allá del texto, es intrínsecamente implausible. En primer lugar, porque los textos, incluyendo los textos matemáticos, carecen de la uniformidad requerida. (Parry, por ejemplo, ha sido criticado por su puesta a punto de Homero.)<sup>2</sup> En segundo lugar, porque los individuos ingeniosos a menudo dan respuestas sensatas a preguntas supuestamente inexpresables. Se producen, por supuesto, malentendidos. Incluso hechos o acontecimientos comunes desconciertan a algunas personas, enfurecen a otras, y aún dejan a otras sin habla. Sin embargo, podemos encontrar gente que puede dar cuenta de acontecimientos que desconciertan y enfurecen a otros, sin tener en cuenta los límites del sentido postulados por los estudiosos.<sup>3</sup>

Aquiles dice que el honor y las recompensas del honor son cosas diferentes. Según Parry, dicha separación no tiene sentido. El honor y las recompensas del honor no pueden separarse, ni siquiera «en principio».

Ahora bien, de hecho es cierto que la «noción homérica del honor», por usar una frase que aparece a menudo en esta conexión, es una noción social y no metafísica. El honor es un agregado de accio-

nes y acontecimientos individuales y colectivos. Algunos elementos del agregado son: el rol (del individuo que posee o carece de honor) en la batalla, en la asamblea, durante la discusión interna: su posición en las ceremonias públicas; los trofeos y regalos que recibe al término de la batalla y, naturalmente, su comportamiento en todas estas ocasiones. El honor está presente cuando (la mayor parte de) los elementos de este agregado están presentes, ausente si no lo están (*Il.* 12, 310f.: discurso de Sarpedón). Una explicación del honor, de acuerdo con esto, emplearía una lista y no conceptos exhaustivos.<sup>4</sup> Cabría inferir que un modo de hablar que entra en conflicto con estos rasgos causará sorpresa, no podemos asumir que el discurso sorprendente carezca de sentido.

Una breve mirada al resto de la épica muestra de hecho que las observaciones de Aquiles no llueven del cielo. Surgen de una situación —el conflicto entre la costumbre y las acciones de Agamenón—, caen de lleno dentro del sentido común de la época. Movidio por la ira, Aquiles recuerda que el mérito dejó de ser valorado no sólo en su caso sino también en otros, y generaliza: *el Honor es huérfano* (318f.). El punto de partida de esta generalización (la descripción de las acciones de Agamenón) concuerda con la noción arcaica del honor; así ocurre en los casos que Aquiles recuerda. *El concepto tradicional tomaba en consideración las discrepancias y las identificaba utilizando un patrón.* La generalización completa —el honor y sus recompensas siempre van por separado— rompe la conexión entre el patrón y los acontecimientos que le dieron sustancia, al menos en opinión de algunos estudiosos.

Aquiles va más allá. *Él da a entender que la injusticia general que observa yace en la naturaleza de las cosas.* Empleando términos modernos, podemos formular esta inferencia *diciendo que los patrones tradicionales ya no forman parte de la práctica social. Sin embargo, continúan jugando un papel.* Ésta es la primera indicación de una dicotomía que pronto iba a asumir una considerable importancia —la dicotomía entre las apariencias (ricas, concretas, pero engañosas) y una realidad (simple, abstracta, casi vacía, pero pese a todo muy importante)—. Y ésta es también la razón por la que algunos estudiosos dicen que el discurso de Aquiles no tiene sentido: una escisión general entre la apariencia y la realidad no encaja «en la visión homérica del mundo».

Pero el pensamiento de Homero no carecía de disposición para grandes subdivisiones. El conocimiento divino y el conocimiento humano, el poder divino y el poder humano, la intención humana y el discurso humano (un ejemplo mencionado por el propio Aquiles: 312f.) se oponían entre sí en formas que recuerdan la distinción que utiliza Aquiles. Podría decirse que al dar cuenta de los lazos sociales del honor, Aquiles fortalece los vínculos del honor con el juicio divino, especialmente con el juicio de Zeus (607f.). Di-

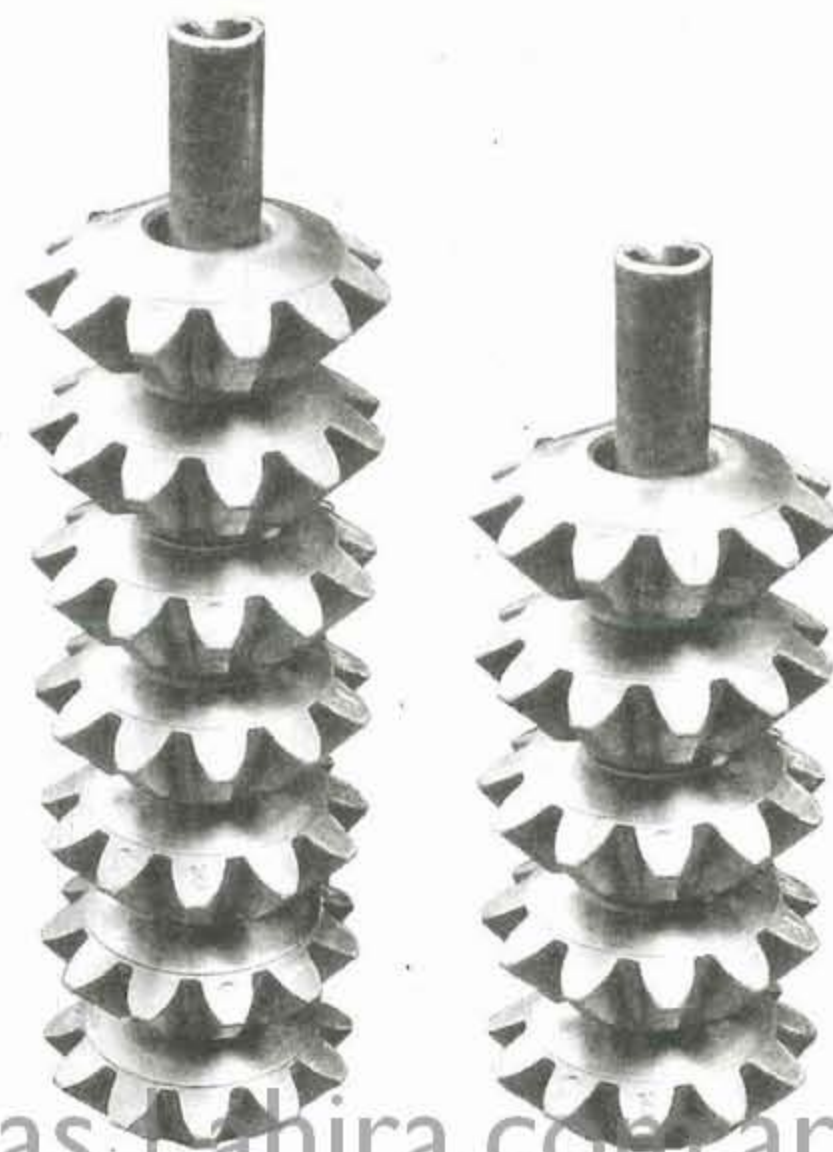


chos vínculos ya existían; el juicio de los dioses siempre jugó un papel social importante. Incluso la relevancia exclusiva del juicio divino a la que alude Aquiles estaba preparada por la eminencia de los dioses y el continuo crecimiento del poder de una divinidad en particular —Zeus— hacia el que todas «las líneas convergen». De manera retrospectiva, parece que la situación descrita por Aquiles estaba ahí desde el principio, aunque sepultada bajo una compleja red que ligaba las acciones divinas a las acciones humanas y las acciones humanas entre sí. Aquiles identifica la situación, la extrae de su ambiente, y la simplifica ajustando algunas conexiones sociales. Incluso esta acción final no es arbitraria o «creativa», ya que Aquiles tiene una evidencia inductiva dada la debilidad y, quizá, la irrelevancia de las conexiones que él propone. Tampoco se queda sin patrones, ya que el juicio de los dioses permanece, tanto para él como para sus visitantes. Lo que encontramos entonces en el libro noveno, es un cambio de énfasis apoyado en razones e impulsado por la ira de Aquiles. Nos hallamos lejos del desastre anunciado por Parry y sistematizado por los campeones de la inconmensurabilidad.

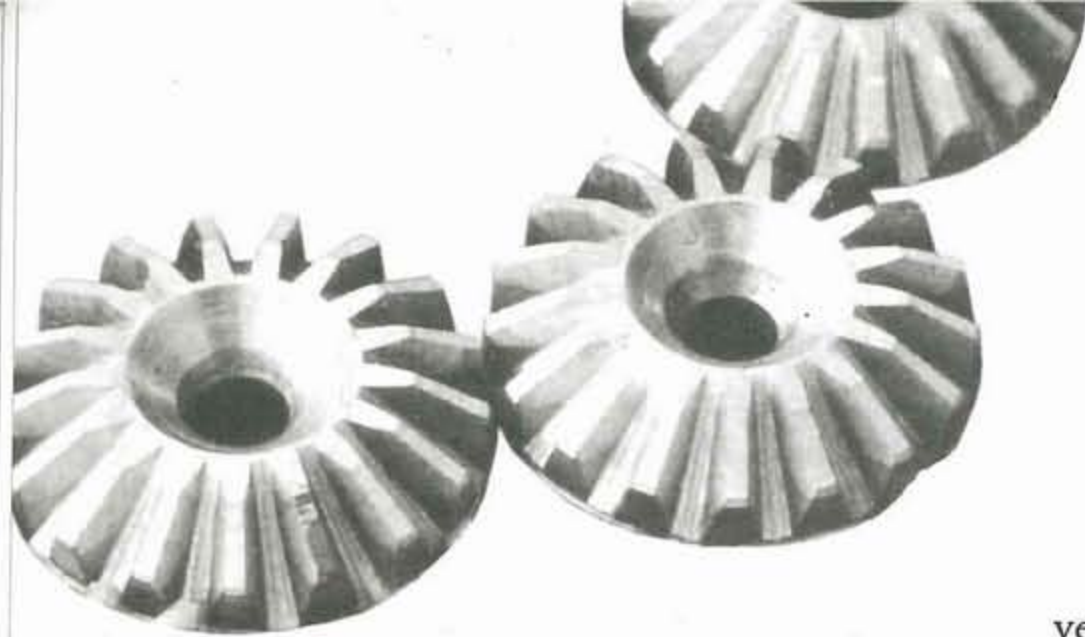
Cabría aún preguntarse si el cambio de enfoque correspondía y tal vez se apoyaba en alguna tendencia más general. Si Aquiles o el poeta que compuso sus versos hubiera vivido en los siglos VII o VI a.C., yo habría respondido: se daba una tendencia relevante estrechamente unida con los avances sociales. En ese período, grupos de carácter habían reemplazado a las comunidades (y a las relaciones concretas que encarnaban) en tanto unidades de acción política (Clístenes); el dinero había reemplazado al trueque y su atención por el contexto y el detalle, las relaciones entre los jefes militares y sus soldados se habían vuelto progresivamente más personales, dioses locales se habían mezclado en el curso de los viajes, lo que aumentaba su poder pero reducía su humanidad; las idiosincrasias tribales y culturales se habían uniformado a causa del comercio, la política y otros tipos de intercambio internacional. Parcelas importantes de la vida se habían vuelto tediosas y descoloridas, y, de igual modo, los términos asociados a aspectos de la vida habían perdido en contenido, o en importancia, o simplemente habían desaparecido.<sup>5</sup> Podría añadir que las acciones humanas (tales como las acciones de Solón, de Clístenes, y de sus asociados) jugaban un rol importante en el proceso, pero no con estos últimos resultados como objetivo. Visto «desde fuera», nos hallamos ante una adaptación de una «conspiración» («El Sentido Común Homérico») a otras (las nuevas estructuras emergentes que acabo de describir). Visto «desde dentro», nos hallamos ante un descubrimiento: se están revelando rasgos importantes del mundo.

Pero Aquiles no vivió en los siglos VII o VI. Él habló en un tiempo en el que los avances que he enumerado estaban en la infancia. Habían comenzado; aún no habían producido sus resultados más

1. «The language of Achilles», *Transactions and Proceedings of the American Philosophical Association*, 87(1956), p. 6.
2. Véase Hug Lloyd-Jones, «Becoming Homer», *The New York Review of Books*, 5 de marzo de 1992, p. 52.
3. Véase, por ejemplo, Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino, 1976 (en castellano: *El queso y los gusanos*, trad. de Francisco Martín, Muchnik, Barcelona, 1981), y Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitain de 1294 a 1324*, Gallimard, París, 1975 (en castellano: *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, trad. de Mauro Armíño, Taurus, Madrid, 1988). Ya en 1552, el copernicanismo formaba parte del corilleo florentino, que encontró maneras de difundir argumentos en su contra (detalles en Leonardo Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, vol. 2, Vaduz, Krauz Reprint, 1965 [(primera edición en 1922), p. 134]. Algunos aspectos de la vida pública florentina durante el *Quattrocento* implicaban puntos de vista poco comunes acerca de la identidad personal. Un ejemplo es la burla de Brunelleschi sobre el Manetto de Jacopo Ammanatini (analizado por Decio Gioseffi en «Realità e conoscenza nel Brunelleschi», *La Critica del Arte*, 9, marzo de 1965). Es probable que la gente que acepta la resurrección, la immaculada concepción de Cristo, que cree en las historias milagrosas de la *Legenda Aurea* y toma la Biblia literalmente, tal y como hicieron muchos científicos británicos sobresalientes del siglo XIX, incluido el propio Darwin, no se detengan ante «límites lingüísticos».
4. Las listas no sólo se encuentran en Homero. Aparecen en la ciencia babilónica, en la primera ciencia griega, en el pensamiento común e incluso en Platón: las primeras respuestas que recibe Sócrates a sus preguntas «qué es» son listas, no definiciones.







evidentes. El discurso de Aquiles contribuyó al desarrollo y, por tanto, contiene un elemento de invención. Los rasgos inventados formaban parte de una estructura que iba surgiendo lentamente, lo que significa

que Aquiles también hizo un descubrimiento. Ciertamente, la subjetividad jugó un papel; fue la ira de Aquiles lo que le permitió hacer de caja de resonancia de lo que entonces otros no advirtieron. En cierto sentido, lo que vio ya estaba ahí —el juicio de los dioses siempre fue más decisivo que el de los mortales—, lo que significa que la visión de Aquiles contaba con un «núcleo objetivo». Pero aún es «subjetiva» ya que el movimiento hacia una abstracción creciente y la consiguiente separación entre realidad y apariencia no eran los únicos cambios.

Tal y como se muestra con claridad a partir de inscripciones funerarias, pasajes de comedia, debates sofisticados, tratados médicos e históricos, a partir de las listas superfluas que Sócrates recibía a sus preguntas «qué-es», y de las recomendaciones de Aristóteles de dichas listas precisamente (cf. *Pol.* 1260b 24f.), la opinión de que las cosas, las ideas, las acciones, los procesos son agregados de partes (relativamente independientes) y que explicarlas significa enumerar instancias, no subsumirlas en un único término, mantenía su popularidad bien entrada la edad clásica griega. El pensamiento geométrico era una necesidad sin un programa genético bien definido; en compañía de un sobrecrecimiento de la cacofonía de los debates políticos, filosóficos, militares, artísticos, germinó en muchas plantas diferentes. En ningún punto de este proceso encontramos las rupturas, las lagunas, los propósitos comunicables que sugiere la idea de campos discursivos cerrados.

Ahora bien, si dejamos a un lado el artificio de los dominios cerrados, tal y como aconseja el mero sentido común, entonces también tenemos que dejar a un lado el artificio de los sentidos precisos —las palabras, las declaraciones, incluso los principios son ambiguos y cambian junto con las situaciones en que son utilizados—. Las interacciones entre culturas o campos lingüísticos se dan continuamente, y por tanto es absurdo hablar tanto de objetividad como de sentido relativo a partir de demarcaciones nítidas. *Ambos, objetivismo (y la idea asociada de verdad) y relativismo presuponen límites que no se encuentran en la práctica y postulan sinsentido allí donde la gente entabla modos de colaboración interesantes aunque ocasionalmente difíciles.* El objetivismo y el relativismo son quimeras.

*Un discurso que consista en proposiciones (acciones, planes, etcétera) claras y distintas tiene poco aliento —y estoy de acuerdo en que dicho discurso ser interrumpido a menudo por acontecimientos «irracionales» y en breve tiempo reemplazado por un discurso nuevo e «inconmensurable»—. Si la historia de la ciencia o la más vasta historia de las interacciones culturales dependiera de un discurso de este tipo, entonces consistiría en un océano de irracionalidad salpicado de pequeñas islas de sentido. Si, por el contrario, se deja una cierta libertad de acción a los elementos de una argumentación, de una visión del mundo, de una cultura o de un marco teórico (como la matemática clásica) de modo que, o bien mantienen su identidad a través de cambios muy dramáticos (en cuyo caso se podría decir que tienen significados potenciales que son actualizados de diversos modos) o bien cambian su contenido sin violar la visión del mundo a la que se adscriben, en este caso, no hay ninguna razón para asumir que nuestros modos de expresar significado tengan límites. Por el contrario, ahora podemos buscar rasgos que conecten el «interior» de un lenguaje o una teoría o una cultura con su «exterior», y de este modo reducir la ceguera inducida conceptualmente a las causas reales de la incompreensión, que son la inercia, el dogmatismo, la distracción y la estupidez, habituales, normales, corrientes y molientes. No se niegan las diferencias entre lenguajes, formas de arte, costumbres. Pero yo las atribuiría a accidentes de ubicación y/o historia, no a esencias culturales claras, inequívocas e inmóviles: potencialmente, cada cultura es todas las culturas.*

Esta argumentación, que he presentado de manera más bien abstracta, es desarrollada con pasión, ingenio y muchos ejemplos en *Cultura y Verdad*, de Renato Rosaldo, cuya segunda edición acaba de aparecer.<sup>6</sup> Rosaldo describe la antropología objetivista clásica, que no sólo postula sistemas cerrados, sino que además trata de pulirlos: «La mayor parte de los estudios antropológicos sobre la muerte eliminan las emociones al asumir la posición del observador más distante». Ambicionando descubrir reglas estrictas que guíen el comportamiento como un *juggernaut*, los estudios objetivistas «dificultan la demostración de cómo las formas sociales pueden ser tanto impuestas como empleadas de manera espontánea». No llegan a captar «cuántas cosas ocurren en la vida de manera que nadie planifica ni espera». Los problemas de límite, y no los acontecimientos centrales, nos enseñan acerca de la totalidad de los recursos de una cultura. Ante los límites, escribe Gloria Andaluza, lesbiana chicana citada por Rosaldo:

Una persona se las arregla desarrollando una tolerancia hacia las contradicciones, una tolerancia hacia la ambigüedad. Aprende a ser india en la cultura mexicana, a ser mexicana desde un punto de vista anglosajón. Aprende a hacer juegos malabares con las



culturas. Tiene una personalidad plural, funciona de modo plural —nada es desechado, ni lo bueno, ni lo malo ni lo horrible, nada es rechazado, nada abandonado. No sólo vive con las contradicciones, transforma la ambivalencia en algo diferente (p. 216)—.

¿No queda claro (en palabras de Rosaldo) que «en el actual mundo poscolonial, no puede seguir sosteniéndose la noción de cultura auténtica como universo autónomo con coherencia interna, excepto quizá como una «ficción útil» o una distorsión reveladora?» (p. 217).

La situación no es distinta en el caso de las ciencias. A pesar de la persistente niebla del objetivismo y pese a los trucos relativistas inspirados por la idea de paradigma de Kuhn, muchos científicos han vivido y viven aún sumidos en la ambigüedad y la contradicción. No podría ser de otro modo. Nuevos problemas precisan nuevos enfoques. Pero los nuevos enfoques no caen como maná del cielo de la creatividad. Siguen en uso las viejas ideas, se les sigue dando vueltas hasta que una cabeza ordenada percibe una estructura completamente nueva, nuevas listas de sentido, y empieza a hacer lo que mejor se le da: apuntalarlas. Ésta es, accidentalmente, la razón por la que la presentación de *resultados* científicos difiere tan drásticamente de lo que ocurre durante la *investigación* —es decir mientras la gente sigue *pensando*— y ofrece un cuadro tan engañoso de ésta. Por supuesto, las ideas pueden estancarse; la imaginación puede quedar empañada por el dogma, por las presiones financieras, la educación y el aburrimiento. Si esto sucede, entonces la idea de un sistema cerrado con conceptos precisos y reglas aplicadas a rajatabla aparecerá como la única representación correcta del pensamiento. Pero debemos evitar esta situación, no elogiarla.

En mi opinión, la consecuencia más importante de la nueva actitud hacia las culturas que se esconde en el libro de Rosaldo es que las prácticas que parecen legítimas en relación a un marco cerrado dejan de ser sacralizadas. Si cada cultura es potencialmente todas las culturas, entonces, las diferencias culturales pierden su inefabilidad y se transforman en manifestaciones *especiales e intercambiables de la naturaleza humana común*. Los auténticos asesinato, tortura y eliminación

se tornan en simples asesinato, tortura y eliminación, y *deberían tratar-*

*se como tales*. El feminismo tiene tareas no sólo en los Estados Unidos, sino más aún en África, India y Sudamérica. Los esfuerzos por alcanzar la paz no deberían seguir respetando ninguna supuesta integridad cultural, que a menudo no es más que la ley de algún que otro tirano. Y hay más que razones para poner en cuestión algunos de los ingredientes de la ideología de lo «políticamente correcto».

Pero, al poner en práctica esta nueva libertad de acción, debemos tener cuidado en no conservar viejos hábitos. Los juicios objetivos quedan a un lado. Igualmente, la protección abstracta e ideológica de las culturas. No se excluyen intervenciones drásticas, pero deben llevarse a cabo *sólo después* de un contacto continuado, no sólo con unos pocos «líderes», sino con las poblaciones directamente implicadas. Una vez desechado el objetivismo y la separación cultural y una vez puesto el énfasis en los procesos interculturales, aquellos que tengan en cuenta los problemas médicos, alimentarios y medioambientales o problemas humanos o, específicamente, de derechos de las mujeres se han de poner en marcha desde ahora y *prestando atención a las opiniones de los implicados*. Existen movimientos que ya funcionan de esta manera concreta y no objetiva. La teología de la liberación y algunos enfoques en el área del desarrollo son ejemplos de ello. Apoyemos y aprendamos de estos movimientos en vez de seguir con las epistemologías de viejo cuño y otros juegos «auténticos». ♦

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS DE CRISTINA VEGA

5. Walter F. Ottò, *The Homeric Gods*, Pantheon Books, New York, 1954, p. 42.

6. Para la contracción del rico espectro de términos perceptivos, ver el capítulo I de Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien z. Entstehung d. europ. Denkens bei d. Griechen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1975.



## Oscar Varsavsky: una mirada histórica

CRISTINA MANTEGARI

*Deposito en el umbral los vestidos fangosos de todos los días. Vestido convenientemente, entro en las cortes antiguas de los hombres de otros tiempos; me reciben con amistad (...)  
Me atrevo sin falsa vergüenza a conversar con ellos y a preguntarles las causas de sus acciones; y tan grande es su humanidad, que me responden, y durante largas horas no siento ya ningún aburrimiento, olvido todas las miserias, no temo ya a la pobreza, la muerte ya no me espanta, transmigro por entero a ellos.*

NICOLÁS MAQUIAVELO

¿Cómo presentar a Oscar Varsavsky? Para unos, no requerirá presentación alguna. Para otros, el nombre no sonará siquiera familiar. Habrá quienes rápidamente asocien su figura a las matemáticas, o a la planificación científica, o a los críticos movimientos estudiantiles de hace treinta años. Tal vez, pocos sepan que una de sus pasiones fue la literatura infantil y que colaboró en la primera revista argentina de ciencia ficción en los años cuarenta. Robusto, campechano, irascible, riguroso, empecinado, afable, intransigente, cálido, despótico, reflexivo. Todos estos adjetivos parecen haberle cabido. No habría pasado inadvertido para nadie. Y sin embargo, su nombre ha caído en el olvido o se ha transformado en objeto de una retórica nostálgica que priva al personaje de su riqueza idiosincrática. A fines de 1996, cumplidos veinte años de su muerte, no ha trascendido, al menos, que haya sido públicamente recordado.

En vista del posible desconocimiento del personaje, permítasenos una breve reseña biográfica cuya lectura podrán omitir los más informados en el tema.



Varsavsky nació en Buenos Aires en 1920. En 1937 egresó del Normal Mariano Acosta y pocos años después se licenció en química en la entonces Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires. Se doctoró en la misma ciencia en 1949, hurgando en los fundamentos de la estadística cuántica. Hasta 1954 trabajó en la cátedra de Teófilo Isnardi, vinculándose a la enseñanza de la física e interesándose poco después en la matemáticas, campo en el que logró destacarse rápidamente a nivel nacional, vinculado a grupos radicados en las universidades de Cuyo y del Sur. A partir de 1958, reingresó a la Universidad de Buenos Aires a través del Departamento de Matemática de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales e integró su Consejo Directivo durante los años sesenta, siendo una de las figuras destacadas del entonces recientemente creado Instituto de Cálculo, en el que condujo los grupos de Investigación Operativa y de Economía Matemática. Al mismo tiempo, iniciaba contactos y trabajos con otras universidades e instituciones latinoamericanas e intentaba formar equipos interdisciplinarios que avanzaran en el conocimiento de la capacidad de cálculo de las computadoras y trabajaran en la elaboración de modelos matemáticos abiertos o sin resolución analítica. Los trabajos de modelización se aplicaban al estudio de fenómenos físicos y económicos y permitían la profundización de sus propios fundamentos teóricos y metodológicos.

Varsavsky pensaba que estos modelos podrían utilizarse tanto en la comprensión de fenómenos sociales como en la aplicación de soluciones para las grandes problemáticas poblacionales contemporáneas, ideando y diseñando formas de organización más participativas y más justas. Las grandes movilizaciones sociales en el mundo, los cambios políticos producidos en América Latina y la fuerza de los movimientos estudiantiles de los sesenta, constituyeron para él, un contexto ideal para la viabilización de un cambio al que había que aportar. A fines de la década, hacía su contribución crítica en *Ciencia, política y cientificismo*, texto ineludible para comprender su época aunque insuficiente para ahondar en su pensamiento. En este texto, Varsavsky atacaba lo que consideraba era una práctica dogmática de la ciencia, reivindicaba la posibilidad de un quehacer científico más reflexivo y más osado, revisaba los pormenores de su experiencia universitaria reciente y proponía públicamente su línea de trabajo. Su crítica generó enemistades, ganó simpatías, lo transformó en un autor profusamente citado aunque siempre en referencia a esta única obra, y obnubiló su propuesta. Era la suya una búsqueda de indagación teórica y de finalidad práctica que le valdría, poco después, el calificativo de «diletante» entre los científicos, y de «tecnócrata» entre los más comprometidos militantes del campo social. Durante algunos años, fue declarado culpable de muchas de nuestras pasadas/futuras calamidades por no abordar

una militancia más activa o por abandonar la ortodoxia científica. Sin embargo, estas críticas no abortarían su posterior itinerario intelectual. En el país o en el exterior, seguiría profundizando los temas que más le interesaban vinculados a la política científico-tecnológica y a la reflexión filosófica de la ciencia, llegando a proponer su «*filosofía constructiva*», a partir de la difusión que por entonces produjeran los aportes de Thomas Kuhn y de Paul Feyerabend. «Tenemos la sensación de que, como hace dos milenios, la filosofía puede tener un papel motor en el desarrollo de las ciencias, en lugar del seguidismo que ha sido su característica moderna», escribía en 1976, poco antes de su muerte.

Muchos de los escritos de Varsavsky no han tenido reediciones ni alcanzaron difusión masiva. Colegas y amigos han intentado recuperarlos y ofrecer una visión más abarcativa de su trabajo. En otro lugar, también nosotros hemos intentado seguir su trayectoria, reseñar el contexto que rodeó su producción. Quizás, en principio, fuimos atrapados por algunas características de la coyuntura en la que actuó, esos aún poco conocidos años sesenta que gustan recordar los memoriosos, transmitiéndonos una imagen algo idílica que despierta nuestras envidias, pero poco dispuestos, a veces, a hacer objeto de interpretación sus mejores o peores recuerdos. Luego, prestamos atención a algunas de las opiniones del personaje en cuestión y quedamos impresionados por los múltiples intereses que guiaron su trabajo. Este impacto no supone, de nuestra parte, una adhesión incondicional a sus ideas pero sí un profundo interés por su esfuerzo intelectual. Cabría aquí una pequeña aclaración sobre el trabajo de los historiadores basados en el interés que sienten por un personaje.

Muchas pueden ser las variables que despiertan la atracción por un tema, una época o una personalidad. En el último de estos casos, creemos que es innegable la mediación de una cierta empatía, de una conexión entre el sujeto y quien lo estudia. Es difícil suponer que un historiador dedique sus esfuerzos a un personaje que le es indiferente o a uno con el que mantiene una relación de franca hostilidad. Es más factible que esta empatía se cimente en totales coincidencias, aunque el peligro es caer fácilmente en insostenibles y aburridos panegíricos. Esta relación es mucho más enriquecedora cuando se conjugan coincidencias y disidencias significativas entre ambos o cuando siguen existiendo, pese al esfuerzo interpretativo, nuevas preguntas para el historiador. Esta es nuestra situación frente a Varsavsky. Disentimos y asentimos con él, nos detenemos en alguna parte de sus escritos al sentir que fue elaborada con más detenimiento, y corremos con él cuando se apresura por llegar a alguna meta para ver hacia dónde nos lleva. Al leerlo, uno advierte su temperamento y comprende (o cree comprender) que hay un cruce atrapante entre su entorno, su propia



formación intelectual y su personalidad inquieta. Inteligente, provisto de una sólida formación teórica, entrenado en la rigurosidad del pensamiento matemático, Varsavsky gustaba desnudar charlatanerías matematizadas con la precisión puntillosa de un experto y la satisfacción del que impide una estafa a los incautos. Buscaba los fundamentos de toda producción científica que se constituyera en su objeto de estudio. Añoraba la ambición de conocimiento que había caracterizado a la búsqueda científica del siglo XIX y la creatividad de los grandes aportes intelectuales. Pensaba mundos mejores en un enjambre de números y discusiones. Hay algo de apuro en sus escritos, una evidente necesidad de llevar las ideas al papel pese a dudas e inconsistencias, quizás a causa de un contexto que demandaba rápidas respuestas y de una enfermedad poco conocida que agravaba paulatinamente su salud.

Algunas afirmaciones de Varsavsky han cimentado particularmente la empatía de la que hablábamos. Citemos algunas: «Toda búsqueda de conocimiento es valiosa porque intenta responder a carencias cognoscitivas». «La enunciación de las preguntas da sentido a la búsqueda de conocimiento.» «Como el presente no nos gusta nada, preferimos pensar un futuro menos probable, quizás, pero posible.» En las primeras, el pensamiento es concebido como un proceso de búsqueda y no como una instancia de apropiación, dándonos una clave importante para leer al autor. Quien quiera encontrar en él respuestas finales, «conocimiento como producto» del cual apropiarse, seguramente terminará defraudado o correrá el riesgo de tomar por contundentes o inequívocas afirmaciones provisionales, tentativas, simples apoyos para promover el encadenamiento de preguntas nuevas. En la última de las afirmaciones, hay otra dimensión del personaje: su concepción del conocimiento como proceso de búsqueda traduce, al mismo tiempo, su insatisfacción intelectual y social, sumida en una coyuntura igualmente insatisfecha pero con una mirada optimista en el futuro, siempre ambiciosa y a veces ingenua. Varsavsky critica y propone desde su coyuntura y desde ésta debe ser estudiado históricamente, y también desde ésta debe ser leído. Toda época supone un sistema de clarividencias y de cegueras que está inmerso en la producción individual. Creemos que vale la pena abordar el pensamiento de Varsavsky a partir de su propio intento explicativo y en relación con la coyuntura en que surgió. Analizar ese esfuerzo de rigurosidad y ligereza, de utopía movilizante y acción reflexiva que se conjugan en él. El primer paso es contribuir a una relectura de sus textos, aquellos que alguna vez intentaron quebrar una visión paradigmática de la actividad científica, en parte hoy superada. En tanto superada, pensarán algunos, ¿qué utilidad tendría el esfuerzo? El trabajo implicaría un intento de conocimiento del pasado por el pasado mismo, se nos dirá. Y así es. Así, sencillamente. Porque el pasado tiene entidad en sí mismo y

merece ser conocido e indagado sin que a este conocimiento, siempre imperfecto y subjetivo, se le asignen necesariamente ulteriores utilidades.

El rescate histórico de algunos personajes, lejos de versiones míticas o endemoniadas, podría devolvernos ese detalle riguroso y esa reflexión mesurada (que a algunos despreocupa y a otros apasiona) sobre un pasado reciente que parece congelado prematuramente entre nosotros y que se pierde en la permanente desaparición de fuentes documentales, de testimoniantes que no se consultan, de búsquedas que no se estimulan y de textos que se olvidan. ♦

### Bibliografía

- Asua, Miguel de, *La ciencia en la Argentina. Perspectivas históricas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.
- Hankins, Thomas L., «In Defence of Biography: the Use of Biography in the History of Science», en *History of Science*, núm. 17, 1979
- Mantegari, Cristina, «La trayectoria de Oscar Varsavsky y su inserción en la crítica al cientificismo», en Oscar Varsavsky, *Ciencia, política y cientificismo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.
- \_\_\_\_\_, «Oscar Varsavsky y su Marco Histórico», en M. Albornoz, P. Kreimer y E. Glavich (comps.), *Ciencia y sociedad en América Latina*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.
- Montserrat, Marcelo, «¿Inconmensurabilidad epistémica o fraude científico?», en *Saber y Tiempo*, núm. 3, 1997.
- Reingold, Nathan, «Science, Scientists and Historians of Science», en *History of Science*, núm. 19, 1981.
- Snow, C. P., *Las dos culturas y la revolución científica*, Buenos Aires, Sur, 1963.
- Varsavsky, Oscar, *Obras escogidas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.



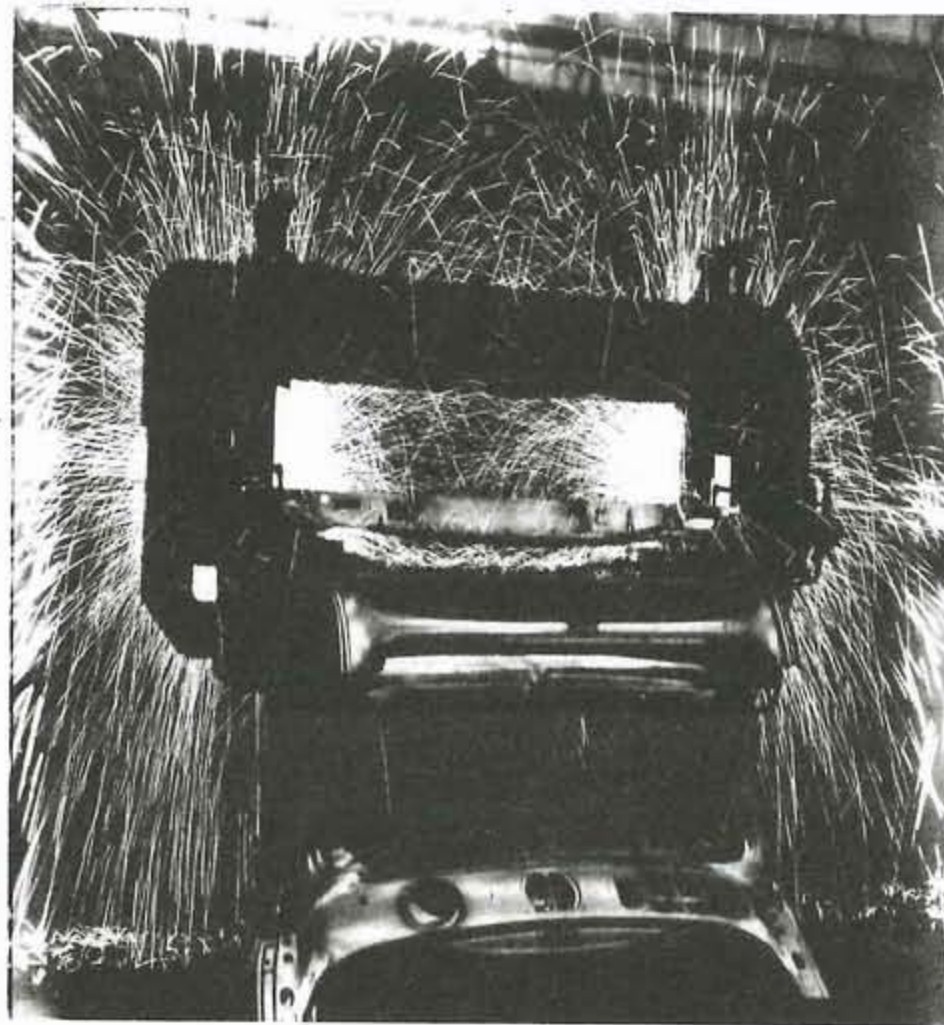
# El terror Varsavsky

CARLOS DOMINGO

Escar Varsavsky fue una personalidad sumamente extraña, contradictoria y particular. Muchas veces traté de pensar en él como en un muchacho peleón, tal como debió haber sido su juventud en Liniers, barrio duro de Buenos Aires donde había que abrirse paso a los golpes. Evolucionó como científico sin perder nunca estas características, luego evolucionó en científico social y por último en una especie de visionario que tenía que transmitir un gran mensaje.

[...]

No sé como habrá sido su evolución. A los veintidós o veintitrés años, cuando la Segunda Guerra Mundial, estaba interesado en ir a la guerra. Escribía cartas al ministro Litvinoff, fue rechazado por el ejército inglés. Yo le decía: has sido rechazado de cuatro ejércitos: el argentino —pues se salvó de hacer la conscripción—, el inglés, el ruso y el norteamericano, en el cual también trató de meterse. Era un locura de juventud, pero era la decisión de comprometerse en una cruzada de la humanidad contra el fascismo, aquello que él creía que estaba bien. En el año 1943, 1944, todavía durante la guerra, intervino en un grupo de investigación —había estudiado la Teoría de Circuitos— en la subsidiaria argentina de la Phillips, que había perdido contacto con Holanda a causa de la ocupación alemana, junto a González Domínguez, e hicieron cosas interesantes hasta que la guerra terminó. La Phillips disolvió el grupo porque la investigación seguiría haciéndose en Holanda. Supongo que esto debió ser un golpe que lo marcó, se dio cuenta de que los estaban dirigiendo desde afuera y que la tecnología



Fotografía de Peter Keetman.

y todo lo que era inteligencia y desarrollo científico siempre iba a quedar afuera. Siempre habló sobre este asunto.

[...]

Recuerdo la primera vez que lo vi. «Ese es Varsavsky», me dijeron. Llevaba un libro de sociología. Era el año 1951 y estaba estudiando a Pitirim Sorokin, porque estaba metido en un grupo en el que después intervinieron el profesor Ricabarra, Klimovsky, una cantidad de gente que trataba de pensar sobre los problemas sociales, el mundo del futuro y demás. En esa época su idea era que la inteligencia era lo principal y que todo lo que desarrollara la comprensión estaba bien y ante la disyuntiva de que se le dijera, bueno, ¿y una sociedad de robots más inteligentes que la gente?: «Pues yo me pondría a favor de los robots». Después varió esa manera de pensar.

[...]

Fue mi profesor de mecánica cuántica. Recuerdo que mientras los otros profesores se limitaban a dar las clases, él llamaba alumno por alumno y nos decía que no sabíamos nada. Era el terror Varsavsky. Los que lo conocieron saben que siempre fue así. Después, cuando se deshizo el grupo de la Universidad porque era necesario afiliarse al partido peronista para que a uno le renovaran el contrato, estuvo un tiempo en una editorial, tradujo libros, incluso novelas, y escribió en una revista que se llamaba *Más Allá*, una revista de ciencia-ficción.

[...]



Después se fue a estudiar a Francia, publicó una serie de trabajos sobre programación lineal, y estuvo en la Junta de Estudios de Planificación de Venezuela. Recuerdo que allí se realizó el primer modelo sociológico que se hizo en el mundo. Nos reunió Ahumada a José Agustín, a Varsavsky y a mí y nos dijo que él creía que se podía hacer un modelo sociológico. Yo dije, no puede ser, José Agustín no dijo nada, y Oscar dijo «me parece que sí, vamos a pensar un tema» y nos paseamos por el recinto universitario buscando qué modelo social íbamos a hacer. Salió primero una idea de estudiar el conflicto que tenía Venezuela —de guerrilla, de la Universidad, del gobierno— pero lo abandonamos por complicado, comprometido, enredado, nosotros mismos no lo entendíamos muy bien. Se pensó en toda clase de locuras, hasta que salió la idea de hacer una sociedad ideal. Entonces nos pusimos a leer y Oscar empezó a leer las utopías. Había leído *1984* y *Un mundo feliz*, pero no *La República* ni la *Utopía* de Tomás Moro.

Una cosa típica de él: el apasionamiento con que tomaba estas cosas. Se enojaba con Tomás Moro porque decía tal cosa y tal otra; yo le decía, pero, bueno, este hombre ya murió; con Francis Bacon por *La nueva Atlántida* fue tremenda la arrechera: «pero mirá este tipo que en vez de escribir sobre el sistema económico describe los trajes que usaban las diversas clases sociales». Se enojaba. En el fondo de ese enojo yo percibía una gran noción de responsabilidad. Si Francis Bacon era Francis Bacon no tenía que escribir esas tonterías.

Después, fui a Estados Unidos a tratar de hacer el modelo social y político de Venezuela. Llegó Varsavsky y fuimos a la North Western University, y nos pasamos el tiempo mejorando el modelo de *Utopía* para aplicarlo a la sociedad venezolana. José Agustín había hecho una primera versión de eso y nosotros queríamos hacer algo que fuera mucho más detallado, junto con un modelo económico y demás. Entonces, me acuerdo que el Director de Sociología de la North Western University quería tener una copia del modelo de Venezuela para poder experimentar. Cuando Varsavsky vuelve aquí y yo me quedo en Boston, recibo una carta de él diciéndome que eso es una locura, que es colonialismo cultural, que esa gente lo que quiere es comparar la realidad de los países subdesarrollados con las técnicas de ellos, una serie de cosas que yo al principio no entendía y las rechacé. Nos peleamos. Creo que tenía parte de razón, ese es el momento en que se da cuenta del problema del colonialismo cultural. Yo no sé bien como fue ese mecanismo, pero su carta era contundente.

[...]

Ya en ese tiempo empieza a encarar la utopía más seriamente, como cosa necesaria, y llega a la conclusión de que si no hay un plan más o menos definido de la sociedad que se quiere, si el grupo de personas que está haciendo la sociedad no tiene esa idea, y si esa idea no se hace explícita, si la meta la saben unos pocos, entonces no hay responsabilidad revolucionaria ni participación posible. La idea de Varsavsky era que había que ser más detallado y responsable, había que saber si la sociedad proyectada era viable, si se podía poner en papel para que todos pudieran decidir sobre su valía, que se pudiera discutir con un modelo, primero un grupo hasta llegar a la nación toda —por supuesto, él se dio cuenta después de que a través de las luchas políticas y de programas políticos la cosa no era tan simple— pero la idea básica es que si la utopía no se hace explícita y no se le permite a todos participar en su elaboración, la revolución puede ser una trampa, una cosa que caiga en manos de unos pocos que son los que dicen «sí, nosotros sabemos a dónde vamos», y el resto de la masa adora a esos líderes. Eso era lo que Varsavsky repudiaba, no toleraba ese culto de la personalidad.

[...]

Había llegado al problema filosófico y sus últimos escritos son de filosofía. Se había dado cuenta de que había que llegar a un marco de comprensión, a entender lo que era el conocimiento humano. Los últimos meses, la época de Mérida, que yo viví muy cerca de él, fue muy trágica. Se daba cuenta de que tenía muy pocos años de vida por delante; me decía: «necesito un plazo de dos años», su enfermedad lo hacía sufrir mucho y necesitaba mucha voluntad para vivir. Martha había muerto. Él estaba en un tono pragmático, mezclaba su apuro con el apuro de la sociedad, creía que había poco plazo para ella, poco plazo para el socialismo participativo, veía el espectro de un socialismo fascista, de un socialismo dictatorial, de un socialismo impuesto por los tecnócratas y su obsesión última era la burocracia, la nueva clase con sus nuevos modos de producción. Él creía que llegaría el momento en que esa clase tendría grandes chances de establecerse y de prescindir de la burguesía, del proletariado y ser un grupo hegemónico. Esa idea lo torturaba y en sus últimos trabajos hay una sensación de apuro, de que no hay tiempo. Me parece que la visión trágica de Varsavsky, desgraciadamente, tiene mucho de real, la sociedad se desorganiza y los que saben cómo organizarla van a cobrar un precio muy alto para hacerlo. ♦



# La incorporación de la filosofía al paradigma científico\*

JULIO A. CASTELLO DUBRA Y ALEJANDRO RANOVSKY

La observación del panorama de la labor de investigación en el área de filosofía muestra actualmente rasgos de significativa semejanza con el aspecto de la investigación en áreas típicamente científicas. Los organismos y programas que estructuran el trabajo de investigación de las distintas ciencias son los mismos que contemplan la investigación filosófica como un capítulo temático más, sometiéndola a idénticas reglas y manifestando así sencillamente una no-problematicación de la continuidad o ruptura que pudiera existir entre estos distintos campos de labor intelectual.

El investigador en filosofía se encuentra ante normas que se expresan en formularios preparados para otras disciplinas. Son los mismos que los de las ciencias a la hora de pedir, por ejemplo, *especificación* del tema, un *arqueo del estado de la cuestión*, *bibliografía actualizada*, indicación del *método*, *objetivos*, *etapas*, en una ausencia hasta hoy inconsciente de una reflexión sobre la adecuación de tales términos y pautas

\* Este trabajo fue presentado en el IX Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo lugar en la Universidad Nacional de La Plata, entre los días 30 de octubre y 1º de septiembre de 1997.

Ivan Shaguin. Dirigibles soviéticos. 1936.



a la índole de la filosofía. Decir esto no significa conocer de una vez cuál es la índole de la filosofía, sino aceptar precisamente el hecho de que esa índole hasta ahora se resiste a ser aclarada.

Basta considerar la labor filosófica resultante de la praxis histórica concreta del trabajo autoconsiderado en cada caso como filosófico, para advertir la falta de acuerdo sobre el concepto de filosofía, la diversidad del método para cada filosofía, la inasibilidad de su objeto, a veces por abstracto, otras por universal, o por totalizador, absoluto, trascendente, o fluido; consecuentemente, esta indeterminación de la índole de la filosofía es su índole más propia, una característica que, aunque los filósofos no intenten conservarla, no tienen más remedio que *tenérsela muy en cuenta*.

Es sin duda asombroso que, aún concediendo que la filosofía pueda asumirse como profesión, no se discuta la pertinencia de ciertos esquemas de los profesionales de las ciencias para los de la filosofía, a saber, el modelo de análisis que identifica profundización con división sucesiva del objeto de estudio, partiendo primero a la ciencia en especialidades, a éstas en subespecialidades, y dentro de éstas, en áreas de interés, luego en subáreas, en problemas y subproblemas hasta la perfecta delimitación del tema en cuestión; correlativamente, las formas de comunicación entre miembros de la profesión, adecuadas solamente a un objeto de estudio concebido según el modelo de análisis descripto.

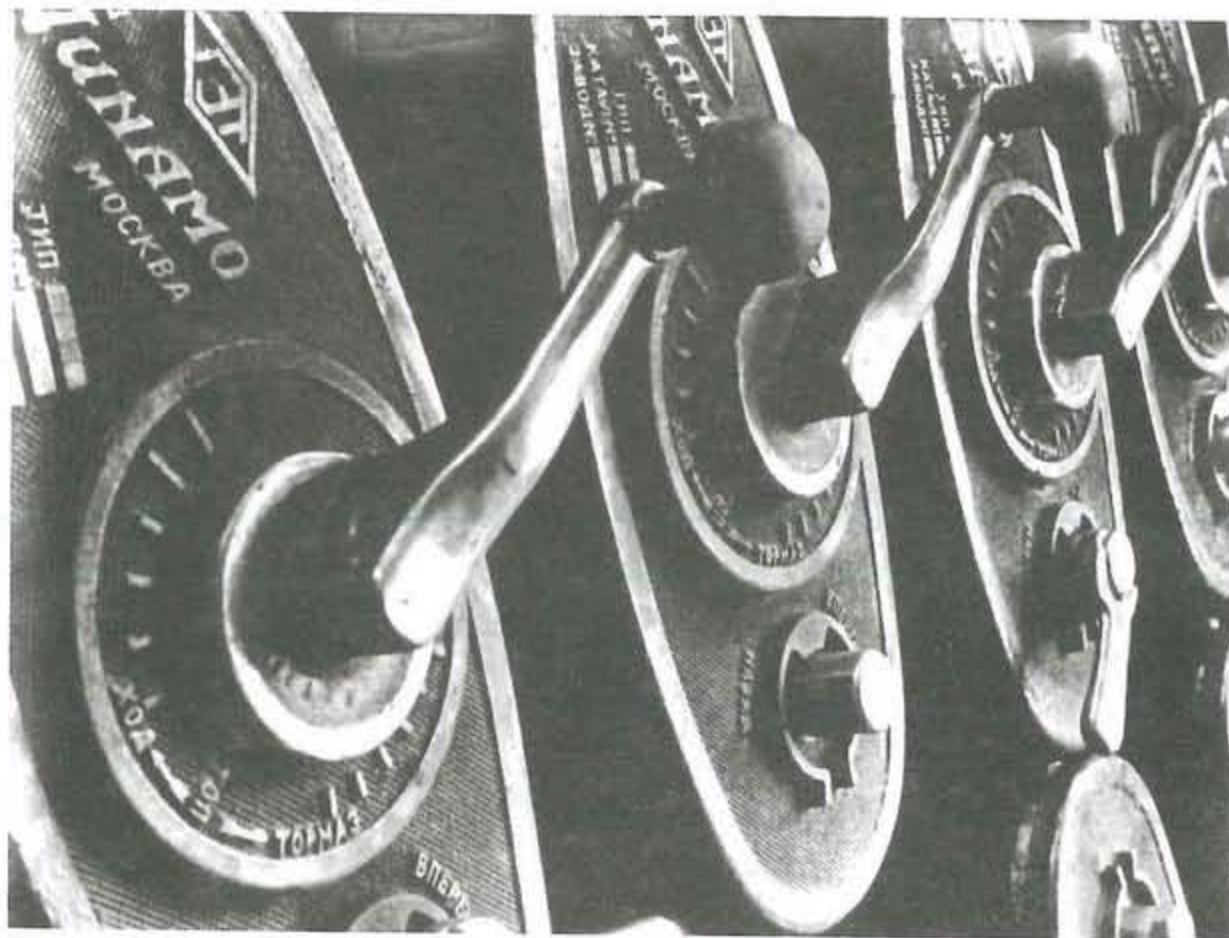
Debe discutirse que la filosofía se pueda dividir en ramas, y éstas en áreas, y luego en problemas. Y que para la comunicación entre los filósofos haya que recurrir a trabajos breves y específicos, y a reuniones como congresos o jornadas concebidos como maratones de lectura de *papers* tan hiperdeterminados que interesan casi únicamente a su autor, y menos aún que se entienda como solución a esto la división de los congresos en subcongresos, y en éstos se separe a los asistentes por comisiones para reunir a los minúsculos grupos de afinidad, resultando finalmente que un filósofo dedicado a un problema no se encuentre ya en condiciones de entender a otro. En reuniones de esta tónica, ideadas para la socialización rápida de la información de una investigación que progresa en un sentido único, y donde, por

tanto, es indispensable enterarse permanentemente de dónde se ha dado un paso y dónde ha quedado entretanto la cabecera de la línea, los filósofos muestran una mansa renuncia a su valiosa tradición de diálogo, con sus requerimientos de tiempo, concentración y modificación de puntos de vista participantes. La brevedad, la velocidad, el pantallazo, nunca han sido valores para la investigación filosófica, y sin embargo, en los foros organizados a la manera de la ciencia dominan las cualidades de la *información*, más que las de la reflexión: mucho, diverso, fragmentado, fugaz, superficialmente presentado y atendi-

do, y caduco mañana mismo, es aquello que cada uno, más que compartir, exhibe. Las mismas dos mil palabras pensadas para un informe estadístico son las que ciñen a la presente comunicación, y neutralizan probablemente su significado.

Interesa analizar la pertinencia de este proceso espontáneo e inadvertido, o deliberado pero irreflexivo. En todo caso, determinar a qué responde, si a una transformación impulsada por la filosofía misma en su concepto, o a una historización tal de la filosofía que la incorpora hoy claramente a una práctica social cuyas pautas fijan los principios que tradicionalmente eran reivindicados por los filósofos como resorte propio.

Cuando el conocimiento se unilateraliza y se hace primordialmente instrumental, convierte su éxito social en criterio de valoración y pierde su conexión con un ideal de verdad a priori. Su pragmatismo redundante en un curso epistémico más errático, más veleidoso, pues adquiere un carácter plebiscitario. La ciencia se hace esclava de las necesidades concretas del hombre que se expresan en el sistema de medidores del mercado y esta verdad historizada se absolutiza. La ciencia ya no se autodefine sino que es definida por la sociedad como ese *poder de transformación de sus condiciones de vida*. Aquello que no se encuadra en esa nueva definición social, por inocuo, por impotente, por estéril en consecuencias técnicas, deja de ser verdadero al dejar de ser útil; en consecuencia, deja de ser reconocido como saber, deja de ser subsidiado por la sociedad mecenas y muere de inanición a menos que se recicle en términos de utilidad o se sostenga quijotesca en la terquedad del anonimato y la inaudibilidad.



Boris Ignatovich. Controles para tranvías, 1930.



De modo que la actividad filosófica, ante esa amenaza, sin fuerzas de época como para revertir este proceso, expresando en su claudicación la consumación del paso del concepto de la verdad hacia el pragmatismo, hace el ajuste interno para ofrecerse en un envase consumible y, si no logra justificarse en servicios concretos que la hagan científica por la exhibición de su poder específico de transformación, por lo menos se maquilla para aparentarlo como estrategia de supervivencia. El fin de la secularización y el desencantamiento es este remate en que la filosofía deja de ser algo más allá de las acciones determinadas de quienes se dicen practicarla, donde a su vez estas acciones no son más que acciones de hombres de carne y hueso, y donde contribuir al progreso de la filosofía no significa ya otra cosa que proveer al sustento biológico de los investigadores del área.

Kuhnianamente hablando, si lo característico de la ciencia es la existencia de la unanimidad de la comunidad respecto de un paradigma, la filosofía debe encontrar el suyo; pero este paradigma suyo —y no casualmente— no será simplemente un paradigma más universalmente aceptado —con lo que la filosofía se convertiría en una ciencia más—, sino que consistirá fundamentalmente en la forma de su posesión, en el hecho de poseerlo, es decir, habrá acuerdo comunitario unánime en el *paradigma de la científicidad*. No será, en consecuencia, una ciencia, sino que se parecerá a la ciencia, adoptando sus costumbres, una normalidad no en particular sino la normalidad de la norma. Su objeto no será una porción de la realidad sino que su objeto será *ser como* la ciencia. No habrá acuerdo comunitario sobre qué investigar y cómo, sino que lo habrá en torno de cómo organizar ese acuerdo: como la ciencia.

El paradigma de la ciencia hoy lo constituye la pertenencia de sus sujetos a un paradigma. En el caso de cualquier ciencia, ese paradigma es un logro importante de su historia interna; en el caso de la filosofía, el paradigma sería el de la imitación de la investigación científica en tanto logro aceptado, mientras que el logro interno sería la eliminación de sus rasgos y conductas y la circulación de individuos divergentes con ese marco de científicidad buscado.

El acuerdo estratégico no conforma una comunidad científica particular sino que, bajo las directivas institucionales, se conforma una comunidad con aquellos que acuerden pertenecer a la filosofía-como-comunidad (académica, universitaria), lo que equivale a conformarse a la forma de la científicidad para formar parte de la familia de la ciencia.

Este proceso puede describirse también utilizando como imagen de la ciencia la reconstrucción de otras epistemologías menos deudoras de la sociología de la ciencia, las que, en lugar de señalar como ciencia su práctica concreta, intentan captar sus invariantes eidéticos situándolos, por lo general, en su estructura lógica, en

sus propiedades lingüísticas, o en el método de verificación de sus enunciados.

La necesidad de reflejarse en estas constantes conduce a la investigación en filosofía organizada a imposiciones de determinados formatos lógicos a los trabajos, a prescripciones sobre el lenguaje a utilizar, a exigencias de precisión, univocidad y detalle que tienden a uniformizar las contribuciones adecuándolas a rígidas convenciones de género. Pero sin lugar a dudas, el punto crucial de la diferencia «esencial» entre filosofía y ciencia, y consecuentemente, el más difícil de zanjar en este proceso de cientifización de la filosofía, es la existencia o no de un objeto posible cuya función sea guiar la distinción entre los enunciados válidos y los que deben ir siendo descartados. La transacción más significativa que la filosofía hace con la ciencia es la de tratar de suplir la falta de objeto empírico considerando la libertad frente a éste no como la ventaja de la condición abierta de la filosofía, sino como su carencia limitativa. En la operación de construcción de esa objetividad tangible que actúe como fuente de decidibilidad intersubjetiva se entrelazan aspectos de la descripción kuhniana de la ciencia con los mencionados de extracción más positivista.

Tal operación consiste en suplantarse los difusos y omniabarcativos tópicos abordados tradicionalmente por los filósofos, i.e., el ser, la totalidad, el fundamento último, el bien, la libertad, el sentido universal de la historia, etcétera, por la materia visible de la discusión normalizada sobre estos temas. *Las condiciones de admisibilidad de los proyectos de investigación a la esfera de la filosofía institucional son las condiciones de aparición y constitución de un fenómeno filosófico sujeto a leyes de un tribunal de control empírico*; mediante la intervención de este arbitraje constituyente se reemplazan los temas de la filosofía por el corpus del estudio del tratamiento de estos temas en las esferas sujetas a arbitraje.

Aquella bibliografía primaria que es la filosofía parece obra de cíclopes audaces que en algún tiempo pasado o geografía especial o lejana intentaron algo sólo por ellos posible, como un comienzo desde cero para un fin omnicomprendido, o un diálogo de igual a igual con los otros genios de la tradición en un plano de contemporaneidad. Esta producción bibliográfica original es resultado del filosofar que se hace cargo de sus cuestiones infinitas, últimas o primeras, imprecisas, paradójicas, aporéticas o absurdas, en la total horfandad de herramientas indiscutibles, de supuestos universalmente válidos y autoevidentes y, por supuesto, del padrinazgo de autoridades legitimadoras. Esta producción primaria de pensamiento filosófico, la filosofía misma, rebelde e insegura, y todo lo que pudiera parecerse a un proceso creador de este tipo, es precisamente lo que se intenta conjurar hoy con el movimiento hacia la científicidad. Lo que pudiera ser la filosofía de esta época para el



futuro es expulsado hacia la marginalidad, porque la investigación filosófica normal es una anomalía, el lugar de descrédito de la actualidad.

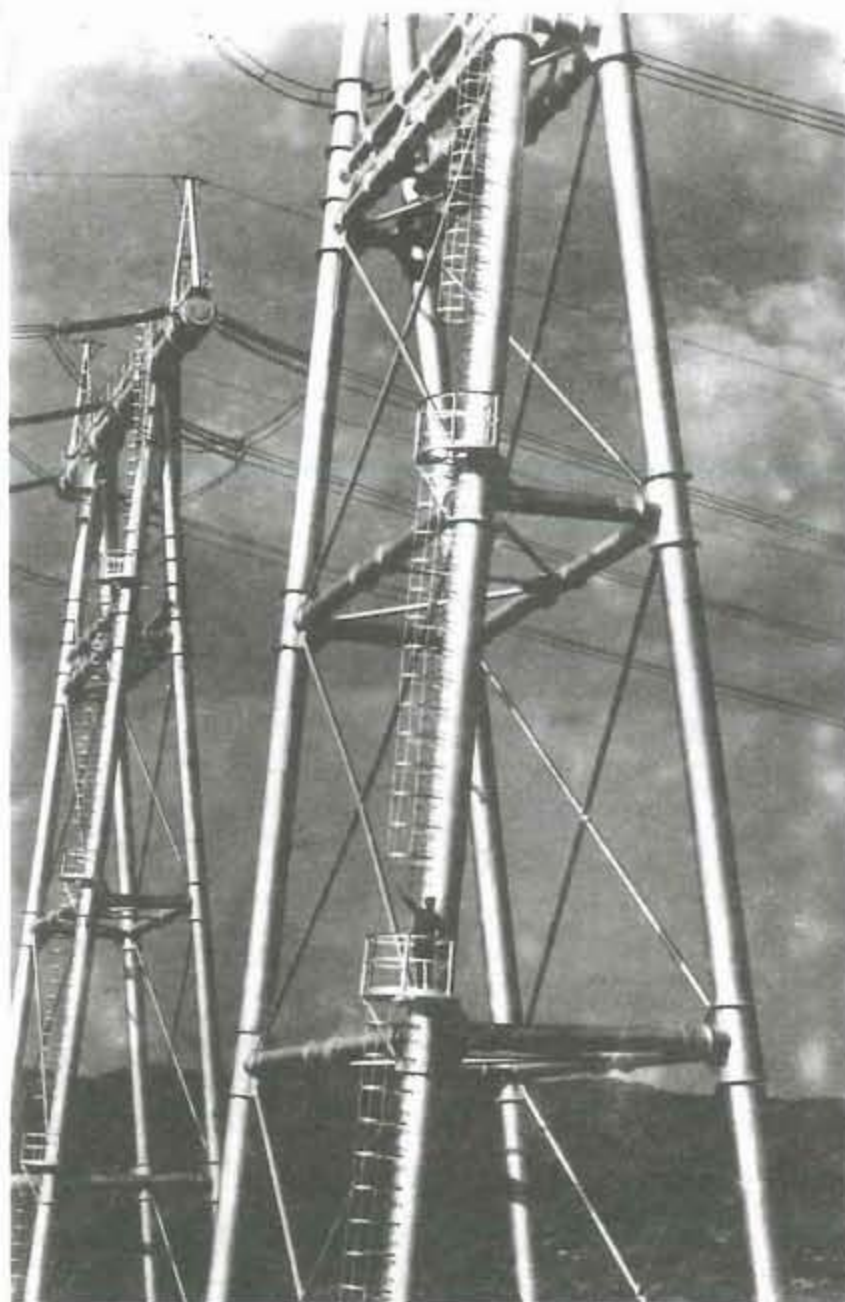
Implícitamente, entonces, la bibliografía primaria se considera ya hecha, un dato de la realidad, un punto de partida seguro, canónico y piedra de toque de la seriedad. La tarea de la investigación en filosofía estaría, en principio, fundamentalmente en la producción de bibliografía secundaria, en la interpretación de los textos y la contextualización de los problemas filosóficos en la obra de los autores. Sin embargo, esta sustitución del tema filosófico por un tema filológico o histórico no es la médula de la construcción del nuevo objeto de estudio de la investigación filosófica normal: ésta no pretende ser solamente histórica, sino también «sistemática». Las exigencias de rigor que imponen una justificación preliminar de la relevancia del asunto a estudiar, la anticipación de las conexiones ulteriores de sus resultados, y el dar cuenta de un estado de la cuestión con el recurso a la cita de una bibliografía secundaria básica, convierten de inmediato a la investigación en una producción de bibliografía terciaria. La institución es la garantía de los nexos que refieren la producción bibliográfica a otra producción bibliográfica avalada como segura, y que solamente en segunda o tercera instancia tiene su anclaje en bibliografía primaria de la cual extrae su seriedad derivada. Se establece una gama, una jerarquía y una secuencia de prestigios adquiridos que consolidan el marco cerrado en el que se acapara la legitimidad: los comienzos del investigador deben acreditar méritos en el cumplimiento de requisitos en el terreno del esfuerzo de adaptación de la indagación a la normalidad, de modo tal que el ingreso a ese marco ya es por sí la adquisición de prestigio en el camino de pasar a ser a su vez fuente para referencias de otros o autoridad legitimante. Se va tejiendo así una red palpable cuyos nudos son sellos observables de autoridades constituidas, y por esa red autorreferencial circula la savia de seriedad y el contagio del rigor científico. Se ha configurado el objeto sensible faltante que sujeta a control del tribunal de autoridades el amorfo poder de enunciación del desmesurado ape-

tito filosófico. Universidades, institutos, becas famosas, comisiones, congresos, referatos, premios, concursos, son instancias del aparato validador de cientificidad de los trabajos de los investigadores instrumentado por funcionarios de la comunidad filosófica que son al mismo tiempo expertos en la instrucción de los aspirantes, instrucción que es concebida como un entrenamiento lógico, lingüístico y táctico que permite la adquisición del estilo, el establecimiento de contactos y el manejo de las convenciones necesarias del paradigma de la cientificidad filosófica. Los expertos son los

iniciados y los baqueanos capaces de conducir a los neófitos por la selva intertextual hacia un puerto puntual que debería ser la puerta de una carrera mensurable y nunca un destello de la verdad, sea ésta lo que fuere, pues el amor a la avidez de sabiduría del joven viene suplantado como móvil por la necesidad de una ubicación para el aspirante.

Ha sido una vieja aspiración de la filosofía el tomar para sí los atributos eminentes de la ciencia. En diversos momentos de su historia, la filosofía forjó a partir del desarrollo histórico de una ciencia determinada el ideal de ciencia al que ella pretendió ajustarse, y con ese mismo movimiento fundamentó la ciencia como conocimiento verdadero. La evidencia y la deducción matemáticas para Descartes, la necesidad y universalidad de la física para Kant, o incluso las nociones de fundamentación y orden del conocimiento para Husserl; en cualquier caso, el ideal de ciencia apuntaba a la configuración de un saber orientado esencialmente hacia la verdad. La nueva epistemología de comienzos de siglo desprendió a la ciencia de su conexión con la verdad. Las teorías científicas ya no tienen que ser verdaderas: son sólo hipótesis contrastables, y contrastadas a su vez por hipótesis empíricas. No habiendo

relación con la verdad, la ciencia degenera en práctica social. El *canon* de la ciencia no responde ya a un *eidos* del saber superior y verdadero, sino a la descripción de sus rasgos sociológicos. La comunidad científica —comunidad empírica y constituida histórica y culturalmente— es la que dicta las convenciones de aceptabilidad de las teorías y de sus contrastaciones, la admisibilidad de la perspectiva, el método, y el avance científicos. En consecuencia, la crítica positivista que propuso la conversión de la filosofía al método científico dictaminó su conversión no al ideal de la ciencia, sino a la



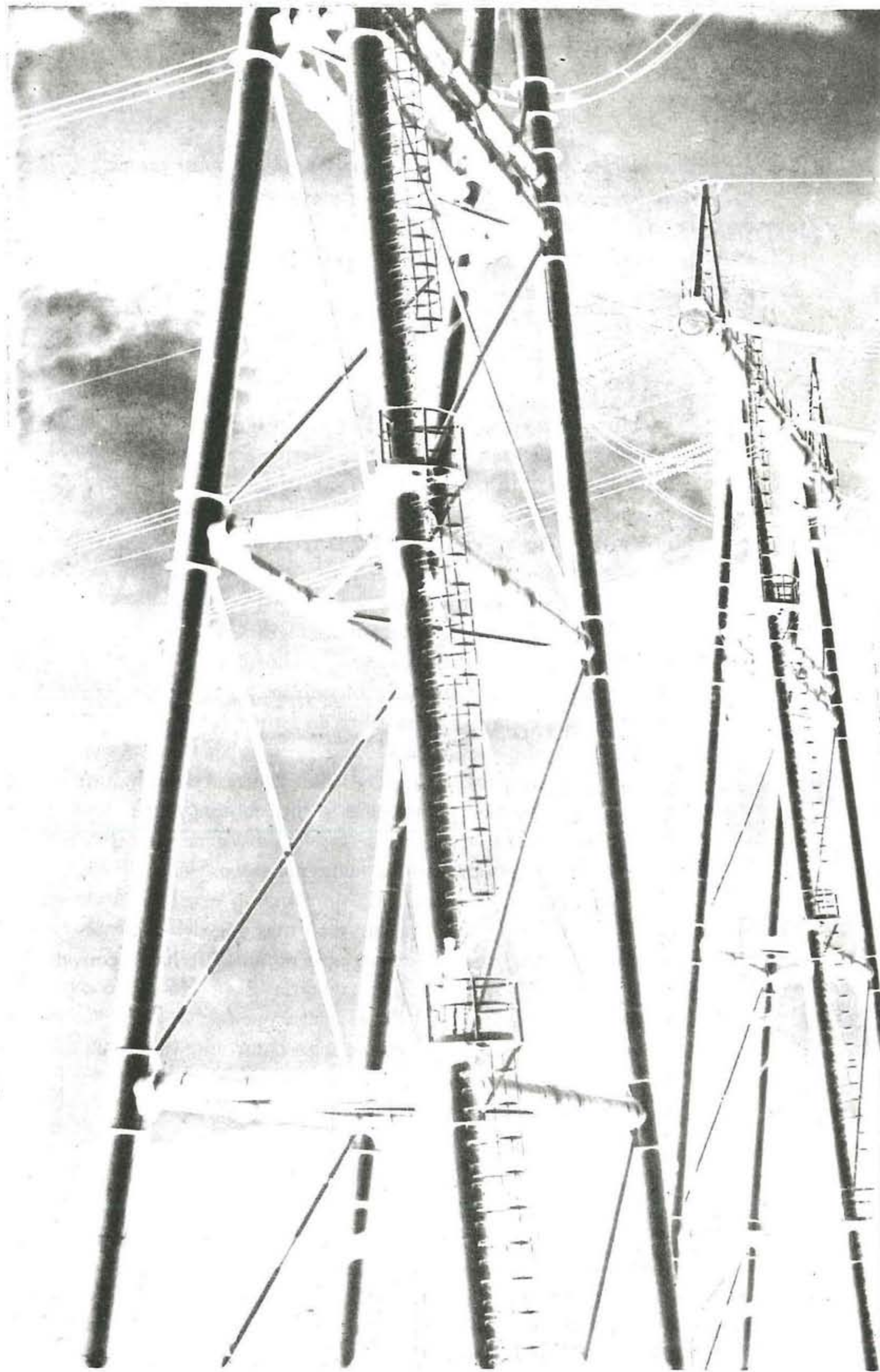
Anatoli Skuvikhin. Red de alta tensión en Siberia, 1952.



conducta de la ciencia, conducta que sólo puede describirse empírica y no normativamente, y que vale en cuanto consagrada social o institucionalmente.

La filosofía, encuadrada en la más amplia y distintiva de sus características formales, concordante con las pretensiones invariablemente retomadas a lo largo de su historia, no puede admitir irreflexivamente un confuso canon empírico impuesto desde fuera, y mucho menos, impuesto culturalmente. La filosofía es caracterizable formalmente en su aspiración de poner en cuestión absolutamente todo, en la última de las instancias, y hasta las últimas consecuencias. La mayor de las potencias del filosofar reside en su capacidad de cuestionar, de conmover, de socavar los inciertos pilares en que se apoya la precomprensión de nuestra vida cotidiana, histórica y comunitaria, y de extender su cuestionamiento no sólo a las formas actualmente observables y vigentes —como lo hace la actitud crítica— sino a todas las formas posibles y concebibles. Si la *cuestionabilidad última* pertenece como rasgo esencial a la filosofía, su ejercicio no puede subordinarse a criterios empíricos e históricos que queden sin cuestionar. La filosofía no puede dar por sentada una «actualidad de la discusión», y en consecuencia, no puede elaborar ningún «estado de la cuestión». La relevancia de su temática y la rigurosidad de su enfoque no puede estar sometida a la revisión de un concepto incuestionado del objeto de la filosofía o del carácter de su investigación. El objeto, el método, el criterio de «rigor» de la investigación filosófica, en una palabra, la forma de llevar a cabo el ejercicio de la filosofía, no puede estar sometida al criterio de adecuación a una determinada manera de concebirla, mucho menos dictada por la figura de una «autoridad competente» en la materia, cuyos títulos son, por definición, absolutamente rebatibles.

El camino de la filosofía no podrá ajustarse nunca a las pautas formales propias del conocimiento cierto, tranquilizador, comprobable, y modestamente limitado. La honesta radicalidad de sus planteos, y la soberbia de sus pretensiones absolutas, la condenan al áspero camino de sus propios fracasos y reintentos. La filosofía no tuvo, no tiene, y no tendrá jamás ninguna «segunda senda» en la que pueda entrar. ♦





# Los calígrafos

## pablo de santis

*Hace muchos años un calígrafo fue acusado de conspirar contra el emperador, y como castigo se le cortó la mano derecha.*

### Una leyenda

*Por las noches, cuando la sala está vacía, la mano sigue escribiendo, sola, los documentos apócrifos que han de hacer caer, en algún mañana, la ley del Imperio.*

### -La botánica-

Hubo una época, dos siglos atrás, en que los calígrafos tenían tan poco trabajo que se los comenzó a utilizar para otras tareas. La principal fue la confección de herbarios. La botánica estaba en ese entonces, al revés de la caligrafía, en pleno crecimiento.

El Museo de Historia Natural les entregaba a los calígrafos cajas de madera con las hojas y las flores disecadas, y ellos debían armar las páginas, escribiendo al lado de cada ejemplar su nombre en latín.

Con el tiempo las hojas se hicieron más complejas y extrañas, aparecieron flores nunca vistas, enormes y de colores insólitos, y la región se hizo famosa entre los botánicos del mundo por su desmesurada vegetación que aún a pesar de los inviernos helados mantenía rasgos del Trópico.

Años después un especialista notó que lo que habían tomado por hojas y flores verdaderas no eran más que delicadísimos dibujos. Pero ya para ese entonces la botánica se había convertido en una ciencia por completo imaginaria. Ese rasgo exigió su prohibición dentro de los límites del Imperio.

A pesar de todo, logró mantenerse como una disciplina clandestina, alejada siempre de ese sitio enorme, sucio y desordenado que los antiguos llamaban Naturaleza.



*Los sellos.* Antiguamente se legitimaban los documentos con sellos de plomo. Cuando se terminó el plomo se usó estaño, después lacre... Ahora sirve cualquier cosa: boletos de tren, estampillas, imágenes de la Virgen. No importa, total todo el mundo sabe que los documentos son falsos.

Todos los documentos han sido falsos siempre. Los calígrafos son impostores. Los Señores son sirvientes. El emperador es un esclavo con disfraz.

### Telarañas

Encontré el libro rodeado de telarañas. Lo abrí para ver qué mensaje me había dejado mi maestro

pero adentro no había más que telarañas. No terminaba de arrancarlas con repulsión, página tras página, que aparecían otras. ¿Cómo habían hecho las arañas para tejer su tela dentro de un libro cerrado? Comprendí entonces que aquello no eran telarañas, sino algún tipo de escritura prodigiosa en la que mi maestro había dejado su mensaje, y que yo había arruinado por completo.



### Tinta invisible

■ En algunos tinteros hay tinta invisible para redactar documentos secretos. A diferencia de otros tipos de tinta invisible, que aparecen al cabo de un tiempo, o al acercar el papel al fuego, o al frotarlo con limón o azufre, esta clase de tinta permanece invisible para siempre.

*El oficio*

AUNQUE LA CALIGRAFÍA PUEDA PARECER UN OFICIO PACIENTE, SOLO LA IMPACIENCIA PUEDE LLEVAR A ESCRIBIR UNA LETRA TRAS OTRA.



Artefacto

...34...



*La tecnología.* Algunos incautos afirman que el arte de la caligrafía será reemplazado por los adelantos tecnológicos, el fax, la computación, los satélites, los implantes cerebrales. Se equivocan: no se puede reemplazar lo que carece por completo de utilidad.

## El libro maldito

Hace diez años oí hablar por primera vez de un libro al que todos temían. Había zonas del archivo en las que nadie se aventuraba por temor a que allí apareciera el libro maldito, mezclado con documentos antiguos, diarios viejos y los ajados ejemplares de los Anales de Caligrafía. Con cualquier motivo me alejaba de la Sala para llegar al archivo, que casi siempre estaba vacío: me perdía en excursiones por los pasillos, hurgaba en los anaqueles, entre papeles apolillados, entraba en las zonas dominadas por las sanguinarias pulgas del papel, que me dejaban las manos cubiertas de pequeñas llagas. Una noche no pude encontrar la salida y tuve que resignarme a dormir en el archivo. Me acosté en el interior de un libro gigantesco y me tapé con sus páginas. Soñé que alguien cerraba el libro y yo quedaba convertido en una palabra perdida, hasta que alguien volviera a abrirlo.

A la mañana lo primero que vi fue el libro maldito. Pensé que era una broma: un volumen encuadernado en cuero, con un cartelito en torpes letras góticas que más que un título era una cómica advertencia: «Libro maldito». Miré con curiosidad y luego con decepción sus hojas, que no eran más que páginas arrancadas de otros libros: un párrafo de una novela policial, una página de la guía telefónica, planos de ciudades desconocidas, fragmentos del almanaque mundial de distintos años, restos de un santoral... El autor del Libro maldito había cultivado con obsesión la heterogeneidad y el azar hasta completar quinientas o seiscientas páginas inútiles.

Lamenté haber gastado mi tiempo en la búsqueda de algo tan banal; pronto olvidé el libro, que volvió a perderse entre los anaqueles. Desde ese entonces cada vez que abro una guía telefónica falta la página que busco, en los Atlas nunca están los lugares adonde quiero ir, y no puedo leer una novela policial sin temor a que el nombre del asesino me sea escamoteado en una página ausente.

*El fracaso.* En general los calígrafos provienen de otras actividades en las que han fracasado. Se acercan a la caligrafía porque es un oficio en el que el fracaso está tan ligado al trabajo mismo, que termina por desaparecer todo sentimiento de derrota.

## Las cartas

*El dios Mercurio protege a los que escriben cartas pero sólo en el momento de escribirlas; una vez enviadas, no los protege dios alguno.*

## El encierro

CUANDO UNO PERMANECE DURANTE DÍAS ENCERRADO EN UNA SALA DE CALIGRAFÍA COMIENZA A TENER UNA VISIÓN DISTORSIONADA DE LO QUE OCURRE AFUERA.

PERO AFUERA NO HAY ABSOLUTAMENTE NADA.



La circulación de los documentos es tan lenta que a pesar de que la pena de muerte fue abolida hace muchos años, aparecen entre los papeles sentencias que hablan de horcas, de pelotones de fusilamiento, de sillas eléctricas.

Lentitud

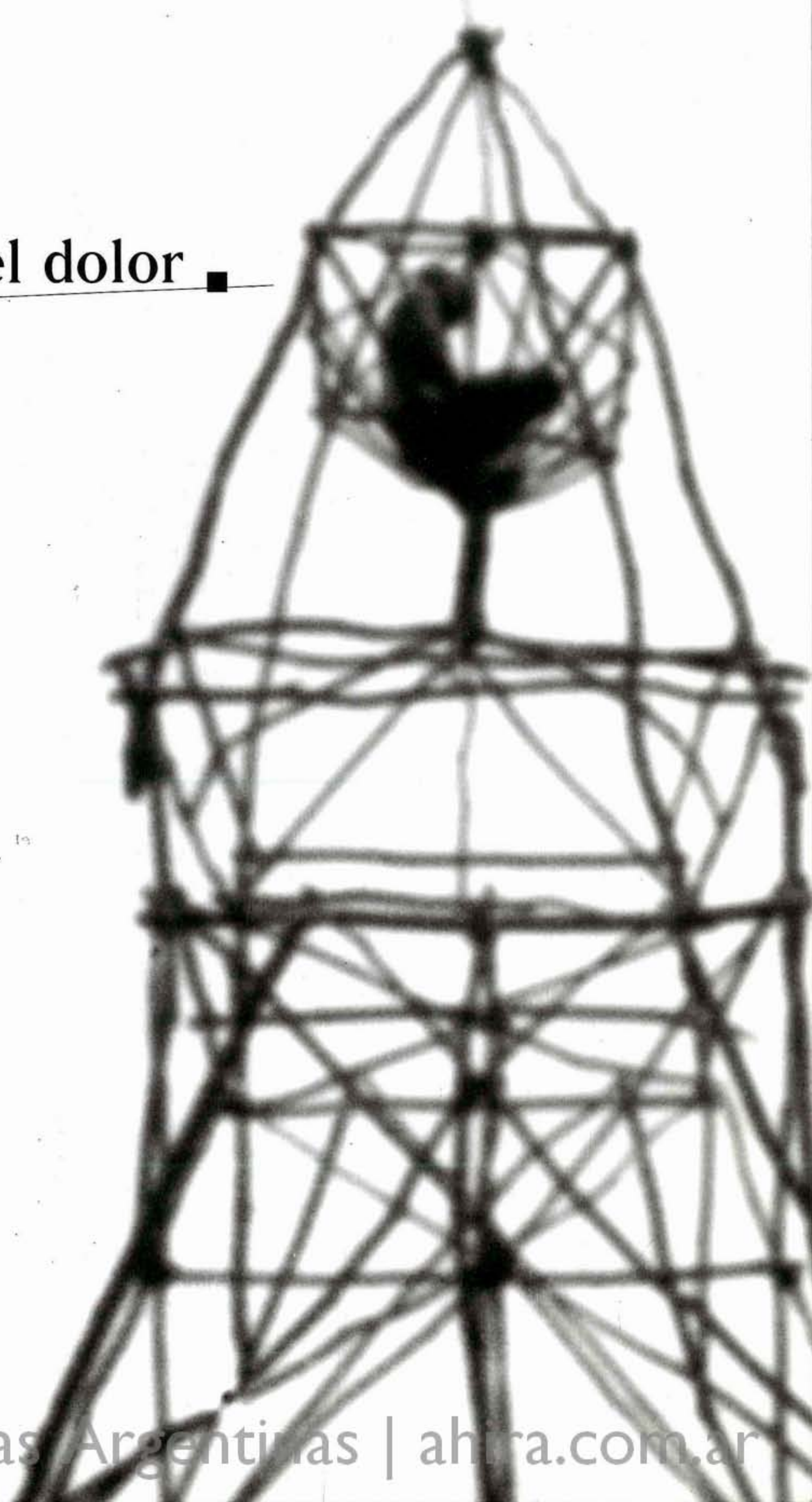








■ **Matrices del dolor** ■





# Presentación

**E**l bisturí y el telescopio permiten buscar, en los recovecos infinitos del espacio y de la carne, la fórmula posible para conquistar una felicidad perpetua y una vida placentera. Si le pudiéramos dar una finalidad a la reflexión sería esta: una existencia que tiende al placer e intenta olvidar el dolor. Cualquier artefacto electrodoméstico parece acercarnos a esa meta fácil de conseguir y que en verdad se aleja dos pasos cada vez que logramos, a tientas, avanzar uno. La efectividad del electrodoméstico se basa en que no implica más compromiso que el necesario para su manipulación, y hoy ya ni la renuncia ni el nihilismo son alternativas viables para pensarlo. Es un engaño sospechar que el electrodoméstico —oda y materialización de la vida fácil— nos hace olvidar el dolor: el olvido es sólo una apariencia de olvido, y el recuerdo constituye una de las maneras que tiene el olvido de manifestarse. El dolor y el placer no conforman un tema a recordar o a olvidar; el dolor, como el placer, nos deja perplejos ante la evidencia de lo ineludible. Esta perplejidad, que puede parecer embotamiento, es precisamente su opuesto.

La atracción del embotamiento es poderosa: responde a la razón de los medios y los fines; reduce lo humano a problemas solucionables, cuya resolución depende de nuestra voluntad y nuestro empeño; implica una indiferencia, no necesariamente hacia los otros, sino esencialmente hacia nuestra propia vida. La lógica del embotamiento que acarrea el electrodoméstico no es una nada de sentido. Por el contrario, es una lógica productiva que llena el mundo de sentidos, que le da a cada sombra una utilidad, a cada silencio una finalidad comunicativa, a cada mirada una intención develable. El entendimiento crítico no nos salva de su fuerza homogeneizante, gracias a la cual lo humano se vuelve objeto de conocimiento, y todo misterio, un algoritmo. Lo que le está negado a este entendimiento es la comprensión.

La comprensión —como dijo Simone Weil— no consiste en otra cosa que en una cierta manera de prestar atención, un estado de perplejidad que un idiota tiene tantas posibilidades de vivir como un niño prodigio. La perplejidad del dolor y la perplejidad del





placer constituyen el espíritu de la comprensión. Este espíritu es inolvidable, aunque la lógica del electrodoméstico nos haga pensar que es prescindible. Y si es inolvidable no es por que nosotros lo recordemos, como si estuviera en nuestras manos, en nuestra voluntad, el poder de presentarlo u ocultarlo, de sacarlo o de ponerlo; si es inolvidable es porque él que nos recuerda a nosotros. La comprensión es lo contrario del consumo —sea éste crítico o indiscriminado—. El consumo agota el sentido de las cosas en la inmediatez de su uso; las cosas desaparecen una vez consumidas. La comprensión, en cambio, cuando va a las cosas, las interroga, y la respuesta a esa interrogación es otra pregunta sin respuesta. La comprensión nos salva del océano del «todos los días lo mismo». Está ahí, esperando como una jauría hambrienta nuestra apertura, nuestros pasos, para saltar sobre nosotros.

Si el embotamiento implica una indiferencia, el espíritu de la comprensión conlleva una espera, un estado de de-tensión. La comprensión —el dolor, el placer, la reflexión desde el otro— nos enseña que hay una espera desesperanzada en la que no esperamos algo, una espera que nos anuda a esta vida, vida que se ha convertido en el núcleo central del pensamiento moderno: no es el placer lo que perseguimos por medio del conocimiento o de los dispositivos técnicos; éstos, más bien, nos sirven para perpetuar la vida, aunque esta perpetuación ponga como condición necesaria el embotamiento. La moderna, al contrario de lo que puede parecer, no es una filosofía hedonista, es una filosofía de la vida, es una filosofía de la vida por la vida misma. No hubo filosofía hedonista que no se planteara como posibilidad el suicidio, y toda la bibliografía sobre la eutanasia, como la bibliografía sobre la ingeniería genética, no hacen más que mostrar qué es lo que constituye el problema central del pensamiento científico y del sentido común: como no toleramos la muerte, como la muerte no tiene sentidos, ponemos todo nuestro empeño y voluntad en perpetuar nuestra vida productiva. En la belleza de un malvón pintoresco hay tanta productividad como en el turismo cultural por Europa o como en el incesante vuelo de un mosquito.

Lo que una filosofía de la vida, una filosofía que se preocupa por darle un sentido a la vida, por perpetuarla, por justificarla, pierde de vista es, precisamente, la existencia misma. Y esto no ocurre sólo porque la vida no necesita justificaciones; es que la justificación la agota sin realizarla, la consume como se consume



un alimento, por necesidad antes que por placer. Sería una simplificación inteligente pensar que basta construirse un mecanismo de defensa para neutralizar el dolor o el placer, para contrarrestar la espera o la impaciencia. También podría pensarse que, impacientes y atolondrados, al no saber qué significa esperar, tampoco podemos saber qué significa el placer.

Ni emancipatoria ni esclavizante, la experiencia del dolor —del placer, de la espera— se revela así como pura superficie, como vida desnuda, como presencia que pulveriza el principio de individuación, y con él, la autojustificación de una imaginaria que nos concibe agentes racionales acabados, dueños de nuestro alma, motor y a la vez programa de una existencia a todas vistas inexplicable.

En los textos que siguen se evoca este desgarramiento supremo que sobreviene junto al dolor en al menos tres claves. Una de ellas se refiere a ese

horroroso espacio biopolítico que fue y sigue siendo el campo de concentración, lugar de emergencia de dos de las más escalofriantes “escenas primarias” del siglo: la de la aplicación brutal y sistemática del dolor, por un lado. La de la revelación de lo salvaje, lo profundamente siniestro de la vida geoméricamente planificada, por el otro. Otra región se asoma a la literatura, a un manojo de escritores que denunciaron la presencia del dolor derivada directamente de la lógica capitalista ante una sociedad belicosa que, apaciguada y engeguedada por la idea de progreso, se abalanzó sobre sí misma. Por último, casi todos los trabajos asumen una tarea demasiado improbable: la de intentar salvar la distancia que separa al dolor del pensar. O mejor dicho, avanzan por sobre la comprensión de la extrema dificultad que implica, para el pensar, el presentarse al dolor. Y se proponen atacarla desde la elemental, humana, valiente resistencia ante el vértigo de tamaña imposibilidad. ♦



# Técnica y metafísica: sobre la esencia del dolor

ENRIQUE OCAÑA

EL DOLOR ES UN PROBLEMA CENTRAL PARA EL PENSAMIENTO. FUE EN EL INTENTO DE ENFRENTAR LA PARADOJA DEL DOLOR, DE CONJURAR EL HECHO DE QUE ÉSTE NOS UNE A LA VEZ QUE NOS DISTANCIA IRREMEDIABLEMENTE, QUE TANTO LA TÉCNICA COMO LA METAFÍSICA INVENTARON PRINCIPIOS OBJETIVOS PARA ASEGURAR UNA CIERTA PREVISIBILIDAD. Y PARA OTORGARLE, AL DOLOR, UN SENTIDO. CUANDO LA VOLUNTAD DE DOMINIO CUBRE EL ESPACIO DE LA METAFÍSICA, ESTE SENTIDO SE VACÍA. CORRESPONDE A LA TÉCNICA, ENTONCES, ENCONTRAR UN ANALGÉSICO.

**M**itigar el dolor mediante una técnica o conferirle sentido como sendero de conocimiento constituyen dos modos de relacionarse con el sufrimiento desarrollados diversamente por filosofías y religiones de Oriente y Occidente. En el fondo, no son métodos incompatibles. Por el contrario, en el contexto de esas doctrinas toda técnica para afrontar el sufrimiento arraiga en una ética y en una interpretación del dolor de índole metafísica o religiosa. Medicina, religión y metafísica arraigan en la necesidad animal de curarse heridas. La inquietud que mueve a buscar terapias para tratar dolencias en cuerpo o ánimo rezaría así: ¿cómo comportarse para evitar el sufrimiento? Y si la vida nos niega esa posibilidad, ¿cómo soportar el mal vivir? Diagnosticar, descifrar e interpretar ayudan a sobrevivir sobre un fundamento que alivie la angustia. Puesto que no siempre cabe huir o evitar el mal, el ser humano se ve obligado a saber sufrir: cómo hacer de un dolor, un fracaso o una pérdida algo inteligible y por ende sufrible. No obstante, ese saber tiene también sus límites, pues allende un umbral el dolor hace fracasar toda técnica e incluso arrebató al hombre el consuelo del habla o del silencio: «Si hablo, no se calma mi dolor, si callo, ¿qué se va a apartar de mí!» (Job 16, 6).

Más que desazón ante la posibilidad de la nada, el dolor expresa zozobra frente a la inexorabilidad e indiferencia del ser. El dolor intenso, sobre todo el dolor físico, niega cualquier amparo, en cuanto nuestro cuerpo, patrón en virtud del cual diseñamos otros espacios acogedores, nos rehúsa la hospitalidad acostumbrada, haciéndose cada vez más omnipresente. He ahí una cualidad ambivalente del sufrimiento: desgarró y escinde pero al mismo tiempo tiende a imponerse totalmente, aspira a una totalidad que excluye cualquier vecindad pacífica o benigna. Así pues, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada y su rigor sentirse acorralado por el ser y la vida.<sup>1</sup> De ahí que sean necesarias técnicas para evitar que el



viviente se exponga sin mediación o parapeto a un ser capaz tanto de iluminarnos como de abrasarnos. Que el ser nos cerque sin permitirnos distancia alguna frente a su opresiva presencia acongoja más que la posibilidad de no-ser. Cuando el ser corporal se impone con absoluta necesidad, el dolor engendra una pasividad elemental, es decir, un estado anterior a toda receptividad sensorial en tanto actividad de acogida selectiva, interpretativa y configuradora de mundos. El sufrimiento extremo transforma la sensibilidad en vulnerabilidad, la hospitalidad en hostilidad: se nos cierran puertas a la par que ya no podemos recibir a otros. Sólo chamanes, faquires o místicos conocen técnicas apropiadas para convertir el dolor e incluso la tortura en llave gracias a la cual abrir postigos que permanecen sellados al común de los mortales. Pero si descartamos a estos personajes carismáticos resulta desazonador comprobar con impotencia cómo el dolor de un ser querido nos cierra incluso cualquier acceso a la ayuda. El doliente se queda a solas con todo su dolor, y por mucha compasión que nos suscite, poco podemos hacer para llegar hasta su celda más íntima. De ahí el hondo significado que alberga el término «hospital», si bien también ese espacio instituido por la civilización, puede devenir, y de hecho ha devenido, lugar inhóspito.

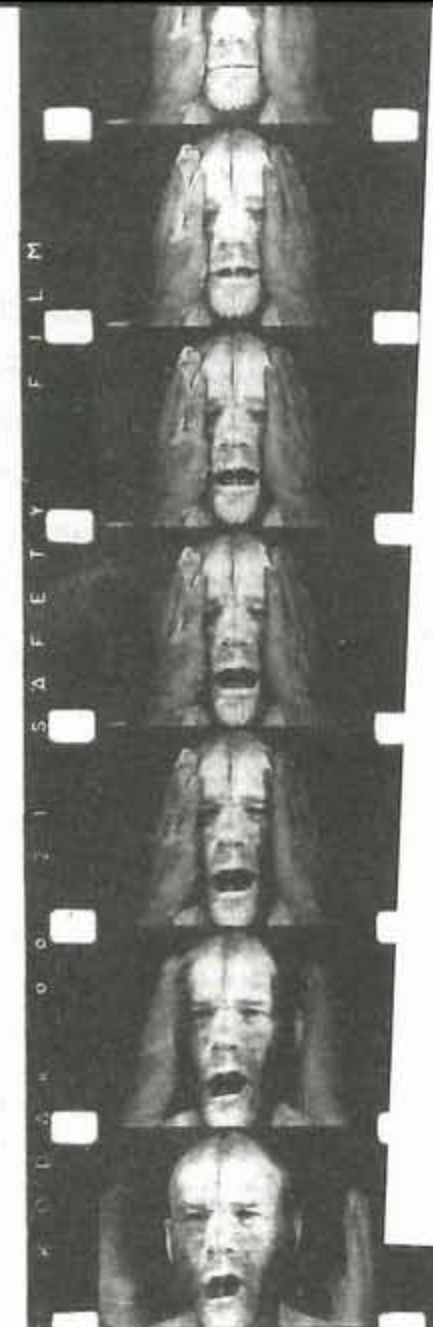
A pesar de todas las interpretaciones compensadoras, a pesar de la confianza que Occidente depositó en la verdad religiosa o metafísica como remedio o racionalización del mal, ese sesgo hostil del dolor, capaz de asolar el hogar mejor fundado, ha dejado su impronta negativa en las más variadas culturas. El sufrimiento arruina la hacienda de Job, diezma como golpe o maldición la estirpe de los átridas. Por ello, mitos y filosofías proporcionan narraciones para integrar el dolor en un orden cosmogónico o sistemático, en una jerarquía de deidades o de razones. Incluso técnicas chamánicas empleadas para curar un mal narran avatares cosmogónicos, cuentan prolijamente la creación del orden habitable a partir del caos. Entre navajos y polinesios, por ejemplo, se suelen mitigar dolores intensos contando los mitos en virtud de los cuales la tribu afirma su cosmos: la génesis del hombre, los animales y las plantas, el origen de las instituciones tradicionales y de la cultura. El sufrimiento extremo amenaza con desintegrar el universo comunitario, la morada común.<sup>2</sup>

El dolor puede llegar a convertir el cuerpo biológico y cultural en lugar inhóspito, trastocando el orden sobre el que se asienta el cosmos natural y social. Desorden, desamparo, aislamiento e impotencia: cualidades todas ellas que al sentirse a través del dolor nos privan de hogar. Al desgarrar el cuerpo, el dolor perturba un patrón vital en virtud del cual

proyectamos otros espacios hospitalarios. No en vano, el sufrimiento generado por determinadas formas de enajenación mental asocia el extrañamiento corporal a la pérdida de morada. Los dibujos de ciertos enajenados que han perdido el sentido de su identidad somática muestran una obsesión desesperada por recuperar su casa.<sup>3</sup> Los recursos simbólicos desarrollados por una cultura laboran para protegernos de ciertas situaciones limítrofes, tres experiencias elementales que podrían desbordar el dique de contención construido por una comunidad humana, a saber: el desconcierto ante lo ininteligible, el sufrimiento intenso y la sinrazón moral. Se padecería, respectivamente, una transgresión de los límites de nuestras capacidades cognitivas, de los umbrales de nuestra resistencia psico-física y de la coherencia de nuestra visión moral.<sup>4</sup>

Desde los orígenes religiosos de la cultura hasta la configuración de la teodicea como género filosófico, lo reactivo a la regularidad o inteligibilidad, el dolor, la enfermedad o la muerte, y la irracionalidad ética del universo formaron una triada de males estrechamente relacionados. La misma estructura onto-teológica de la metafísica occidental, y su objetivación final como voluntad de poder tecnológico, no sería ajena a ese triple desafío. Su objetivo sería asegurarse contra el mal con pólizas de seguro que estipulen garantías de verdad y certidumbre con mayor fundamento que la visión mítica. Los primeros principios de la filosofía, como el principio de no contradicción, el principio de razón suficiente o la

Fotogramas del film Image de la Vie et de la Mort.



Técnica y metafísica: sobre la esencia....

1. Cf. E. Levinas, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 109-110.

2. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid, 1989, pp. 81-82.

3. Cf. H. Michaux, *Connaissance par les gouffres*, Gallimard, París, p. 181.

4. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 96.



postulación de un dios veraz no se sustentarían tanto sobre la nada cuanto sobre un ser que nos hiere con su anomalía o sinrazón. Esos tres tipos de males son el trasfondo de nuestra capacidad para establecer un orden regular y significativo. Abren un abismo, un caos, una herida incicatrizable entre lo cognoscible y lo incognoscible, el habla y el silencio, lo soportable y lo insoportable. No sólo se muestran refractarios a la interpretación, sino que atentan contra la posibilidad misma de interpretar y constituir un mundo donde vivir y del que hablar con sentido.

2

En sus diarios, el dramaturgo alemán Friedrich Hebbel afirmó escuetamente que el dolor era lo indefinible. Incapaz de prestar voz articulada a su mal o siquiera de adjetivarlo, esa indefinición agrava la soledad y la angustia del doliente. ¿Carece de esencia definida algo tan grave como el dolor?

Cabe discernir dos formas de afrontar teóricamente el sufrimiento, de ganar cierto distanciamiento frente a la presión del ser: la forma científica y la metafísica. La actitud del científico no atiende tanto a aprehender la esencia última del dolor cuanto a controlar sus causas y efectos en un cuerpo determinado, a describir su pluralidad de manifestaciones y a diseñar métodos susceptibles para erradicarlo. Por el contrario, la actitud del metafísico se preguntaría más bien por las condiciones de posibilidad del mal, independientemente

de su localización espacio-temporal en un individuo, una cultura, una sociedad o una época concretas. Su cuestión fundamental sería: ¿cómo debe estar constituido ontológicamente el mundo *a priori* para que haya dolor? Max Scheler atribuyó a la conversión de Buda una actitud metafísica de esa índole: tras haber permanecido varios años recluido en el palacio paterno, aislado y protegido de cualquier percepción negativa? Buda se ve enfrentado con «un» pobre, «un» enfermo, «un» muerto. Mas esas particularidades accidentales sólo le habrían servido como ejemplo para aprehender la constitución esencial del mundo que haría posible, en cualquier lugar y en cualquier tiempo, y en todo caso individual, el ser general del dolor.<sup>5</sup>



Sin embargo, esa parcelación no es tan evidente cómo se diría en un primer momento. Scheler abordó explícitamente la cuestión del sufrimiento en otro

penetrante ensayo, escrito tras la Primera Guerra Mundial, en el que no sólo esbozaba una ontología formal del dolor, sino que también explicitaba el contexto histórico-cultural que hacía apremiante semejante meditación. En ese texto apuntaba, antes bien, la íntima conexión existente entre técnica y metafísica. Una de las principales funciones de las grandes religiones y filosofías habría sido proporcionar una doctrina sobre el sentido del dolor como base para una enseñanza o invitación a afrontarlo correctamente, para soportar el sufrimiento de forma adecuada o para superarlo. Su pregunta fundamental rezaría: ¿cómo debemos comportarnos frente al dolor?, pues toda técnica para

hacer frente al sufrimiento hunde sus raíces en una interpretación de naturaleza metafísica o religiosa.<sup>6</sup>

Técnica y metafísica se apoyan mutuamente en la inmemorial lucha por interpretar el dolor. Al decir de Heidegger, dicha alianza no sería sino expresión del dominio ejercido por una interpretación técnica del pensar remontable hasta Platón y Aristóteles. La historia de la metafísica es una historia de técnicas para dominar o descifrar el enigmático signo del mal. Mas quizás esas interpretaciones inhiban una experiencia auténtica del sufrimiento. No se trata tanto de una consunción axiológica experimentada como dolor cuanto de una reducción del ser a valor: todo ente es valorado como *Bestand*, como reserva para la explotación y el rendimiento productivo dentro de un sistema organizativo determinado por una ilimitada voluntad de dominio. Bajo la consumación de la metafísica, el ser humano ha olvidado tanto la esencia originaria del dolor como del placer: «parece —lamenta Heidegger— como si bajo el dominio de la voluntad al hombre se le hubiera cerrado el acceso tanto a la esencia del dolor como a la esencia de la alegría».<sup>7</sup> Nietzsche se habría cerrado el acceso a la esencia del dolor, acceso, en última instancia, independiente de cualquier esfuerzo humano, por subsumirlo bajo el concepto de voluntad y, en última instancia, por interpretarlo desde el principio de fuerza. A esa actividad cabe oponer otra actividad en el campo de fuerzas de la realidad. La era moderna





experimenta el dolor como negatividad eliminable por diversas técnicas; como un ente negativo que cabe predecir, producir o destruir para incrementar el poder y garantizar la seguridad. Así como el técnico no piensa la esencia de la técnica tampoco se molesta por pensar la esencia del dolor; le basta con aplicar procedimientos tecnológicos. Sin embargo, como observa Heidegger en su interpretación de la poesía de Trakl, el dolor —bajo la forma de una vieja piedra— se dirige a los mortales para comunicarles su dominio y duración: «En verdad siempre estaré con vosotros». El hombre habita sobre esa verdad, sobre ese misterio, pero sus intentos por desvelarlo, en vez de preservarlo, están de antemano condenados al fracaso. Ese fracaso contra el que se rebelan las metáforas triunfalistas del lenguaje médico es ya una de las voces secretas del dolor. En cuanto misterio, constituye un límite para la civilización de la técnica: cuanto más se exagera su voluntad de prevención más angustiada se torna la insoslayable presencia del dolor. Puesto que en el fondo permanece sin ser pensado, tanto el ser como el sufrimiento se presentan como negatividad. Ese sustraerse de la esencia del dolor a la voluntad de poder es para Heidegger un indicio de la diferencia ontológica entre ser y ente. El ser del dolor se reduce a ente negativo. He ahí la diferencia que al par que se muestra se oculta en cuanto tal.

Sólo el habla que acontece en el poema —sugiere Heidegger— nos abriría un mundo a través del umbral del dolor que es a la vez separación y juntura. Cual herida originaria, el sufrimiento abre la diferencia entre mundo y cosa, entre ser y ente. Aún más: «el dolor junta el desgarramiento de la Diferencia. El dolor es la Diferencia misma». <sup>8</sup> El dolor es la diferencia misma inobjetivable e inerradicable. Sin ser idénticos, tanto el «dolor» como la

«diferencia» se corresponden en su ocultamiento. En los años treinta, Ernst Jünger había interpretado el dolor como la llave que nos abre tanto el mundo interno como el mundo externo. <sup>9</sup> Sería, en cierto modo, el filo que diferencia o separa sujeto y objeto, mostrando sus respectivas entrañas. Heidegger intenta disolver esa objetivación metafórica haciendo del dolor el umbral mismo que une y separa la entrada o salida de una morada, el enclave donde se reúnen y separan al mismo tiempo dioses-mortales, cielo-tierra. Con más patetismo existencial, ese linde se sintió en los años treinta con angustia. El dolor era ese umbral abisal e inquietante donde se insinuaba la experiencia límite de



la nada como mortaja o velo del ser. Así como toda hipóstasis metafísica o formalización lógica de la nada tendía a reprimir la experiencia de la angustia, toda reacción metafísica ante el dolor predetermina su esencia e inhibe una auténtica experiencia de su ser. Que no se experimente la esencia del dolor es indicio de un olvido aún más fundamental: la amnesia respecto al ser. Ya se lo interprete como abismo que nos separa del mundo de las Ideas y nos liga al devenir físico, como efecto del mal moral y distancia respecto a Dios, o como mera negatividad absurda, las diversas «técnicas» creadas bajo el

5. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, Buenos Aires, 1978, pp. 67-68. En su libro sobre Esquilo, Emanuele Severino incluye un capítulo dedicado a las diferencias y relaciones de parentesco entre la interpretación oriental y occidental del dolor. Aunque ambas culturas coincidan en su interés por salvar al ser humano de la angustia provocada por el sufrimiento, Oriente, especialmente Buda, encarnaría una interpretación preontológica del sentido del dolor y de los métodos correspondientes de liberación. Frente al recurso occidental al *logos* o *episteme* como remedio para erradicar el dolor, interpretado onto-lógicamente desde la contraposición entre ser y nada, inmutabilidad y devenir, el budismo apelaría a una «experiencia» pre-epistémica de la redención del dolor, facilitada gracias a una «técnica» o «práctica» dirigida a lograr estados de Nirvana, etc. Cf. E. Severino, *Il giogo. Alle origine della ragione: Eschilo*, Adelphi, Milán, 1989, pp. 99-109.
6. Max Scheler, «Vom Sinn des Leidens», en *Gesammelte Werke*, n. 6, Francke, Berna/Munich, 1965, p. 36 y p. 53.
7. En los años treinta, Marcuse ofrecería otra versión de ese ocultamiento: un individuo puede sentir bienestar, sin por ello ser real o verdaderamente feliz, así como también puede sentir una necesidad irresistible por consumir algo sin que esa sensación dolorosa sea una verdadera necesidad. Bajo la era del capitalismo el hombre se ha cerrado el acceso a la verdadera esencia tanto del dolor, de la necesidad, como del placer, la satisfacción. Responsable de este ocultamiento no es el olvido del ser sino la amnesia interesada respecto a las posibilidades subjetivas y objetivas de la humanidad en una organización social concreta: la felicidad presupone tanto verdad como libertad. Cf. H. Marcuse, «Zur Kritik des Hedonismus», en *Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, p. 150.
8. M. Heidegger, «Die Sprache», en *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, Tübingen, p. 27.
9. Cf. E. Jünger, «Über den Schmerz», en *Sämtliche Werke*, n. 7, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980, p. 145.



desarrollo de la metafísica occidental para neutralizar o conferir sentido al dolor agravan aún más el ocultamiento de su esencia. Frente a esa actitud metafísica, Heidegger contempla el dolor como una experiencia ontológica parangonable a la experiencia de la angustia: «El dolor debe haber sido experimentado y apurado para llegar a comprender y saber que la falta de necesidades es el mayor y más oculto estado de necesidad que se hace sentir como necesario desde las más lejanas distancias». <sup>10</sup>

Apurar el cáliz del dolor no ofrece redención alguna; en todo caso, proporciona comprensión, aunque tan sólo sea para llegar a saber que padecemos una irremediable amnesia. <sup>11</sup> ¿Inaugura el camino del pensar un nuevo calvario ontológico secular? Sea como fuere, no es incompatible con la serenidad, pues el dolor es el juego mutuo entre la alegría y la aflicción, entre la lejanía y la cercanía al origen que confiere su centro de gravedad al viviente. La conciencia que tiene el sujeto moderno de no necesitar sino poder y seguridad para controlar el dolor sería el olvido de una carencia que se remonta a los orígenes de la historia de la metafísica. Llegado a su fin o consumación, ese olvido impone su necesidad metafísica como técnica, como «organización de la carencia», pues no sólo agota las reservas de la tierra, sino que impone su economía sobre un vacío, organiza esa carencia para «sobre-producir», para producir entes sobre el olvido del ser. Al devenir el hombre simple material clínico, la guerra terapéutica contra el dolor alberga la amenaza de que se desfigure la esencia del sufrimiento. Pues en los laboratorios de la Ciencia ha nacido un nuevo sufrimiento, el dolor médico: una señal nerviosa tan neutra como la alta tecnología que se desplaza por circuitos éticamente indiferentes. Se trataría de la actualización

de un peligro que es consustancial al destino de todo desocultamiento. Explicar y combatir el dolor como simple sensación o como mera señal nerviosa en el contexto de una teoría causal de tipo psicológico o neurofisiológico amenaza con desterrar toda forma alternativa de habérselas con su verdad originaria. Mas dejar ser al dolor ¿supone renunciar a toda terapia analgésica?

Que las interpretaciones metafísicas tienden a tergiversar la experiencia de sufrimiento parece intuición certera. Incluso pueden tornarla más angustiada. Mas resulta harto difícil imaginarse qué pueda ser el dolor si se hace abstracción de las técnicas utilizadas para afrontarlo o interpretarlo o de los contextos en los que se manifiesta. <sup>12</sup> El consejo de Heidegger —«no debemos representarnos el dolor antropológicamente como una sensación que causa mal»— <sup>13</sup> es formalmente análogo a su convicción de que la esencia de la técnica no es algo técnico ni antropomórfico-instrumental. El dolor no radicaría en un mal subsanable por vía científica. Antes bien, sería el modo esencial en que se diferencian y reúnen mundo y cosas, incluyendo al mortal y su relación con lo divino.

¿Es también una interpretación metafísica el hecho de que los hombres sufran normalmente el dolor como un mal que debe ser mitigado? ¿qué puede ser el dolor sin sensación y sin contextos donde expresar o reconocer sufrimiento? Ciertamente, angustia sobremanera que el padecimiento no sea un ente identificable o definible. Respecto de las cosas cabe distanciarse con mayor facilidad, palparlas o contemplarlas cuando se acercan, rehuirlas si nos amenazan. Mas no creo que ese desasosiego, asociado a la elusividad del dolor, proceda exclusivamente del representar metafísico. Responde a una inquietud ancestral.

Desde antaño objetivar o figurar el sufrimiento, exteriorizándolo con palabras, imágenes, objetos o sonidos ha sido un medio no sólo para aliviarlo, sino también para conocerlo. El problema consistiría en dirimir qué tipo de representación deja que el ser del dolor se manifieste con mayor autenticidad: un ritual iniciático, una tragedia, un poema, la crónica de un torturado, la imagen del Calvario, la recitación de Buda, un tratado metafísico o un informe clínico. Si bien el verbo poético puede discernir matices que se zafan tanto al sentido común como al lenguaje científico, una visión amplia del dolor humano no debería privilegiar ninguna fuente específica: tan relevante puede ser un poema de Trakl o Rilke como la descripción que un enfermo anónimo o una víctima torturada ofrece de su dolor. Meditar sobre el dolor exige atender a individuos que sufren, a sus respuestas o reacciones culturales, a métodos ingeniosos para afrontarlo o a sus causas elementales: el cuerpo, sujeto a decadencia orgánica y a enfermedades, el mundo exterior como foco de estímulos potencialmente traumáticos y, sobre todo, a relaciones sociales y culturales con otros individuos.

El filósofo de Friburgo contempló el dolor como un ser arrojado al mundo que —con toda su angustia— nos concede el privilegio de habitar en la cercanía de lo verdadero. El sufrimiento no sería ocasión para trascender la tierra o movilizarla tecnológicamente, sino para habitarla con autenticidad. Tras haber afirmado en los años treinta que la angustia no es incompatible con la alegría, y sentenciar como núcleo existencial del Dasein su ser convocado a la muerte, Heidegger terminó sublimando ontológicamente en los años cincuenta la experiencia del dolor como epifanía negativa del ser: «Lo molesto, inhibitor, funesto y enfermo, toda



aflicción dolorosa por lo que parece no es en verdad sino la apariencia singular en la cual se alberga «lo verdadero». Por ello el dolor no es ni lo repugnante ni lo útil. El dolor es la gracia de lo esencial en toda presencia. La simplicidad de su esencia adversa determina el devenir desde el alba oculta y más matinal y lo armoniza en la jovialidad serena del alma grande».<sup>14</sup>

En el fondo lo decisivo no es tanto salvar al ser humano del dolor cuanto salvar al dolor del ser humano. Salvar, es decir, recoger y preservar el dolor en su esencia. La esencia del dolor se zafa a toda determinación científica: no se reduce a una mera sensación inducida por una excitación nerviosa.<sup>15</sup> Su naturaleza no es tanto biológica —fisiológico-patológica— cuanto ontológica y topológica: localiza, otorga al hombre un lugar en el ser. El hombre mismo es esa estancia terrestre donde tiene lugar un singular juego de alegría y aflicción. Por mediación de Hölderlin, Heidegger transformó «el sufrimiento que no sufre», el «*unlidende Leiden*» del maestro Eckhardt en «*trauende Freude*», en «alegría afligida». Por más que las degradaciones infligidas al ser humano susciten náusea, no por ello el dolor se torna repugnante. Antes bien, es un misterio con el que hay que vivir y que merece ser pensado, es decir, salvaguardado de todo intento de distorsión. La interpretación heideggeriana niega cualquier teleología inherente al sufrimiento: tanto la efímera rosa como el dolor perenne son sin por qué. Por ello no cabe justificar el mal apelando al valor utilidad o al principio de razón suficiente. Si tomamos en serio la aseveración hegeliana cabría decir que el dolor acontece como privilegio o *Vor-recht*: el sufrimiento sería previo a todo derecho o constitución, incluso a la ley de Zeus. En cuanto concede una morada en el mundo, un espacio de apertura, el dolor es

10. M. Heidegger, «Die Überwindung der Metaphysik», en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Tübingen, 1964, p. 82.

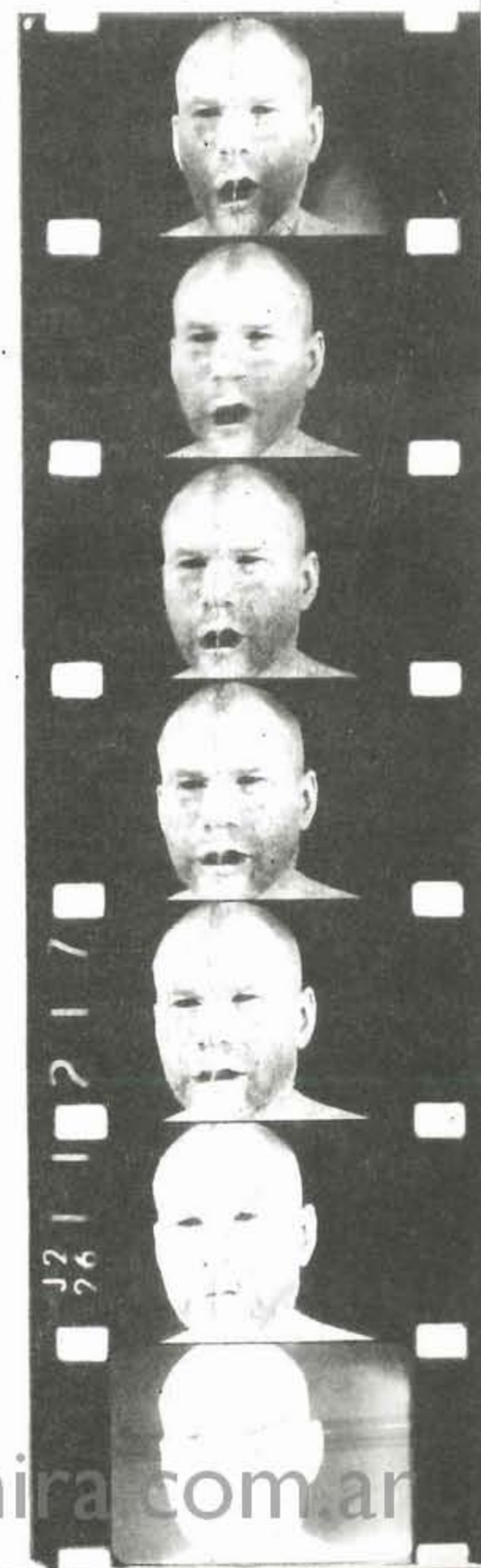
11. Si bien el proceso de secularización occidental debilita la fuerza religioso-redentora del dolor, aún conserva bajo diversas formas su capacidad de proporcionar conocimiento como compensación intramundana. Ese saber puede ser positivo o negativo. Para Kant el dolor nos daría noticias de nuestra dignidad moral e incluso nos haría saber nuestra mayoría de edad. Trocado en contradicción sentida, el dolor hegeliano despierta la autoconciencia en el absoluto originariamente inconsciente. El dolor nos debería ilustrar, según Schopenhauer, sobre la recóndita esencia del mundo, desbrozando el camino para un conocimiento metafísico o negador de la misma cizaña vital. Además de repartir rangos, el dolor nietzscheano confiere acceso a verdades dionisiacas insoportables para el «rebaño» o para el «último hombre». Como colofón a esta historia, el dolor tan sólo nos recuerda que sufrimos amnesia o se presenta cual negativo de la no-verdad social: he aquí los senderos de Heidegger y Adorno. Si el cristianismo escrutaba las llagas como síntoma de una culpa, la dialéctica negativa descifra las heridas del sujeto estético como negativo de la verdad, mientras la ontología heideggeriana interpreta el dolor como diferencia ontológica, como umbral o albergue misterioso de lo verdadero, inaccesible tanto a la metafísica cuanto a la técnica. [Para el lector interesado en una historia de las interpretaciones filosóficas del dolor remitimos a nuestro ensayo *Sobre el dolor*, Valencia, Pretextos, 1997.]

12. Como afirmó Wittgenstein: «El concepto de dolor está caracterizado por su función específica en nuestra vida» (§532); «El dolor está incorporado a nuestra vida de este modo, tiene estas conexiones. (Es decir: sólo lo que está incorporado a la vida *de esta manera* y tiene *estas* conexiones, es lo que llamamos "dolor")» (§533). Cf. L. Wittgenstein, *Zettel*, UNAM, México, 1979, p. 98.

13. M. Heidegger, «Die Sprache», en *op. cit.*, p. 27.

14. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 64.

15. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 62.





condición de cualquier otro privilegio concedido al viviente.

Sófocles fue capaz de crear un héroe trágico, Filoctetes, cuyas voces dolorosas, causadas por una úlcera infecta, le arrojaron a un destierro político, pues, como señala el poeta, sus gritos lastimeros perturbaban el buen orden de las ceremonias religiosas. Por el contrario, Heidegger omitió esas circunstancias molestas donde el dolor se debe a la violencia humana o a azares de la vida misma que más bien estrechan el universo humano sin regalar saber u hogar alguno. Pero en lo que atañe a su esencia ontológica, si no ética, Heidegger dio en el clavo, por mucho que duela, al afirmar que la naturaleza del dolor es previa a la oposición entre razón y sinrazón. El tajo que abre la distinción entre hecho y derecho, entre mortales y dioses presupone ya la posibilidad del dolor.

Ubicado exclusivamente en una historia del ser, sin referencia alguna a contextos antropológicos, psicológicos o sociológicos, el dolor sería ciertamente indefinible o inefable. Por decirlo en términos de Foucault: una historia del dolor occidental es inseparable de las técnicas ingenieras para soportarlo. Incluso la vinculación entre metafísica y técnica presupone ya una racionalización que concede prioridad a la concepción general sobre el dolor respecto a métodos técnicos. Sin embargo, tales doctrinas tan sólo pudieron ser forjadas tras una larga historia de prácticas concretas orientadas a erradicar o neutralizar el mal. Esa crónica no es externa a la naturaleza del dolor. Ciertamente, el remedio depende del dolor, mas también el dolor se ve afectado por el remedio.<sup>16</sup> El sufrimiento mitigado por una oración no es idéntico al dolor exorcizado por un chamán o al mal anestesiado con terapia médica. El hombre

perteneciente a culturas preanestésicas aspira menos a corregir el ser del dolor que a disciplinarse para soportarlo. Esa disciplina, como reconoció Nietzsche, no se orientaba tanto a suprimir la causa del dolor cuanto a modificar el efecto que éste provocaba en la sensibilidad. Entre sus grandes creaciones se encuentran el dolor iniciático, el dolor épico o el dolor redentor. Sin embargo, esa pluralidad cultural no tiene por qué conducirnos a un relativismo. Para saber si alguien sufre verdaderamente no es necesario pertenecer a la misma tribu. Tal pretensión delata provincianismo ético o escolástica filosófica. En última instancia, ser compasivo con el extraño, poder reconocer el dolor ajeno, no exige tanto compartir con el extranjero una misma naturaleza metafísica cuanto ser capaz de percibir que las diferencias tribales, religiosas o raciales pierden importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación.<sup>17</sup>

Cabe señalar una constante intercultural en la experiencia del dolor sin postular tanto una esencia metafísica común cuanto, como sugirió Wittgenstein, el hecho de compartir una misma historia natural. Ciertas reacciones como sufrir, afligirse o condolerse arraigan en un sustrato conductual prelingüístico, común a todas las sociedades humanas. Los cuerpos culturales y sus juegos de lenguaje, diversos y a menudo inconmensurables, presuponen al cuerpo viviente. Sin duda tanto las interjecciones como la expresión de emociones varían culturalmente; sin embargo, contemplar a un ser que grita, llora o da rienda suelta a su pesadumbre, hostigado por persecuciones, angustiado por enfermedades o herido por contingencias naturales, nos remite a una raíz común. Sobre esa raíz, sin duda, puján distintos sistemas simbólicos. Mas el dolor —como

la muerte es el centro que confiere gravedad a todas esas floraciones—. Ninguna interpretación ha inventado el dolor a partir de la nada, aunque pueda haberlo hecho redoliente al plantearlo como problema o al fabricar dobles imaginarios. En su evolución biológica, el animal comenzó paulatinamente a sufrir su ser diferenciado en el mundo; evolución compatible con el hecho cultural de que interpretar sea una actividad capaz tanto de aliviar cuanto de acerbar el sufrimiento, creando incluso modalidades jamás sentidas con anterioridad: contrición, posesión demoníaca, esquizofrenia o drogadicción.

### 3

«Sólo él siente los dolores de su carne», dice ya el Libro de Job. Esa sabiduría bíblica muda su figura cuando deviene abstrusa cavilación sobre la naturaleza privada e incognoscible de las sensaciones interiores del vecino. Quien padece y da voz a su dolor —dicen algunos filósofos desde Descartes— parece como si confiriere a su aseveración un valor cognoscitivo privilegiado, no compartido, empero, por el común de los mortales, que sólo poseerían dudosas muestras indirectas o externas para creer en la existencia de esa incógnita interior. Sin embargo, al doliente no le cabe duda alguna de su estado: sabe muy bien que sufre. El celo lingüístico de algunos filósofos instaría a decir simplemente «sufrir», pues, a su juicio, el uso del término «saber» no se aplica a situaciones donde cabe excluir *a priori* la posibilidad de toda duda. Además, en el caso de padecimientos ajenos se diría preferible una confianza ilimitada a una actitud de escepticismo, pues es menos grave equivocarse por exceso de credulidad que por falta de ella.



Máxima ética, por otra parte, despreciada hasta la impiedad por médicos cuya usura en la administración de morfina o heroína a dolientes no parece tener parangón en la historia del arte hipocrático. Y de hecho en la vida cotidiana no tendemos a desconfiar de la realidad de dolores distintos a los nuestros por fidelidad a principios filosóficos. Si se duda, en todo caso del sufrimiento ajeno es por otra clase de mezquindades como, por ejemplo, las derivadas de intereses jurídicos. Si antaño los Tribunales medievales medían concienzudamente la cantidad de dolor a administrar en casos de tortura, en el Estado del Bienestar se convierten a veces en verdaderos peritos del sufrimiento para regular su concesión de gracias: qué cantidad de dolor basta para que se declare a alguien discapacitado, cómo medir el padecimiento en pacientes cuya única expresión de incapacidad es la queja subjetiva.<sup>18</sup> Evidentemente, ante casos de tortura resulta problemático adoptar ese principio. La distinción entre «creer» y «saber» referida al sufrimiento de otras personas puede funcionar como extraña distinción en la jerga filosófica o en la jurídica, mas puede llegar a ser cruel sostenerla en la conducta ética: «¡Pruébese una vez —en un caso real— a dudar de la angustia o del dolor de otro!»<sup>19</sup>

Esa resistencia a ser objetivado o identificado, sin referencia a manifestaciones conductuales, entraña una especial dificultad para tornarse objeto de descripción lingüística. El dolor es un deshacimiento: no sólo inquieta o desasosiega, sino además hurta la posibilidad misma del habla articulada, deshace la voz cultural hasta el grito animal; Sócrates se convierte en Filoctetes, el hilo del diálogo se interrumpe y de sus entrañas ascienden silencios e interjecciones. «Gritaban a veces de noche por su monstruoso sufrimiento, más allá del

concepto de dolor», cuenta Thomas Bernhard recordando su estancia en la sala de enfermos desahuciados en un hospital de la segunda posguerra, que describe como una máquina de tormento, una cadena que, sin miramientos, trabaja con sus pacientes como si fuesen materia bruta.<sup>20</sup>

Sorprende cuán pobre es el verbo humano para discernir cualidades del sufrir. Tal escasez no parece responder tanto a un defecto cultural cuanto a una propiedad real del dolor.<sup>21</sup> A esa elusividad contribuye sobremanera el hecho de que no exista una esencia única del dolor sino más bien una pluralidad irreductible de pasiones innominadas que desafían el más rico acervo lingüístico: *dolori innominati*, como las denominó Pietro Verri.<sup>22</sup> Esa diversidad no deja indiferente a quien padece, cuyo padecimiento se exagera precisamente por la reluctancia a comunicar su singularidad. Solemos identificar un dolor gracias a dos vagos

atributos: intensidad y duración. La ausencia de otros criterios incrementa su condición fantasmal. Dominado por una sola dimensión y desvinculado de cualquier otro contexto en virtud del cual exteriorizar su sensación, el doliente tiende a sentirse cautivo en su propio dolor. El carácter reservado, reacio al más certero verbo, podría denominarse —parafraseando a Kierkegaard— el sesgo demoníaco del dolor, su angustioso ocultamiento. Si el grito es la manifestación del dolor agudo, el silencio suele ser la respuesta más frecuente al dolor crónico. Cesare Pavese reparó en el carácter infernal de ese enmudecimiento, donde el dolor deviene duración tediosa, sin sobresaltos, sin voz, sin instantes, todo él tiempo y todo él eternidad, incesante como el fluir de la sangre. No es vano por ello intentar prestarle palabras o figura mediante el canto, la danza o la representación dramática, pues de ese modo se logra

16. E. Severino, *La filosofía futura*, Ariel, Barcelona, 1991, p. 139.

17. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 210.

18. Cf. D. B. Morris, *La cultura del dolor*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993.

19. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §303, UNAM/Crítica, Barcelona, 1988, p. 249.

20. Sobre la relación entre técnica y dolor, con referencias a Jünger, Benn y Céline, Cf. E. Ocaña, «Dolor y nihilismo médico», en *Archipiélago*, n. 25, 1996, pp. 83-87. Asimismo, el capítulo «Nihilismo y enfermedad», en *Más allá del nihilismo*, de E. Ocaña, Universidad de Murcia, 1993.

21. Cf. Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1985, pp. 4-5.

22. Cf. Pietro Verri, «Discorso sull' indole del piacere e del dolore», en *Del piacere e del dolore ed altri scritti di filosofia ed economia*, Feltrinelli, Milán, 1964, p. 32. A pesar de exaltar el dolor como causa del progreso humano, en sus *Osservazioni sulla tortura* (1777) Verri combatió el sufrimiento físico y moral provocado por las instituciones. El autor ilustrado transcribe literalmente interrogatorios practicados por la Inquisición de la época, aportando un atroz testimonio de los efectos del tormento sobre la víctima. De ese modo ilustra su crítica a la idea teológica, imperante a la sazón, según la cual la tortura constituía un procedimiento legítimo para obtener la verdad por medio del dolor. Por cierto existe una traducción realizada en Argentina en los años sesenta, con un extenso prólogo. Cf. Pietro Verri, *Observaciones sobre la tortura*, Depalma, Buenos Aires, 1977, pp. 107 y ss. Verri colaboró estrechamente en la formación del pensamiento de Cesare Beccaria, cuya obra se opone a la idea de que el dolor causado por el tormento es «crisol de la verdad» y purgación de una infamia moral. Cf. C. Beccaria, *De los delitos y de las penas*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 52 y ss.



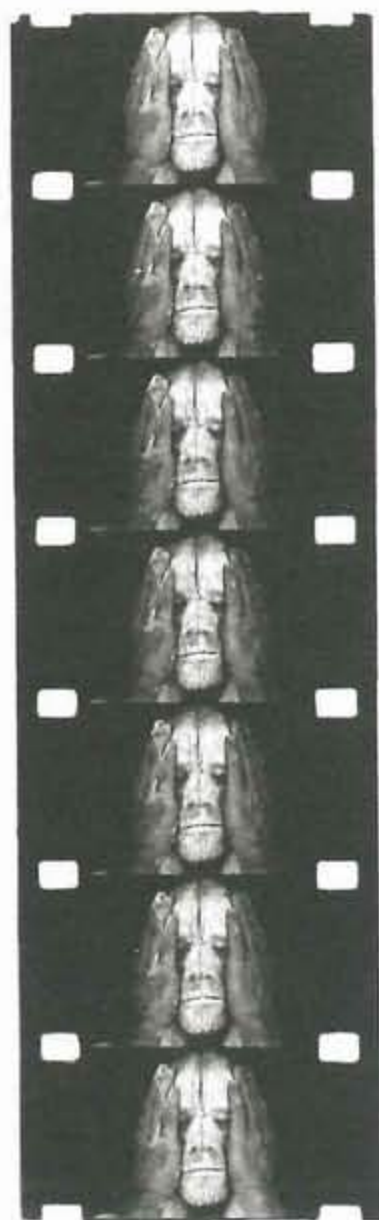
exorcizar o conjurar su presencia en un espacio común. Ya la blasfemia o la maldición son un empeño por mitigar el mal que nos consume desde dentro. Cuando Job rompió su largo silencio, y soltó la rienda al dolor que le guerreaba en el pecho, abrió la boca, y dio salida a la llama, que «le consumía el alma encerrada, y para desahogarla, *dijo mal* de su día, esto es, *maldijo el día* en que nació».<sup>23</sup>

Siendo el sufrimiento, como la muerte, lo que más nos une, es también aquello que más nos distancia: término paradójico donde una experiencia marcada por la soledad es al mismo tiempo dote común a la especie humana. En sus disquisiciones a menudo exasperantes, Wittgenstein alude a un grupo de personas encerradas en una habitación y sometidas a tortura mediante electrodos. El dolor provocado por presión, calor o corriente eléctrica no es tanto un dolor viviente cuanto un dolor artificial, un dolor de laboratorio, desvinculado de su escenario simbólico y comunicativo ordinario.

Wittgenstein debió de conocer por propia experiencia esa distinción, pues durante la Segunda Guerra Mundial abandonó la vida académica para participar como voluntario anónimo en el Guys Hospital. Allí precisamente realizó trabajos de laboratorio en la unidad de traumatismos, llevando a cabo detalladas observaciones de los efectos de las heridas o cortando secciones congeladas de tejidos. Incluso cuando tuvo que ser operado de un cálculo biliar, por desconfianza hacia los médicos ingleses, insistió en permanecer consciente durante la intervención quirúrgica. A pesar del dolor que debió de sufrir, rechazó la anestesia y se hizo instalar espejos en la sala para poder observar lo que estaba ocurriendo, mientras su amigo John Ryle, le daba ánimos cogiéndole la mano.<sup>24</sup> Los experimentos mentales de algunos filósofos presuponen sin duda experiencias físicas muy reales en la vida humana.

Esa mención singular entre otros ejemplos tan triviales sobre jaquecas o dolores dentales corrobora una sospecha: reducir el solipsismo del doliente a mera cuestión psicológica, ¿no es una forma de soslayar su trasfondo ético? Quizá quejas expresadas por hombres como Job no sean tanto una confesión de solipsismo cartesiano, motivada por una confusión conceptual, cuanto una exclamación inspirada por situaciones externas, engendradoras de aislamiento, desamparo o reclusión. Con harta frecuencia, seres humanos se han comportado como si su prójimo no sufriera; han simulado ignorar que alguien necesitaba auxilio o han descrito su dolor con un vocabulario que tendía más bien a distorsionar la realidad del sufrimiento: «expía una falta», «lucha por la patria», «se resiste a confesar». Nuestra elección de palabras desempeña frecuentemente un papel neutralizante. Incluso las expresiones aparentemente más benévolas pueden ocultar imposiciones de dolor, como cuando se habla de «tratamiento» y de «prevención» del crimen o la enfermedad. No es extraño, pues, como recordaba un criminólogo escandinavo, que a los profesores de derecho penal no les guste que los designen como profesores «en derecho del dolor»; ni que a los jueces les agrade condenar a la gente al dolor, sino que prefieren sentenciarla a diversas «medidas». Mas a pesar del escudo de las palabras, el código penal es aún la imposición consciente de dolor bajo la forma de castigo o pena.<sup>25</sup>

Muchos hombres no parecen haber sentido realmente que hostigaban o torturaban a un semejante. La afirmación: «Sólo él siente los dolores de su carne» adquiere entonces otro significado, cuya gravedad ética supera todos los tópicos escolásticos planteados por la filosofía. El lenguaje solipsista oculta la desesperación de una víctima: «sólo yo parezco sufrir los dolores que se me infligen»; si realmente se



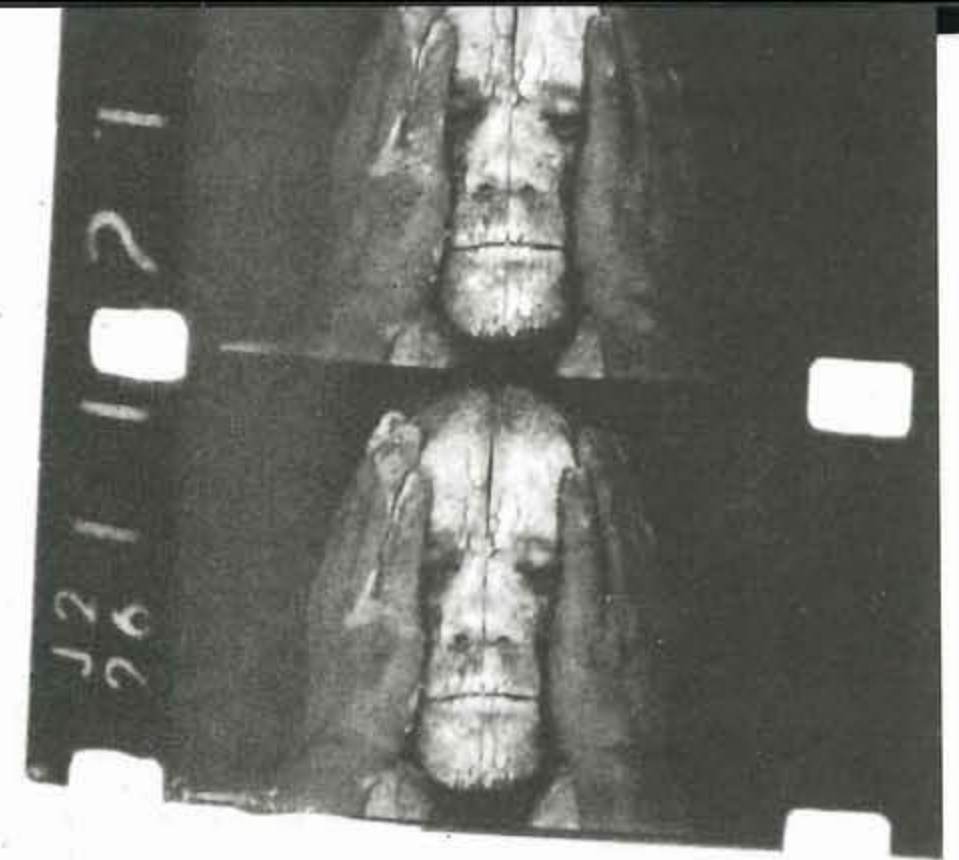


compadecieran de mi pesar no harían lo que hacen o harían lo que omiten hacer: prestarme ayuda. Probablemente, insensibilizarse con mediaciones o paráfrasis para evitar el encuentro directo con la faz sufriente constituya una defensa inconsciente frente a la demanda de socorro. Es inherente al mecanismo del poder prohibir el conocimiento del dolor que ella causa. Mas esta amnesia no es tanto síntoma de barbarie o regresión cuanto de civilización. Valorando en 1836 el sentido del progreso europeo, Stuart Mill señaló con gran precisión el trasfondo sociológico de la actitud civilizada ante el dolor: «Uno de los efectos de la civilización —por no decir uno de sus elementos constitutivos— consiste en que el espectáculo e incluso la misma idea de dolor se sustrae cada vez más a la visión de aquellas clases que más disfrutaban de los beneficios de la civilización [...] Todos aquellos aspectos del negocio social que obligan a cualquier persona a ser el agente inmediato o el testigo ocular de la inflicción de dolor, son delegados por consenso común a una clase peculiar y restringida: jueces, soldados, cirujanos, carniceros y verdugos».<sup>26</sup>

La contemplación del dolor se ve afectada pues por el progreso en la división del trabajo social. Cuanto más civilizada sea la sociedad que inflige dolor tanto más ocultará el fundamento de crueldad sobre el que se sustenta. La enumeración de personajes llevada a cabo por Mill es reveladora: si prescindimos de su aura sagrado-humanitaria, comprobaremos que cirujanos, jueces y soldados mantienen relaciones de parentesco con el verdugo y el carnicero. En ese sentido cabe interpretar la descripción ofrecida por Elias Canetti de su visita escolar al matadero municipal: el niño sensible, conmocionado aún por los sufrimientos de la guerra, no puede evitar pensar en la

palabra «asesinato». Por consenso tácito, los beneficiarios de la civilización delegan a ciertos grupos el trabajo de infligir dolor, olvidando así su responsabilidad e incluso mitigando a discreción su sensibilidad. Así quienes se escandalizan ante el espectáculo de una corrida de toros, devoran con corrección su solomillo siempre que haya sido convenientemente preparado en asépticos mataderos. Cada cual se habitúa al aspecto de sus carnicerías y tan sólo una perspectiva diferente o un extrañamiento puede develarnos las crueldades en virtud de las cuales sobrevivimos.

La tendencia a desfigurar la realidad del dolor no es tanto un olvido metafísico cuanto un olvido social. Su transformación en mercancía televisiva o cinematográfica no contradice el diagnóstico de Mill. Los *reality shows* ocultan tras su tramoya escénica el verdadero dolor humano. Recluido en espacios herméticos o exhibido como objeto de consumo espectacular, el sufrimiento se oculta, deshaciendo desde dentro el mundo que construimos tan pacientemente. Así como muchas otras cosas que hacemos generan más dolor y reintroducen de nuevo el caos en el precario orden en virtud del cual sobrevivimos. Como ya mostrara Freud a propósito de la experiencia bélica, nuestros sistemas culturales, habilitados para proteger al hombre frente a la naturaleza y para regular las relaciones entre los seres humanos, alimentan nuevos tipos de sufrimiento. Esto llevó a Freud a sospechar que en el dolor causado por las instituciones, aparentemente creadas para erradicarlo, y al que nos negamos a aceptar como realidad necesaria, podría ocultarse una porción de la indomable naturaleza: el oscuro funcionamiento de nuestro aparato psíquico o instintivo, que se añadiría al propio cuerpo y al mundo exterior como fuente de mal inexpugnable.



4

Adorno sugirió que las heridas infligidas por la sociedad debían ser leídas como cifras de la no-verdad social, como negativo de la verdad;<sup>27</sup> lo cual no significa que el dolor nos permita acceder a una verdad trascendente. El condenado en la colonia penitenciaria de Kafka no logra descifrar en el jeroglífico tatuado sobre su cuerpo ninguna verdad salvífica o expiatoria. En cuanto lacayo de los titulares del poder, la estrategia del verdugo consiste en afirmar su dominio deshaciendo el universo familiar de la víctima mediante la tortura física y

23. Fray Luis de León, *Exposición del Libro de Job*, Hyspamérica, Madrid, 1985, p. 48.

24. Cf. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein*, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 399.

25. Cf. Nils Christie, *Los límites del dolor*, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 20-21.

26. John Stuart Mill, «Civilization», en *Collected Works of John Stuart Mill*, v. 18, University of Toronto Press, 1977, pp. 130-131.

27. T. W. Adorno, «Apuntes sobre Kafka», en *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona, p. 143.



psicológica. Pues siempre que no se sublime como vehículo para trascender la carne hacia transmundos del espíritu o se lo reduzca a mecanismo de adaptación biológica, la ferocidad del dolor es inversamente proporcional a nuestra capacidad para poseer un mundo. Enclaustrándonos en nuestro cuerpo, la experiencia de dolor provoca una pérdida de mundo.<sup>28</sup> Basta con leer testimonios de individuos que han sido torturados o de enfermos que han padecido dolores crónicos y rebeldes para darse cuenta de qué significa sufrir en ciertos contextos. A pesar de todo, las diversas retóricas filosóficas que han troquelado la conciencia del dolor occidental han omitido, salvo raras excepciones, su íntima conexión con estados suscitadores de extrañamiento, impotencia o desintegración. Sin duda, en cuanto «tecnología del yo» la práctica ascética de endurecimiento pudo facilitar al sujeto filosófico antiguo una transformación tal de su ser necesaria para acercarse a la verdad.<sup>29</sup> Pero que el dolor en cuanto tal albergue la capacidad privilegiada de convocar experiencias prelógicas, experiencias de verdades que no se dejan decir en el lenguaje humano no es una idea imputable al *bios theoretikos* o a la *vita contemplativa*. Si cierto chamanismo hizo uso del dolor como técnica para adquirir poderes carismáticos o visionarios, en la tradición filosófica clásica la tortura no fue condición necesaria, más bien estorbo, tanto para la visión griega de la verdad como para la contemplación de lo divino.<sup>30</sup>

Schopenhauer aconsejaría visitar hospitales, lazaretos, cámaras de martirio quirúrgico, cárceles y salas de tortura, campos de batalla y cadalsos o las siniestras moradas de la miseria. Apropriadamente para ilustrar un seminario práctico de anti-teodicea, tales experiencias troquelan una visión despiadada del dolor.

Sin duda el metafísico elevará a hipérbole ontológica el mal que padecen ciertos individuos bajo condiciones infrahumanas. Mas dicha exageración, tan molesta y repugnante a ojos del ilustrado, tiene la virtud de introducir en el corazón de la filosofía misma una realidad que comienza a metamorfosearse en pesadilla. ¿No recuerda la *penal colony* atribuida por Schopenhauer a la voluntad la *Strafkolonie* de Kafka? Los principios fundamentales del campo de concentración kafkiano rezan: «la culpa es siempre indudable» y «obedece a tus superiores». Al condenado se le hace saber su sentencia «en carne propia» sin previo anuncio de su condena ni posibilidad de defensa. No hay instancia de derecho terrenal o celestial a la que apelar. Mediante un complejo sistema de agujas, cuyo dispositivo desencadena un lento y creciente suplicio letal, la máquina inscribe sobre el desnudo cuerpo del sujeto amordazado una sentencia que no es fácil de descifrar con los ojos, pero que la víctima «descifra con sus heridas». Es decir, la sentencia sólo se comunica en la rúbrica de dolor tatuada sobre el cuerpo, cuyos sufrimientos descifran su falta o pecado. El verdugo describe el funcionamiento de la máquina y observa el tormento con la misma frialdad y distancia que caracterizan al entomólogo. El antiguo sacrificador asume los gestos del observador científico. Comentando la costumbre de alimentar al condenado mientras la máquina realiza su trabajo, el verdugo señala: «Ninguno desdeña esta oportunidad. No sé de ninguno, y mi experiencia es vasta. Sólo después de dos horas desaparece todo deseo de comer. Generalmente me arrodillo aquí, en ese momento, y observo el fenómeno. El hombre no traga casi nunca el último bocado, sólo lo hace girar en la boca, y lo escupe en el hoyo». Sin embargo, esta contemplación no es tan fría

como podría parecer a primera vista. El verdugo delata su tendencia sadomasoquista, su fascinación hacia las sensaciones que experimenta la víctima: «La comprensión se inicia en torno a los ojos. Desde allí se expande. En ese momento uno desearía colocarse con él bajo la Rastra». El torturador añora los viejos tiempos cuando el ajusticiamiento tenía rango de sacrificio público y aún no se habían puesto de moda doctrinas compasivas que obligan a ocultar la administración del dolor: «Era imposible satisfacer todos los pedidos formulados para contemplarla desde cerca [...] ¡Cómo absorbíamos todos esa expresión de transfiguración que aparecía en el rostro martirizado, cómo nos bañábamos las mejillas en el resplandor de esa justicia, por fin lograda y que tan pronto desaparecería!».

En un universo reducido a centro penitenciario, la víctima puede trocarse en verdugo, colaborar con el sistema de tortura. De hecho, la locura de ese mundo consiste en que está pensado para degradar y ultrajar a todo ser vivo: es un mundo cuyo dispositivo es ver y hacer sufrir, donde el dolor no contiene garantía alguna de redención. Ante la falta de apoyo institucional para su sistema de castigo, el oficial decide suicidarse con su mismo instrumento, ocupando el lugar de víctima, mientras ésta asume el papel de vengadora. Al principio, el preso muestra asombro ante tan inesperado cambio de suerte, pero gradualmente sus sentimientos se convierten en cruel fascinación por los detalles mecánicos del tormento. Pero este sacrificio no parece consumir la expiación deseada. Uno de los personajes se acerca al rostro del verdugo, y el narrador describe su visión así: «En ese momento, casi contra su voluntad vio el rostro del cadáver. Era como había sido en vida; no se descubría en él ninguna señal



de la prometida redención».<sup>31</sup> El hombre torturado en la colonia penitenciaria sufre un dolor irredento. Como el Cristo muerto de Holbein, su cadáver ofrece un semblante extraño a cualquier promesa salvífica. La voluntad de expiación por medio del dolor es —como advirtió Nietzsche— «metafísica de verdugo». Que ésta persista —sin su tramoya religiosa— en determinados regímenes políticos es intuición de Kafka, anticipada ya por Schopenhauer. En sus relatos se barruntan técnicas psicológicas utilizadas en procesos comunistas para inducir en los acusados confesiones de autoinculpación y que incluso llevaron a una identificación-colaboración de la víctima con su verdugo. La *Strafkolonie* anticipa la condición biopolítica del dolor padecido en los campos de concentración instituidos por la modernidad, cuya topología no se reduce al ejemplo histórico del nacional socialismo. Se trata de un sufrimiento reluctante a interpretaciones religiosas<sup>32</sup> incomprensible desde la categoría de holocausto o inmolación. El cuerpo sufriente no se localiza ni en un ara sacrificial ni en un calvario, ni siquiera en el patíbulo clásico: su dolor acontece en un espacio donde rige el estado de excepción absoluto, donde la vida desnuda se sitúa en una zona de nadie, extraña incluso al derecho penal o carcelario. En realidad, una genealogía de esta especie inédita de dolor debería remontarse a Sade, sin por ello reducir la violencia biopolítica de la modernidad a un caso excepcional de anomalía psiquiátrica. Sade ofreció la transvaloración más radical del dolor redentor al par que anticipó el lado perverso de la incipiente medicina científica. En las vivisecciones anatómicas o en las torturas sexuales de sus libertinos, llevadas a cabo con esmero cirujano, el sufrimiento sólo muestra una verdad, la única verdad: la realidad secular del

organismo. Desvinculado de su contexto religioso o sacrílegamente invertido en el anti-calvario libertino, el sufrimiento remite con nueva certeza metafísica al único sujeto: al cuerpo biopolítico.<sup>33</sup> ♦

28. Cf. Hannah Arendt, *Vita activa - oder Vom tätigen Leben*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960, pp. 102-103.

29. Cf. M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós, Madrid, 1990; *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994, p. 46.

30. Cuando el dolor físico ya no permite una relación verdadera con el cuerpo y su entorno, acuden en auxilio del sufriente los sistemas simbólicos de su propia cultura, entre ellos, cuando fue dominante, la creencia mágica o la fe religiosa. Ciertas corrientes del Occidente cristiano sublimaron la experiencia ancestral del dolor visionario convirtiéndola en vía de conocimiento redentor: sólo a través del tormento se haría posible una epifanía de lo sagrado o lo verdadero, presupuesto inconcebible para un filósofo griego. Para Platón el palcer verdadero desempeña una función eminentemente cognitiva: revela el ser como fuente de gozo, como objeto de fruición contemplativa. Incluso para Tomás de Aquino la contemplación de lo divino excluye el dolor: Cristo sufrió de veras por su relación con las potencias inferiores del alma y del cuerpo, pero, cual sabio griego, su razón superior o entendimiento especulativo deleitábase en la visión de lo divino. De ese objeto supremo de contemplación, afirma el escolástico remitiéndose a Aristóteles, «no podía venir dolor alguno, sino deleitación y gozo». También Spinoza ofrece un ejemplo de relación entre verdad, conocimiento y regocijo: pasiones tristes como el dolor o la melancolía deprimen tanto la capacidad de obrar cuanto la potencia cognoscitiva del cuerpo y alma para acceder a la verdadera esencia de las cosas. El sabio que adquiere conciencia de sí mismo y de lo divino no sufre ni padece dolor, más bien «pasa a la suprema perfección humana, y, por consiguiente, resulta afectado por una alegría suprema». Sentir contradicciones, padecer dolor no engendra verdadera autoconciencia, sino que acercarse a la verdad es puro contento con el orden impersonal y eterno de las esencias.

31. Kafka, «En la colonia penitenciaria», en *La condena*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 113-145.

32. Incluso autoras tan veraces y sensibles como Simone Weil resultan irritantes cuando expresan su fe religiosa en el dolor, en términos que se dirían propios de la *Strafkolonie* kafkiana: «la extensa desdicha es una maravilla de la *técnica divina*. Es un *dispositivo* sencillo e ingenioso que hace entrar en el alma de una criatura finita esa inmensidad de fuerza ciega, brutal y fría (...) El hombre a quien tal cosa sucede no tiene parte alguna en la operación. Se debate como una mariposa a la que se clava viva con un alfiler sobre un álbum. Pero en medio del horror puede mantener su voluntad de amar». S. Weil, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993, p. 85 (cursiva nuestra).

33. Para una interpretación foucaultiana del «campo» como paradigma biopolítico de la modernidad, cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995, pp. 185-201.



# ¿Qué es un campo?

GIORGIO AGAMBEN

TRADUCCIÓN: FLAVIA COSTA

SE HA DICHO MUCHAS VECES, DE DIVERSAS MANERAS, QUE EL CAMPO DE CONCENTRACIÓN ES AQUEL LUGAR DONDE EL MAL ABSOLUTO OBRÓ SISTEMÁTICAMENTE SOBRE LOS CUERPOS Y LOS CONDUJO A LA PEOR CONDICIÓN INHUMANA JAMÁS CONOCIDA. PARA GIORGIO AGAMBEN NO SE HA DICHO LO FUNDAMENTAL. QUIENES AL HABLAR DE CAMPOS PIENSAN MERAMENTE EN AUSCHWITZ O EL OLIMPO DESCONOCEN, O ELUDEN, QUE LOS CAMPOS NO SE REDUCEN A UN LUGAR GEOGRÁFICO Y UN CONJUNTO DE ACCIONES ABERRANTES. REQUIEREN DE UNA MATRIZ SOCIAL, POLÍTICA, JURÍDICA E IDEOLÓGICA QUE EMERGE CUANDO UN ESTADO DE EXCEPCIÓN COMIENZA A DEVENIR LA REGLA, Y SE DESPLIEGA CUANDO TODO SE VUELVE, LITERALMENTE, POSIBLE. ESA MATRIZ, DICE EL AUTOR, SIGUE PLENAMENTE VIGENTE EN NUESTRO ESPACIO PLANETARIO: EN EL FORZADO NOMADISMO DE MILES DE REFUGIADOS AFRICANOS, EN LAS PERIÓDICAS RAZIAS SOBRE LAS FAVELAS DE RÍO, EN LAS DESDICHADAS PERIFERIAS DE CUALQUIER GRAN CIUDAD POSINDUSTRIAL.

Todo lo sucedido en los campos de concentración supera de tal modo el concepto jurídico de crimen que simplemente se ha omitido considerar la específica estructura jurídico-política en la cual se produjeron aquellos hechos. El campo es el lugar en el cual se hizo realidad la más absoluta *condición inhumana* que jamás se haya dado sobre la tierra: esto es, en último análisis, lo que cuenta, tanto para las víctimas como para las generaciones posteriores. Seguiremos aquí deliberadamente una orientación inversa. En vez de deducir la definición del campo de los acontecimientos que allí sucedieron, nos preguntaremos sobre todo: ¿qué es un campo?, ¿cuál es su estructura jurídico-política?, ¿por qué pudieron tener lugar acontecimientos similares? Esto nos conducirá a observar al campo no como a un hecho histórico y una anomalía perteneciente al pasado (aunque eventualmente todavía rastreable hoy) sino, de algún modo, como a la matriz oculta, al *nomos* del espacio político en el que todavía vivimos.

Los historiadores discuten si la primera aparición de los campos debe identificarse con los «campos de concentración» creados por los españoles en Cuba en 1896 para reprimir las insurrecciones de la población de la colonia, o con los *concentration camps* en los cuales los ingleses, a principios de siglo, hacinaron a los *böers*; lo que aquí importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a una población civil entera de un estado de excepción ligado a una guerra colonial. Los campos nacen, así, no del derecho ordinario (y menos que nunca, como acaso podría haberse creído, de una transformación y de un desarrollo del derecho carcelario), sino del estado de excepción y de la ley marcial. Esto es aún más evidente para el *Lager* nazi, de cuyo origen y de cuyo régimen jurídico estamos bien documentados. Es sabido que la base jurídica de la internación no era el derecho común, sino la *Schutzhaft* (literalmente: custodia protectora), una institución jurídica de derivación prusiana, que los juristas nazis clasifican a veces como una mezcla de policía preventiva, en tanto permitía «poner bajo custodia» a los



individuos independientemente de cualquier contenido relevante en lo penal, únicamente a fines de evitar un peligro para la seguridad del Estado. Pero el origen de la *Schutzhaft* está en la ley prusiana del 4 de junio de 1851 sobre el estado de sitio, que se estableció en 1871 en toda Alemania (con excepción de Baviera), y todavía antes en la ley prusiana sobre la «protección de la libertad personal» (*Schutz der persönlichen Freiheit*) del 12 de febrero de 1850, que encontraron una muy considerable aplicación en ocasión de la Primera Guerra Mundial. Este nexo constitutivo entre estado de excepción y campo de concentración no podría ser sobrevalorado por una correcta comprensión de la naturaleza del campo. La «protección» de la libertad que está en cuestión en la *Schutzhaft* es, irónicamente, protección contra la suspensión de la ley que caracteriza a la emergencia. La novedad es que esta institución se desprende del estado de excepción sobre el cual se fundaba y se la deja devenir en la situación normal. El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a devenir la regla. En ese momento, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento, adquiere un orden especial permanente que, como tal, permanece, sin embargo, constantemente fuera del ordenamiento normal. Cuando en marzo de 1933, en coincidencia con la celebración de las elecciones que llevaron a Adolf Hitler al lugar de canciller del Reich, Heinrich Himmler decide crear en Dachau un «campo de concentración para prisioneros políticos», eso fue inmediatamente confiado a las SS y, a través de la *Schutzhaft*, puesto fuera de las reglas del derecho penal y del derecho carcelario, con los que ni entonces ni después tendría jamás nada que ver. Dachau, como los otros campos que se le sumaron enseguida (Sachsenhausen,

Buchenwald, Lichtenberg), permaneció virtualmente siempre en funciones: lo que variaba era la consistencia de su población (que, en ciertos períodos, en particular entre 1935 y 1937, antes de que comenzara la deportación de los judíos, se reducía a 7.500 personas). Pero el campo como tal había devenido en Alemania una realidad permanente.

Es común la referencia al estatuto paradójico del campo en cuanto espacio de excepción: se trata de una parcela de territorio a la que se coloca fuera del ordenamiento jurídico normal, pero no por eso es simplemente un espacio externo. Lo que allí dentro está excluido es, según el significado etimológico del término excepción (*ex-capere*), puesto fuera, incluso a través de su propia exclusión. Pero así, lo que es ante todo capturado en el ordenamiento es el propio estado de excepción. El campo es la estructura en la cual el estado de excepción, sobre cuya posible decisión se funda el poder, viene realizado en forma estable. Hannah Arendt observó alguna vez que en los campos emerge a plena luz el principio que rige el dominio totalitario y que el sentido común se niega obstinadamente a admitir, es decir, el principio según el cual «todo es posible». Si no se comprende esta particular estructura jurídico-política de los campos, cuya vocación es puntualmente la de realizar en forma estable la excepción, lo increíble que en ellos ha sucedido permanece del todo ininteligible. Quien entraba en el campo se movía en una zona de indistinción entre interior y exterior, excepción y regla, lícito e ilícito en la cual toda protección jurídica se minimizaba. Y si por caso se era judío, ya se había sido privado desde las leyes de Nuremberg de sus derechos de ciudadano; y posteriormente, en el momento de la «solución final», completamente

desnacionalizado. En tanto sus habitantes eran desprovistos de todo estatuto político y reducidos integralmente a una vida desnuda, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que jamás se haya realizado, en el cual el poder no tiene frente a sí sino la más pura vida biológica, sin mediación alguna. Por esto el campo es el paradigma mismo del espacio político, en el punto en que la política deviene biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano. La pregunta correcta respecto de los horrores cometidos en los campos no es, por lo tanto, aquella que interroga hipócritamente cómo ha sido posible cometer delitos tan atroces sobre seres humanos; más honesto, y sobre todo más útil, sería indagar atentamente a través de qué procedimientos jurídicos y de qué dispositivos políticos los seres humanos han podido ser tan integralmente privados de sus derechos y de sus prerrogativas, al punto de que cualquier acto cometido en relación a ellos no aparecía nunca como un delito (en este punto, de hecho todo había devenido realmente posible).

Si esto es verdad, si la esencia del campo consiste en la materialización del estado de excepción y de la consiguiente creación de un espacio para la vida desnuda como tal, deberemos admitir, entonces, que nos encontramos virtualmente en presencia de un campo cada vez que una estructura así se crea, independientemente de la entidad de los crímenes que allí se cometan, y cualesquiera sean su denominación y su topografía específica. Será un campo tanto el estadio de Bari, donde en 1991 la policía italiana hizo provisoriamente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de devolverlos a su propio país, como el velódromo de invierno en el que la autoridad de Vichy acogió a los judíos antes de entregárselos a los alemanes; tanto





el campo de prófugos en la zona fronteriza con España en el que murió preso en 1939 Antonio Machado como las zonas de espera de los aeropuertos internacionales franceses en las que permanecían retenidos los extranjeros que pedían que se los reconociera con el estatuto de refugiados. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (por ejemplo, el Hotel Arcades en Roissy) delimita en realidad un espacio en el cual el ordenamiento normal es de hecho suspendido, y en el cual los extranjeros pueden ser retenidos en la zona de espera antes de la intervención de la autoridad judicial. Pero incluso ciertas periferias de las grandes ciudades posindustriales comienzan hoy a asemejarse, en este sentido, a los campos, en donde la vida desnuda y la vida política entran, al menos en determinados momentos, en una zona de absoluta indeterminación.

El nacimiento del campo en nuestro tiempo aparece ahora, desde esta perspectiva, como un acontecimiento que marca de modo decisivo el espacio político mismo de la modernidad. Se produce en el punto en que el sistema político del estado-nación moderno, que se fundaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento, o la nación), entra en una crisis duradera, y el Estado decide asumir directamente por cuenta propia la cura de la vida biológica de la nación. Si la estructura del estado-nación es definida por estos tres elementos —*territorio, ordenamiento, nacimiento*—, la ruptura del viejo *nomos* no se produce en los dos aspectos que lo constituían según Carl Schmitt (la localización, *Ortung*, y el ordenamiento, *Ordnung*), sino en el punto que marca la inscripción de la vida desnuda (el



Dieter Appelt. Fragmento de Erste Hångung, de Monte Isola, 1976.



nacimiento, que deviene así nación) en su interior. Algo ya no puede funcionar más en los mecanismos tradicionales que regulaban esta inscripción, y el campo es el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el ordenamiento o, más aún, el signo de la imposibilidad del sistema de funcionar sin transformarse en una máquina letal.

Es significativo que los campos aparecieran junto a las nuevas leyes sobre la ciudadanía y sobre la desnacionalización de los ciudadanos (no sólo las leyes de Nuremberg sobre la ciudadanía del Reich, sino también las leyes sobre la desnacionalización de los ciudadanos, emanadas de casi todos los estados europeos, incluida Francia, entre 1915 y 1933). El estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del ordenamiento, deviene ahora un orden espacial nuevo y estable en el que habita esa vida desnuda que, en medida creciente, ya no puede ser inscrita en el ordenamiento. La brecha cada vez mayor entre el nacimiento (la vida desnuda) y el estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo, y aquello que llamamos campo es este desvío. A un ordenamiento sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin ordenamiento (el campo, como espacio permanente de excepción). El sistema político no ordena más formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que contiene en su interior una localización dislocante que lo excede, en la cual cada forma de vida y cada norma puede eventualmente ser capturada. El campo como localización dislocante es la matriz oculta de la política en la que todavía vivimos, que debemos aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis en las zonas de espera de nuestros aeropuertos así como en las

periferias de nuestra ciudad. Este es el cuarto e inseparable elemento que ha venido a sumarse, despedazándola, a la vieja trinidad de estado-nación (nacimiento)-territorio.


Es en esta perspectiva que debemos observar la reaparición de los campos en una forma, en cierto sentido todavía más extrema, en los territorios de la ex Yugoslavia. Aquello que está sucediendo no es, como algunos observadores interesados se apuran en declarar, una redefinición del viejo sistema político según nuevos órdenes étnicos y territoriales, sino una simple repetición del proceso que ha llevado a la constitución de los estados-nación europeos. Y es además una ruptura insalvable del viejo *nomos*, y una dislocación de la población y de las vidas humanas según líneas de fuga enteramente nuevas. De aquí la importancia decisiva de los campos de estupro étnico. Si los nazis no han pensado jamás en acometer la «solución final» embarazando a las mujeres judías, esto fue porque el principio de nacimiento, que aseguraba la inscripción de la vida en el ordenamiento del estado-nación, si bien había sido profundamente transformado, continuaba de alguna manera funcionando. Ahora este principio entra en un proceso de dislocación y de deriva en el cual su funcionamiento deviene desde todo punto de vista imposible y en el cual debemos esperar no sólo nuevos campos, sino incluso nuevas y cada vez más delirantes definiciones normativas de la inscripción de la vida en la ciudad. El campo, que ahora ha sido sólidamente instalado en su interior, es el nuevo *nomos* biopolítico del planeta. ♦



# Meditaciones sobre la ESMA

HORACIO GONZÁLEZ

SI EL HORROR NOS ENFRENTA A UNA CONDICIÓN QUE TRASCIENDE AL LENGUAJE POR SU INDECIBILIDAD, LA EXPERIENCIA DE PASAR FRENTE AL EDIFICIO DE LA ESMA PERMITE REFERIRLO, EN LA IMPERTINENTE PRESENCIA DEL EX-CAMPO DE CONCENTRACIÓN, A TRAVÉS DE SUS MODOS HISTÓRICOS DE ENCARNAR. COMO EL PUÑAL DE MACBETH, HA DICHO HORACIO GONZÁLEZ, EN LOS MOMENTOS FUERTES DE LA HISTORIA LOS INSTRUMENTOS DEL CRIMEN PIENSAN EL HORROR. EN EL PROLIJO EDIFICIO DE LA ARMADA, EN LA TENSIÓN ENTRE SU FACHADA SOBERBIA Y LA MASACRE INTERIOR, PUEDE DELETREARSE LA VOLUNTAD PEDAGÓGICA Y MODELADORA DE CONCIENCIAS QUE, APLICADA A LOS PRISIONEROS, LLEVÓ AL LÍMITE UNA CONCEPCIÓN MECÁNICA DE LA EDUCACIÓN. LA INQUIETANTE TESIS DEL AUTOR: PLANTEAR ENTRE ÉSA Y TODA PEDAGOGÍA UNA POSIBLE CONTINUIDAD.

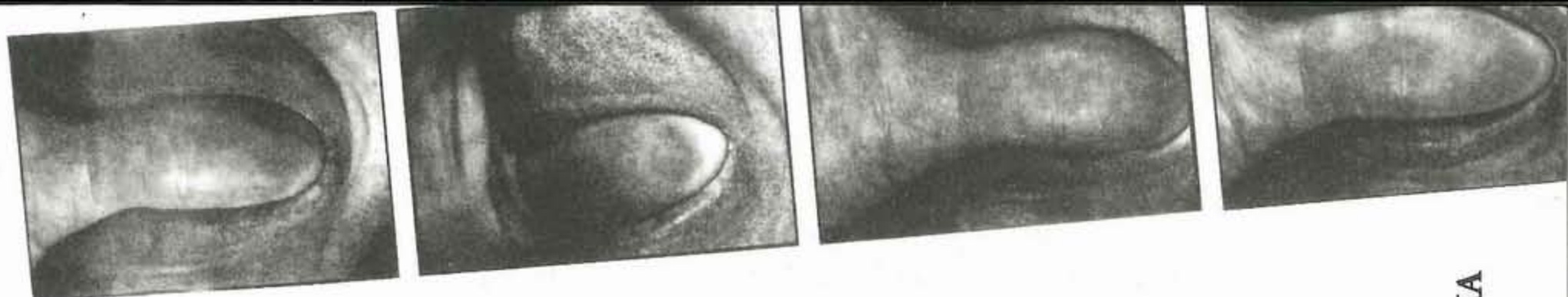
uede sorprendernos el candor del edificio, su diáfana fachada que se exhibe a la vera de una avenida elegante, una de las agradables rutas de salida de la ciudad. El tráfico rápido en dirección al norte puede retener una de las últimas imágenes del reborde de Buenos Aires, esa casa rolliza pintada de blanco, coronada con un cándido escudo nacional, que a simple vista parece de tamaño descomedido, aunque quizás esa es la impresión que deja su pintura esmaltada, tersa e inflexible bajo el sol. La ESMA puede sugerirnos la fatuidad escénica del Estado y el modo pueril en que los hombres de mar cuidan los edificios que habitan. Es una pastoral arquitectónica esmeradamente delineada, con su leve aire helénico y la hibridez cordial de un edificio público imaginado por la «generación del '80», con jardinería meticulosa, verjas señoriales y afectación higiénica.

La ingeniería o la construcción naval es un arte ancestral de delicados equilibrios; acaso puede sugerir un tenue desdén de los argonautas hacia las arquitecturas urbanas, aunque sus edificios de tierra firme sean algunas de las gemas vanidosas de la *belle époque* porteña, como el Círculo Naval de la calle Florida. Si la ESMA es Escuela, el Círculo Naval es Rectorado.

En la ESMA se estudia mecánica, que es la contracara industrial y técnica de lo que los marinos reivindican como esencia de la profesión militar: la prudencia del honor, la mundanidad pulida y circunspecta, el gesto de diplomacia convertido en ritual de alarde, e incluso, el trato novelesco con las furias del mar. La mecánica, en esa escuela, quiere imaginarse ciencia. Arte de motores, la mecánica no debe contradecir el imperativo de la profesión marina, que atribuye a la navegación un sentido aventuresco o cortés. Aun más, navegar siempre pareció ser en un acto de cortesía, un abandono gentil a cada reinicio de las cosas. Una parsimonia inspirada en el mar, que a cada batiente recomienza la agitación.

La «mecánica de la armada», esa combinación imposible de maquinarias fijas y vivacidad de lo navegable, de algún modo nos lleva a una invitación forzosa: encontrar un nudo común





entre los Estados —que pueden semejarse a Naves— y las Economías Mercantiles, que pueden semejarse a las Herramientas y aparejos.

La ESMA nos enseña que lo siniestro no precisa un rostro tétrico, un frontispicio abyecto. Esta arquitectónica sobrelleva una lógica parecida a la de las pasiones. Hay edificios que adquieren su sordidez de una manera noble, como muchos que se hallan abandonados por toda la ciudad. Sucios y ajados, tienen pasillos malolientes y ladrillos groseros que tapan ventanas. Pero son el testimonio del tren del tiempo, la inevitable caída de lo construido en el desamparo. La forma en que el ciclo de los estados de ánimo, desde la euforia hasta la resignación, se plasma en las edificaciones.

Contrariamente, lo innoble puede surgir de repente —como en las fantasmagorías románticas— de un casita idílica, de una habitáculo con su portada recubierta de delicadas filigranas, pintadas de manera escrupulosa y obsesiva. Las pasiones tiene ese ritmo edilicio, esa dialéctica a veces feroz entre la fachada y el interior. De la calma presunta al estallido bestial, de la trastienda homicida a la aseada superficie, el itinerario de las pasiones —que es como transitar los pasillos del alma— puede a veces ser el recorrido que nos lleva de la puerta de casa a la espeluznante conjura de los sótanos.

En la ESMA se llevó a cabo la planificación de un exterminio que tiene de las masacres el apilamiento de cuerpos numerados, el despojo automático de los nombres. Y un gesto único de devastación que deja la certeza de que no hay nada fuera del radio del escarmiento aplastante, del oscuro regodeo en un exceso incalculable, que expande por doquiera un destino irreversible de muerte y aniquilación. Pero la planificación impone una diferencia en la mecánica de las masacres, algo que no le substraer, sino le

añade gravedad. Introduce una forma de la razón, sin duda no aquella de la que hablan confiantes filósofos, sino una razón que intenta probar que hay método y plan en los actos más espeluznantes. Una razón que mata sin impulsividad, otorgándole cálculo, procedimiento y eufemismo a sus actos funestos. Una razón que se torna diseño y forma técnica, precisamente para distanciar con un tétrico lenguaje de perífrasis, lo que sería la insoportable —e imposible— designación del horror.

Se trata de una razón que no sólo asume el papel de hacer tolerable, en un lenguaje cribado por tenebrosas socarronerías y por organigramas de oficinistas del exterminio, la gravedad que tiene la muerte en cualquier ámbito de valores. También preside esa razón los escalones demenciales por los que se procede a la conversión de personas. En la ESMA el acto de enviar a los cautivos a la muerte se lo denominaba «traslados» como si se tratara de una religión de inmolación, que desprovista de complejas simbologías sacrificiales, echaba mano del subterfugio pavoroso del lenguaje para aludir a un proyecto trastornado: Visto desde otro ángulo no menos anómalo, ese proyecto implicaba una reinención maníaca de lo humano. Porque con tanta intensidad como la que se decidía la eliminación de cuerpos, se había elaborado una mecánica —otra vez la palabra— de mutación de personas.

Esto último era una síntesis tortuosa y simultánea de la política y de la educación. Una reconversión se había puesto en práctica. Era un campo para definir una «teoría de la personalidad» basada en la reeducación bajo amenaza de muerte y tortura. Porque el terror es tanto una pedagogía, como un

plan de mortandad reclama el auxilio técnico de la razón. La pedagogía del terror, a cambio del gesto del señor que perdona temporariamente una vida o que renueva con torturas su figura aviesa, considera la subjetividad como un injerto del pánico, como una creación final de la conciencia de muerte. La subjetividad tendría así un viso de esclavitud, de sometimiento, de quebradura. Se advierten las consecuencias trágicas con las que el antiguo concepto de las jergas militantes, hoy en uso de las lenguas judiciales —«tal o cual se quebró»— se traspone hacia el terreno de lo humano considerándolo como una materia fabricable, domesticable, amputable. Sería justo ese acto de quebrar una conciencia lo que introduciría en ella otro poder exterior que la captaría como un pellejo a ser llenado por nuevos amos.

A partir de la violación de lo humano, la conciencia pensada desde un acto de quiebre solo estaría en condiciones de evidenciar su característica esencial: ser receptáculo de violaciones que al romper la materia preexistente, abre la conciencia hacia una nuevo «propietario». La metáfora del quiebre llevaría a considerar la subjetividad como una construcción o una deducción a partir de una autoridad tiránica que considera al sujeto como plásticas amaestrables por la mera exhibición de un poder en estado de pura imposición.

Deberíamos pensar, sin duda, que la pedagogía tiene estaciones, momentos, etapas, estribaciones, modalidades. Sea. Es un reclamo del sentido común imaginar que nada le debe una pedagogía humanista a otra técnica de conversión de lo humano por el método del quiebre y del terror. El humanismo pedagógico observa graduaciones, induce a la autoconciencia, «no da pescado sino que



enseña a pescar». ¿Cómo suponerlo tan pedagógico como lo "pedagógico" que podría aparecer ante nosotros esa otra pedagogía —la radicalmente antagónica «pedagogía del terror»— que inventa individuos a partir de la onomatopeya que produce el quiebre de su conciencia, el sonido infame de la pérdida del desiderátum autárquico del yo? Con razón, podríamos decir que hay que expulsar del espíritu cualquier idea de relación —por más que expresen valores polares de la

humano y lo *inhumano* de lo humano? ¿Hay continuidad entre la educación que propone valores de autoreflexión y la «educación mecánica» que produce individuos con el troquel de la disciplina concentracionaria del terror?

La idea de una continuidad, lejos de tender una cuerda de crueldad en todo el dominio de lo humano —una escéptica cuerda que atraviesa la condición humana considerándola toda ella bajo el patrocinio del mal— permite comenzar en los

términos más adecuados la discusión ética. Se trata menos de obstruir el encadenamiento de contigüidad entre la acuñación servil de lo

humano y la creación

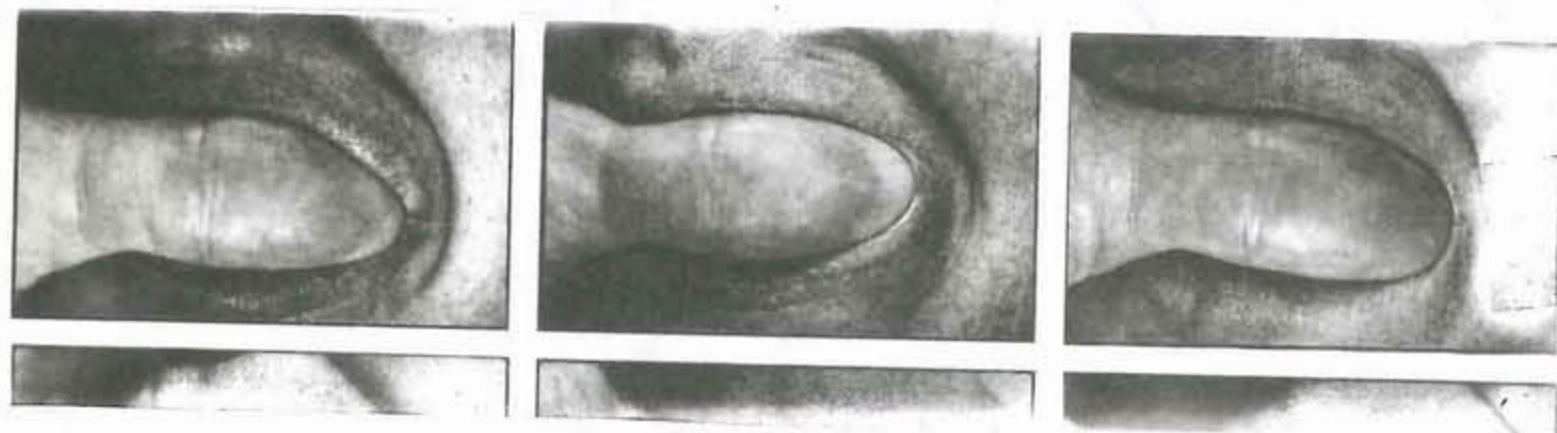
humana del temperamento crítico, que pensar ambos territorios como la manifestación de énfasis diferentes sobre el mismo problema.

De esta manera, podrían ser considerados como una pedagogía ese conjunto de actos que vulneran lo humano para introducir una sujeción bajo amenaza de muerte. Tal amenaza sería el horizonte de valores terríficos a interiorizar por la conciencia, convertida en un dispositivo absoluto de acatamiento, que sobreviene con el fin del proceso educativo. Educación que se rige por las pautas del *concentrar* en una unidad de tiempo y lugar todas las notas dispersas de la enseñanza tal como aparecen en el ambiente social y sus etapas, escolarmente borrosas y dilatadas. Esa *concentración* es propiamente el terror, que aparece así como una gran operación del pensamiento expurgada de sus notas de disgregación contingente en

el tiempo y de amplificación difusa en el espacio.

Es indiscutiblemente incómodo estar situados ante la atribución de una «entidad pedagógica» —¿cómo nos ayudan siempre las comillas!— a las acciones de manipulación humana bajo el terror, que además contienen la nota ominosa —bien conocida— de la eliminación de personas, como sanción final que reduce lo humano al cómputo serial de cuerpos y a la inhibición de cualquier manifestación sobre identidades y destinos. Y aun si fuera mortificante y perturbador, se esperaría no agregar más trastorno haciendo de esa «pedagogía» un procedimiento que bajo otro carácter —y esta diferencia es radical— evoca los signos pedagógicos universales y aceptados. ¿Pero ganaríamos mayor tranquilidad si supiéramos que las pedagogías de la Escuela Mecánica —de la escuela que mecanizó la pedagogía para automatizar hombres vejados, avasallados— no contienen ningún vestigio de aquellas otras que acontecen en las aulas donde se «enseña para ser útiles a la sociedad»?

El espanto, si es que fuera definible en su cortesanía dúctil respecto al terror que suele subordinarlo, debe ser seguramente la posibilidad de nunca ver dispersos, aminorados o adormecidos respecto a un punto central que rigen la vida política, a esos elementos de destrucción del cuerpo y de amaestramiento de las biografías. El espanto es la presentación, en un solo acto, de un solo chorro, con una única emanación de fuerza, de lo que debería permanecer aislado, fragmentado, sin nunca brindarse a ese llamado a la intensidad, cayendo entonces buenamente en manos de las pedagogías dispersas, en un desperdigamiento que indicaría, al menos, que las cosas siempre resisten a quedar atadas por la cordón único que se tensa bajo el llamado del horror: la



misma escala— entre las pedagogías de libertad y las pedagogías del «quiebre de conciencia». Por prudencia o probidad, no se debería emplear la misma palabra pedagogía para ambos casos.

Sin embargo, si no lo hiciéramos, perderíamos la posibilidad de indagar más profundamente en la existencia de procesos tajantes de manufactura de lo humano, procesos que condensan —todo lo dramática y brutalmente que se quiera, hasta incluso el asesinato mismo— las ambiciones no siempre inconfesadas de toda *paideia*. Usar una palabra que ha expandido su uso en obvios sentidos edificantes y altruistas para señalar procedimientos donde se obstruye brutalmente la idea de conciencia autónoma, parecería un agravio: pero sin dejar de serlo, también nos introduce a una cuestión vital. En efecto: ¿hay continuidad entre lo *humano* de lo



educación mecánica, la que venimos circunscribiendo como el problema de un nombre y de un edificio con historia.

Por eso la pedagogía a cremallera se inserta como suplicio en los cuerpos sin límite. Un saber sobre los límites, en cambio, puede no alcanzar para restarle dramatismos al problema de la «unidad de todas las pedagogías», pero al cabo nos infunde la tranquilidad de que lo inhumano no emerge así como así. Está el límite. La divisoria de conciencia que pone el límite en diversos estadios de la visión sobre lo que no admite excesos. Justamente, esa palabra tiene su historia política inmediata. Mientras algunos creían que eran «excesos» lo que en verdad era una premeditación espeluznante, nosotros podríamos decir que el problema tiene sin embargo una encarnadura. Excesos, sin comillas, es ahora el bramante innombrable que recorre todos los límites para decir que acaso haya una unidad de lo humano-político, que en uno de sus desparramamientos, va a dar en el terror.

Y mientras tanto, se debería aceptar que en escolaridad común hay un límite —un deseable límite— que en cuanto a las penalidades inherentes al desoimiento del hecho educativo, puede estar en la piedad, en la moderación del castigo, en la condescendencia del superior monástico que conoce «hasta dónde desplegar el peso físico de la norma, del flagelo o del cintarazo». En la pedagogía mecánica esta potencia de destrucción total está retenida a los efectos de su «regulación», por un instrumento sórdido: el perdón provisorio de los Amos. En estas condiciones, a esta pedagogía puertas adentro de aquel edificio bien entrazado de la Avenida del Libertador —preguntamos— ¿se la puede desvincular de la *política*? No lo parece, a condición de que pensemos en cierta esencia, inaprehensible y tortuosa a la que la política no siempre llega y a la que sin

duda es político —*sobremanera político*— no llegar. Llamamos política precisamente a ese esfuerzo tenaz por no llegar «allí», a lo horrendo, al alma atroz de las pedagogías de la «reinención de hombres» sobre el trasfondo de los cuerpos encolumnados que esperan su tránsito, dormidos, en el hueco de los aviones.

Al pensarse ahora la política debemos saber cómo condenar lo allí ocurrido. Cada época o cada persona, cada momento dentro de una época sabe dónde se detiene: amenazar, fusilar, maniatar, escarmentar, asesinar selectivamente. Una época es ese «se detiene». A veces se ingresa en cada secuencia que aparenta tener un límite pero luego surge otro y otro, hasta no haber más ninguno. No es una decisión explicable fácilmente esa voluntad de no tener límites, de acabar con ellos. Desoír la ley, masivamente, la ley de lo humano-político, equivalía a convertirse en monstruos adentro de la casita bien pintada. Convertirse en monstruos que no podían asumir su desmesura, con las escenas primordiales de confesión, traición —posibilitando también heroísmos callados— remitidas a la «condición inicial» de lo humano, dónde todo está permitido y donde hay que descubrir lo humano-otro, lo verdaderamente humano en el hecho de que el permitirse es una decisión de los grupos y las personas que las pone ante la más cruda elección, o lo político absoluto con su fascinación por la serie de cuerpos anestesiados en la sala de tormentos, o aquello de lo que lo político quiere huir a toda costa —el grito del hostigado— para ser política.

Por eso lo político «condensado», siempre en la pureza crispada que prepara la tolerancia al horror, su naturalización, deseaba crear el ámbito de la reconversión de hombres, acaso el proyecto más ambicioso de la política: mostrar al mismo tiempo que toda política emerge del

horror, y que era posible llamar «educación política» —¿cómo ayudan, otra vez, lo decimos, las comillas!— a las conciencias que producían un vuelco gracias a la imposición del pavor.

El «campo de concentración» es una de las ideas más alucinadas sobre lo humano-político —sobre lo que en este escrito llamamos lo «humano-político». Se origina, según creemos, en una idea elemental que consiste en condensar los cuerpos bajo la alegoría obnubilada de unos ritmos mecánicos. La capucha, aún esencial para la desentronización del yo a partir de generar un espacio-tiempo cero, no logra superar la idea de fusionar lo humano con la serialidad del número. El origen de lo político y de la política en general, es poner coto a lo que la «política» puede significar en cuanto experiencia sin límites sobre el cuerpo convertido en materia prima de un ejercicio de «soberanos de vidas». El candor del edificio, la ingeniería de los motores que según creemos allí se estudian, el nombre escolar de la casita con escudo nacional esmaltado, convergían con un momento de la historia política argentina, para llevar las cosas hasta un confín, donde el secreto de lo que la política sea y lo que las pedagogías sean —si es que de este modo eran revelados— mostraba hasta qué punto no eximía a sus hechiceros convocantes de convertirse en maestros de una espantajo, incompasivo y técnico. ♦



# La instrumenta- lización del horror en la Argentina

CLAUDIA FELD

EN LA SINGULAR LÓGICA DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL, FINES Y MEDIOS SON ELEMENTOS INDEPENDIENTES, Y SU CUALIDAD ÉTICA, UN ATRIBUTO EXTERIOR. ESTA FALACIA, QUE AMPARA EL SABER TECNÓCRATA Y OCULTA LA PREGUNTA MORAL, SE VUELVE ATERRADORA AL APLICARSE A LOS DISCURSOS QUE EVOCAN LA TORTURA Y LA DESAPARICIÓN. PUESTA EN FUNCIONAMIENTO PARA DAR CUENTA DE ESOS HECHOS, Y EXACERBADA POR SU DIFUSIÓN MEDIAL, ENFRENTA UN RIESGO TODAVÍA MÁS GRAVE QUE EL DE BANALIZAR EL ESPANTO: PERPETUAR HASTA EL EXTREMO SUS CONDICIONES DE POSIBILIDAD.

El pensamiento técnico no puede meditar sobre el mal. En su preocupación, meramente instrumental, por lograr con éxito resultados previamente definidos —y a los cuales no le corresponde cuestionar—, concibe al mundo en términos de eficacia y transforma a este concepto en medida universal de las acciones humanas. El hecho de que las crueldades más grandes del último siglo hayan sido perpetradas en el marco del pensamiento técnico —los campos de exterminio nazis y los bombardeos atómicos son ejemplos claros de esto— no invalida esta afirmación: por el contrario, estas atrocidades no fueron actos espontáneos ni conductas «irracionales», sino dispositivos cuidadosamente erigidos en los que el sufrimiento humano y la muerte fueron concebidos como medios para alcanzar un fin. Cuando el pensamiento técnico absolutiza la ejecución de acciones atroces, el triunfo del mal es absoluto. La afirmación de que «el fin no justifica los medios» tampoco es ajena al pensar instrumental. Los reparos ante el uso de determinado medio para lograr un fin se basan, en este caso, en evaluaciones del tipo costo-beneficio: se considera que es posible que ese medio genere daños que no «justifican» el fin que se quiere alcanzar. Lo que, en definitiva, dice esta frase es que antes de utilizar determinado instrumento hay que examinar los perjuicios «accidentales» (desviados del fin propuesto) que puede producir su utilización. Si esos daños se consideran más graves que el hecho de no alcanzar el fin inicialmente buscado, habría —según este razonamiento— que desistir de su uso. Así, las consideraciones éticas vienen a agregarse «desde afuera» a la razón instrumental, corrigiendo los eventuales abusos o «excesos» que, en el extremo, puede generar el actuar de acuerdo con estos criterios.

«El fin no justifica los medios.» Hace poco tiempo, esta frase ingresó al espacio televisivo argentino para referirse, en un tono aparentemente condenatorio, a la experiencia de los campos de tortura y desaparición erigidos por la última dictadura militar. Al hablar de la tortura y la desaparición en términos instrumentales, la evocación instrumentaliza el horror y,

Artefacto

...60...



en esa operación, lo hace ingresar en el campo de lo posible. Lo que sigue son algunas consideraciones acerca de esta operación discursiva y de los efectos de sentido que de ella se desprenden.

El 25 de abril de 1995, el general Martín Balza, jefe del ejército argentino, dio un discurso ante las cámaras de televisión<sup>1</sup> que fue luego celebrado por los representantes de casi todo el espectro político argentino. En ese discurso Balza demostró conocer todos los recursos del lenguaje de la pantalla y explotarlos al máximo: la mirada a cámara —a los ojos del espectador—, las pausas significativas, la manera de dirigirse a «la comunidad argentina» como si hablara por Cadena Nacional cuando en realidad estaba en un programa periodístico, fueron todos elementos que le dieron a la aparición de Balza una fuerza extraordinaria, muy pocas veces lograda por un invitado a una emisión de estas características. Por otra parte, su «mensaje al país», en tanto declaración militar, representó un hecho inédito: hasta entonces las fuerzas armadas habían rehusado manifestarse sobre la represión y el último discurso que se recordaba era el de los jefes militares de la dictadura que habían negado los hechos o los habían descripto como «errores» y «excesos» de subordinados. Por estas razones, el espacio público reconoció en las palabras de Balza un acontecimiento novedoso e interpretó inmediatamente que el jefe del ejército emitía una «autocrítica institucional» por los crímenes cometidos durante la dictadura militar.

Cuando, más tarde, otros programas informativos de televisión

hicieron referencia al discurso de Balza, lo sintetizaron en un párrafo cuya grabación repitieron hasta el cansancio: «Sin eufemismos, digo claramente: delinque quien vulnera la Constitución Nacional, delinque quien imparte órdenes inmorales, delinque quien cumple órdenes inmorales, delinque quien para cumplir un fin que cree justo emplea medios injustos e inmorales». Las repercusiones que el mensaje generó en los medios de comunicación, las opiniones que sobre él se dieron, los elogios que recogió, se refirieron casi todos a este párrafo, sintetizado en otra frase del propio Balza: «Una vez más reitero: el fin nunca justifica los medios».<sup>2</sup>

Sin detenerme a discutir en qué medida este párrafo representó o no la totalidad del mensaje de Balza, o hasta qué punto significó una verdadera «autocrítica», me interesa subrayar que esta frase —«el fin no justifica los medios»—, repetida a lo largo de 1995, tanto por periodistas como por ex represores «arrepentidos» como por algunos representantes de las organizaciones defensoras de los derechos humanos,<sup>3</sup> forma parte de lo in-discutido en la evocación

actual de los crímenes aberrantes cometidos por la dictadura militar.

Esta suerte de sentido común fija un significado de la matanza: había un fin —«justo», según Balza— que era derrotar a las organizaciones armadas («el terrorismo demencial», de acuerdo con la versión del jefe del ejército). Una vez aceptada esta premisa —sobre la cual podría inaugurarse una discusión que excede este artículo—, los interrogantes posibles se instalan en el terreno de los «medios»: ¿había «medios» más válidos que otros?, ¿la tortura era un «medio justo» o era un «medio inhumano»? ¿se pueden lograr «fines justos» utilizando «métodos inmorales»? En el mejor de los casos, se trata de un dilema ético; en el peor, de una discusión técnica o metodológica. Pero nunca las preguntas intentan averiguar si la pretendida distinción entre medios y fines —más allá del calificativo que se le otorgue a cada uno de los términos— es válida para referirse a la tortura, la desaparición, la apropiación de menores, y los demás horrores inauditos que padeció en esos años la sociedad argentina.

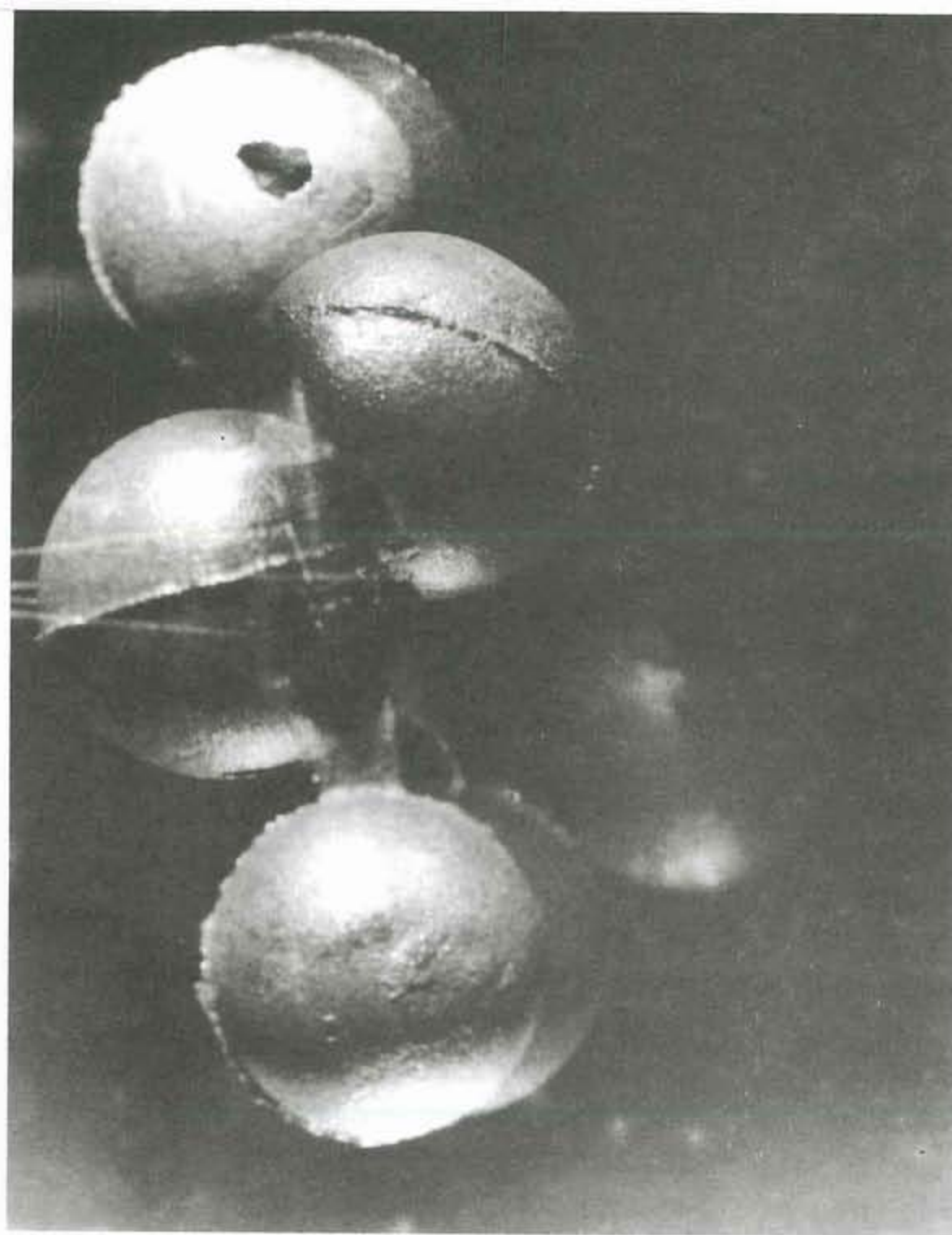
El triunfo del pensamiento instrumental

1. El 25 de abril de 1995, al día siguiente de que el ex represor Víctor Ibáñez reconociera en el programa de televisión «Hadad & Longobardi» que el Ejército arrojaba detenidos-desaparecidos al mar, el jefe del ejército, teniente general Martín Balza, solicitó hablar en el programa periodístico «Tiempo Nuevo» y por esa razón fue invitado por su conductor, Bernardo Neustadt, a presentarse en vivo en el programa.

2. El párrafo completo es, en este caso: «El Ejército, instruido y adiestrado para la guerra clásica, no supo cómo enfrentar desde la ley plena al terrorismo demencial. Este error llevó a privilegiar la individualización del adversario, su ubicación por encima de la dignidad, mediante la obtención —en algunos casos— de esa información por métodos ilegítimos, llegando incluso a la supresión de la vida, confundiendo el camino que lleva a todo fin justo y que pasa por el empleo de medios justos. Una vez más reitero: el fin nunca justifica los medios».

3. Este trabajo se basa en un análisis de programas periodísticos de televisión que, durante el año 1995, evocaron explícitamente la época de la dictadura militar. En el análisis de estas emisiones encontré esta idea repetida muchas veces, aunque en diferentes contextos. Tres ejemplos: «Haría este corolario: ningún fin justifica matar» (Mariano Grondona, 4/5/95). «Las fuerzas armadas tienen que dar el ejemplo, no pueden hacer lo mismo que los otros hacían. (...) El fin no justifica los medios» (Alfredo Bravo, 29/5/95). «Y en esa defensa o batalla *necesaria*, y lo remarco, *necesaria*, se emplearon métodos que una vez que la opinión pública los conoció yo creo que fueron severamente cuestionados, rechazados y hasta enjuiciados (...). Lo que la sociedad argentina cuestionó y cuestiona no es el fondo sino la forma, no es el combate a la guerrilla o al terrorismo sino cómo se lo combatió» (Daniel Hadad, 7/8/95).





Dieter Appelt. Tableau Space.

(que hace posible la separación entre medios y fines) permite suponer a la tortura como «medio» para algo que no sea ella misma. Pero cuando el «procedimiento» atenta contra el estatuto de lo humano (deshumanizar a las víctimas es uno de los efectos más claros de la tortura y la desaparición) se absolutiza: borra los límites que lo separan del «fin» pretendidamente buscado y se vuelve acontecimiento en sí mismo. Por eso, la tortura no puede considerarse como un método o como un medio, ni legítimo ni ilegítimo: «Es la ruptura de todo método y de todo medio. (...) Se trata de aquello que siempre deberemos considerar como aquello de lo humano que atenta contra lo humano».<sup>4</sup> Como el mal absoluto que representa, la tortura tiene un valor absoluto, no hay torturas más o menos graves, más o menos leves, más o menos justas. No se trata de un «método aberrante», sino que es «lo aberrante» administrado metódicamente. En este sentido, la operación discursiva que realiza Balza cuando habla de «obtención de información por métodos ilegítimos» naturaliza a la tortura, haciéndola ingresar en el campo de lo humano. El pensamiento instrumental que pone en juego humaniza el horror.

Pero el sistema deshumanizador de la represión excede el puro

cálculo. Si se la concibe como «medio», la tortura obtiene, aparentemente, un «producto»: injerta dolor y extrae un saber. Numerosos testimonios han dado cuenta de que el sistema concentracionario argentino buscaba nuevas víctimas a partir de la información extraída bajo tormento, pero aquí el «procedimiento» destruye la validez de lo obtenido. La «verdad» que se pretende extraer del cuerpo supliciado se anula, porque la tortura arrasa con la posibilidad de que surja cualquier verdad: «La tortura destruye el camino, interrumpe el *cursus*, o sea el itinerario, o sea el *dis-cursus*, el discurso que nos hace humanos. No pretende obtener palabras aunque se pretexe buscar información porque destruye el valor de las palabras. Por eso no se detiene y al haber aniquilado la palabra misma ya no hay palabra que la detenga, que le impida aniquilar el cuerpo del cual podrían volver a surgir palabras; por eso tampoco le alcanza con destruir el cuerpo y debe hacerlo desaparecer para que la palabra no renazca en las tumbas».<sup>5</sup> En el campo de tortura y desaparición el sujeto es «chupado» en su totalidad. No es la información lo que se le succiona principalmente, sino su nombre, su identidad, su pertenencia al mundo de los vivos, y su posibilidad de pertenecer al mundo de los muertos.

En última instancia lo que la tortura obtiene no es una información por parte del supliciado, sino que inculca un aprendizaje. Como en la colonia penitenciaria imaginada por Kafka, al torturado se le talla en el cuerpo aquello que debe aprender. Este saber inculcado de un modo inhumano enseña a ser no-humano, a comportarse como un autómatas obediente que ya no tiene voluntad propia: «El procedimiento se caracterizaba por una cierta *asepsia*; el objetivo era obtener información útil, pero además, *quebrar* al individuo; *romper* al militante anulando en él toda línea de fuga o resistencia, *modelando un nuevo sujeto* adecuado a la dinámica del campo, un cuerpo sumiso que se dejara incorporar a la maquinaria, cualquiera que fuera el lugar que se le asignara. Este *quiebre* era el producto máspreciado de la tortura; alcanzarlo era el mayor desafío para el dispositivo concentracionario y la prueba evidente, insoslayable, del poder del interrogador».<sup>6</sup> Cuando la máquina represora triunfa, los que sobreviven a la experiencia del campo han sido vaciados y transformados, y esa violenta «reconstrucción» se difunde por toda la sociedad, a tal punto que no hace falta que cada uno pase por los tormentos del centro clandestino; basta con intuir el funcionamiento de la maquinaria represora para actuar bajo los efectos del terror, tal como lo requiere el poder militar.

En el límite, la sociedad moldeada por el poder concentracionario es una sociedad de sobrevivientes, donde el dolor físico ha roto la posibilidad de cualquier vínculo entre las personas,



ya que «nada arroja a uno de manera más radical del mundo que la exclusiva concentración en la vida del cuerpo, concentración obligada en la esclavitud o en el dolor insoportable. Quien desee, por la razón que sea, hacer de la existencia humana algo «privado» por completo, independientemente del mundo y sólo sabedor de su propio ser vivo, debe basar sus argumentos en estas experiencias». <sup>7</sup> En tanto el dolor moral nos incluye en el mundo de los humanos, el extremo dolor físico destruye nuestro lazo con la humanidad, lo cual no hace más que confirmar el estatuto del campo de concentración como dispositivo deshumanizador total, en el que los detenidos son tratados como una materia viva destinada a ser transformada. <sup>8</sup>

Para funcionar eficazmente, el dispositivo deshumanizador del campo necesita transformarse en instrumento, ser concebido como una maquinaria racionalmente organizada cuyo «producto» son las torturas y las muertes, y cuyas «piezas» —los represores— se encargan de realizar tareas específicas y «especializadas», <sup>9</sup> impulsados no por el odio o por alguna oscura convicción sino por la obediencia a los mandos superiores. Así, esta maquinaria de la muerte funciona, en cierto modo, como un dispositivo inocentizador, en el que la responsabilidad sobre el resultado final queda disuelta en el conjunto, <sup>10</sup> y al ser desligados de su responsabilidad individual —el único rasgo humano que podría quedarles ante el horror perpetrado—, los verdugos también se deshumanizan, ingresan a la serie estadística que los hace anónimos y los impele a actuar como autómatas. La racionalidad del aparato burocrático de producción de violencia en el que se insertan no contribuye a dotarlos de humanidad sino que acentúa la deshumanización: es aquí donde la racionalidad choca contra lo humano, donde —en palabras de Alain Finkielkraut— se introduce lo in-mundo dentro del mundo. <sup>11</sup>

Como dispositivo inocentizador, el sistema concentracionario argentino generó, además, una transformación del lenguaje aplicada a encubrir los crímenes cometidos. Las acciones eran designadas por los represores con eufemismos que evitaban nombrar el crimen: no torturaban sino que «interrogaban», no arrojaban personas vivas al mar sino que las «trasladaban». Aquí el lenguaje no puede reconocer el horror. Pero no es la imposibilidad de nombrar el horror lo que hace hablar a los represores de esta manera, sino la voluntad de ocultarlo, de naturalizarlo y de introducirlo «naturalmente» en la sociedad.

La instrumentalización del horror no es, por lo tanto, solamente una operación discursiva dada en la evocación. El lenguaje reproduce una razón instrumental que está en la base del funcionamiento de los campos de tortura y desaparición. Cuando Balza se refirió en su discurso a la «obtención de

información por métodos ilegítimos» no hizo otra cosa que repetir parte de los eufemismos utilizados por la dictadura. La inconsecuencia de este hecho con el anuncio de que iba a hablar «sin eufemismos» es un problema menor, ya que, en definitiva, lo que provoca este lenguaje es un efecto de sentido contrario al que, aparentemente, intenta producir: en lugar de generar una «autocrítica» sus eufemismos naturalizan la represión.

Sin la necesaria distancia entre los hechos y la evocación, entre el lenguaje fundado por el horror y el lenguaje destinado a evocarlo, no puede haber autocrítica ni arrepentimiento. Así, cuando el relato sobre el horror se hace en términos del pensamiento instrumental se fija, por una parte, una continuidad entre los razonamientos que dieron origen a los campos de tortura y desaparición y la evocación actual; y, por otra, se construye una inserción del horror dentro de las variables de lo posible, y de este modo se lo legitima.

Que el pensamiento instrumental esté en la base del sistema concentracionario no implica que se lo deba designar en esos términos. Muy por el contrario, si pretende rechazar el horror e impulsar un futuro diferente, la evocación está obligada a traspasar el razonamiento instrumental y referirse al horror con un lenguaje que no se corresponda con la tecnificación del dispositivo represor. De lo contrario, la evocación condensa el horror y, cada vez que lo menciona, no hace más que prolongarlo. ♦

4. Bisserier, Luis María, «Si ahora no, entonces ¿cuándo?», en *Conjetural*, nº 31, Buenos Aires, septiembre de 1995.

5. Bisserier, *op. cit.*, cursivas del autor.

6. Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición. Campos de concentración en Argentina, 1976-1980*, tesis para postular al Master en Ciencia Política, mimeo. (Cursivas de la autora.)

7. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

8. Cfr. Agamben, Giorgio, «¿Qué es un campo?», en este mismo volumen, pp. 52-55.

9. El torturador, por ejemplo, era considerado como un «interrogador», un «técnico» cuya especialidad complementaba la de los otros «especialistas» del campo: los desaparecedores de cadáveres, los secuestradores, etcétera (véase P. Calveiro, *op. cit.*).

10. Esta característica hizo del sistema represivo argentino una «masacre administrativa», según la definición de Hannah Arendt (*Eichmann in Jerusalem*, Penguin, 1963). Esto no significa que la responsabilidad individual haya sido verdaderamente anulada. En realidad, la existencia de una maquinaria de la muerte excede y, a la vez, potencia la responsabilidad individual.

11. Finkielkraut, Alain, *La memoria vana. Del crimen contra la humanidad*, Barcelona, Anagrama, 1990.



# Comandante en Auschwitz\*

PRIMO LEVI

TRADUCCIÓN: ADRIANA GÓMEZ

LAS PALABRAS ESCRITAS PUEDEN SER CREADORAS, PERO CON MÁS FRECUENCIA SON HUELLAS DE UNA INCONTINENCIA. SON LAMENTOS QUE NO ENCUENTRAN LA MANERA DE HUNDIRSE EN SÍ MISMOS: NECESITAN SER FORZADOS, VIOLENTADOS, REPRESENTADOS. RUDOLPH HÖSS, COMANDANTE DEL CAMPO DE CONCENTRACIÓN DE AUSCHWITZ, ESCRIBIÓ SU PROPIA BIOGRAFÍA ANTES DE IR A LA MUERTE, CONDENADO POR UN TRIBUNAL. PRIMO LEVI, SOBREVIVIENTE DE ESE MISMO CAMPO, TUVO LA OPORTUNIDAD, QUIZÁ LA NECESIDAD, DE PROLOGARLA.

**E**n general, quien acepta escribir el prólogo de un libro lo hace porque le parece agradable, de un noble nivel literario, capaz de suscitar simpatía o tal vez admiración por quien lo escribió. Este libro se ubica en el extremo opuesto. Está lleno de infamias desplegadas con una obtusidad que aturde.

Su lectura oprime, su nivel literario es decadente, y el autor, a despecho de sus intentos de defensa, se revela tal como es: un tramposo estúpido, farragoso, tosco, aburrido, y por momentos claramente mendaz. Aun así, esta autobiografía del Comandante de Auschwitz es uno de los libros más instructivos que se hayan publicado jamás. Describe con precisión un recorrido humano que es, a su modo, ejemplar: según todas las previsiones, Rudolf Höss, en un clima distinto de aquel en el que le tocó crecer, se hubiera convertido en un funcionario gris, sumiso a la disciplina y amante del orden. Al máximo, un trepador de ambiciones moderadas. Pero no fue así, paso a paso se transformó en uno de los mayores criminales de la historia humana.

A nosotros, los sobrevivientes de los campos de concentración nacionalsocialistas, nos hacen a menudo, especialmente los jóvenes, una pregunta sintomática: «¿Cómo eran y quiénes eran “los que estaban del otro lado”? ¿Es posible que fueran todos malvados, que en sus ojos no brillara nunca una luz humana?». El libro responde esta pregunta hasta agotarla. Muestra con qué facilidad el bien puede ceder al mal, ser asediado, ahogado, y sobrevivir en pequeñas islas grotescas: una ordenada vida familiar, el amor a la naturaleza, una moral victoriana. Precisamente porque el autor es un hombre inculto, es imposible sospechar que haya tejido una colosal



\* Prólogo a la segunda edición italiana de la autobiografía de Rudolf Höss, publicada en Turín por Editorial Einaudi, en 1985.



falsificación de la historia: no hubiera sido capaz. En las páginas de su libro afloran en cambio, como máquinas autómatas del lenguaje, las sentencias de la retórica nazista; también mentiras grandes y pequeñas, esfuerzos de justificación e intentos de estetización, pero son tan ingenuos y transparentes que hasta el lector más desprevenido los identifica con facilidad: destacan en el tejido del relato como moscas en la leche.

El libro es una autobiografía sustancialmente verídica. Es la autobiografía de un hombre que no era un monstruo, ni lo fue después, ni siquiera al final de su carrera, cuando por sus órdenes se mataban miles de personas inocentes por día en Auschwitz. Se le puede creer cuando afirma que nunca disfrutó causar dolor ni matar: no fue un sádico y no tiene nada de satánico (algún rasgo satánico se lee en el retrato que él traza de Eichmann, su par en grado y su amigo; pero Eichmann era mucho más inteligente que Höss, y es probable que Höss haya dado por ciertos algunos alardes de Eichmann que no resisten un análisis serio). Höss fue uno de los mayores criminales que hayan existido, pero no estaba hecho de una sustancia diferente de la de cualquier otro burgués de un país cualquiera. Su culpa, que no estaba escrita en su patrimonio genético ni en su carácter de alemán, se condensa en no haber sabido resistir la presión que ejerció sobre él un ambiente violento, incluso antes de la llegada de Hitler al poder.

Seamos sinceros, el joven parte mal. Su padre, comerciante, es un «católico fanático» (pero atención: en el vocabulario de Höss, y en el nazista en general, este adjetivo tiene siempre una connotación positiva), quiere hacer de él un sacerdote, pero al mismo tiempo lo somete a una rígida educación de tipo militar: no se interesa por sus inclinaciones. Es comprensible que no tenga afecto por sus

padres y que crezca cerrado e introvertido.

Queda huérfano pronto, atraviesa una crisis religiosa, y al comienzo de la Gran Guerra no tiene dudas: su universo moral se reduce a

una sola constelación, el Deber, la Patria, la Camaradería, el Coraje.

Parte voluntario y lo arrojan con sus diecisiete años al salvaje frente iraquí.

Mata, queda herido, ya se siente hombre, es decir, soldado: para él son sinónimos.

La guerra es (en todos lados pero especialmente en la Alemania derrotada y humillada) una pésima escuela. Höss no intenta regresar a la vida normal. En el terrible clima del fin de guerra alemán, se enrola en uno de los tantos Cuerpos de Voluntarios con tareas represivas, es involucrado en un asesinato político y condenado a diez años de prisión. El régimen carcelario es duro, pero le sienta bien: él no es rebelde, la disciplina y el orden le gustan, incluso espiar le gusta; es un delincuente modelo. Ostenta buenos sentimientos: había aceptado la violencia de la guerra porque fue ordenada por la Autoridad, pero le disgustan las acciones violentas de sus compañeros de cárcel porque son espontáneas. Esta será una de sus máximas: se necesita orden, en todo; las directivas tienen que venir de arriba, son idóneas por definición y deben ser cumplidas sin discusiones pero concienzudamente; la iniciativa se admite sólo con el fin de una más eficiente ejecución de las órdenes. La amistad, el



amor y el sexo le resultan sospechosos. Höss es un hombre solo.

Luego de seis años es

amnestiado; encuentra trabajo en una comunidad agrícola, se casa, pero admite no haber logrado nunca, ni siquiera cuando más lo hubiera necesitado, comunicarse confidencialmente con su mujer. Y este es el momento en que se le abre la trampa: le ofrecen entrar en las SS, y él acepta, seducido por la «perspectiva de una carrera rápida» y «las ventajas económicas que ella ofrecía». También en este momento le dice al lector la primera mentira: «Leyendo la apelación de Himmler a entrar en las SS de servicio en los campos de concentración, no había reflexionado mínimamente en la verdadera realidad de estos campos...; era un concepto absolutamente desconocido, ni siquiera tenía una idea». Vamos, comandante Höss, para mentir hace falta un poco más de agilidad mental: estamos en 1934, Hitler ya está en el poder y siempre habló claro; el término «Lager» en su nueva acepción es bien conocido, pocos saben exactamente qué sucede dentro, pero



EN EL INSTANTE DE LA MUERTE, EL HOMBRE PUEDE REVELAR EL SECRETO DE LA CONDICIÓN HUMANA. EN REALIDAD, ESA ES UNA ILUSIÓN DE LOS QUE QUEDAMOS EN PIE, LOS QUE QUEDAMOS EN DUDA, ESPERANDO. ESPERANDO UNA PALABRA HONESTA QUE NOS ENTREGUE (EN FORMA ABREVIADA) EL CAMINO A LA PLENITUD.

AQUELLOS QUE MUEREN EN MANOS DE UN PODER TOTAL, COMO EL NAZI, MUY LEJOS SUS «LAGER» (LECHOS), CONFINADOS EN UN «LAGER» (CAMPO DE CONCENTRACIÓN), DICEN SUS ÚLTIMAS PALABRAS EN SILENCIO, NO DEJAN NADA ESCRITO. ESTÁ PROHIBIDO. EN CAMBIO, EL RELATO DE UN HOMBRE QUE VA A MORIR AHORCADO, CONDENADO POR UN TRIBUNAL, ACUSADO DE GENOCIDA, ESTÁ PERMITIDO.

PARA PRIMO LEVI, PROLOGUISTA DE LA AUTOBIOGRAFÍA DEL COMANDANTE DE AUSCHWITZ, EL LIBRO DE RUDOLF HÖSS ES UNA PRUEBA. UNA PRUEBA DEL LUGAR AL QUE CONDUCE EL ENCUENTRO DE UN CLIMA VIOLENTO, UNA IDEOLOGÍA RADICAL Y UN HOMBRE OBSECUENTE. PERO TAMBIÉN UNA PRUEBA DE LA IMPOSIBILIDAD DE *ESCRIBIR EL TERROR*, ESTA VEZ DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL QUE ADMINISTRA EL TERROR. PRIMO LEVI DESENTRAÑA LAS ESTRATEGIAS DE FUGA DE RUDOLF HÖSS: PAISAJES CABALLERESCOS, FÓRMULAS RETÓRICAS DESCARNADAS, DESCRIPCIONES DELICADAS, INFANTILES. LA PALABRA PUEDE SER LA MÁS EFICIENTE DE LAS MÁQUINAS DE DEFENSA Y ESCAPE DEL TERROR. HÖSS NO PUEDE JUSTIFICARSE A TRAVÉS DE ELLAS. EN CAMBIO, SE DETIENE EN MINÚSCULAS ZONAS TÉCNICAS. Y ALLÍ PERTURBA, DA ASCO.

EL PRÓLOGO DE PRIMO LEVI, SOBREVIVIENTE DE UN CAMPO DE CONCENTRACIÓN, ES EL TESTIMONIO DE QUIEN REVIVE EL HORROR EN LA LECTURA. QUIZÁ NO HAYA UNA LENGUA DEL DOLOR, PERO LEVI LO ESCUCHA, LO SUFRE EN EL PASAJE MÁS INGENUO DE LA AUTOBIOGRAFÍA DEL COMANDANTE DE AUSCHWITZ.



todos saben que son lugares de horror y terror: y bastante más se sabe de ellos en el ambiente de las SS. El «concepto» no sólo no es «desconocido», sino que es aprovechado cínicamente por la propaganda del régimen: «si no vas derecho, terminás en el Lager». Es una manera de decir casi proverbial.

Es cierto que su carrera es rápida. Su experiencia en la cárcel no fue inútil, los superiores ven en él a un especialista y rechazan sus débiles reclamos de volver a la tropa: un servicio vale lo mismo que otro, el enemigo está por todos lados, en las fronteras y en el interior. Höss no debe sentirse disminuido. Höss acepta; si su deber es ser tirano, será un tirano de lo más diligente: «debo confesar que asumí conscientemente mi tarea, que no tuve reparos con los prisioneros, que fui severo y muchas veces duro». Que fue duro nadie lo duda, pero que detrás de su «máscara de piedra» se escondiera un corazón dolorido, como él afirma, es una mentira no sólo indecente sino también pueril.

En cambio, no es errada su repetida afirmación de que una vez dentro del engranaje es difícil salir. No se arriesgaba la vida ni tampoco un castigo severo, pero la separación era objetivamente difícil. La milicia en las SS comprendía una «reeducación» intensiva y muy hábil, que halagaba la ambición de los adeptos: éstos, por lo general incultos, frustrados, repudiados, se sentían valorados y exaltados. La divisa era elegante, buena la paga, los poderes casi ilimitados, la impunidad garantizada. Eran hoy los dueños del país, y mañana (lo decía uno de sus himnos) del mundo entero. Cuando estalla la Segunda Guerra Mundial Höss es ya *Schutzhaftlagerführer* en Sachsenhausen, que no es decir poco, pero merece una promoción. Acepta con sorpresa y alegría el nombramiento de comandante: se trata de un campo nuevo, todavía en construcción, lejos de

Alemania, cerca de una pequeña ciudad polaca que se llama Auschwitz.

Es verdaderamente un experto, lo digo sin ironía. En este punto sus páginas se vuelven apasionadas: el Höss que escribe fue ya condenado a muerte por un tribunal polaco. También esta condena proviene de una autoridad y por eso la acepta, pero esa no es razón para renunciar a describir su hora más bella. Nos brinda un verdadero tratado de urbanística, da cátedra, su sabiduría no debe perderse, quiere preservar su herencia. Nos enseña cómo se planifica, construye y administra un campo de concentración de manera que funcione bien, *reibungslos*, no obstante la ineptitud de los subordinados y la ceguera de los superiores, que le envían más trenes de los que el campo puede aceptar. ¿Y él, el comandante? Que se arregle. Aquí Höss se torna épico: pide al lector admiración, elogios, y hasta conmiseración. Fue un funcionario competente y diligente, en su Lager sacrificó todo: días y noches de reposo, los afectos familiares. El comando de inspección no lo comprende, no le manda refuerzos, al punto que él, funcionario modelo, apretado entre las mandíbulas de la Autoridad, debe «literalmente ir a robar la partida de alambre de púa más urgente... ¡Tenía que pensar en mis propios problemas!».

Es menos convincente cuando se erige en maestro de la sociología de los Lager. Rechaza con disgusto religioso las luchas internas entre los prisioneros: qué gentuza, no conocen el honor ni la solidaridad, las grandes virtudes del pueblo alemán. Pero unas pocas líneas después deja escapar la verdad y admite que «estas luchas eran cuidadosamente cultivadas y estimuladas por la dirección», es decir, por él. Describe con paciencia profesional las categorías de prisioneros, intercalando en el antiguo desprecio acentos desafinados de hipócrita piedad retrospectiva. Mejor los políticos

que los criminales comunes, mejor los gitanos («eran... para mí los prisioneros más queridos») que los homosexuales; los prisioneros de guerra rusos son animales y los judíos no le gustaron nunca.

En el tema de los hebreos, los falsos tonos se vuelven más estridentes. No hay conflicto: no se trata de un encuentro desafortunado entre el adoctrinamiento nazi y una nueva y más humana visión del mundo. Simplemente, Höss no entendió nada, no superó su pasado, no sanó: cuando dice (y lo dice seguido) «ahora me doy cuenta... ahora entendí que...», miente de un modo vistoso, como mienten casi todos los «arrepentidos» políticos, y todos los que expresan su arrepentimiento con palabras en lugar de hechos. ¿Por qué miente? Quizá para dejar una mejor imagen de sí mismo; quizá sólo porque sus jueces, que son sus nuevos superiores, le aseguraron que las opiniones correctas no son más las de antes, son otras.

El tema de los judíos nos muestra con claridad cuánto pesó en Alemania la propaganda de Göbbels, y qué difícil es, incluso en un individuo dócil como Höss, disolver sus efectos. Höss admite que los judíos eran «bastante» perseguidos en Alemania, pero se apura en precisar que su ingreso en masa fue pernicioso para el nivel moral de los Lager: los hebreos, como es sabido, son ricos, y con el dinero se puede corromper a cualquiera, incluso a los moralísimos oficiales de las SS. Pero el puritano Höss (que en Auschwitz tuvo como amante una prisionera, y trató de liberarse de ella condenándola a muerte) no está de acuerdo con el antisemitismo pornográfico del «Sturmer» de Streicher: este diario «causó muchos males, no fue provechoso para el antisemitismo serio». Pero no nos sorprendamos demasiado, Höss improvisa que fue «un judío el que lo redactó». Fueron los hebreos los que difundieron (Höss no se atreve a decir



«inventaron») las noticias acerca de las atrocidades en Alemania, y por esto es justo castigarlos; pero Höss el virtuoso no está de acuerdo con su superior Eicke, que quisiera destronar la fuga de noticias con el inteligente sistema de los castigos colectivos. La campaña sobre las atrocidades, anota Höss, «continuaría *aunque* se fusilaran cientos o miles de personas». La cursiva de ese *aunque*, perla de la lógica nazista, es mía.

En el verano de 1941, Himmler le comunica «personalmente» que Auschwitz será algo más que un lugar de aflicción: tiene que convertirse en «el más grande centro de exterminio de todos los tiempos». Que él se empeñe, junto con sus colaboradores, en encontrar la técnica mejor. Höss no pestañea, es una orden como otras, y las órdenes no se discuten. Se han hecho experiencias en otros campos, pero los fusilamientos en masa y las inyecciones tóxicas no son convenientes, es necesario un método más rápido y seguro. Sobre todo, hay que evitar «los baños de sangre» porque desmoralizan a los ejecutores. Después de las acciones más sanguinarias, algunos SS se suicidan y otros se emborrachan metódicamente. Se necesita algo más aséptico, impersonal, para salvaguardar la salud mental de los militares. La asfixia colectiva con gas de descarga de motores es un buen inicio, pero hay que perfeccionarla. Höss y su vice tienen la idea genial de usar el Cyclon B, veneno empleado contra los topos y las cucarachas. Todo marcha bien. Después de una prueba sobre novecientos prisioneros rusos, Höss siente «un gran alivio»: la matanza en masa funcionó en cantidad y calidad. Nada de sangre, ningún trauma. La diferencia entre ametrallar gente desnuda sobre el borde de la fosa cavada por ellos mismos y tirar una cajita de veneno dentro de un conducto de aire, es fundamental. Cumplió con su aspiración mayor: su profesionalismo ha sido demostrado, él es el mejor técnico de la masacre. Los colegas envidiosos fueron derrotados.

Las páginas más repugnantes del libro son aquellas en las que Höss se demora en describir la brutalidad y la indiferencia con que los judíos encargados del traslado de los cadáveres realizaban su tarea. Contienen un inmundo acto de acusa, como si esos infelices (¿no eran también ellos ejecutores de órdenes?) pudieran cargar con la culpa de quien los había creado y delegado. El nudo del libro, y su mentira más increíble, está en la página 136: en relación a la matanza de niños, dice Höss, «tenía una piedad tan inmensa que hubiera querido desaparecer de la faz de la tierra, y aun así no me fue lícito mostrar la más mínima emoción». ¿Quién le hubiera impedido «desaparecer»? Ni siquiera Himmler, su jefe supremo,



que no obstante el tributo que Höss le regala, aparece en estas páginas bajo el doble aspecto de demiurgo e idiota ignorante, incoherente e intratable.

Ni en las últimas páginas, que asumen el tono de un testamento espiritual, Höss consigue medir el horror de lo que hizo y encontrar el acento de la sinceridad. «Hoy comprendo que el exterminio de los judíos fue un error, un error colosal» (no dice «una culpa»). «El antisemitismo no sirvió para nada; al contrario, el judaísmo lo aprovechó para acercarse más a su objetivo final.» Poco después, afirma que se siente «desvanecer» al «comprender las terribles torturas que se aplicaron en Auschwitz y en otros campos». Si tenemos en cuenta que quien escribe esto será ahorcado, nos sorprende esta obstinación en mentir hasta último momento. La única explicación posible es esta: Höss, como todos sus congéneres (no sólo alemanes: pienso también en las confesiones de terroristas arrepentidos), ha vivido haciendo suyas las mentiras que impregnaban el aire que respiraba, es decir, mintiéndose a sí mismo.

Uno se puede preguntar, y ciertamente alguno se lo preguntará, o lo preguntará, si existe un motivo para reeditar este libro hoy, a cuarenta años del fin de la guerra y a treinta y ocho de la ejecución del autor. Me parece que los motivos son al menos dos.

El primer motivo es contingente. Pocos años atrás comenzó una operación insidiosa: el número de víctimas de los campos de exterminio habría sido enormemente inferior a lo que afirma la «historia oficial»; y en los campos no se habría usado nunca el gas tóxico para matar seres humanos. Sobre ambos puntos, el testimonio de Höss es completo y explícito, y no se entiende por qué hubiera tenido que ser tan preciso y articulado, y con tantos detalles que coinciden con los de los sobrevivientes y las pericias materiales, si se hubiese encontrado bajo presión, como afirman los «revisiónistas».

El segundo motivo es esencial y de validez permanente. Hoy se derraman muchas lágrimas sobre el fin de las ideologías; y me parece que este libro demuestra en modo ejemplar dónde puede llevar una ideología aceptada con la radicalidad de los alemanes de Hitler, y de los extremistas en general. Las ideologías pueden ser buenas o malas. Es bueno conocerlas, confrontarlas e intentar evaluarlas; es siempre malo desposar una, aunque se cubra de palabras respetables como Patria y Deber. La historia de Rudolf Höss demuestra adónde conduce el Deber ciegamente aceptado, es decir, el *Führerprinzip* de la Alemania nazi. ♦

[Marzo, 1985]



# Dolor y Justicia\*

PETER SLOTERDIJK

TRADUCCIÓN: FELISA SANTOS

HAY UNA VERDAD,  
TERRIBLE E INNOMBRABLE. HAY UN MUNDO. HAY UN SER,  
EL ANIMAL HUMANO, QUE PUEDE SER TODOS Y NUNCA  
SABE QUIÉN ES. LA VERDAD DEL MUNDO SE LE  
ESCAPA, O ÉL SE ESCAPA, EXCEPTO EN EL DOLOR



Dolor y justicia

Y EN EL GOCE. EXCEP-

TO CUANDO SE QUIEBRA LA




"REALIDAD QUE FUNCIONA COMO REALIDAD", CUYOS CRITERIOS SON  
LA TOLERANCIA, EL CÁLCULO Y LA SOPORTABILIDAD. SÓLO EN EL  
QUIEBRE ALCANZA A RUMIAR IMPOTENTE LA ODIOSA PREGUNTA DE  
LA ÉPOCA: ¿SI NO HAY DIOS NI SENTIDO COHERENTE, POR QUÉ

DEBEMOS SOPORTAR LA MONSTRUOSIDAD DEL SUFRIMIENTO? PETER SLOTERDIJK SE ABRAZA  
AL NIETZSCHE DE EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA PARA DESENMASCARAR AL ACTIVISMO  
PSEUDOILUSTRADO QUE, ESCUDADO TRAS UNA TERAPÉUTICA ANESTESIANTE, APENAS LOGRA  
OCULTAR SU HORROROSA VOLUNTAD DE ANIQUILACIÓN.

*«Hay en la tierra muchos buenos inventos,  
los unos útiles, los otros agradables:  
por ellos es la tierra amable.»*

*Así habló Zarathustra, «De viejas y nuevas tablas», XVII*

 ¿Es posible que la última palabra de Nietzsche sea un furioso individualismo? ¿No nos ha  
legado nada más que el animar a la producción a librepensadores extáticos en su  
desconsiderada corporalidad, su amoral intensidad y su sospechosa segunda inocencia?  
¿Dónde queda lo social, señor Nietzsche? ¿Están sus éxtasis todavía en el terreno de la  
constitución? ¿No yacen aún bajo su habitualidad las tierras minadas de la anarquía? ¿Qué tiene

\*Capítulo final de *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, editado en  
Frankfurt por la Editorial Suhrkamp en 1986.

...69...



usted que decir sobre los problemas del presente —o se limitará a hacer referencia a la discrepancia entre el conocimiento solitario y el bla bla bla colectivo—? ¿Es todo lo que podemos esperar de usted un subjetivismo sin sujeto, que, si se piensa más ampliamente en su generalidad, no puede dar por resultado otra cosa que un coloquio posmoderno intitulado: «Salón de otoño de las vanidades, acerca de cómo las intensidades estallan sin distinción, de un modo en que se garantiza el estar libre de significado y el ser polilógico»? ¿Nada más que cuerpos sin mundo? ¿Nada más que actuación sin contrato? ¿Nada más que aventureros sin provisiones para la vejez? ¿Nada más que antiguos proyectos sin el realismo del capitalismo tardío? ¿Nada más que nueva violencia sin diplomacia ni estado social? ¿Quiere usted embarcarnos en el caos con su conflicto romántico bien conservado y su dionísico desfronterizar? ¿No dañan su culto al instante y su adoración de la excepción las premisas socio-psicológicas de las democracias; es decir, la capacidad para comprometerse uno mismo en lo mediato, para pensar a largo plazo y sentir institucionalmente? ¿No descansa en cada agitación individualista un jugar con fuego, una desinhibición de las sensaciones que alienta la brutalidad e intimida la cautela, que desata la palabra empeñada y quita el aliento a la responsabilidad? ¿No hay en cada resaltar de lo singular a la vez un robo a la generalidad que contribuye a incrementar la tensión entre narcisismo y ley orgánica? Usted quiere ser un vehículo para la cultura política, Señor Nietzsche, cuando no deja de seducir a los más sensibles a la resignación política —sin hablar de los curados de espanto que a partir de sus escritos arriesgan tesis prestadas, y abrochan su brutalidad a una filosófica buena conciencia—. ¿Qué política es esa, que les permite encontrar el privilegio en su romanticismo enérgico para golpear a martillazos? ¿Hay que ser más claro?

Aquello a lo que aluden estas preguntas es, asumiendo un mínimo de memoria de las ideas políticas, suficientemente claro. Su claridad, sin embargo, nace de una observación inexacta; ella procede fundamentalmente de una falsa descripción del mundo y se deshace en una radical ambigüedad luego de que esa descripción es desacreditada. Ella plantea, por adelantado, que una sociedad normal funciona alrededor de los individuos adultos medios de buena voluntad que aportan conjuntamente a la solución de los problemas comunes. Quien se sustrae a tal cooperación porque quiere más, quiere menos o quiere otra cosa, cae bajo la sospecha de ser un evasor de la realidad —o de lo contrario, un sujeto irresponsable—, cuya ceguera para lo social tendría que ser cubierta con terapéutica y un repliegue ideológico a lo privado, y quien, en el peor de los casos, sale del apuro con la fórmula nietzscheana de la justificación estética de la vida.

Esta opinión, que probablemente se tiene por la más saludable, cae, a la primera mirada alerta, en pedazos, cada uno de los cuales es una falsificación, empezando por el pseudosociológico concepto de normalidad que va desde el postulado de la moral trivial de la buena voluntad hasta la alianza de la ontología vulgar del inflado autodomínio, que se pone en el camino de cada entendimiento profundo en la doble ilusión del individuo aquí y la realidad allí; y al final se resume en la idea coercitiva de la política vulgar del propósito común. Faltan nada más que «valores comunes» como aglutinante ontológico. En la expresión «entendimiento profundo» no puede naturalmente ser dejada de lado su afectividad de formación burguesa; quien se mueve de las palabras a las cosas llega a estar comprometido en un dramático suceso, en el que ese progreso de la alianza de la ontología vulgar se derrite ante un entendimiento dionísico. No es ninguna maravilla que las identidades críticas se rebelen ante semejante entendimiento como si las llevase ante un peligro mortal de la existencia. Porque la «verdad» para los sujetos del *status quo* significa lo terrible, es natural que se defiendan desde su bloque compacto del acontecimiento iluminador, el drama; ellos se vuelven críticos porque no quieren encontrar aquello que pretenden buscar.

Todo esto se deja comprender sin necesidad de hacer un gran esfuerzo: para quien nunca vivió la existencia como un drama sobre el fundamento del dolor y del goce dionísico —¿y cuál es el individuo despierto que ocasionalmente no esté próximo a una vivencia semejante?—, los hechos morales y sociales deben aparecer subordinados a cantidades, aunque puedan querer imponerlos por la fuerza en los discursos de la institución como realidades de primer rango. La teoría de la verdad de Nietzsche nos explica de una manera impresionante que lo que se llama realidad en el discurso institucionalizado nunca puede ser otra cosa que una realidad que funciona como realidad; una apolínea explicación, ritualización e institucionalización de los fundamentos del mundo con criterios de tolerabilidad y calculabilidad. Pero en el individuo despierto nunca puede esta autorrepresentación llegar a ser exclusiva: el individuo siempre está colocado en una encrucijada ontológica; está vivo sólo en la medida en que es un punto de cruce entre lo dionísico y lo apolíneo, es decir, mientras conserve aquella posición donde la realidad en su irrepresentabilidad se encuentra con la institucionalizada y verbalizable «realidad que funciona como una realidad» (*Wirklichkeit anstelle Wirklichkeit*).

Puede también ocurrir que las individualidades dionísicas despiertas *no* estén precisamente tratando de huir de la realidad, sino que más bien sean las únicas capaces de resistir en la

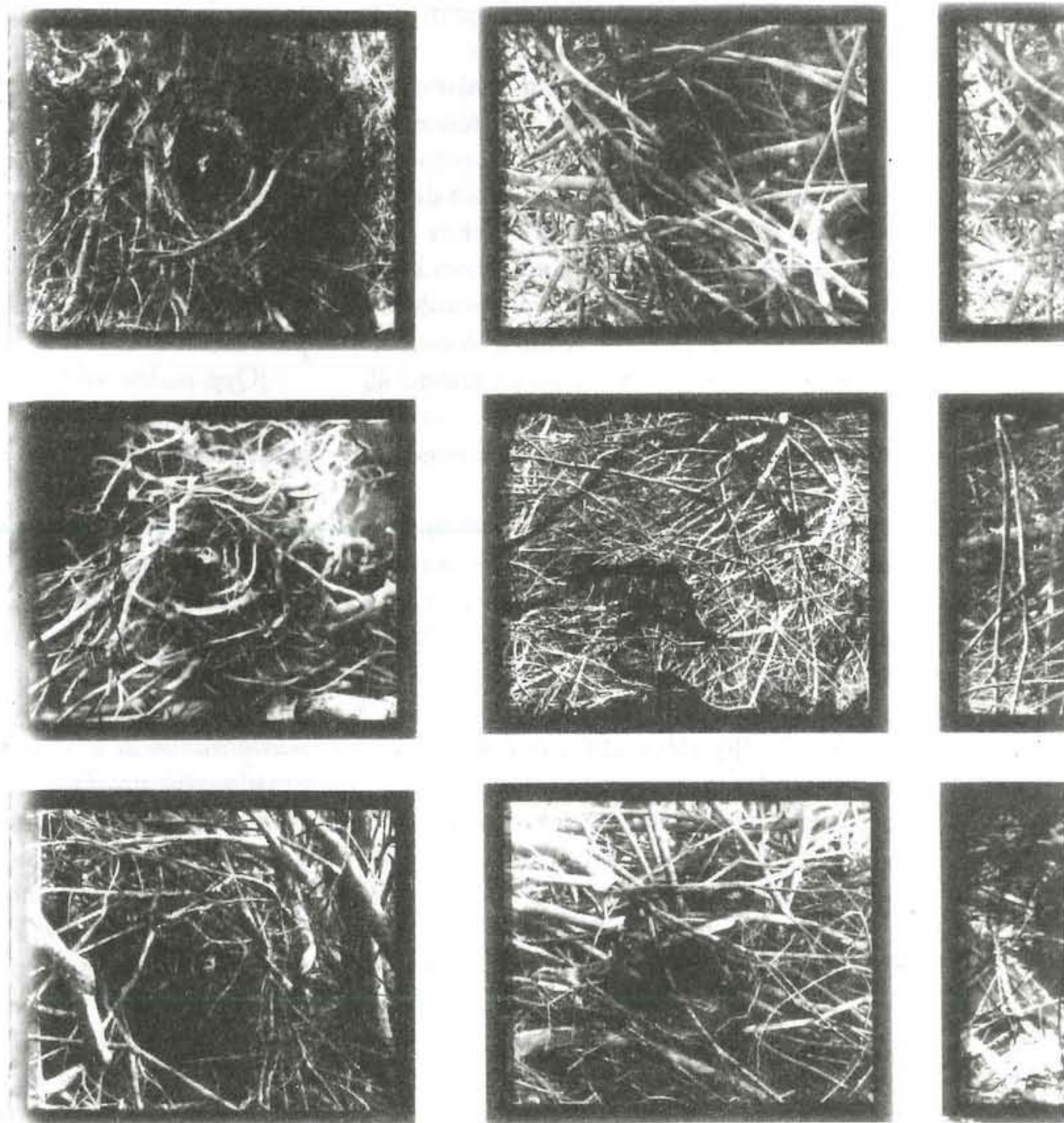


proximidad del fundamento del dolor y del goce —con todas las consecuencias que esas resistencias originen para los intercambios metabólicos entre individuo y naturaleza, vida y sociedad—; en tanto que, por el contrario, los sujetos totalmente politizados, socializados por completo y enteramente moralizados fuesen aquellos que logran mayor éxito en su organizada fuga de la terrible verdad. ¿Se puede concebir alguien más permeable, auténtico, incluyente y donador de vida en la realidad de la que participan que esos individualistas dionísicos; esos inclasificables, hipersensibles, apolíticos o parapolíticos? Quizá sean ellos quienes se aventuran a una ecología del dolor y del goce que está por delante de toda la política acostumbrada. Quizá sean ellos los reales protopolíticos, a diferencia de aquellos que se han especializado en la política con mayúsculas y en oposición a aquellos que, al estilo del activista tradicional, extreman su juego como administradores de los abusos y como agentes que hacen recaer el sufrimiento sobre los otros, infinitamente.

Notoriamente aquí resuena un desgarramiento en el concepto mismo de política. Sería preciso completar el concepto cotidiano de la política —como plano de disputa y discusión de los intereses conjuntamente con sus discursos, armas e instituciones— con un concepto nocturno de lo político que conduzca la mirada a la secreta ecología del dolor del mundo. Mientras que la política, cuyo concepto cotidiano pertenece al apolíneo mundo de la visibilidad, y que, como realidad que funciona como realidad, se despliega ante nuestros ojos, el lado oscuro de lo político cae en lo dionísico, en la inintuible energética de un fundamento del dolor y el goce protopolítico que se sitúa como previo a toda disputa y reacción de la política cotidiana. En tal concepto nocturno se anuncia la problemática más sensible de la modernidad; nos cuestionamos acerca de la relación entre la construcción contemporánea de la soportabilidad social, por un lado, y la insostenible proliferación de sufrimientos que tiene por fundamento justamente semejante construcción de la soportabilidad, por otra parte. Sólo esta manera oscura de plantear deja en claro una cosa: donde se pensó así la lógica de la politología, de Maquiavelo a Marx y de Hobbes a Ho Chi Min, ya se tenía por sustento una politología dionísica de las pasiones.

Peligroso pensamiento, ¿qué otra cosa podía ser? ¿Es este el acostumbrado coqueteo anarco-romántico con los abismos, la conocida espoleta de la mecha que conduce a la potenciación de los conflictos de masas, una literaria

*Dieter Appelt. Preuzgweg (Camino prusiano). 1993.*





intransigencia de asocial materia explosiva que cada sujeto socializado soporta en sí? Estas son suposiciones que deben ser avivadas por un pensamiento en este campo. Yo creo, sin embargo, que a través de semejante pregunta se piensa un auténtico impulso de la modernidad. En sus mejores momentos, la Ilustración (*Aufklärung*) siempre fue un suceso en el espíritu de la politología dionisiaca. La auténtica modernidad pone en obra una inexorable marcha desde la feudo-ontología de la miseria, que se fundaba en que unos pocos dejaran sufrir a la gran mayoría; una marcha en la cual el liberalismo, el marxismo, el anarquismo, la socialdemocracia y los políticos católicos a grandes rasgos han coincidido. El consenso contemporáneo sobre la ecología del dolor —que no debe ser eterno que muchos sufran por pocos— es el mínimo común denominador en la escabrosa comarca de la modernidad. La modernización se consume como una entrada de las masas en tanto sujetos sufrientes en una nueva soportabilidad, alivios, alcances y aumentos, que, calculados en los estándares tradicionales, fueron tan arrolladores, que uno quedó incapacitado por mucho tiempo incluso para plantearse la pregunta acerca de la ecología de los efectos de la descarga (*Entlastungseffekte*).<sup>1</sup>

Esta imposibilidad de plantear la pregunta ha llegado a su fin por un dramático despertar que ha tenido lugar hace pocas décadas. Con espectacular rapidez ha crecido el sentimiento de que la modernidad no puede contentarse con una justificación de la vida basada en el *ethos* de la descarga (*Entlastung*)<sup>2</sup> técnica, la participación política y el crecimiento económico sin también anhelar una justificación dionisiaca de la vida en el sentido de una algodicea (*Algodizee*).<sup>3</sup> En este sentimiento tiene la nueva actualidad de Nietzsche su fundamento epocal; las

cuestiones religiosas han, como vemos, sobrevivido al fin de las religiones. Aparecen, articuladas a la altura de la modernidad, como las preguntas sobre la justificación estética de la vida.

Naturalmente, estarán ligadas en primer lugar con una epidémica duda sobre el valor y la solidez de aquella descarga y sobre la realizabilidad de la participación común. Más allá de esto, esta pregunta se fundamenta en un radical escepticismo que se enfrenta al moralismo de la modernidad socio-política. Este escepticismo nos permite preguntarnos si en el moralismo de la Ilustración puede ser realmente oída la legítima voz de la vida herida que exige su restauración o si el síndrome de social activismo moralizante no se ha vuelto, a la larga, indeseable parte y cómplice de tendencias que, quizá bajo el pretexto de descargas ulteriores y progreso humanitario, conduzca a una proliferación inaudita del sufrimiento.

¿Qué podría en esta situación ser más atractivo que la doctrina nietzscheana de la justificación estética de la vida? Quien considere a la estética como magnitud justificativa ha abierto el círculo de prohibiciones del pensamiento justificatorio al que adhiere especialmente el ala protestante de la modernidad y que nos ha deparado bibliotecas de discursos morales que ofenden al estómago. *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche ha ganado, con sus declaraciones referentes a esto, un alcance filosófico que excede todo lo que hasta ahora se discutió. Porque Nietzsche ha cortado, con una despreocupación (*Umbekümmertheit*) que merece todavía hoy el asombro, los nudos de la moral de la modernidad. Él invierte naturalísticamente la relación entre moralidad y vida: en lugar de censurar a la vida desde la óptica de una eternamente insatisfecha moral, empieza por ver a la moral desde la óptica de una incorregible

vida eterna. Esta inversión aporta la «cáustica frase», que «la existencia del mundo sólo puede justificarse como fenómeno estético», con su fuerza de penetración, y explica su inaceptabilidad para aquellos que se sujetan aún hoy al primado de lo moral.

En la cuestión del dolor, los intelectuales están divididos. De hecho, nosotros tenemos que tratar con dos interpretaciones diametralmente opuestas del dolor de la vida. La interpretación moral-política, que injustamente y por muy largo tiempo quiso ser emitida como la única voz legítima de la Ilustración, reconoce en casi todos los dolores una variante de la injusticia y conduce por ello a un programa de supresiones que se amplía, tanto en perspectivas socio-políticas como histórico-filosóficas. La modernidad moralista-teorética quiere responder a la pregunta sobre la algodicea con un progresivo analgésico universal, dentro del cual el dolor en tanto motivo ontológico sólo puede encontrar reconocimiento de su futura abolición. Esta es una concepción desacreditada que se vuelve aparentemente razonable en un ámbito intermedio y que no requiere ser comprobada: una gran parte de la actividad terapéutica se fundamenta en su plausibilidad. Su valor de verdad sabe ser apreciado por quien ha sufrido y ha encontrado alivio. ¿No fue además Nietzsche quien más claramente expresó lo que el abatimiento tenía que decir aquí de sí mismo? ¡Vamos!

Sin embargo, la algodicea dionisiaca nietzscheana se opone directamente a la programática de la supresión. Plantea, de un modo enteramente anticuado, el recuerdo del *ethos* de la resistencia afirmativa contra la idea moderna de una negación supresora. Porque concibe a la vida, de una manera radicalmente inmanente, como la insuperable



interpretación/actuación (*Spiel*) de los fundamentos del dolor y el goce, niega cualquier metafísica de redención; incluso sus versiones modernas en programas para la eliminación del dolor y la terapéutica. ¿Tendríamos que considerar a Nietzsche un estoico resucitado en un milenio equivocado? O, ¿quiere un irredomable Cristo arrojar las promesas de la era cristiana, con gestos neo-antiguos, hacia el desbaratamiento (*Scherbenhaufen*)?

«Dionisos contra el 'crucificado'; aquí tienes la oposición. No hay ninguna diferencia respecto del martirio, solamente tiene un sentido otro. La vida misma, su eterna fertilidad y retorno, requiere agonia, destrucción, la voluntad de aniquilación... En el otro caso, se trata al sufriente, 'al crucificado, como el inocente', que funciona como una objeción a esta vida, como una fórmula de su condenación. Uno se pregunta: el problema es el del sentido del sufrimiento. Si es un sentido cristiano o un sentido trágico... En el primer caso, debe ser un camino a un ser divino; en el último caso, se trata del ser considerado suficientemente divino como para justificar una monstruosidad de sufrimiento. El hombre trágico afirma incluso el más acérrimo sufrimiento... El cristiano negará aún el más feliz de los destinos en la Tierra; el dios de la cruz es una maldición a la vida, una indicación, para redimirse uno mismo de ella; el Dionisos que ha sido cortado en pedazos es una promesa de vida; es eternamente renacido y es devuelto de la destrucción.» (*Werke*, XV, p. 490)

La doctrina nietzscheana de la justificación estética de la vida se revela a sí misma como lo contrario de un esteticismo cínico: se funda en una algodicea que procura atraer enteramente al dolor como polo de la pasión dionisiaca,

en la inmanencia de una vida que ya no tiene necesidad de redención. En la pasión dionisiaca, que sirve de base a cada vida alerta, se consume, paradójicamente, lo que hemos designado como el soportar lo insoportable. Pero este soportar no es ningún soportar sin rodeos, sino que tiene, en la embriaguez y en el sueño —las dos más viejas drogas que acrecientan la *psyche*—, dos colaboradores indispensables. Ellos ponen en su lugar aquellos mundos intermedios y soportabilidades que son necesarios para que no nos muramos de inmediatez.

Aquí la tesis de *El nacimiento de la tragedia* debe ser leída como apolínea en sus resultados dramáticos, ahora, una vez más, importantés. El libro mostró cómo la pasión dionisiaca depende de una traducción apolínea a lo intuitivo, lo representable y lo soportable. Nietzsche se declara, en este libro, partidario de la cultura, de la fuerza simbolizante, de la representación (*Darstellung*). Que esta confesión tiene una base doble se hizo claro, justamente, porque la cultura también quiere pertenecer al mundo de la apariencia; se trataría de una apariencia que no permitiría a ninguno la penetración, porque es la verdadera mentira de la vida misma. De acuerdo con esto, la cultura

sería aquella ficción que nosotros mismos *somos*; existimos como auto-invenções de lo vivo que necesita pasar de la insoportabilidad de la pasión dionisiaca inmediata a lo soportable y mediado. La vida misma debe su espontánea elevación a la cultura a una dialéctica de lo soportable y lo insoportable, a partir de la cual surgió el proceso de auto-representación. De allí se deja conceptualizar, a partir de las suposiciones fundamentales de Nietzsche, una ética adecuada a la experiencia de mundo de la modernidad; una ética de la apariencia necesaria, una ética de lo soportable, una ética de mundos intermedios, una ética de la ecología del dolor y el goce: una ética de la vida inventiva. El concepto de apariencia tiene en Nietzsche un poder que hace de puente en la contradicción entre lo ético y lo estético, e incluso entre lo terapéutico y lo político.

Bajo la óptica de Nietzsche, el mundo de las instituciones morales y políticas se presenta como una esfera de necesaria apariencia, como una forma de autopoética (*Selbstdichtung*)<sup>4</sup> de la vida colectiva que —a fin de ser soportada— debe simbolizarse a sí misma, ritualizarse a sí misma y subordinarse a valores. Estos presupuestos constituyen la apolínea columna vertebral

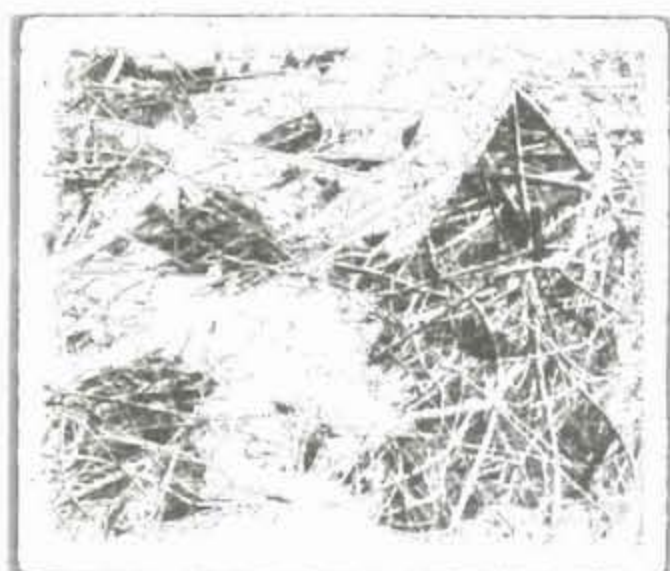
1. Esta tesis está, naturalmente, superada: es posible hablar aquí de las muchas voces de la protesta romántica, que ya tempranamente señalaron una conexión arriesgada entre descarga exterior y brutalidad interna; por lo demás, el movimiento obrero personifica una protesta contra la mutación de cargas de la antigua miseria (*Misere*) campesina a la moderna miseria (*Elend*) proletaria.

2. Se ha preferido traducir *Enlastung* por «descarga» y no por «alivio» que parece más adecuado en algunas frases, para mantener el vocabulario «fiscalista» que comparten Nietzsche y Freud.

3. Sobre la definición, cfr. *Crítica de la razón cínica*. «Se llama algodicea una interpretación metafísica del dolor que le da sentido. Se coloca en la modernidad en el lugar de una teodicea, como su inversión (*Umkehrung*). En aquélla, quiere decir: ¿cómo pueden ser compatibles el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de los dioses? Hoy resuena la pregunta: ¿si no hay ningún dios ni ninguna coherencia de sentido, cómo tenemos que soportar todavía el dolor? Inmediatamente se muestra la función de la política como sustituto de la teología.»

4. Se tradujo *Selbstdichtung*, literalmente autopoética o poesía de sí, por autopoética.





de la cultura. Considerando el libro sobre la tragedia, podría atribuírseles lo que ya se dijo acerca de la construcción nietzscheana del escenario trágico: serían como esos apolíneos mecanismos de soporte, mediante cuyo efecto de seguridad se volvería posible, por primera vez, la llegada de lo dionisiaco culturalmente soportable. Pero la esfera normativa del derecho, las costumbres, convenciones e instituciones recibe su legitimidad de la violencia artística de la vida, no de la autonomía de una ley moral universal; sin embargo, para permanecer *válida*, la ley moral debe aparecer bajo la máscara de la autonomía y la universalidad. Ninguna ética apolínea sin la oquedad dionisiaca, pero ninguna ética dionisiaca sin las ficciones de autonomía apolíneas. Esto hace que, después de Nietzsche, no pueda haber ya ninguna teoría de la cultura que no sepa de ironías fundamentales. Nietzsche ha, por cierto, movido el pensamiento moral —y cultural— teórico hacia el naturalismo; pero el naturalismo fue abierto a lo estético-ilusionista; localizó este poético, inventivo, mentiroso fenómeno dentro del transcurrir de la vida misma. Es así que mantiene firme en lo cultural una base natural. Esta base es al mismo tiempo, empero, lo que asciende hacia lo cultural y se compone en un mundo de valores. Por eso la conciencia de los hombres está puesta ontológicamente en un lugar irónico: aquel desde el cual el supuesto animal es condenado a ver a través de sus propias ficciones. El despertar a esta ironía es al mismo tiempo un despertar a la filosofía; no es ninguna ironía que pueda conducir a una separación, ni a un mantenerse firme que proveyera distancia. En esta posición, el mecanismo de distanciamiento de la vida a través del conocimiento se interrumpe. Se debe jugar, en cambio, con aquello respecto de lo cual no tenemos ninguna distancia.

La algodicea de Nietzsche así oculta el planteo de una ética filosófica, una ética que claramente descansa en un fundamento de ironía trágica. Porque la apariencia moral pertenece a la autopoietica (*Selbstdichtung*) de la vida, una conciencia naturalista no puede tampoco querer retroceder a las poieticas morales. Pertenecen irrevocablemente a la cibernética de los seres vivos sociales. Lo apolíneo, concebido cibernéticamente, no significa otra cosa que la necesidad de imprimir sobre el amorfo impulso de las fuerzas dionisiacas y la caótica diversidad de lo individual una forma impuesta, que se regla por la ley de la «moderación» (*Maass*), la individualidad, la autolimitación y la racionalidad. El concepto de «derecho» es un sueño verdadero de la humanidad, nacido de la insoportabilidad de las condiciones injustas; pertenece a la auto-regulación de la vida en los «mundos intermedios» de soportable homeostasis. Es una parte de abarcativas autopoieticas a la cual llamamos «cultura». Pero porque todo el derecho y la moralidad tienen que ser entendidos como magnitudes regladas en la cibernética de lo insoportable, es que la irónica sombra arrojada por el postulado de autonomía y universalidad del derecho no será nunca ya pasada por alto. Donde hay valores, debe haber ironía.<sup>5</sup> La escueta creencia apolínea en los valores y su autonomía no puede ser restaurada en la modernidad.

Si la ética es cibernética, podemos entender por qué no persigue objetivos sino que, más bien, elabora trastornos. Es un error típicamente moderno el creer que la ética debe cambiar el mundo; en lugar de reconocer que la tarea de la ética puede ser, en medio de furiosas automutaciones, divisar el mundo apolíneo del derecho natural como acrecentamiento de la soportabilidad de la vida. Nietzsche ha formulado de forma clásica el carácter regulativo de lo ético-apolíneo, en el que alza la proclama de que



el fundamento dionisiaco de dolor y de goce sólo puede emerger en el individuo si por la «fuerza de transfiguración apolínea puede otra vez ser subyugado». ¿Es imaginable un reconocimiento más sublime de la cultura?

Aquí el concepto de justicia, con una significación inhabitual, se acerca al fenómeno (la apariencia). Porque Nietzsche dice en el mismo lugar, después:

«Así estas dos tendencias del arte (lo apolíneo y lo dionisiaco) deben repartir sus poderes en una estricta proporción, de acuerdo a la ley de la eterna justicia» (*El nacimiento de la tragedia*).

La justicia se vuelve ahora el título de una ética homeostática, cuya necesidad se fundamenta en la auto-regulación de los procesos vitales. Bastante paradójicamente Nietzsche necesita de esta fórmula: «Todo lo que existe es justo e injusto, e igualmente justificados ambos». Nadie que hable así se sienta ante su escritorio para proyectar mundos mejores; nadie refuta analíticamente, uno a uno, los términos del vocabulario moral de su nación y, sobre la base de esta obra, se tiene a sí mismo por filósofo. Quien habla de esta manera, mediante la experimentación de su propio cuerpo, se ha llevado por delante el tejido de la realidad y ha echado una ojeada a la ecología de la vida sufriente.

Naturalmente, este fue durante mucho tiempo un tema que no se discutía en ética formal o en doctrina material de los valores. Detrás de las diferencias entre lo bueno y lo malo, y de la competencia de valores para una prioridad política o moral, aquí se alza —desafiante y amenazador— el macizo filosófico central de la modernidad: la cuestión de la comprensión de la subjetividad como tal. Con la introducción de un concepto cibernético de justicia, algo claramente

decisivo ha sucedido; algo de gran trascendencia, que al mismo tiempo debe permanecer lisa y llanamente incomprensible e inaceptable para aquellos que han inscripto en sus banderas la ilusión de la autonomía moral del sujeto y la superstición de la libre voluntad: el sujeto moral —puede llamarse individuo, ciudadano, persona jurídica, hombre o como sea— ha sido, con este giro, relegado de su ficticio puesto central en el cosmos moral; se ha vuelto «descentrado» dentro de una magnitud en el juego de las fuerzas subjetivas. Sin respuesta debe quedar aquí la pregunta acerca de si una revalorización o una degradación, un abandono o una restitución del sujeto ha tenido lugar; así, sin desarrollos ulteriores, esto no puede ser descubierto en ningún caso. No es impensable que solamente un descentramiento del sujeto que se despida respetuosamente de la ficción de la autonomía, pueda conducir a una valedera constitución de la subjetividad, más allá del yo y la voluntad. Lo que en una primera mirada aparecía como una amarga expulsión del puesto central podría ser visto, en una segunda mirada, como un venturoso enriquecimiento —si es correcto que, al reconocerse descentrado, el sujeto está de todos modos devolviendo lo que nunca poseyó: su autonomía, y está ganando lo que debiera haber perdido con la ilusión de autonomía: el actuar su cuerpo y su estatuto dialógico-extático—. Mientras el sujeto centrado es el efecto de una gramática que acosa de muerte a la conciencia viviente entre el «Tú debes» y el «Yo quiero», el sujeto descentrado quizá sea el primero que tenga el derecho a decir refiriéndose a él mismo: Yo soy.

¿Cuál es el resultado de estas reflexiones? Aceptando que apuntan en la dirección de consideraciones fructíferas, ¿quién ganaría al aprender

a aceptar una interpretación cibernética del concepto de justicia y viera en ella una magnitud radicalmente perspectivista, constructiva, selectiva que pertenece a la naturaleza propietaria de la construcción de la vital autopoietica? La significación de estas reflexiones está probablemente sólo en sus consecuencias para la autopoietica del fenómeno de la Ilustración. Porque la Ilustración significa una apuesta histórica en la realización de una subjetividad razonante, el sujeto de la Ilustración está radicalmente afectado por una transformación del concepto de sujeto de un centro de voluntad moral-legal a un fenómeno cibernético y mediático. Esto no es poco. Es probablemente algo de todo o nada, puesto en juego en el pensamiento filosófico. El sujeto de la Ilustración podría, de ahora en más, no constituirse, como había querido, según las reglas del ilusionismo apolíneo: como fuente autónoma de sentido, *ethos*, lógica y verdad; sino, en vez de ello, como mediático, cibernético, excéntrico y dionisiaco, como un sitio de la sensibilidad en el ciclo de fuerzas, como un punto de alerta para la provisión de antagonismos impersonales, como un proceso de auto-curación del dolor originario y como una instancia de autopoietica del placer originario; para hablar poiéticamente, como un ojo a través

5. Sobre esto, se necesita sólo un paso más para una crítica de la razón cínica, es decir, una reflexión que se elabora sobre el concepto de cinismo como categoría central para la reflexión sobre la cultura y los valores universales en una situación posnietzscheana.



del cual Dionisos se contempla a sí mismo.<sup>6</sup>

Comparada con tales concepciones de subjetividad mediática, el constructivismo moral de la

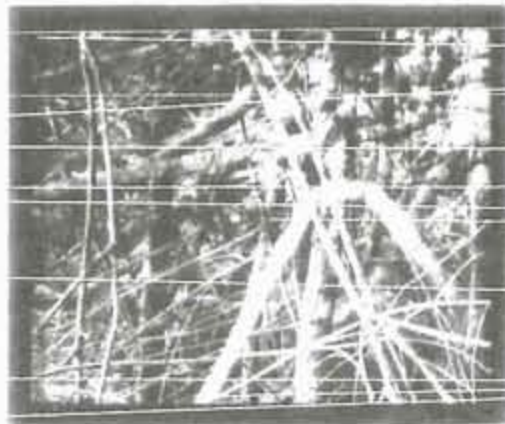
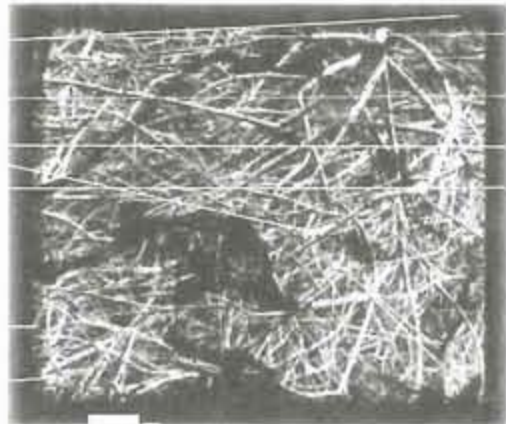
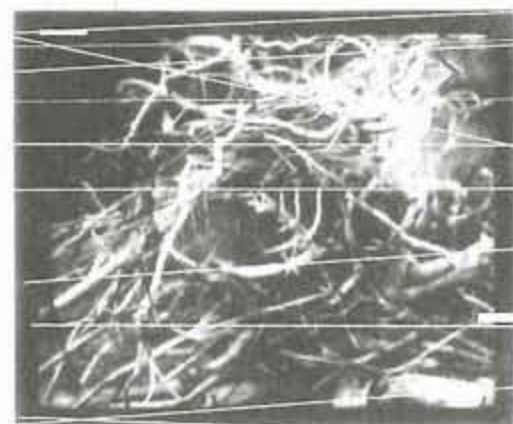


Ilustración debe parecer ingenuo. Si de esto se deriva, incluso, la visión de un dominio universal de la moralidad, la ingenuidad se vuelve histeria: una procreación de demonios en el aire, un impotente auto-coito de la ilusión apolínea. En su crítica de la moralidad, Nietzsche nos conduce a un mínimo de segunda reflexión, sin la cual la Ilustración, por su parte, permanece únicamente como un ilusionismo de crecimiento natural. Una inmoral moral sin moral es impensable, sin embargo, sin una relación estética con la ilusión necesaria:

«Si pensamos que la disonancia puede devenir hombre —y ¿qué otra cosa es el hombre?—, para poder vivir, esta disonancia necesita de una ilusión espléndida que cubra su propia esencia con un velo de belleza» (*El nacimiento de la tragedia*).

El velo apolíneo es de naturaleza tanto moral como estética y está entrelazado en particular con el más magnífico de todos los autoengaños, lo que la Ilustración ha

designado como la autonomía moral del sujeto. Así el hombre es, de acuerdo con su ecología moral, un trozo de naturaleza sufriente, soñadora, constructiva y valorante, que —con

el fin de soportarse a sí misma— necesita de la ilusión de la libertad para simplemente sufrir su naturalidad.

Estos pensamientos son cualquier cosa menos cómodos. Indican que la doctrina nietzscheana de la justificación estética de la vida no presenta un programa de frivolidad. Más bien es una de las tentativas más serias —quizá la única con futuro— para pensar la situación moral de la modernidad sin dejarse engañar por el vértigo mayor de una nueva moralidad. La seriedad de esta tentativa se conecta con la audacia del ataque contra el subjetivismo abstracto contemporáneo. La iniciativa nietzscheana ilumina en adelante el comienzo de la vuelta a una fundamentación corporal (*Leibgrund*) de la justicia —comparable a la vuelta a una fundamentación corporal del pensamiento,

que ya fue planteada más extensamente antes—. Está hablando en ambos casos de la verdad como una verdad de abajo, no como idea en la búsqueda de un cuerpo (*Körper*), sino como un cuerpo (*Leib*) inteligente que, fuera de un cálculo de valores, se pone alas a sí mismo de un modo rigurosamente perspectivístico, «constructivo», «eliminador» y «destrutivo» en su autopoietica de sí, en camino hacia el lenguaje, hacia el espíritu y hacia la justicia.<sup>7</sup> En todo caso, la noción de que la verdad no es algo que cae del cielo, sino que, por el contrario, se abre a nosotros a través de la dramática revelación de las realidades terrenas primariamente ocultas, es el concepto fundamental de la auténtica modernidad —dejando de lado la cuestión de si habla en un lenguaje científico, en el de una nueva cosmología, en el de la psicología profunda, en uno antropológico, en uno marxistamente orientado al trabajo, o en el de una ontología fundamental—. En las cifras de la corporalidad, se anuncia un *materialismo dionisiaco*, del cual el «dialéctico» es sólo una brutal caricatura.

Con estas observaciones dejamos el plano en el que podíamos haber leído *El nacimiento de la tragedia* como una teoría estética con costados cultural-filosóficos. En mis reflexiones conclusivas intentaré ir más allá con el proyecto nietzscheano, en un horizonte en el que su libro sobre la tragedia asumirá amplias proporciones, un perfil de «verdad histórica».

De hecho, nos parece que Nietzsche, a lo largo de la mayor parte de su obra, pertenece a una incalculable, por su alcance planetario, historia de la puesta en lenguaje (*Versprachlichung*) y automovilización de la *physis*; un fenómeno para el cual se usó una expresión, materialismo dionisiaco, cuya plausibilidad va de la mano de su insuficiencia. Y hablar de materialismo en la modernidad tiene el riesgo de volverse



cómplice de los más brutales subjetivismos y las más cínicas formas de la objetivización del pensamiento. E inclusive, la confesión materialista quiere, de acuerdo con su espíritu, reconciliar a la materia como lo no-otro del espíritu; aspira a intervenir con ello en la metafísica que infelizmente cubrió el fundamento corporal, y a hacer regresar a casa los fantasmas lógicos. El materialismo moderno, esbozado como una cuasi maternal legitimidad del reposicionamiento del idealismo, se ha establecido casi universalmente como la forma de pensamiento para la última violación y la postrera positividad del poder; y me parece que esto está asociado a una creencia más desesperada que ingenua en el potencial histórico y la fuerza de autocontrol de la modernidad, con el fin de conjurar otra vez desde lo más hondo la unidad de la contemporaneidad en el espíritu de un materialismo dionisiaco y un proceso mundial mediático.

Pero cualesquiera que sean sus ribetes, este pensamiento siempre tuvo el poder más grande, la estructura más consecuente y la más profunda capacidad universal para posicionarse frente a numerosas metamorfosis regresivas, encapsulamientos y degeneraciones. Es un pensamiento que se concibe a sí mismo como materialista y dionisiaco, porque esto le permite considerarse a sí mismo un *medium* para una universalidad dramática, singularmente fenoménica. Sabe que ha sido incorporado en un magnetismo planetario de universal candor físico (*Weltoffenheit*), que nos muestra que toda delimitación de la subjetividad que no se vuelve un entramado superegoístico, desemboca en circuitos terrenales que desfilan ante nuestros ojos, donde permanece su límite efectivo. Dentro de estos circuitos terrenales —a la vez ilimitados y finitos— que son parte de una razón cosmonáutica y psiconáutica, las libertades de la modernidad encuentran sus

frágiles sentidos. La razón cosmonáutica tiene que ver con los planetas como fuente y base de una comunión mundial, unión mundial, comunicación mundial y ecología mundial —y, cuando hay una crisis, guerra mundial—. La razón psiconáutica, por otro lado, plantea al individuo en tanto capacidad de soportar la innata ciudadanía universal. Por esta razón, pienso yo, las psicologías originadas continuamente en suelo europeo durante los últimos doscientos años son el componente esencial de la auténtica Ilustración; son el vehículo simbólico de la razón psiconáutica, esto es, cualquier forma de auto-conocimiento que traslade al lenguaje nuestra condena a la universalidad, inclusive en las profundidades mismas del sujeto. En el fenómeno del materialismo dionisiaco, la *psyche* individual debe ser confrontada con la llegada de una poderosa y sutil coherencia del «mundo»; debe

aprender a liberar la interminable revelación de un mundo de mundos desde su inicial insoportabilidad y transformarlo en soportable. Debe aprender a aceptar dentro de su interioridad el impacto de lo muchísimo que «llega» del exterior, con el fin de corresponder la apertura externa de mundos con un incremento de interior franqueza ante el mundo —Dionisos es el dios que también protege los éxtasis del aprendizaje—. La pregunta fundamental para las psicologías modernas, aquella que lo dionisiaco del materialismo activo debe animar en su interior, es la siguiente: ¿cómo pueden los individuos acuñados por la regionalidad, por la finitud, por la angustia ante la muerte, soportar su pertenencia al hecho planetario? Formulada en el lenguaje de Heidegger: ¿cómo puede el finito *Dasein* soportar ser arrojado en una universalidad indesplazable?

6. Giorgio Colli, en sus aforísticas meditaciones sobre la situación del espíritu occidental «después de Nietzsche», evidentemente ha formulado esta ruptura mediante el subjetivismo objetivista contemporáneo. En sus consideraciones tituladas «El otro Dionisos» dice: «El símbolo del espejo, que la tradición órfica atribuye a Dionisos, confiere al dios un significado metafísico, que Nietzsche fue incapaz de penetrar. Cuando el dios se contempla a sí mismo en el espejo ve al mundo como su propia construcción. El mundo es también una visión, su naturaleza es mero conocimiento. Esta relación entre Dionisos y el mundo es la que se da entre la indecible vida divina y su reflejo. No ofrece la reproducción de un semblante sino la indecible multiplicidad de criaturas y cuerpos sagrados, un monstruoso torrente de configuraciones y colores: todo esto reducido a un reflejo en un espejo. El dios no crea el mundo, el mundo es el dios mismo en su aparición. Lo que nosotros tenemos por vida, el mundo que nos rodea, es la forma en la que Dionisos se contempla a sí mismo, se expresa a sí mismo. El símbolo órfico traslada la oposición occidental entre inmanencia y trascendencia en la que los filósofos han gastado tanta tinta, al ámbito del ridículo. No hay dos cosas, de las que se deba buscar si están separadas o unidas, más bien hay una sola, el dios y nosotros que somos sus alucinaciones. Esta interpretación se aproxima a la de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, si bien con un exceso de colorido schopenhaueriano; posteriormente con una testaruda persistencia en la inmanencia oscurece su perspicacia.» (*Nach Nietzsche*, Frankfurt, 1980, pp. 208-209) ¿Se registra realmente ese oscurecimiento? Se tendría que tomar en consideración este aforismo de *Más allá del bien y del mal*: «En torno al héroe, todo se vuelve tragedia, en torno al semidios, sátira, y en torno al dios —¿qué se vuelve todo? ¿quizá, mundo?—» (*Más allá del bien y del mal*). No estoy seguro de que la testaruda persistencia de Nietzsche en la inmanencia deba ser reprochada. Me parece que se deja entender de otra manera su conducta antiplatónica y su declaración de guerra al más allá, como un marcial acompañamiento musical a la «gran operación» de introversión de la metafísica.

7. Ver Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. I, pp. 639 y ss.



Nada es más complicado que una respuesta a esta pregunta. Pero, ¿a qué ayuda? La llegada del dios por venir se consume hoy en Dionisos de complejidad. Quien se interesa por la época moderna como el tiempo de su ser (*Zeit seines Seins*), debe más que nunca poder orientarse en historias complicadas.

Hace poco he emprendido el intento de desentrañar uno de los complicados hilos en un relato filosófico. Quise mostrar cómo la intervención del cuerpo y el mundo en la psicología profunda se había hecho obligatoria para los individuos modernos aún antes de los modelos de Nietzsche, Freud y Jung. Se debe ir hacia atrás, hasta la época de la Revolución Francesa, para observar la decisiva emergencia del movimiento del inconsciente.<sup>8</sup> Inconsciente es el nombre de las fuentes hacia donde la subjetividad moderna —es decir, pos-religiosa— dirige, en sus regresivas metamorfosis, a todo aquello que la precede. El cuerpo y el drama son los fundamentos materiales de esta moderna conciencia de metamorfosis regresivas: nosotros experimentamos en ellos el modo en que la estrechez del sujeto se rompe por la fuerza cuando renuncia a su propio *volens nolens* ante la coherencia universal, a la cual había inconscientemente pertenecido y de la cual, de todos modos, no puede escapar. Ninguna interioridad está más profunda y somáticamente entretejida en el magnetismo de lo universal.

Se ha dicho que las tres revoluciones decisivas del siglo XIX fueron la politización del proletariado, la toma de posesión cultural del lenguaje por las mujeres y el descubrimiento del inconsciente. ¿No puede ser que en todas estas conmociones esté obrando el mismo suceso (*Geschehen*), que solamente ahora podría ser llamado materialismo dionisiaco o dramático? ¿No es en cada uno de los casos un empujar hacia arriba de verdades encarnadas (*Verleiblichten*) y plurales que, gracias a la

descarga revolucionaria de la civilización técnica, pueden desarrollar una nueva ecología de la expresión?

Es probablemente imposible entender adecuadamente la idea nietzscheana de justicia si uno ve su trabajo y su persona como separados de ese movimiento de emergencia. Sobre todo sería una injusta simplificación el querer explicar el impulso de Nietzsche solamente como un contrapeso frente a las absurdas tendencias inoralistas y desinhibidoras, producidas por el capitalismo tardío, que pretenden mostrar a todos lo que pertenecen a la Forma (*Bild*) de un nihilismo activo junto con sus determinaciones de valor «constructivas», «excluyentes», «exterminantes». Sería mucho más justo con Nietzsche concebir su obra como una obra de teatro en el ocaso; el ocaso de los ídolos de la metafísica y la caída del idealismo. Pertenece al movimiento de emergencia de fuerzas corporales y dramáticas excluidas.

Después de haber sido heridos, relegados a la oscuridad y olvidados, los cuerpos de los que se ha abusado desde hace demasiado como máquinas de encarnación salen a la luz; hacen uso de la moderna descarga, autorización y aprovechamiento simbólico para prepararse para una nueva intervención de los elementos más bajos; para una nueva presencia de las «bases» que, astutamente y como regla, actúan como si quisieran algo en particular y como si estuviesen buscando un lugar bajo el sol de las subjetividades, mientras en el fondo está siempre buscando una chance para volverse nuevamente estéticas y aparecer en la arena de la autorrepresentación absoluta. ♦

8. La entrada en la situación posmetafísica no sólo fue marcada por la caída de los dioses de la monarquía en la Revolución Francesa; ni siquiera por el nacimiento del ateísmo abstracto o de los ingenuos sensualismo y materialismo en el pensamiento inglés y francés del siglo XVIII. La fecha considerablemente más significativa para la historia de un pensamiento metafísico y un materialismo dionisiaco —que debe siempre, al mismo tiempo, ser un materialismo dramático, hermético y fisiognomista— es el nacimiento de la moderna psicología profunda como mesmerismo, magnetismo animal, sonambulismo artificial e hipnotismo, alrededor de 1780. La picante coexistencia de estos ahondamientos de la subjetividad con un social-ocultismo de tipo presocialista no ha sido ni siquiera correctamente evaluada por la historia de las ideas. Véase Peter Sloterdijk, *Der Zauberbaum: Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*, Frankfurt, 1985.



# Tiempos difíciles

Una lectura de Dickens

RODRIGO DE ZAVALÍA

PARA MUCHOS, UN CLÁSICO SE RECONOCE POR SU CAPACIDAD DE INSTALARSE EN FORMA INADVERTIDA PERO PERDURABLE EN LA LENGUA DE UNA SOCIEDAD. MÁS QUE POR SUS MEJORES INTENCIONES —QUE DE TODOS MODOS LE IMPIDIERON PENSAR LA INJUSTICIA Y LA DESIGUALDAD COMO PRODUCTO DEL SISTEMA—, CHARLES DICKENS PUEDE SER LEÍDO COMO EL ESCRITOR QUE DEJÓ FILTRAR EN SU PROSA LA INSCRIPCIÓN DEL INDUSTRIALISMO SOBRE LA CARNE DE LOS HABITANTES DE VILLA CARBÓN. ESA GIGANTESCA MÁQUINA SOCIAL QUE PRODUCE UNA INDISIMULABLE TORSIÓN DE LOS CUERPOS, CORRELATIVA A LO QUE AÚN HOY EN INGLÉS SE DENOMINA *DICKENSIAN WORKING CONDITIONS*.

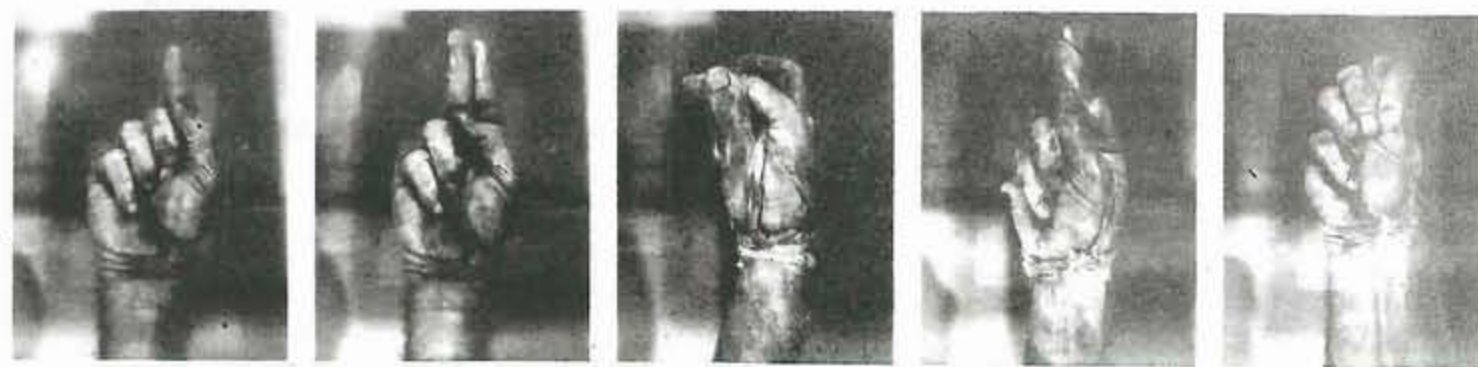
«Sólo la insurgencia perpetua, la subversión frente al patrimonio adquirido —cultural, moral, religioso, intelectual—, nos permite avanzar, crecer, conocer...»

ESTHER SELIGSON

Los libros de Charles Dickens (1812-1870)<sup>1</sup> forman parte de la educación de cualquier niño británico y de aquellos que sin serlo tuvieron por algún motivo una formación afín al mundo anglosajón. En Gran Bretaña Dickens es toda una institución y así como es saludable e intelectualmente honesto en algún momento cuestionar y revisar la propia cultura (en este caso también las influencias foráneas) para no aceptar nada como dado de una vez y para siempre, es conveniente, además, revisar las impresiones que quedan en las mentes como marcas indelebles de las lecturas infantiles. A los nueve o diez años leer la primera novela de Dickens, *Oliver Twist* (1839), constituya quizás el primer contacto con una aguda crítica moral a una sociedad industrial que a esa edad no termina de entenderse.<sup>2</sup> De algún modo la intención es, entonces, poner en entredicho la afirmación de George Orwell de que «algo que es absorbido tan temprano no se enfrenta con ningún juicio crítico» (Orwell, 1984:73).

1. Al final de este trabajo se detallan algunos de los libros más importantes de Dickens, con su fecha de publicación y el título de la traducción al castellano.
2. *Bleak House* (1853), *Hard Times* (1854) y *Little Dorrit* (1857) son consideradas por la crítica como las tres primeras novelas que pertenecen al período oscuro, caracterizadas por su tono más sombrío en la crítica social. Completan ese grupo de novelas oscuras *A Tale of Two Cities* (1859), *Great*





## Sociedad industrial y literatura

En su libro *Culture and Society, 1780-1950* Raymond Williams señala que *Hard Times* de Charles Dickens es, junto a *Mary Barton* (1848), *North & South* (1855) de Elizabeth Gaskell, *Sybil or the Two Nations* (1845) de Benjamin Disraeli, *Alton Locke, Tailor and Poet* (1850) de Kingsley y *Felix Holt* (1866) de George Eliot, una de las novelas «industriales» más importantes escritas en la Inglaterra del siglo XIX.<sup>3</sup> Williams no realiza allí un análisis de toda la obra de Dickens sino que se limita a hacer algunas puntualizaciones respecto a *Hard Times* teniendo en cuenta que la comprensión de la respuesta que tuvo el industrialismo sería incompleta, a su entender, sin la referencia a ese grupo de novelas escritas a mediados del siglo pasado que brindan las más vívidas descripciones de la vida en una sociedad industrial inestable pero que al mismo tiempo también ilustran «...ciertos supuestos comunes dentro de los cuales las reacciones directas fueron asumidas» (Williams, 1961:99).

Considerando que existe una coincidencia casi generalizada entre los críticos culturales y literarios acerca de la calificación de Dickens como un *escritor industrial*, especialmente en *Hard Times*, es importante señalar cuáles han sido los aciertos y desaciertos de este escritor para describir el dolor físico y el dolor moral en la sociedad industrial del siglo XIX. Ahora bien, es menester decir de entrada que justamente lo que convierte en interesantes a las novelas de Dickens es la patente imposibilidad de hacer una crítica sistemática y metodológica de esa sociedad industrial y que, no obstante, logran recrear una atmósfera de injusticia y dolor, el ambiente opresivo y cruel de la sociedad de la Inglaterra de Su Majestad la Reina Victoria. Dickens vale la pena ser leído por todas las razones que da Italo Calvino en su libro *Por qué leer a los clásicos* y porque se convirtió él mismo en una figura emblemática de la época en la que vivió.

Así como *Hard Times*<sup>4</sup> comienza con Mr. Gradgrind en la escuela diciendo «Ahora, lo que quiero son Hechos. Enseñádle a estos niños y niñas nada más que Hechos. Solamente Hechos se necesitan en la vida. No plantéis otra cosa y arrancad como mala

hierba el resto. Sólo se puede formar las mentes de animales racionales con Hechos: nada les será de mayor utilidad» (1980a:11), Eric Hobsbawm señala que la aritmética fue la herramienta fundamental de la Revolución Industrial.<sup>5</sup> La educación entendida como poderosa forja moldeadora de vidas y mentalidades. En la Inglaterra victoriana donde el dicho «la letra con sangre entra» no era una simple metáfora, todo se reducía a sumas y restas, inversión y ganancias, costo de producción y precio de venta, comprar en el mercado más barato y vender en el más caro, y así la función social específica de la educación, qué duda puede haber, era formar personas productivas, rentables. «El placer de cada persona puede ser expresado (al menos en la teoría) como una cantidad, y del mismo modo ocurre con su dolor. Deduzca el dolor del placer y el resultado neto era su felicidad. Sume la felicidad de todos los hombres y reste su infelicidad, y aquel gobierno que asegure la mayor felicidad para el mayor número de personas era el mejor. La contabilidad de la humanidad produciría el equilibrio de sus débitos y sus créditos, como en los negocios» (Hobsbawm, 1990:79). El placer y el dolor son, en esta racionalidad utilitarista propuesta originalmente por Jeremy Bentham, mercaderías como cualquier otra, que se compran y se venden, tienen un precio, una oferta y una demanda; incluso la moral y la política podían ser entendidas por medio de esas simples operaciones. La felicidad era el objeto de una técnica y una política aritmética.<sup>6</sup>

Con toda justeza Hobsbawm observa que la discusión acerca de las consecuencias en la vida de las personas de la Revolución Industrial no se ha emancipado del todo de este primer acercamiento o tratamiento del tema. Si el análisis se limita solamente a la felicidad producida sin considerar el dolor causado y no como una mera operación aritmética sino como el resultado de un proceso fundamental de cambio social, se corre el riesgo de sostener que la solución para todos los males radica pura y exclusivamente en una mejor distribución de los bienes sin molestarse en hundir el bisturí lo suficientemente profundo para llegar al meollo del asunto. Y lo medular muestra con una evidencia brutalmente irrefutable que es evidente que los efectos sociales de la industrialización importaron la modificación radical de las vidas de las personas, su relación con los medios de producción y con las demás personas.

La Revolución Industrial produjo un *aceleramiento* de tal intensidad en los procesos económicos, sociales, políticos y culturales que el ser humano todavía no ha podido adaptarse y aunque pueda sonar pesimista, el atenerse con realismo al actual



estado de las cosas lleva a dudar seriamente que algún día lo consiga. Esa adaptación implica un reacomodamiento al proceso productivo capitalista y a su escala de valores no sólo físico sino mental, es decir, requiere profundos procesos de cambio biológico-fisiológicos, espirituales y psicológicos que necesitan de un tiempo mucho más lento, siempre y cuando se acepte la pretensión de que no se quiere producir dolor. Aunque sería más que ingenuo creer que este tipo de consideración última es tenida alguna vez en cuenta por quienes poseen los instrumentos de socialización (materiales y simbólicos).<sup>7</sup> A la Revolución Industrial le debemos (deuda que ya ha sido pagada sobradamente y con intereses leoninos) la más brutal *torsión* en los cuerpos y en las mentes de los seres humanos de que se tenga memoria, aunque algunos parecen estar muy atentos de acordarse de olvidarla. Si ya antes de la sociedad industrial se podía afirmar que existir duele (no sólo desde un punto de vista existencialista sino también por el reconocimiento de que todo proceso productivo produce mayor o menor grado de dolor), desde la Revolución Industrial existir duele cada vez más.

### Dolor físico / dolor moral

Pero sería imposible hablar del dolor físico y del dolor moral en la obra de Dickens y más concretamente en *Hard Times* sin antes explicitar cuál es el alcance y la implicancia de esos conceptos en este trabajo.

Del mismo modo que para John Berger es imposible comparar el tiempo de una liebre con el de una tortuga, salvo que se emplee una abstracción que nada tiene que ver con ninguna de las dos, no hay manera de comparar el dolor físico con el dolor moral o espiritual.<sup>8</sup> Son problemas de una naturaleza distinta y todos los intentos por hacerlo han acabado mal debido a que la comparación es un mero *stretch of the imagination*, un forzado estiramiento de la imaginación. En otras palabras, se ve una diferencia de grado donde sólo hay una diferencia de naturaleza.

Es muy difícil encontrar sinónimos de la palabra dolor cuando éste es físico: el dolor es la sensación de malestar en alguna parte del cuerpo debido a una causa externa o interna. Se trata de un concepto relativamente simple más allá de toda la necesaria subjetividad que conlleva. Por otro lado, para entender la complejidad del concepto de dolor moral es inevitablemente necesario recurrir a otros conceptos como tristeza, aflicción, pena, pesar, desarraigo que, en definitiva, lo conforman. Es en este sentido que se emplea aquí la idea de dolor moral.

Así como el hombre siempre está entre dos tiempos, el del cuerpo y el de la conciencia, como sostiene John Berger, también está entre dos dolores: el dolor físico y el dolor moral. El dolor moral, es bueno decirlo, nunca se encuentra en estado puro (salvo que se lo confunda con el *angst*, la angustia existencial) y siempre es un conjunto de sensaciones. El problema yace en que cuando el origen del dolor es social por momentos estos dolores se vuelven inextricables. En su *Diccionario del diablo* Ambrose Bierce por su parte confirma esta idea definiendo al dolor como

*Expectations* (1861) y *Our Mutual Friend* (1865). George Bernard Shaw tiene razón en decir que en estas obras Dickens deja de ser el escritor que entretiene y conmueve por medio de su estilo sentimental y la elección de un género caricaturesco, para convertirse en un escritor más preocupado en exponer los vicios de la vida social, industrial y política de su tiempo. En cuanto a *Hard Times*, Shaw afirma que fue pensada para incomodar al lector.

3. Dice John Berger en su libro *Y nuestros rostros, mi vida, breves como fotos* que «durante los siglos XVIII y XIX, la mayoría de las protestas más directas en contra de la injusticia social se hacían en prosa. Eran discursos lógicos escritos con el convencimiento de que, llegado el momento, el mundo volvería a entrar en razón, y de que, al fin y al cabo, ésta está del lado de la historia. Hoy esto no está tan claro. No hay nada que garantice ese final. No es muy probable que una era futura de felicidad universal vaya a redimir el sufrimiento del presente y del pasado. El mal es una realidad constante, irradicable. Todo esto significa que la resolución, el aceptar el sentido que hemos de darle a la vida, no puede quedar aplazada por más tiempo. No podemos fiarnos del futuro. El momento de la verdad es ahora. Y cada vez más será la poesía, y no la prosa, la receptora de esta verdad. La prosa es mucho más confiada que la poesía; ésta habla de la herida inmediata» (1986:99).

4. Las traducciones al castellano de las citas de Dickens pertenecen al autor de este trabajo.

5. Compartimos la idea central en el pensamiento de Eric Hobsbawm de que la Revolución Industrial marca la transformación más fundamental de la vida del hombre en la historia del mundo de la que se tenga noticias en documentos escritos.

6. Entre los nombres posibles que Dickens tuvo en cuenta para el título de la novela que finalmente se llamó *Hard Times* se encontraban los siguientes, que son un claro primer indicio del propósito que tenía en mente al escribirla: 1. Dos y dos hacen cuatro. 2. Simple aritmética. 3. Un asunto de cálculo. 4. Una simple cuestión de cifras. 5. La filosofía *Gradgrind*.

7. De hecho el producir dolor físico o moral es un instrumento de control social.

8. Se debe necesariamente hacer una aclaración: el trabajo hace referencia al dolor moral porque es la moral social la que puede entrar en conflicto o en abierta contradicción con la moral individual y en definitiva repercutir en el espíritu. Dolor moral, entonces, por el origen del problema, dolor espiritual por el «lugar» afectado.



Dieter Appelt. Kömplementärer Raum II  
(Espacio complementario II), 1988/89.



la «incómoda disposición espiritual, que puede tener origen físico en algo que le sucede al cuerpo, o ser puramente mental, producida por la buena suerte de otra persona».<sup>9</sup> El tiempo del cuerpo es un tiempo biológico-fisiológico que siempre ha sido el más compelido por los ritmos de producción de los diferentes sistemas económicos hasta lograr una equivalencia entre el tiempo histórico y el tiempo corporal (y todavía se pretende mayor flexibilización laboral). El tiempo de la conciencia, por el contrario, es lo que Paul Auster en su único libro de ensayos, *El arte del hambre*, da en llamar «*inner duration*» (duración interna). Una de las causas de la creciente producción de dolor moral es, entonces, esa afirmación de Berger acerca de que «ningún valor social asegura ya el tiempo de la conciencia», en otras palabras, no sólo el tiempo no le pertenece al hombre sino que ya no existe nada que lo garantice. El tiempo de la conciencia, para decirlo brutalmente, molesta.

Pero no es la longitud del tiempo sino su profundidad y su densidad la que se ha visto modificada. La idea del tiempo como una línea de fuga hacia adelante, como una flecha lanzada es el resultado de una manipulación conceptual que convierte en certeza incuestionable a la Historia como ente abstracto igualable al concepto de Progreso. Tan fuerte es la necesidad de cristalizar esta concepción basada en un *continuum* sin saltos, sin rupturas, que se intenta a toda costa borrar o eliminar la posibilidad de que exista el tiempo de la conciencia. Sería bueno investigar cuál es en la actualidad la relación del tiempo de la conciencia con la memoria. El tiempo de la conciencia, en cambio, no es un *continuum* sino que se halla en un devenir, no se trata de un ser estático.<sup>10</sup> Ese devenir que se va constituyendo por medio de aceleramientos/desaceleramientos, marchas y contramarchas que le otorgan

justamente su carácter fragmentario, puede ser entendido como una verdadera narración. La ruptura de esa narración produce dolor moral, es un desgarramiento. La imposibilidad de articular una narración coherente de la propia vida se presenta como una clara manifestación de la falta de sentido de la existencia. Este obstáculo a veces se vuelve insalvable pero el sujeto ya no siente, se ha escindido, se ha convertido en un dividuo.

Las consecuencias del dolor físico —«la cicatriz no es el signo de la herida pasada, sino del hecho presente de haber tenido una herida», dice Gilles Deleuze— pueden provocar, y actualmente sólo hasta cierto punto, algún tipo de dolor moral. El dolor moral, cuando es efectivamente experimentado, produce, en todo caso, un dolor físico indefinible, un abatimiento general, un desasosiego. En algunas personas se manifiesta en la pesadez de los hombros, en los pies que se arrastran sin saber bien hacia dónde, en una mirada ausente o en la voz sometida, en palabras de Berger «la mayoría de los trabajadores del mundo acarrean el mismo estigma físico: un signo de cómo la fuerza de trabajo de sus cuerpos les ha sido violentamente separada de la cabeza, la cual no ha dejado de pensar, de imaginar, pero privada ahora de la posesión de los días que le pertenecen y de su energía de trabajo» (1986:17). El dolor moral es el estigma del cansancio existencial que produce la pérdida de la condición humana, cuando el hombre ya no puede pensar ni imaginar.<sup>11</sup>



El núcleo central de la postura social de Dickens en *Hard Times*, que respecto de las obras precedentes se ha complejizado, radica en un duro ataque a la filosofía utilitarista y a su sistema pedagógico, una vaga crítica a la economía política del *laissez faire*, y un apoyo casi incondicional a las costumbres de la sociedad inglesa en su conjunto.<sup>13</sup> Todo esto bastaría para demostrar hasta qué punto la obra de Dickens en general y *Hard Times* en particular es el resultado de las *contradicciones*<sup>14</sup> que necesariamente se producen en las personas por el advenimiento de un nuevo sistema socioeconómico y su particular manera de disponer de ellas. En el caso de Dickens estas *contradicciones* son muy evidentes porque se trataba de un escritor burgués que si bien era sensible a los cambios sociales no llegó a entender que las injusticias y desigualdades producidas eran las consecuencias necesarias del sistema y no el mal manejo de algunos pocos propietarios de los medios de producción que debía ser corregido. Señala Peter Ackroyd que *Hard Times* es el resultado del convencimiento de Dickens de la imperiosa necesidad de conseguir armonía, comprensión y mutua tolerancia entre las clases<sup>15</sup> y que creía que la única salida posible era intentar conciliar los rígidos valores de una sociedad estructurada por jerarquías conformada por una clase propietaria muy poco dispuesta a renunciar a sus prerrogativas y una clase trabajadora que hacía oír sus crecientes demandas. En su visión el obrero debía ser sumiso, obediente y aceptar con humildad y gratitud el paternalismo del señor aristócrata, quien, a su vez, tenía la obligación de ser magnánimo y justo para con sus empleados.

¿Pero es *Hard Times* realmente una



9. Para Bierce la mayor causa de dolor es la envidia y en este sentido el envidioso cree que mientras más bienes posea, más se alejará del dolor.

10. Cuando se menciona en este trabajo al tiempo de la conciencia se tiene en mente al concepto de «duración» de Henri Bergson que se divide y no deja de dividirse y por eso se trata de una «multiplicidad». El tiempo de la conciencia es un tiempo crítico, en él tiene lugar no sólo la reflexión y el análisis sino también el deseo.

11. Es en esta dirección que Berger atribuye a la poesía la tarea de suscitar un estado de inquietud irrenunciable: «...todos los poemas auténticos contribuyen al trabajo de la poesía. Y el objetivo de este trabajo incesante es unir lo que la vida ha separado, o lo que la violencia ha desgarrado. Generalmente, el dolor físico sólo se puede aliviar o detener mediante la acción. Todos los demás dolores humanos, sin embargo, se deben a una forma u otra de separación. Y aquí el alivio es menos directo. La poesía no puede reparar ninguna pérdida, pero desafía al espacio que separa» (1986:100).

12. *Hard Times* fue publicada en *Household Words*, el periódico semanal dirigido por Dickens, entre el 1 de abril y el 12 de agosto de 1854, en un tiempo de importante tensión laboral, provocada por una huelga en el sector textil que se había iniciado en octubre de 1853 en Preston, ciudad del norte del país. Dickens visitó la ciudad y en febrero finalmente escribió su conocido artículo «On Strike» [«Sobre la huelga» o «En huelga»] (*Household Words*, 11 de febrero de 1854).

13. La excepción a ese apoyo general a las costumbres sociales estaba dado por la postura de Dickens ante el matrimonio y la posibilidad de divorciarse, un tema que le preocupaba ya que las relaciones con su mujer Catherine Hogarth —de quien se divorciaría en 1858, una vez que la legislación hubiera cambiado— no iban muy bien en esa época. La cuestión del divorcio era un tema de actualidad en la época. Dickens lo desarrolla en el capítulo XI de la Primera Parte. Además, el matrimonio es un tema secundario de *Hard Times*.

14. Muchos estudiosos de la obra de Dickens han señalado las contradicciones entre su vida privada y su vida pública, algo así como «vicios privados, virtudes públicas», manera de ser tan propia de la gazmoñería victoriana. Para Peter Ackroyd, por ejemplo, es imposible estudiar la obra sin adentrarse en la vida del escritor. Hasta cierto punto esto es cierto pero es mucho más fructífero hablar de las contradicciones sociales que afectan a Dickens y no de las contradicciones del individuo.

15. En diciembre de 1853, unos meses antes de empezar a escribir *Hard Times*, Dickens hizo unas lecturas públicas de sus libros de Navidad en Birmingham ante una audiencia compuesta por trabajadores. Como introducción dio un discurso en el que declaraba su convicción acerca de la necesidad de buscar «...la fusión de las clases, sin confusión; la unión de empleados y empleadores; la creación de un mejor entendimiento mutuo entre aquellos cuyos intereses son idénticos, que dependen el uno del otro, y que nunca pueden hallarse en un anormal antagonismo sin resultados deplorables...» (Ackroyd, 1991:129).



novela industrial?<sup>16</sup> Si por novela industrial se entiende aquella narración ficcional que describe y critica el proceso de producción, circulación y consumo de los bienes materiales y simbólicos en el capitalismo y el lugar que ocupan los trabajadores en la relación capital-trabajo, *Hard Times* no es una novela industrial.

Solamente se puede clasificar así porque las acciones ocurren en Coketown, una ciudad industrial del norte de Inglaterra donde la vida de sus habitantes gira alrededor de las máquinas como engranajes descartables. El orden natural de las cosas manufacturado por la divina máquina reguladora de los tiempos del hombre y por ende de su existencia funciona de tal modo que la vida útil de los engranajes que lo componen es su razón de ser. En realidad no hay en toda la novela un solo pasaje que describa al obrero trabajando en la máquina,<sup>17</sup> sufriendo en carne propia todo el dolor físico que se acumula a lo largo de los años. Esa escena que sería esencial para tratar de comprender a la sociedad industrial por medio de un testimonio de primera o segunda mano está elidida —pero su significado se sobreentiende—, y esa elisión funciona como un interesante recurso «fuera de plano» pero que, lamentablemente, no termina de convencer del todo por su incapacidad de análisis del duro proceso de industrialización en su totalidad. Sin embargo, Dickens —que según Ackroyd no estaba interesado en escribir un tratado político o social (lo que es bastante obvio) sino en narrar «...un cuento de hadas de la era industrial» (1991:131)—, logra hacer comprender al lector no sólo las condiciones laborales y el modo en el que se ven afectados los obreros industriales sino también la lógica que, en su opinión, inspira este sistema. Es así que le alcanzó una sola descripción de la ciudad



industrial de unas pocas líneas para recrearla en todo su *pathos*, en toda su miseria y degradación: «Era una ciudad de ladrillo rojo, es decir, de ladrillo que habría sido rojo si el humo y la ceniza se lo hubiesen consentido;

como no era así, la ciudad tenía un extraño color rojinegro, parecido al que usan los salvajes para embadurnarse la cara. Era una ciudad de máquinas y altas chimeneas, por las que salían interminables serpientes de humo que no acababan nunca de desenroscarse, a pesar de salir y salir sin interrupción. Pasaban por la ciudad un negro canal y un río de aguas teñidas de púrpura maloliente, tenía también grandes bloques de edificios llenos de ventanas, y en cuyo interior resonaba todo el día un continuo traqueteo y temblor en el que los pistones de la máquina de vapor subía y bajaba con monotonía lo mismo que la cabeza de un elefante enloquecido de melancolía. Contenía la ciudad varias calles anchas, todas muy parecidas, además de muchas calles estrechas que se parecían entre sí todavía más que las grandes; estaban habitadas por personas que también se asemejaban, que entraban y salían de sus casas a idénticas horas, haciendo en las veredas los mismos ruidos al caminar, que se dirigían a realizar el mismo trabajo y para quienes cada día era idéntico al de ayer y al de mañana y cada año era una repetición del anterior y el siguiente».

«Estas características de Coketown eran, en lo fundamental, inseparables de la clase de trabajo en el que hallaba el sustento; como contrapartida, producía ciertas comodidades para la vida que encontraban colocación en todo el mundo y algunos lujos que formaban parte (no

quiero preguntar hasta qué punto) de la elegancia de las damas, a las que era insoportable hasta el nombre mismo de la ciudad» (1980a:30).

*Hard Times* es una típica novela de contrastes cuyo argumento se estructura por medio de la constante tensión de dos fuerzas opuestas caracterizadas por sendos personajes:<sup>18</sup> por un lado la racionalidad de un aristócrata miembro del parlamento (Mr. Thomas Gradgrind) y por el otro la intuición o la sensibilidad de la troupe de un circo (Sissy Jupe). Pero a este esquema se agrega otro par antagónico: la insensibilidad del industrial y banquero nuevo rico de clase media en ascenso (Mr. Josiah Bounderby) y la insensatez o irracionalidad de los trabajadores industriales (Stephen Blackpool pero también Slackbridge, el sindicalista agitador).

La novela está dividida en tres partes: *Sowing* (siembra), *Reaping* (cosecha) y *Garnering* (acopio), referencia directa a la Biblia donde en la epístola a los Gálatas 6, v. 8 se lee «pues lo que un hombre sembrare, eso recogerá; porque quien siembra en su propia carne, de la carne recogerá corrupción; mas el que siembre en el espíritu, del espíritu recogerá vida eterna». Dickens no puede despegarse de la concepción propia del cristianismo que considera al cuerpo como algo pecaminoso y al espíritu como la parte mejor del hombre. Aquí ya se advierte el propósito de criticar a la sociedad industrial que trata a los seres humanos como *carne* que produce renta, la más barata materia prima ya que se trataba, como lo había demostrado Thomas Robert Malthus (1766-1834), de un bien no escaso. Es clara la intención de establecer contrastes y semejanzas entre las actividades pre-industriales tales como la agricultura y la producción artesanal y los nuevos procesos productivos industriales. Al mismo tiempo también quiere hacer reflexionar al lector acerca de si la educación es una



función que debe parecerse a la agricultura o a la industria.

Todos los personajes citados expresan con claridad su lugar en el mundo: «...nosotros somos personas que saben el valor del tiempo, mientras que vos y los vuestros pertenecéis a la categoría de las que no saben valorarlo», (1980a:38) dice Mr. Bounderby a un miembro del circo. Sissy Jupe contesta a una pregunta de un maestro de la escuela utilitarista que el primer principio de la economía es «obrar con el prójimo como yo quisiera que obrasen conmigo» (1980a:63) y Stephen Blackpool responde a Mr. Bounderby a su pregunta acerca de cómo arreglaría el problema (la situación social y sindical, toda su vida de hecho, es un embrollo en palabras de Blackpool) de la siguiente manera: «Lo ignoro señor. ¿Cómo voy a arreglarlo yo? Eso les corresponde a los que están por encima de mí y por encima de todos nosotros. ¿De qué discuten, señor, entre ellos, si no discuten de cómo arreglarlo?» (1980a:153). Más adelante agrega quejándose de la actitud de los otros trabajadores que lo han despreciado por no unírseles en su sindicato que «si no viviéramos entre nosotros mismos en un completo embrollo, no habría sido tan mal comprendido por mis compañeros los tejedores y por mis hermanos los obreros. Si Mr. Bounderby me hubiese conocido tal como soy, si me hubiese conocido alguna vez, no me habría tomado entre ojos. Ni habría sospechado de mí» (1980a:268). Seguramente Dickens, que apelaba a la buena voluntad y a los sentimientos nobles para encontrar una salida al embrollo, estaba de acuerdo con todo lo mencionado; su postura conciliadora se hace evidente cuando dice a través de uno de los personajes «os aseguro que no tengo el menor deseo de entrar en disputas. Trato únicamente de reparar lo mal hecho, si me es posible, y confío en que vos me ayudaréis

con buena voluntad [...] porque he sufrido un gran dolor» (1980a:238) y con la voz de otro personaje que en su canto de cisne expresa que «...mi plegaria de moribundo ha sido que todas las criaturas humanas se aproximen unas a otras, se comprendan unas a otras mejor que cuando mi pobre persona vivía en este mundo» (1980a:268). Los dos personajes que dicen esto último

son los personajes que Dickens elige redimir, Mr. Gradgrind y Stephen Blackpool. Pero a pesar de que los únicos personajes en *Hard Times* que no salen bien parados son justamente Slackbridge (que ni siquiera se merece el tratamiento de *mister*) y Mr. Bounderby, se debe hacer una diferenciación. Slackbridge es completamente denostado por su condición

16. Existen diversos estudios sobre *Hard Times* que ponen el énfasis en el estilo y en el contenido de la novela. Este trabajo analiza primordialmente el contenido, aunque esto no implica negar la necesaria relación entre fondo y forma. En cuanto al estilo literario de Dickens el escritor y crítico Angus Wilson opina que «los admiradores contemporáneos de Dickens se hallan firmemente divididos entre aquellos que ven su grandeza en su ironía y su bullicioso humor, y aquellos que reverencian el lado oscuro y simbólico de su obra. Me inclino a pensar que la controversia es artificial, porque es exactamente la combinación de estas dos cualidades que hacen único a Dickens» (1980:12). Es absolutamente cierto que en las primeras obras de Dickens no sólo se advierte una fuerte influencia literaria del melodrama contemporáneo presentado en los teatros populares de Londres sino que con seguridad no hay autor inglés que haya sido más marcado por los personajes cómicos de Shakespeare. También se pueden establecer influencias de la novela picaresca del siglo XVIII (Fielding, Smollett) y de la novela gótica (elementos macabros, sombríos). En el año 1939 George Orwell escribió un despiadado e incisivo ensayo sobre la obra de Dickens para explicar por qué un lector adulto no puede dejar de sentir las *limitaciones* ideológicas y de estilo de Dickens como escritor. Algunos de los comentarios y las críticas del autor de *Animal Farm* son muy valiosas como análisis de las novelas de Dickens acerca de las cuales observa con justeza que «no se trata tanto de una serie de libros, se parecen más a un mundo» (1984:74). Para Orwell sería absurdo pensar que Dickens era un mero caricaturista, un escritor cómico o melodramático y sin embargo no hace más que cuestionar la verosimilitud de sus novelas que sería como cuestionarse la verosimilitud del expresionismo alemán. «Lo que impulsó a Dickens a una forma de arte para la que no estaba capacitado, y al mismo tiempo lo que nos hace recordarlo, fue simplemente el hecho de que era un moralista, la conciencia de «tener algo que decir». Siempre está dando un sermón, y ese es el secreto último de su inventiva» (1984:81). Pero Orwell no da una explicación acerca de por qué considera que Dickens no estaba capacitado, ¿para escribir?, ¿para ser un caricaturista?

17. Más adelante se exponen las ideas de Orwell sobre la obra de Dickens pero digamos por ahora que no puede entender cómo alguien que era un «seemingly 'progressive' radical» no estuviera preocupado por la irrupción de la máquina. Es este uno de los argumentos más contundentes de todos los desarrollados en ese ensayo. «Él muestra muy poca conciencia en relación al futuro. Cuando habla del progreso humano usualmente es en términos de progreso moral-hombres que se hacen mejores; probablemente nunca admitiría que los hombres son tan buenos como el desarrollo tecnológico les permite serlo» (1984:70). Orwell está diciendo que el desarrollo técnico es una constricción y no un aliciente para el hombre, al menos esto es lo que se nos obliga a inferir.

18. Esta característica de novela de contrastes cuyo argumento se desarrolla por medio de acciones de personajes con voces muy diferenciadas ha llevado a algunos estudios críticos a calificarla de «novela polifónica», siguiendo las ideas de Bajtin.



### Algunas obras de Dickens

- THE POSTHUMOUS PAPERS OF THE PICKWICK CLUB* (1837)  
LOS PAPELES PÓSTUMOS DEL CLUB PICKWICK
- OLIVER TWIST; OR THE PARISH BOY'S PROGRESS* (1839)  
LAS AVENTURAS DE OLIVER TWIST
- THE LIFE AND ADVENTURES OF NICHOLAS NICKLEBY* (1839)  
NICHOLAS NICKLEBY
- THE OLD CURIOSITY SHOP* (1841)  
ALMACÉN DE ANTIGÜEDADES
- BARNABY RUDGE* (1841)  
BARNABY RUDGE
- A CHRISTMAS CAROL: IN PROSE* (1843)  
CUENTO DE NAVIDAD
- THE LIFE AND ADVENTURES OF MARTIN CHUZZLEWIT* (1844)  
MARTIN CHUZZLEWIT.
- THE CRICKET ON THE HEARTH* (1845)
- THE PERSONAL HISTORY OF DAVID COPPERFIELD* (1850)  
DAVID COPPERFIELD
- BLEAK HOUSE* (1853)  
CASA DESOLADA
- HARD TIMES: FOR THESE TIMES* (1854)  
TIEMPOS DIFÍCILES
- LITTLE DORRIT* (1857)  
LA PEQUEÑA DORRIT
- A TALE OF TWO CITIES* (1859)  
HISTORIA DE DOS CIUDADES
- GREAT EXPECTATIONS* (1861)  
GRANDES ESPERANZAS
- OUR MUTUAL FRIEND* (1865)  
NUESTRO COMÚN AMIGO

de agitador social de las masas trabajadoras y su intención de llevarlas a la huelga, es decir, por asumir las dos características necesarias para la formación de una clase, conciencia y acción, mientras que de Mr. Bounderby se presenta una semblanza de alguien despiadado y sin corazón pero de una forma absolutamente descontextualizada ya que no se lo muestra tomando ninguna medida antipática e injusta. En otras palabras, para Dickens Slackbridge forma parte de una clase y Mr. Bounderby no. Como ya se habrá advertido el equilibrio de Dickens lo lleva incluso al punto de necesitar redimir y crucificar a dos miembros de la clase alta (Mr. Gradgrind y Mr. Bounderby respectivamente) y a dos miembros de la clase trabajadora (Stephen Blackpool y Slackbridge). En realidad Dickens apostaba al progreso moral y a la tecnología como medio de hacer avanzar el bienestar de la humanidad, siempre y cuando se hicieran las correcciones apropiadas. En este sentido se puede afirmar que atacaba con mucha más fiereza a los vestigios de una anquilosada aristocracia en decadencia, a los políticos de la burocracia gubernamental que conoció de cerca y a los sindicalistas y miembros de las *trades unions*, que a la nueva clase industrial.

En el ensayo al que se hacía mención líneas atrás Orwell comienza con engañosos comentarios de elogio para luego enumerar todo aquello que Dickens no era, en otras palabras, construye su crítica por medio de un método negativo. Con respecto a este método de razonamiento Williams afirma con toda justeza que «en muchos de los juicios de valor hay algo verdadero o, al menos, argumentos valederos, pero el método de Orwell es por lo general hacer una aseveración y luego discutirla poniéndola en entredicho» (1961:278).

Sostiene Orwell que en *Oliver Twist*, *Hard Times*, *Bleak House* y *Little Dorrit* Dickens «...atacó las instituciones inglesas con una ferocidad que desde entonces no ha sido igualada» (1984:42) e inmediatamente pasa a interponer sus reparos con respecto a su propia afirmación (en la que no cree en absoluto), diciendo que Dickens «...parece haber logrado atacar a todo el mundo y antagonizar con nadie. Esto naturalmente le hace a uno preguntarse si, después de todo, no había algo de irreal en su ataque a la sociedad». Y finalmente, como veremos más adelante, la que parece su mayor preocupación, «¿Dónde se ubica con exactitud, social, moral y políticamente?». A partir de aquí su razonamiento negativo, «como de costumbre, se puede definir su posición más fácilmente si se empieza por decidir qué *no* era».

En primer lugar, niega que haya sido un escritor que se preocupara por escribir sobre el proletariado, ya que escribía, como casi todo el mundo, sobre lo que conocía y lo que conocía era la burguesía comercial londinense. No hay que olvidar que cuando



publicó sus primeras novelas la clase obrera inglesa estaba en las primeras etapas de su formación, como bien señala E.P. Thompson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*.<sup>19</sup> Orwell parece exigirle a Dickens o bien que adopte una postura luddita o cartista, o bien que sea un escritor marxista (lo que era imposible) y que proponga una salida popular revolucionaria.<sup>20</sup> Orwell no se equivoca en afirmar que no hay en la obra de Dickens claras sugerencias acerca de que el sistema económico no sirviera y que el orden existente debería ser destruido. Esto se debe, según Orwell, a que su objetivo era el de un mero burgués bien intencionado: *mostrar lo que le ocurre a la naturaleza humana y no a toda la sociedad* (seguramente hoy se lo tacharía, desde el punto de vista expuesto por Orwell, de políticamente correcto). Sin embargo, Orwell se contradice cuando afirma que «...incluso si Dickens era un burgués, era por cierto un escritor subversivo, un extremista de izquierda, se podría decir que era, sin faltar a la verdad, un rebelde» (1984:41) y esto es debido a lo que se decía antes respecto del método: primero hacer una aseveración y luego demostrar lo contrario demoliéndola con una retórica argumentativa poderosa. Orwell tiene razón en argumentar que a Dickens se le escapaba la visión de conjunto y llega a afirmar que su mensaje más relevante se puede reducir a una perogrullada, algo así como «si los hombres se comportaran decentemente el mundo sería decente», la bondad humana como remedio para todo. Y nuevamente otra contradicción «cualquier otra cosa que Dickens haya sido, no era un secreto salvador de almas, la clase de idiota bien intencionado que piensa que el mundo sería perfecto si se enmendaran unas pocas normas y se abolieran algunas anomalías» (1984:43). Sin quitarle méritos descriptivos, Orwell profundiza su argumento: «Mucho acerca de lo cual escribió se atiene a pies juntillas a los hechos, y en el poder de evocar imágenes probablemente nunca haya sido igualado. Cuando Dickens describe algo lo ves por el resto de tu vida. Pero de algún modo lo concreto de su visión es un signo de lo que falta. Porque, después de todo, eso es lo que el mero observador casual siempre ve, la apariencia externa, lo no funcional, la superficie de las cosas. Nadie que esté realmente involucrado con el paisaje ve alguna vez el paisaje. Por maravillosa que sea la descripción que puede hacer de la apariencia, Dickens por lo general no describe un *proceso*» (1984:68). En relación a esta falta de análisis de un proceso Williams sostiene que si bien las críticas de Dickens son por lo general casuales e incidentales, un ingrediente más en sus novelas, en *Hard Times* «...él se halla por una vez poseído por una visión completa, en la que las inhumanidades de la civilización victoriana son vistas como promovidas y aprobadas por una filosofía dura, la formulación agresiva de un espíritu inhumano» (1961:104). Para concluir de



Dieter Appelt. Membranobjekt (Objeto membrana) de Erinnerungsspur, 1977/79.

Tiempos difíciles

19. Para Thompson la gente común de Inglaterra no es carne de cañón de la estadística ni víctimas pasivas de la represión política y de la alienación industrial. La clase obrera tomó parte en su propia formación. La característica más notoria del libro es la recreación de toda una experiencia de vida de personas que sufrieron una pérdida de su status y de libertad, que pasaron por degradaciones y que sin embargo crearon una conciencia cultural y política de gran vitalidad.

20. Esto es desde el punto de vista histórico, por lo menos, absurdo porque los grandes movimientos sociales de la época ya habían sido aplastados o, mejor dicho, las luchas por sus derechos atravesaban un período de reacomodamiento, posiblemente de replanteo de las estrategias. Es así que Eric Hobsbawm afirma que la sensación de una inminente explosión social que se había hecho presente en Inglaterra casi sin interrupción desde el fin de las Guerras Napoleónicas (excepto en gran parte de la década de 1820) había desaparecido. Dickens escribía en un período de transición ya que hasta por lo menos alrededor de 1880 no habrá en Inglaterra nuevos modos de lucha de la clase obrera. Los ingleses habían dejado de ser revolucionarios.



algún modo coincidiendo con Orwell pero enfatizando esa llamativa imposibilidad como algo muy sugestivo. Así *Hard Times* es «...más un síntoma de la confusión de la sociedad industrial que una comprensión de ella, pero es un síntoma significativo y que continúa» (1961:108).

En segundo lugar, para Orwell no se trata de un escritor revolucionario. De *Hard Times* dice que «...si algo era su tendencia, era pro-capitalista, porque toda su moral es que los capitalistas deben ser buenos, no que los trabajadores deben ser rebeldes» (1984:44). No se comprende demasiado bien, si en las propias palabras de Orwell se trata de un escritor rebelde de extrema izquierda, ¿puede ser también, al mismo tiempo, pro-capitalista? «En cada página de su obra se percibe una conciencia de que la sociedad está equivocada de raíz. Es cuando se pregunta ¿qué raíz?, que se comienza a entender su postura» (1984:43). En el fondo lo que Orwell critica en Dickens es que haya sido primero un moralista y, luego, un caricaturista. Parece exigirle que vaya más allá de sus propias limitaciones, que supere sus contradicciones. Lo que más incomoda a Orwell —quien también escribe desde sus propias limitaciones, como todos—, es que la postura crítica de la sociedad en Dickens haya sido casi exclusivamente moral y es por eso, dice, que se advierte una completa falta de sugerencias que construyan alternativas —¿políticas, sociales, económicas?— en toda su obra «...no tenía sugerencias constructivas, ni siquiera lograba captar con claridad la naturaleza de la sociedad que atacaba, sólo tenía una *percepción emocional* de que algo estaba mal»<sup>21</sup> (1984:81). En este punto no se puede más que diferir con



Orwell porque a pesar de estar de acuerdo con él acerca de que todo arte es propaganda (en el mejor que no en el peor de los sentidos posibles), no se le puede exigir a un novelista que aporte soluciones políticas a problemas concretos; ese, en todo caso, no es el valor de *Rebelión en la granja*, *Subiendo a por aire* (en inglés: *Coming Up*

*for Air*), *Sin blanca en París y Londres* (en inglés: *Down and Out in Paris and London*), *Homenaje a Cataluña*, y 1984.<sup>22</sup> En este punto no se puede más que coincidir con Esther Seligson sobre «(...) ¿qué puede hacer el escritor sino convertir su escritura en un acto subversivo, una duda constante, un cuestionamiento incansable e insatisfecho?» (1989:11) pero siempre y cuando se realice una adecuada contextualización acerca de qué puede hacer un artista o no en un determinado momento histórico y político. Orwell no ignora que un artista no debe necesariamente hacer sugerencias constructivas y sostiene que a pesar de que Dickens atacó a la ley, al gobierno



parlamentario, al sistema educativo, a la explotación laboral de los menores de edad y un largo etcétera, su actitud ni siquiera fue destructiva. Es difícil entender cómo se puede creer que alguien ataque una posición sin producir alguna clase de destrucción: Su argumento de la clasificación de Dickens como «institución» por parte de las instituciones muestra su desconocimiento de las estrategias de asimilación de todo aquello que de algún modo molesta.<sup>23</sup> A pesar de todo es

correcto pensar, en esto Orwell tiene razón, que Dickens no comprendió a la Revolución Francesa y «...como él la ve es meramente un monstruo engendrado por la tiranía y siempre termina devorándose su propio instrumento» (1984:48). Es claro que Dickens no aceptó a la Revolución Francesa y seguramente a ninguna otra pero cabe preguntarse hasta qué punto esa idea del monstruo devorador no tiene algo de cierto. Como ya se debe de haber hecho evidente todo lo que Orwell le niega a Dickens es todo aquello que él se considera a sí mismo (un escritor proletario y revolucionario).

En tercer lugar, Orwell pretende —nuevamente— que Dickens proponga una teoría pedagógica alternativa al rígido sistema de azote con palmeta porque según él ningún escritor inglés ha escrito con mayor conocimiento, comprensión y profundidad sobre los niños. No hace falta insistir con los argumentos sobre lo que puede esperarse de un artista.

Por último, Orwell injustamente ataca todo aquello que Dickens no dice «del conjunto de la obra... se puede inferir el mal del *laissez-faire* del capitalismo...» (1984:44) y lo hostiga por obligar al lector a tener que realizar constantemente inferencias sobre su pensamiento. Antes había dicho, como ya se dijo más arriba, que «sería difícil señalar un pasaje en sus libros que sugiera que el sistema económico está equivocado como sistema» (1984:43). Orwell afirma que Dickens sólo quería una versión moralizada e idealizada de la sociedad en la que vivía y que pensaba que era inútil cambiar las instituciones sin un «cambio emocional», pero Orwell cree que en realidad esto no es más que una mera excusa, una coartada de las personas que no desean poner en peligro el *status quo*. Inmediatamente aclara que Dickens no era un farsante ni un embaucador. Enseguida viene el párrafo más relevante de todo el



ensayo de Orwell y aunque es un poco extenso vale la pena citarlo: «El progreso no es una ilusión, ocurre, pero es lento e invariablemente decepcionante. Siempre hay un nuevo tirano esperando a tomar el puesto del anterior —generalmente no tan malo, pero tirano al fin—. En consecuencia, siempre existen dos puntos

de vista que se pueden sostener. Uno, ¿cómo se puede mejorar la naturaleza humana hasta que se haya cambiado el sistema? El otro, ¿de qué sirve cambiar el sistema antes de haber mejorado la naturaleza humana? Estas posturas apelan a individuos diferentes, y probablemente muestran una tendencia a alternarse

en el tiempo. El moralista y el revolucionario constantemente se desautorizan el uno al otro» (1984:53).

Pero entonces es oportuno preguntarse, aunque a esta altura la respuesta ya debería ser clara, si quería o si hubiera sido posible para Dickens asumir una postura más extrema y, por otra parte, de haber ocurrido, si hubiera podido publicar en esa época una obra que Orwell pretende que se convierta en un manifiesto. La primera pregunta tiene que ver con la pertenencia de clase —de la cual también se encarga Orwell— con sus limitaciones y contradicciones, la segunda con las condiciones de libertad de prensa y de censura imperantes en el siglo XIX. El problema que el mismo Orwell no parece advertir es que la *vaguedad del descontento* de Dickens se debe a que él también sufría ese dolor moral al que se hacía referencia antes, su obra es el producto del dolor moral<sup>24</sup> que describe o, mejor aún, al igual que el artista de la modernidad descrito por Charles Baudelaire, es producto del

21. Las cursivas son nuestras.

22. Esto sería como exigirle a la serie televisiva *Los Simpsons* que pudiera elaborar una propuesta política, social y económica alternativa al gobierno de George Bush, Bill Clinton o el presidente norteamericano de turno. Cualquier lector/espectador se conforma con la punzante descripción que realizan y ya logran infligir un «daño» suficiente con lo que hacen.

23. Un buen ejemplo de esto último se advierte cuando los movimientos de teatro alternativo o «underground» pasan a la televisión en versiones diluidas y edulcoradas, cuchillos sin filo.

24. Quizás uno de los ejemplos más claros del dolor físico en la obra de Dickens sea el producido por el hambre. Parece incomprensible que en un imperio que se preciaba de ser el más rico de la Tierra haya podido ocurrir la hambruna de 1846-1847, en la que murieron casi un millón de personas, a la que Hobsbawm llama la mayor catástrofe del siglo XIX en todo el mundo. Obviamente, cuando se consigue desentrañar la lógica del industrialismo este acontecimiento no tiene nada de incomprensible, todo lo contrario. Se puede alegar que la hambruna fue algo inesperado, un infortunio, un «accidente» imprevisible, intentando equipararlo con una inundación, una sequía, la erupción de un volcán. Pero el dolor físico era una constante a la que se veía sometido cualquier trabajador, y si las largas jornadas laborales en denigrantes condiciones de higiene y seguridad y por un sueldo cada vez más exiguo (lo que en inglés aún se denominan *Dickensian working conditions*, casi como un homenaje) no lograban matarlos, les imponían en el cuerpo una impronta. Sin lugar a dudas la pertenencia a una clase social está inscrita en el cuerpo como las marcas a fuego del ganado («las penas son de nosotros, las vaquitas son ajenas»). Las condiciones de seguridad también hacían más que factibles los accidentes y como si eso fuera poco la contaminación del agua y del aire provocaban graves enfermedades respiratorias e intestinales. Pero el hambre, porque es de origen social, también es dolor moral.

En los primeros cuatro capítulos de *Oliver Twist* (publicados en febrero y marzo de 1837) Dickens critica la Reforma de la Ley de Pobres que había sido sancionada en 1834. Excedería el alcance de este trabajo analizar la situación anterior a esta ley pero digamos que fue peor el remedio que la enfermedad. El diario *The Times* en agosto de 1836 la clasificó como «una de las

medidas más desgraciadas emanadas de una legislatura cristiana». El propósito de la reforma era desalentar la vagancia y la haraganería y recompensar al industrial al hacer más lucrativo al trabajo que a la holgazanería, pero lo que debería haber sido un mejoramiento resultó ser el proyecto a medida para el beneficio de los industriales que necesitaban más mano de obra barata. La reforma estaba inspirada en el pensamiento de los filósofos benthamistas que miraban hacia el futuro: más allá de las inevitables penurias temporarias se logrará orden y finalmente decencia. Una repulsiva falta de consideración por las víctimas; porque como afirma Orwell «el mal de la pobreza no es tanto que hace sufrir a un hombre sino que lo pudre física y espiritualmente» (1985:181); los ajustes no comenzaron con Margaret Thatcher, Ronald Reagan y Carlos Menem. Tanto la hambruna de 1846-47 como la Ley de Pobres de 1834 son el resultado de una técnica que determina no sólo el modo cómo se perciben los cuerpos y su función dentro de la sociedad —toda percepción conlleva una valoración— sino también cómo se dispone de ellos.



objeto que critica. Así se entiende que no se hallara en condiciones de dar las soluciones que Orwell necesita. Incluso Orwell intenta desmerecer a Dickens diciendo que era un *cockney* (algo curioso viniendo de alguien que fue educado en Eton, el más aristocrático de los colegios británicos) e insinúa la estrechez de Dickens cuando sugiere que es un escritor que todos quieren apropiarse («robar» es el verbo que usa): un católico como Chesterton, un comunista como T.A. Jackson y hasta los tories. La indignación de Orwell llega a tal punto que no comprende por qué Dickens se encuentra enterrado en el rincón de los poetas de la Abadía de Westminster en Londres<sup>25</sup> y cierra su trabajo de un modo lapidario. Se trata de la sentencia de un juez «...un tipo odiado con el mismo odio por todas las apestosas pequeñas ortodoxias que ahora se disputan nuestras almas» (1984:84). Pero reconocer las limitaciones y las contradicciones de Dickens no implica tener que odiarlo. ♦



## Bibliografía

- Ackroyd, Peter (1991): *Introduction to Dickens*, Nueva York, Ballantine Books.
- Berger, John (1986): *Y nuestros rostros, mi vida, breves como fotos*, Barcelona, Hermann Blume.
- Bierce, Ambrose (1996): *El diccionario del diablo*, Madrid, Valdemar.
- Dickens, Charles (1980a): *Hard Times*, Nueva York, Signet classic. [Hay traducción al castellano: *Tiempos difíciles, para estos tiempos*, Madrid, Cátedra, 1994].
- Dickens, Charles (1980b): *Oliver Twist*, Harmondsworth, Penguin, 1980.
- Hobsbawn, Eric (1990): *Industry and Empire*. The Penguin Economic History of Britain, Vol. 3, Harmondsworth, Penguin. [Hay traducción al castellano.]
- Jabès, Edmond (1989): *El pequeño libro de la subversión fuera de sospecha*, México, Vuelta.
- Orwell, George (1984): «Charles Dickens» en *The Penguin Essays of George Orwell*, Harmondsworth, Penguin.
- Orwell, George (1985): *Down and Out in Paris and London*, Harmondsworth, Penguin. 1a. edición 1933. [Hay traducción al castellano: *Sin blanca en París y Londres*].
- Seligson, Esther: «Introducción», en Jabès, Edmond, *op. cit.*
- Williams, Raymond (1961): *Culture and Society, 1780-1950*, Londres, Pelican.
- Wilson, Angus (1980): Introducción a *Oliver Twist*, Harmondsworth, Penguin.

25. Es bueno decir, aunque sea al pasar, que Londres tuvo el honor de ser la primera ciudad del mundo en poseer las características de monstruosidad de la «Metrópolis» señaladas por Félix de Azúa en su artículo «El artista de la modernidad», que forma parte del libro *Baudelaire y el artista de la vida moderna*.  
¿Es muy rebuscado afirmar que en las primeras metrópolis modernas debido a los diseños urbanos, las exigencias migratorias más o menos forzadas y a las condiciones laborales se pueden encontrar indicios de los sistemas que posteriormente se constituirán como campos de concentración? Se trata tanto de la migración interna que fue consecuencia en primer lugar del nuevo sistema productivo y en segundo lugar de la legislación, como al tráfico y comercio de esclavos. Hablamos del desarraigo que es dolor moral.



# Marguerite Duras. El cuerpo técnico del dolor

CLAUDIA KOZAK

ES PROPIO DEL HORROR TÉCNICO QUE EL SIGLO XX POTENCIA NO INTERROGARSE MÁS QUE EN TÉRMINOS DE FACTIBILIDAD. LO IRREDUCTIBLE DEL DOLOR, QUE SE SUSTRAE A TODA REPRESENTACIÓN, ES LLEVADO ASÍ AL EXTREMO POR LA FALTA DE CONCIENCIA DE SÍ. EN LA ESCRITURA DE DURAS —ARGUMENTA AQUÍ CLAUDIA KOZAK—, EL INENARRABLE CUERPO DOLIENTE RECUPERA SUS ATRIBUTOS SENSIBLES Y SE REBELA ANTE LA DESNATURALIZACIÓN A LA QUE CONDUCE LA CUANTIFICACIÓN ABSTRACTA DE SU EXPERIENCIA VITAL.

**H**orror técnico (Hiroshima); horror concentracionario (Auschwitz); horror colonial (las colonias francesas: Indochina). La tarea artística de Marguerite Duras se da por objeto el relato de lo que se resiste al relato produciendo el lenguaje despojado —fracturado— capaz de exhibir la imposibilidad: del lenguaje, de los cuerpos, del relato. Desde allí Duras narra el siglo y sus *pasiones*. En la literatura y, a su pesar, en tanto otra imposibilidad, en el cine.<sup>1</sup> La paradoja de Duras es la del relato de las grandes pasiones (el amor, el dolor: uno y otro, nunca uno u otro) desde la imposibilidad del lenguaje. Puesto que ya no se narra por identificación. Puesto que se es —casi— la última romántica en un mundo desencantado en el que la palabra debería ser *ese grito que no se sabe gritar*. «Esa primera palabra, ese primer grito, uno no sabe gritarlo. Tanto da llamar a Dios. Es imposible. Y eso es lo que se hace» (*Le navire night*, p.11).

El cuerpo del relato (y el relato del cuerpo) sufre así una transformación: desnuda a la vez la máxima intensidad y el máximo *torpor*, esa lasitud, esa desidia que sobreviene al cuerpo histérico atontado por su propia pasión. Se ha hablado ya a menudo del cuerpo histérico en Duras.<sup>2</sup> Pero

1. Con frecuencia Duras se refiere al cine —a diferencia de la escritura— como una no *necesidad* dentro de su producción. El cine, pareciera, llega tarde y podría no haber llegado en absoluto. La escritura, en cambio, siempre estuvo allí, desde la infancia y volviendo siempre también hacia la infancia. «Hablo del escrito. También hablo del escrito incluso cuando parece que hablo del cine. No sé hablar de otra cosa. Cuando hago cine, escribo, escribo sobre la imagen (...)», *Los ojos verdes*, p. 61.

2. Cfr. David Morris, *La cultura del dolor*, texto en el que se analiza, entre muchos otros espacios que exhiben determinadas contrucciones sociales del dolor, la obra de Duras en función del cuerpo histérico (retomando en parte trabajos de crítica feminista allí citados que leen la histeria como resistencia femenina al orden social



quizá no se trate sólo del cuerpo femenino sino más bien del cuerpo *social* atravesado de horror técnico, ese horror *atemperado* por disociación y abstracción científico-técnica que disuade, atempera o anestesia, ocultando así la misma matriz de dominio de toda producción *administrada* de dolor. El horror técnico no tiene memoria; tampoco tiene cuerpo. Hiroshima vista desde la lejana imagen del hongo atómico como *novedad* tecnológica repugnante pero novedad al fin, desde el asombro cautivado ante el poder de la ciencia y la tecnología. Dice Bataille:

Es justo decir que entre los estándares habituales de la mente y la bomba existe una desproporción tal que deja la imaginación ante el vacío. Por otra parte, la lejanía del lugar donde la bomba cayó no es sólo geográfica. Uno no puede negar que los lazos espirituales entre el mundo japonés y el nuestro son débiles. Por lo tanto las bombas que cayeron sobre Hiroshima y Nagasaki se ofrecen más a la reflexión que al sentimiento. Hay que admitir que, de haber caído sobre Bordeaux o Bremen (suponiendo tales ciudades intactas y no aún evacuadas), *las bombas no habrían tenido para nosotros el sentido de experimentos cuasi-científicos, cuya magnitud sobrecoge la imaginación pero cuyo efecto trágico permanece externo a la representación sensorial aunque innegable.* (1991, traducción de la versión inglesa y subrayado nuestro).

Metodología científica, probadamente eficaz, del horror concentracionario: una y otra vez Marguerite Duras hablará de la corporación de mujeres estranguladoras de niños judíos en los campos, «existían del mismo modo que la corporación de la enseñanza o de la medicina» (*Los ojos verdes*, p. 121). «Ese nuevo rostro de la



muerte organizada, racionalizada, descubierto en Alemania, provoca desconcierto antes que indignación. Nos quedamos atónitos.» (*El dolor*, p. 53). Atónitos, sí, paralizados.

El siglo XX es la experiencia del horror técnico. Aun la experiencia colonial de comienzos del siglo, se lee para Duras luego de la Segunda Guerra Mundial desde la mirada atravesada de horror técnico porque éste es capaz de subsumir a los otros —el concentracionario, el colonial— bajo el manto de lo que oculta, aleja, hace soportable, vela los cuerpos.<sup>3</sup> Las colonias, en efecto, se leen desde los campos de concentración:

Los judíos, este sufrimiento, del que ya todos han oído hablar, empezaría seguramente, a mi parecer, con la infancia en Asia, los lazaretos fuera de los pueblos, la epidemia de la peste, del cólera, de la miseria; las calles condenadas de los apestados son los primeros campos de concentración que yo veo. Entonces, se acusaba a Dios (*Los ojos verdes*, p. 122).

La distancia infinita —máxima disociación— que existe entre el avión que arroja las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki y el futuro de los cuerpos calcinados, retorcidos, es la distancia propia de aquello que se presenta como inaccesible e inexorable, aquello que inevitablemente sobrevendrá porque están dadas las condiciones científico-técnicas suficientes, posibles aunque no deseables (Castoriadis, 1993). Necesidad interior al horror técnico del mismo tenor que aquello que Paul Virilio denomina *accidente*: aquello que «(...) hace falta afrontar para desarrollar la técnica (...) Inventar un objeto técnico es inaugurar un accidente específico: inventar el navío es

inventar el naufragio, inventar el tren es inventar el descarrillamiento (...)» (1996:23). Aprendemos a no ver el accidente, a taparlo u ocultarlo como un mal menor frente al *progreso*. La disociación es así condición necesaria de la indiferencia. Como sostiene John Berger:

Hubo una preparación. Y hubo unas consecuencias (...) Me contengo para no dar estadísticas: cuántos cientos de miles de muertos, cuántos heridos, cuántos niños con deformidades (...) Estas estadísticas no hacen más que distraer la atención. Empezamos a tener en consideración los números y nos olvidamos del dolor (1990:273).

La disociación es numérica, estadística: los cuerpos convertidos en números son incapaces de decir el dolor. Los atributos del dolor (in) expresados en cifras constituyen la médula del siempre citado discurso de Truman en el que anuncia que la «bomba tenía más poder que veinte mil toneladas de TNT. Tenía más de dos mil veces el poder de detonación que el 'Grand Slam' británico, que es hasta ahora la bomba más poderosa usada en la historia de la guerra» (citado en Bataille, 1991:500).

Pero si el siglo es esta experiencia, la del cuerpo atravesado de horror técnico, difícilmente pueda ser representada por lenguaje alguno. Una y otro son irreductibles. El dolor/horror técnico es resistente al lenguaje, se constituye en el plano de su destrucción. Duras escribirá siempre, entonces, desde la no representación. Sólo los lenguajes imposibles recuperan ese cuerpo no reconocido, no visible, del dolor.

El arte de Duras busca estrategias para decir el dolor/horror técnico ante la completa verificación de la imposibilidad. Y desde un principio tales estrategias se





levantan contra toda naturalización de la expresión/representación: hay que buscarlas, el lenguaje nunca las proveerá por sí mismo. Es en esa búsqueda y en esa confrontación que el lenguaje *del dolor* se dirigirá siempre, tensionado, hacia la representación del cuerpo, puesto que se hace necesario reinsertar los atributos sensibles del dolor en el cuerpo (también del lenguaje), evitando así su referencia a instancias externas —números, *progreso*— que se apropian políticamente de él.<sup>4</sup>

Si el horror técnico, la producción administrada del dolor, conduce en el siglo XX a la anestesia social, al *torpor*, o al abandono, ello se leerá tanto en los personajes mayormente femeninos (pero no sólo femeninos) de Duras ligados a la depresión y la melancolía como correlato del horror político<sup>5</sup> como en el estilo. A condición, sin embargo, de que esa anestesia sea excedida por profundización. La mirada distanciada de la voz narrativa —aquello que en Duras se ha relacionado con la novela objetivista francesa—, la sintaxis abrupta, la narración que no se inclina necesariamente a contar una historia («Escribir no es contar historias. Es lo contrario de contar historias. Es contar todo a la vez. Es contar una historia y la ausencia de esta historia. Es contar una historia que ocurre por su ausencia», *La vida material*, p. 33) exhiben la impotencia pero también la confrontación con todo lenguaje que no se presente como imposibilidad, que naturalice la representación, más aun, como en este caso, del dolor. En la profundización de esa «tristeza no dramática, marchita, innombrable (esa nada que ofrece lágrimas discretas y palabras elípticas» (Kristeva, 1996:246) de los personajes durasianos, en el *exceso* de ese lenguaje contenido (la poética de Duras remite, en efecto, al oxímoron), se encuentran las estrategias que permiten

leer el abandono en tanto forma de la resistencia. La peor anestesia, la peor in-dolencia, es aquella que es ignorante de sí misma; en Duras, sin embargo, el exceso de abandono, su contenido desborde, deja entrever otra cosa: el grito que no se sabe gritar.

Tres textos —el guión de *Hiroshima mon amour*, el diario *El dolor* y la novela *El vicecónsul*— diseñan la lectura de un objeto construido a partir de la pregunta acerca de la experiencia del cuerpo, la técnica y el dolor en el siglo XX. *Hiroshima...*, en verdad, se plantea como dos lenguajes —el guión de Duras y la película de Resnais— esto es, lenguaje sobre lenguaje, en la línea de muchos otros trabajos posteriores de Duras,

ya sí como cineasta, en los que debería detenerse la mirada crítica.<sup>6</sup> Resnais, ciertamente, hizo su propia película. Si interesa aquí, es porque plantea en el pasaje del guión a la imagen cinematográfica un núcleo problemático ligado a la noción estética de representación. Con condicionamientos diferentes en uno y otro caso pero siempre extremos en cuanto enfrentados a aquello

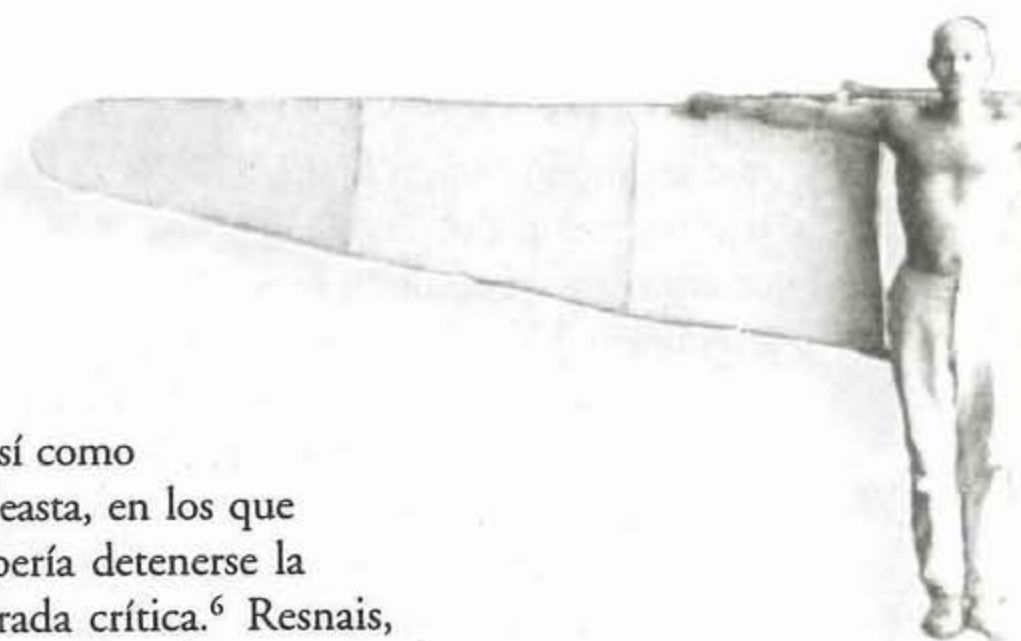
establecido). Resulta sobre todo interesante la hipótesis del deslizamiento del torpor histórico femenino decimonónico a un torpor social extendido propio del siglo XX: «Todo parece indicar que el torpor, que en el siglo XIX se relacionaba con las mujeres histéricas, se ha convertido, sencillamente, en una condición normal en un mundo donde todos viven en contacto íntimo con holocaustos, genocidio, efecto invernadero y perspectivas de invierno nuclear (...) El dolor, como dice Duras de Lol Stein, no se puede vivir ni expresar (...) El único modo de reconocer esos desastres (...) sería la represión y la negación (...) por una anestesia de dimensiones culturales», p. 142-143.

3. El mayor logro *técnico* de la dictadura militar argentina entre 1976 y 1983 fue el ocultamiento de los cuerpos; las filmaciones nazis acerca de los campos habían decantado ya su particular «enseñanza»: nunca más se debían mostrar los cuerpos desaparecidos.

4. La inexpresividad del dolor (y sus usos políticos en la tortura o en la guerra) es destacada desde un comienzo en el importante libro de Elaine Scarry *The Body in Pain. The Unmaking and the Making of the World* (1987). La autora sostiene que toda vez que el poder usa el dolor, se apropia de los atributos sensibles del dolor físico —los extrae del cuerpo— para reponer con ellos una determinada construcción social (la tortura o la guerra serían casos paradigmáticos); por el contrario los procesos creativos siempre intentarán reintegrar el dolor al cuerpo.

5. Según Julia Kristeva (1996:230) «Así como los cataclismos políticos y militares son terribles y desafían el pensamiento por la monstruosidad de su violencia (aquella del campo de concentración o de la bomba atómica), así la deflagración psíquica, de una intensidad no menos violenta, resulta difícilmente comprensible» (traducción nuestra).

6. En efecto, después de *Hiroshima*, será ella misma quien filme películas y experimente el pasaje del guión a la imagen (*India Song*, *Vera Baxter*, *Aurelia Vancouver*, *Aurelia Melbourne*, entre muchas otras). La visión respecto de ese pasaje es en Duras, al menos, particular: «El escrito de la película para mí es el cine. En principio un guión está hecho para un 'después'. Un texto no. Aquí, en lo que a mí respecta, es lo contrario» (*Los ojos verdes*, p. 61).



Marguerite Duras. El cuerpo técnico del dolor



que se impone como límite: la representación del dolor.<sup>7</sup> El dolor es, en su constitución, inasible, inexpresable, irrepresentable. El horror técnico parece llevarlo a límites insostenibles. Ni la palabra, ni la imagen pueden dar cuenta de él. Y sin embargo, se empecinan. Esa tensión hacia y contra la representación cimienta la poética de Duras. Leemos en la sinopsis del guión de *Hiroshima*: «Lo único que se puede hacer es hablar de la imposibilidad de hablar de Hiroshima» (1984:12). La única opción estética de Duras está contenida en esta frase ya famosa y desplegada en la decisión de contar al sesgo el relato imposible del horror y la muerte visto a través de la muerte de un amor imposible. En el film la imposibilidad del *decir* se traslada a la imposibilidad del *ver*: «Tú no has visto nada de Hiroshima», repetirá lacónicamente, en tono recitativo —lo más lejos posible de la voz *natural*, cotidiana— el personaje masculino de la historia. La imposibilidad del *ver* se despliega en la escena inicial: las formas al comienzo irreconocibles que aparecen en primer plano, esos cuerpos desnudos entrelazados, sudorosos, vistos sólo a la altura de los hombros (los cuerpos de un amor fortuito, «escandaloso», como sólo podría darse en Hiroshima), que alternan con imágenes de archivo: los documentales de Hiroshima. La película sostiene esa imposibilidad del *ver* haciendo *ver* otra cosa: los cuerpos sensibles del placer. Porque de lo que se trata es de acercarse a una «representación sensible del cataclismo» (Bataille:499).

El diario *El dolor*, escrito durante los últimos meses de la guerra mientras Duras esperaba el regreso de los campos de concentración de su esposo, quien había sido deportado por los nazis, participa desde su misma génesis de la superposición entre intensidad y anestesia social: se vive anulada, atontada por el peso del dolor, *dormida*,<sup>8</sup> sin embargo se

escribe. Se hace algo con ese dolor, contra ese dolor. Pero la escritura acontece sin sujeto, se presenta en forma independiente resistiendo a ese cuerpo anulado: Duras declara no recordar haberlo escrito, sabe que lo hizo, reconoce su contenido, pero carece del registro corporal de la escritura. Escrito en estado de *torpor* o *catatonia*, el diario anticipa a las heroínas de Duras, la letra del diario involucra ya la locura de Lol V. Stein —abandonada en el baile de S. Thala—, pero también a las Aurélia Steiner, nacidas en un campo, por siempre solas en cualquier parte del mundo y que, sin embargo, escriben. La escena de la escritura, que atraviesa casi todos sus textos, encierra una potencia de *verdad* inapelable. Dolor y escritura coexisten, indisolubles, conformando un núcleo borroso, pero *excesivo*.

Creo que los judíos, esta turbación, tan radical en lo que a mí respecta, que veo con toda claridad y ante la cual permanezco con una penosa clarividencia, es algo relacionado con la escritura. Escribir es ir a buscar fuera de uno mismo lo que está ya dentro. Este malestar tiene una función de aglutinación del horror latente esparcido por el mundo, y que reconozco (*Los ojos verdes*, p. 122).

Con frecuencia alguien escribe en los textos de Duras. En algunos casos son personajes escritores, en otros, es la misma voz narrativa quien se exhibe en el acto de escribir. La escena de la escritura es así, también, la marca necesaria de autorreferencialidad que permite recordar la imposibilidad de decir otra cosa que el texto; en ella pareciera *aglutinarse*, sin embargo, *el horror latente esparcido por el mundo*. Extraña conexión entre escritura y dolor. Lo interesante es que los textos de Duras hacen que se vuelva necesaria.

La novela *El vicecónsul*, finalmente,

disemina las figuras del abandono de sí, del olvido. «Peter Morgan es un muchacho que desea sentir el dolor de Calcuta y arrojarlo en él, que esto sea hecho y que la ignorancia cese con el dolor sentido» (*El vicecónsul*, p. 24). Peter Morgan, el joven novelista atrapado por la experiencia de *las colonias* pretende dar palabras al dolor, desea convertirlas en la memoria perdida de la mendiga de Battambang; perdida, olvidada de sí, hasta ya no sentir ningún dolor. La escritura del novelista busca reponer el dolor en el pie agusanado de la mendiga, convertido en objeto sin sentido, ya no humano, ni siquiera —y eso sería mucho— animal: «(...) pasan unos perros sin gruñir, sin detenerse, ella los llama, pero ellos pasan, ella se dice: soy una muchacha sin olor a alimento» (*El vicecónsul*, p. 15). El cuerpo del horror técnico no huele, convertido en objeto ha dejado de evidenciar los atributos sensibles de la carne. Robert L., vuelto de los campos, imagen de cualquier sobreviviente del horror nazi —*treinta y ocho kilos repartidos en un cuerpo de un metro setenta y ocho*— hace salir de su cuerpo:

(...) esa cosa viscosa verde oscuro que borbollaba mierda que aún nadie había visto (...) Durante diecisiete días el aspecto de aquella mierda siguió siendo el mismo. Era inhumana. Ella le separaba de nosotros más que la fiebre, más que la delgadez, los dedos deudados, los golpes de los SS (...) En cuanto salía la habitación se llenaba de un olor que no era el de la putrefacción, el del cadáver —¿acaso quedaba aún en su cuerpo materia para hacer un cadáver?— sino más bien el de un humus vegetal, el olor de las hojas muertas (...) (*El dolor*, pp. 60-61).

Los sobrevivientes de Hiroshima, por su parte, aquellos que intentaron contar el horror técnico desde su propia experiencia



sensorial, aquellos que asistieron a los cuerpos mutilados, quemados (difícilmente se podría hablar sólo de heridos), tenían que «(...) hacer el esfuerzo de repetirse a sí mismos, “estos son seres humanos” (...)».<sup>9</sup> En términos de Bataille, lo humano se había retirado para estos sobrevivientes dejando sólo puro estupor animal. De nuevo, Duras. Estupor disociado aparentemente de toda inteligencia humana, de todo reconocimiento —como en el caso de la mendiga sin nombre— de la propia humanidad. O, por el contrario, pero con el mismo sentido, de un reconocimiento excesivo de humanidad. El vicecónsul de Lahore y Anne Marie Stretter, mujer del embajador en Calcuta, reproducen el itinerario de la mendiga, niña vieja embarazada arrojada de su casa: del máximo dolor a la indolencia. Y sin embargo, sólo aquellos que han llegado a la profundidad de esa indolencia —quizá también vivida como pasión— son capaces de reconocer la intensidad del dolor. Los otros, los blancos de Calcuta que no alcanzan a entender el comportamiento del vicecónsul, quien disparaba a los leprosos en los jardines de Shalimar, aquellos otros que tampoco sienten, indolentes, pero que viven naturalmente su indolencia, nunca hablarán el lenguaje imposible del dolor. ♦

### Bibliografía citada

- Bataille, Georges, «Concerning the Accounts Given By the Residents of Hiroshima», en *American Imago*, vol 48, nº 4, invierno 1991, pp. 497-514 (original francés en *Critique* 8-9, enero-febrero 1947).
- Berger, John, «Hiroshima» en *El sentido de la vista*, Madrid, Alianza, 1990.
- Castoriadis, Cornelius, *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira, 1993.
- Duras, Marguerite, *Hiroshima mon amour*, Bogotá, Seix Barral/Oveja negra, 1984.

- , *La vida material*, Barcelona, Plaza & Janés, 1988.
- , *Le Navire Night*, París, Mercure de France/Folio, 1989.
- , *El vicecónsul*, Barcelona, Tusquets, 1993.
- , *Los ojos verdes*, Barcelona, Plaza & Janés, 1993.
- , *El dolor*, Barcelona, Plaza & Janés, 1993.
- Kristeva, Julia, *Soleil noir*, París, Gallimard (Folio), 1996.
- Morris, David, *La cultura del dolor*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1993.
- Scarry, Elaine, *The Body in Pain. The unmaking and the making of the World*. New York, Oxford University Press, 1987.
- Virilio, Paul, «Velocidad, guerra y video», entrevista de François Ewald, en *Números*, nº 10, Bogotá, 1996.

Dieter Appell. Tableau Oppedette, 1980.



7. «Ni el carácter espectacular de la explosión de la muerte en el universo de la Segunda Guerra Mundial, ni la disolución de la identidad consciente y del comportamiento racional encallado en las manifestaciones de la psicosis, a menudo también espectaculares, están en juego. Lo que estos espectáculos monstruosos y dolorosos cuestionan son nuestros aparatos de percepción y representación. Como excedidos o destruidos por una inmensa ola, nuestros medios simbólicos se encuentran vacíos, casi anulados, petrificados.», Kristeva, 1996:231.
8. Cfr. *El dolor*, op. cit.: «En la calle, duermo. Las manos en los bolsillos, bien hundidas, las piernas avanzan (...)», p. 13. «D. grita: ¿Qué te pasa? ¿Qué te pasa para dormirte así?», p. 33.
9. Cfr. *Hiroshima* de John Hersey, el libro de testimonios de los sobrevivientes aparecido apenas terminada la guerra, y citado por Bataille (1991:505) (traducción nuestra).



# Educación y dolor.

## El presupuesto del pensamiento crítico

DANIEL MUNDO

LA TÉCNICA NO PIENSA. Y LA EDUCACIÓN, EN TANTO SE CONSTITUYA COMO UN MEDIO PARA LOGRAR DETERMINADO FIN —ESTO ES, EN TANTO QUE SE CONFORME TAMBIÉN COMO TÉCNICA—, TAMPOCO. TAL EL DILEMA EN EL QUE SE VE ENVUELTO EL ACTUAL PENSAMIENTO CRÍTICO SOBRE EDUCACIÓN, QUE AUN CUANDO PRETENDA DENUNCIAR EL MODO EN QUE SE SOCIALIZA AL SUJETO EN UN MUNDO DESIGUAL, PODRÁ HABLAR DEL DOLOR, PERO NO PENSARLO. DANIEL MUNDO DISCUTE EN ESTE ARTÍCULO EL PRESUPUESTO BÁSICO DE ESE PENSAMIENTO CRÍTICO, FRENTE AL CUAL IMAGINA UNA EDUCACIÓN IMPOSIBLE: TERRENO INESTABLE Y CONTRADICTORIO QUE ESCAPA, POR INUTILIDAD, AL SISTEMA.

*«Y la adaptación significaba que tus amigos se adaptaban. El problema personal no era lo que podrían estar haciendo nuestros amigos, sino lo que estaban haciendo nuestros amigos.»*

HANNAH ARENDT

*«(...) La constante justificación que es el dolor.»*

ALBERT CAMUS

**L**a educación nace como problema a debatir y como práctica a cuestionar en el mismo momento en que la filosofía comienza a instituirse como una reflexión sobre el sí mismo y sobre el mundo. Cada civilización y cada cultura tuvieron diferentes concepciones de lo que era la educación, y no hubo cultura que no practicara algún tipo de ritual para continuar existiendo. Fueron pocas en verdad las culturas que se autopropusieron, desde la educación, transformarse. Si cada cultura elaboró distintos objetivos que la educación debía cumplir, hasta la modernidad nunca la educación se había concebido como un mecanismo imbricado en un proceso de cambio o reestructuración social. La modernidad es una fuente incesante de opiniones, de propuestas y de contrapropuestas, de proyectos soñados por la izquierda y funcionalmente utilizados por la derecha: en este período inacabable la educación, como el pensamiento y la vida, se convierte en un movimiento inédito. La educación siempre fue y sigue siendo una técnica: desde antes de Platón se la concibió para cumplir una finalidad que por lo general realiza con éxito. Como toda técnica, también la

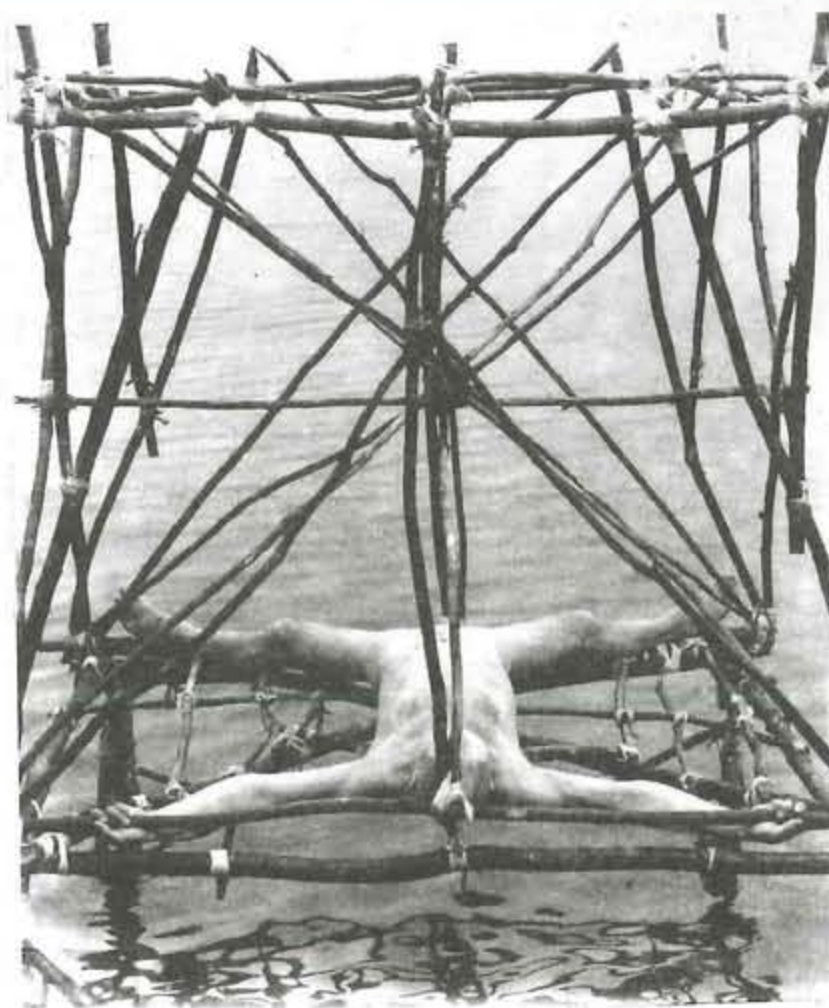


educación implicaba e implica la manipulación de ciertos saberes. Pero la educación no es una técnica cualquiera: sus saberes conforman el núcleo de la particularidad de una cultura. Es decir, la educación debe disponer de ciertos conocimientos y de ciertos saberes manipulables que es necesario conocer para poder practicarla, y por ello sólo la pueden ejercer aquellos que están capacitados para enseñarlos; estos saberes y las condiciones que posibilitan estos saberes —saberes que si bien preexisten al proceso pedagógico también son su resultado— estarán sedimentados en una especie de memoria colectiva de la que no todos serán guardianes. Cada cultura le dibuja a estos guardianes del pasado un rostro distinto: unos ojos amarrados por los años, una frente poderosa surcada de arrugas, la voz chillona de una rata cantora, el silencio impenetrable del miedo. Y aunque cada rostro protege y difunde algo diferente, la memoria colectiva no es de una especie sino de dos: una memoria representativa, en la que se guardan fechas e índices, que nos permite relacionar acontecimientos disímiles: una memoria simbólica; y otra memoria, una memoria difuminada por el cuerpo, desperdigada por la piel, consustanciada con la voz, que si bien no es el resultado de una meditación o de una elección juiciosa, tampoco es el producto de un automatismo: es una memoria que tiene el sonido de otro tiempo, y que si solemos escucharla con retraso no es porque ella llegue tarde sino porque nos antecede. Estas dos memorias —la representativa y la prejuiciosa—,<sup>1</sup> que son lo que permiten que una técnica funcione, son tanto el objetivo como el prejuicio implícito de la educación.

La tarea de la educación fue y es garantizarle a la generación nueva que la antecede un mundo, y garantizarle a este mundo instituido, a esta cultura, una cierta

permanencia de sus sentidos. Es recién en la modernidad que estos sentidos heredados se discuten, y de hecho se combaten de manera radical. Dejando de lado lo apretado o lo distendido que puede concebirse este tejido social, y también dejando de lado por el momento el esfuerzo que la cultura moderna aún está haciendo para reproducir por lo menos una parte de su herencia, se debe subrayar que son esos dos tipos de memoria los que constituyen el eje de la subjetividad, y los que permiten que la educación cumpla con su misión, aunque esta misión implique una tarea imposible. Para comprender la imposibilidad constitutiva de la «socialización asistida», de la educación moderna, nosotros deberemos hundirnos en una crisis que hace un siglo apenas se vislumbraba, y que se aparece ahora como una enfermedad in-dolora pero mortal. Quiero decir, si hubo algo así como un tiempo de auge en el que el hacer educativo no se cuestionaba y se defendía, pronto en la historia educativa de la modernidad se criticó el modelo imperante. La educación

integraba al individuo a una sociedad estructuralmente injusta, y esta integración implicaba un sacrificio: la educación es un mecanismo que encubre su actividad con unos mantos que la hacen aparecer como algo natural e indoloro. El pensamiento crítico tiene como tarea develar este proceso de mediación y de ocultamiento. Pero hoy tanto para los planteos integradores como para los cuestionamientos críticos la educación está en crisis. Para los primeros se trata de una crisis coyuntural: es cuestión de actualizar el currículum, ya que cambiando la ley se cambiará el sentido instituido y desfasado. Para los segundos, también es un problema coyuntural, pero la solución no provendrá del interior del sistema educativo: la práctica educativa supera el ámbito cerrado de la escuela, se difumina por todo el espectro de la cultura, y es tarea del crítico el ocuparse de encontrar en la cultura, en los mecanismos de diversión masivos y de entretenimiento, las formas soterradas y silenciosas, inocentes, de sojuzgamiento y represión, de pedagogía y de adiestramiento.<sup>2</sup> Pero como



1. Cuando digo prejuiciosa, antejudicativa, preobjetiva, no estoy hablando de una memoria inconsciente colectiva que sería algo así como el producto condensado de toda la historia de la humanidad: hablo de una memoria que sólo existe por su actualización. Creo que entre un concepto de memoria y otro se abre la posibilidad de pensar dos tipos de mundos radicalmente distintos.
2. Por un lado, podríamos afirmar que la nueva Ley de Educación intenta suplir y a la vez erradicar las falencias y desactualizaciones del sistema educativo. Para el pensamiento crítico, la crisis de la educación se debe a «las insuficiencias en el cumplimiento en la meta más importante de los sistemas educativos modernos: la construcción de espacios públicos abarcativos del conjunto de la población y



no queremos condenar a la educación a una muerte lenta pero inevitable, y tampoco nos interesa salvarla de la enfermedad que supuestamente la afecta, debemos rever la tradición sobre la que la institución educativa se erige.

Es extensa la lista de textos griegos que disertan sobre la educación, que prescriben determinadas prácticas en el arte de enseñar, que directamente manifiestan alguna de las muchas modalidades que tenían los griegos para actuar intencionalmente de manera pedagógica. Me interesa rescatar uno de esos textos, un texto que más que trabajar sobre la práctica contemporánea juega con el mito de fundación, y sólo indirectamente toma a la educación

como problema. El Protágoras. En él, Platón narra el mito de Prometeo. Todos conocemos la historia:

Epimeteo tiene la tarea de repartir en el reino animal los dones y las habilidades necesarios para que las especies se reproduzcan. Lo hace apresuradamente, y en el apuro se olvida del hombre. Es Prometeo el que advierte que el hombre —único animal racional— se quedó sin los medios para garantizar su supervivencia. Prometeo realiza entonces los famosos robos: roba el fuego y roba también la habilidad técnica. Gracias al fuego los hombres se reúnen; por las habilidades técnicas los hombres construyen hogares, se visten, practican la caza o desarrollan la agricultura. Según el Protágoras, los hombres se reúnen y fundan ciudades. Pero estas reuniones fracasan y las ciudades son dispersadas: convivir no es un hecho natural. Para convivir hace falta el adiestramiento, y lo que debe enseñarse no son prescripciones o normas sino el arte de la política, el arte de inventar un mundo y de inventarlo con el otro. Para cumplir esta tarea Zeus envía a Hermes.

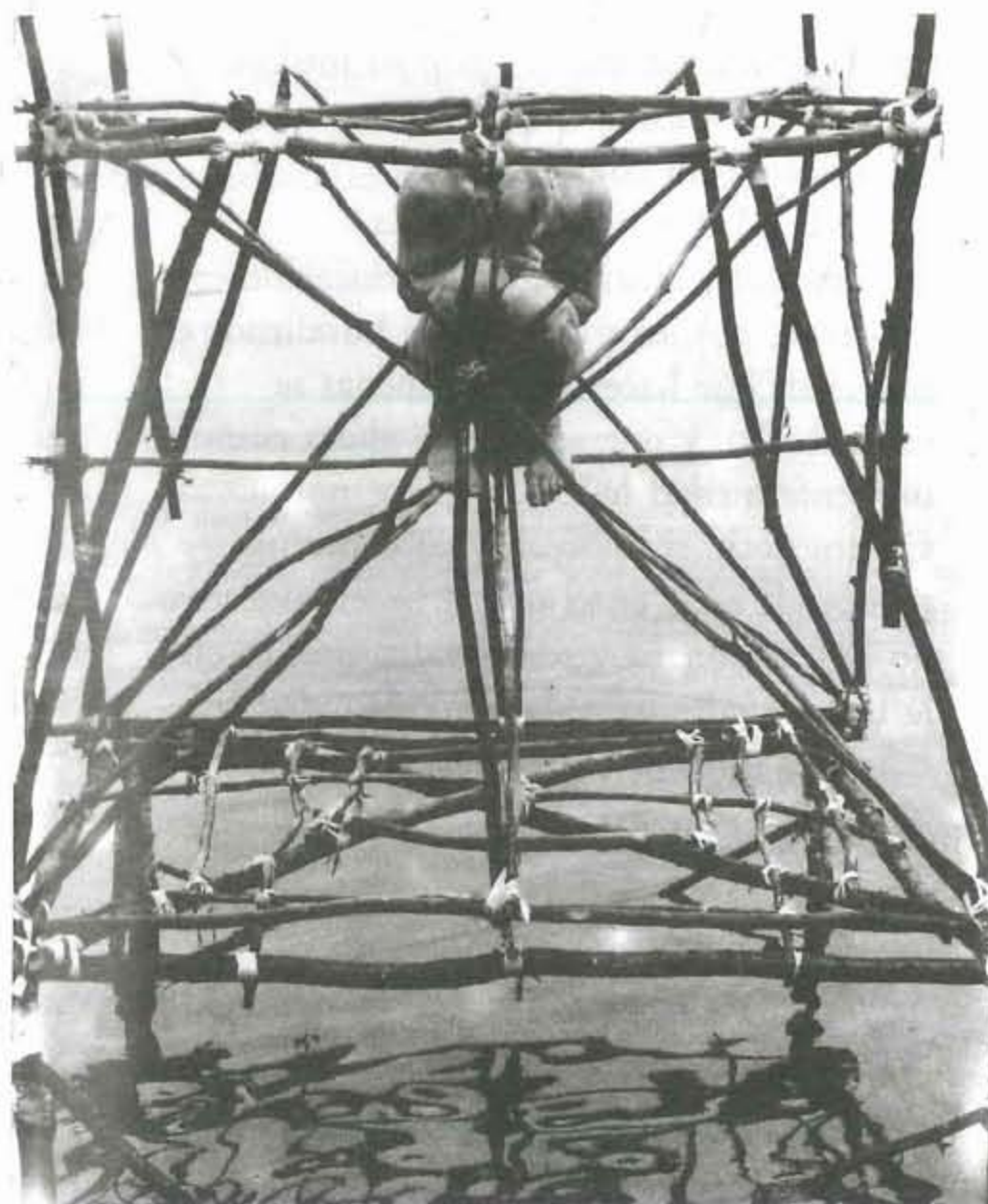
Prometeo no roba la razón, y no lo hace porque el hombre es un animal racional. Prometeo roba el fuego y roba las habilidades, necesarios ambos para guarecerse y para defenderse. Se podría llegar a decir, entonces, que no es la razón lo que debe educarse, es la convivencia: la educación es imprescindible en la medida que el hombre quiere vivir en comunidad. Mientras que las otras

especies conviven de manera natural, el hombre necesita un adiestramiento largo, pero no doloroso aún. El arte de la convivencia no se basaba, según el mito, en aprender a obedecer una ley externa y previa. En otro contexto se debería discutir la estratificación de la cultura griega. Lo que me interesa remarcar aquí es que para los griegos prefilosóficos el proceso educativo no implicaba ni la conformación de la persona ni la posibilidad de clarificar o mejorar la razón. La educación no era el proceso que convertía al hombre en un ser social, era en todo caso la técnica que le permitiría usar razonablemente la razón para convivir

políticamente con los otros en la ciudad. Esta lectura del mito de Prometeo se topa con la prescripción rígida de *Las Leyes* o de *La República*, que son, de algún modo, los modelos que heredan tanto el pensamiento educativo como el político. Es más, la orden inclemente que Zeus le da a Hermes dictaminaba que aquellos que no quisieran o no pudieran aprender el arte político fueran expulsados y desterrados de la comunidad —y en aquella época, de un modo radicalmente diferente que la nuestra, no había peor castigo que el destierro—. La educación, por lo tanto, se convierte en una práctica obligatoria e imprescindible. Su imprescindibilidad es casi totalmente diferente a la obligatoriedad que se va a instituir a lo largo de ese proceso pletórico que conocemos como la modernidad.

Toda cultura de la que poseemos información tuvo y tiene alguna especie de acción pedagógica. La

educación es obligatoria antes de que una intención o una voluntad clarividente haya concluido la necesidad de que así sea; lo es desde el momento en que es por ella que una cultura se reproduce hasta convertirse en una cultura. Pero así como un estilo necesita de la persistencia de hecho más que de derecho del gesto por el cual el sujeto se mueve por el mundo, así la educación no necesita de la planificación y normalización para funcionar. A principios del siglo XX se plantea por primera vez como problema filosófico el estilo o el modo de vivir del sujeto, lo que supone que este estilo no sólo no es el producto natural del





crecimiento sino que tampoco es el resultado automático de determinadas condiciones materiales de existencia. En todo caso —diría Simmel— una cultura pre-dispone cierto modo de socialización, pero no determina la manera de actuar del individuo en el mundo. La acción pedagógica —y nosotros, como se denota, utilizamos indistintamente los conceptos acción pedagógica y educación— es obligatoria porque es gracias a ella que se conforma una memoria, que se inventa un conjunto de ideas y de monumentos, y que se limita un cuerpo, una visión, una sensibilidad.<sup>3</sup> Así como Merleau-Ponty considera que es una «increíble equivocación» que los filósofos se crean obligados a tener una política cuando la política «resulta de la práctica de la vida y escapa al entendimiento», es sin duda un equívoco que demuestra la ceguera del pensamiento crítico el pregonar que la educación es obligatoria. Salvo que sólo podamos imaginar a la educación como un derecho, un derecho abstracto y universal. Concebir a la educación como un derecho no es algo natural, y de hecho ninguna de todas las culturas premodernas concibió a la educación como un derecho. Para los griegos, por ejemplo, si leemos *Las Leyes*, la educación debía pre-scribirse, pero eso no significaba que fuera un derecho obligatorio; era, sí, una costumbre que podía y debía perfeccionarse, pero la meditación no era una planificación obligatoria, o no lo era totalmente. Ni siquiera estamos hablando de la educación política que trasuda el Protágoras, sino de la prescripción hecha en *Las Leyes*, para mostrar de qué modo la educación estaba consustanciada con la vida de la comunidad. El que leyó *La República* puede afirmar, con razón, que esto no es del todo cierto. Allí Platón propone un plan educativo que abarca desde el nacimiento y llega más o menos hasta los treinta años. Es un proceso formal independiente de la cotidianidad de la familia. Pero el Estado esbozado en *La República* ya no era la democracia arcaica de la polis ateniense narrada en el mito, y la educación, entonces, debía cumplir una función socializadora específica: debía crear un ser responsable. De algún modo, era revertir lo que la cultura griega entendía por responsabilidad —si es que verdaderamente entendía algo—, ya que frente a una responsabilidad que antecedió al acto que uno realizaba y se confundía con él, en *La República* nos topamos con que la responsabilidad es como una rendición de cuentas a posteriori del acto, porque en ese Estado ideal el garante de la acción es la educación. Fue Nietzsche el que visualizó esto: la necesidad de inventar una memoria, de inventar unos valores memorables: crear una memoria es inventar un ser responsable y culposo que vuelve incesantemente sobre lo hecho, se replantea, se pregunta ¿qué hice mal en eso que yo mismo he vivido?, y que en

el peor de los casos —sería un caso patológico— ni siquiera pueda separarse de ese estado culposo: de la inconciencia feliz a la actividad perversa. Y fue en oposición a esta costumbre de hablar sobre el otro, de diagnosticar su cotidianidad y medicarlo, fue contra esta imposibilidad que el pensamiento crítico tiene de pensarse a sí mismo como funcional al sistema, que Nietzsche practicó y nunca llegó a teorizar su pedagogía estética. Vemos, entonces, que los griegos sabían de la posibilidad de formalizar la educación, pero formalizarla, escindirla del mundo de la vida, les acarreó la necesidad de inventar un mundo nuevo. Es parándose en el centro de este mundo que Nietzsche demostró que para que este mundo exista es necesario que la vida misma se escinda, y que sea precisamente el costado abstracto de la existencia el fundamento del hombre. Arendt diría que esto es poner a El Hombre por sobre los hombres, plantear un problema de libertad como un problema de justicia, y de justicia abstracta, subsumir un problema político en un problema social (Arendt, 1993).

Para nosotros el proceso educativo implica un sufrimiento, un sacrificio, una disciplina, un dolor. Foucault, en la última etapa de su vida, se dedicó a estudiar la génesis de la subjetivación disciplinada, constatando la distancia que existe entre el socrático «conócete a ti mismo» del previo «cuidate a ti mismo» (Foucault, 1995). Nosotros hablaremos superficialmente del sacrificio que conlleva la educación, y lo haremos utilizando textos de Freud en los que, en una primera lectura, se ve que el sujeto freudiano es radicalmente otro que el sujeto de la Ilustración simplemente porque es hijo suyo. Nosotros, por lo general, utilizamos como sinónimos sufrimiento y dolor. Esta indistinción también la heredamos de los griegos. Si bien la educación siempre pudo estar ligada al sufrimiento —*pasjo*, sufrir—, en el dialecto ático sufrir no connotaba naturalmente dolor o desgracia: *pasjo* (πασιω) significaba recibir una impresión externa, ser el paciente de una acción realizada por el otro, por los dioses o por el destino; debía ir acompañada de *kakos* o *de eu* para tener una valoración: sufrir una alegría, recibir una desgracia. Es con Homero que el concepto cambia: en Homero *pasjo kakos* (πασιω κακός) se naturaliza, se suprime *kakos*, *pasjo* es

productores de ciudadanos» (Puiggrós, 1995, p. 39). Más adelante Puiggrós agrega: «Parte de la crisis de la educación que estamos viviendo tiene su origen en la pluralización de los espacios donde el educando se constituye» (Puiggrós, 1995, p. 117).

3. Es el viejo enfrentamiento que se daba entre una educación cultural, humanista, espiritual, y un adiestramiento mecánico de los valores de una Civilización decadente.





utilizado por primera vez sin acompañante: comienza a significar sufrir una desdicha, soportar un mal, ser el paciente de una desgracia. En cambio, para decir que se sufrió una dicha o una alegría Homero escribe *pasjo eu* (έυ). Así, nosotros sólo ocasionalmente y como muestra de erudición afirmamos que alguien ha sufrido una alegría. Sufrir nos remite indefectiblemente a visualizarnos como los pacientes de una desgracia o un dolor —*algos* (αλγω)—, que en Homero puede significar tanto dolor físico como dolor espiritual. Cuando la educación se humaniza, y el hombre se convierte en una naturaleza que debe ser educada y en una protorrazón que debe ser constituida socialmente —es decir, por medio de la «acción pedagógica» formal como informal—, el dolor también se humaniza, y el sufrimiento se hace obligatorio hasta el punto de que se nos vuelven totalmente extraños y hasta inentendibles aquellos versos del *Libro de buen amor* en los que se

usa y se puede usar indistintamente castigar y educar.<sup>4</sup> El castigo se estiliza, se disemina, se olvida, pero no desaparece.

### Educación para la revolución

Educación y castigar. No soportamos que estos dos conceptos vayan juntos porque los vemos como antagónicos, como si no pudieran convivir en un mismo mundo. Esto se debe a una tradición que criticamos pero que nos persigue como una joroba y de la que no nos podemos deshacer porque ella misma se planteó como una tradición fundada en la crítica y la desmitologización.<sup>5</sup> En esta tradición de la que somos herederos, la educación es una máquina extraña. Al tiempo que muta como un organismo y se metamorfosea como un alma, funciona y debe funcionar con la neutralidad que tendría un mecanismo tecnológico. ¿Cuál es la función que cumple? Es una máquina que socializa —socialización asistida—, y que a la vez debe convertir al hombre en un ser sociable. Puede discutirse lo que cada uno de estos términos significa. Pueden darse definiciones contradictorias, y de hecho es esto lo que sucede en la actualidad. Se consigna que la educación está en crisis, que la educación no cumple con sus objetivos mínimos, y esto ocurre o porque la educación está desactualizada, o porque la misma estructura de la sociedad está condicionada para que no lo haga. Una postura u otra son criticables, y los pensamientos sobre la educación se encargan de discutirlos. Lo que no puede discutirse es lo que significa socializar al individuo en una sociedad disocial —como la denominó Simmel reformulando un concepto de Kant— que constituye una identidad que más que marcada por la diferencia y la atomización, está hecha de distracción —como planteó Kracauer

siguiendo a Benjamin— y de indiferencia. Esta indiferencia del individuo posmoderno frente al dolor consustancial de la existencia o frente a los problemas verdaderos del mundo —y contra la cual la educación debería luchar (Giroux, 1995 y 1997)—, en verdad es la única verdad a la que tenemos acceso: «Ver y ver lo verdadero son la misma cosa» (Merleau-Ponty, 1970, p. 48). No debemos pensar en contra de la in-diferencia persiguiendo un mítico «sujeto comprometido», debemos concebir a la indiferencia como una positividad creadora que no se olvida del mundo sino que lo transforma. Ni los fuselajes, ni las soldaduras, ni las poleas de la máquina educativa, ni tampoco esos discursos críticos, son neutrales: la educación es un tejido maquínico en el que se naturaliza el dolor al tiempo que no deja de denunciarse esta mitologización: «la inocencia se convierte en vehículo ideológico a través del cual la historia se escribe de nuevo y además se purga su lado oscuro» (Giroux, 1996, p. 55).

¿Cómo puede ocurrir que la naturalización del dolor no sólo implique la permisión de provocarlo en aquellos casos médicamente permisibles (y que a nosotros aquí no nos interesa discutir), sino que sea el transfondo sobre el que la educación se haya disciplinado? Si bien la educación ya no es un castigo —y la educación casi va en la dirección opuesta al castigo: es un derecho universal—, el dolor es ineludible aunque en la práctica pedagógica tienda a desaparecer como elemento argumentativo: ya nadie podría presentar al dolor como un mecanismo eficiente para educar. Podríamos hablar —como habla el pensamiento crítico— de un mecanismo de defensa, de un dispositivo anestésico. El dolor, siempre presente, media toda relación humana aunque sólo pueda visualizarse como una



sombra sobre la pared agrietada. El dolor es ineludible porque el mito que iluminó al Iluminismo y que siguió iluminando a todo el pensamiento educativo fue la imagen rousseauiana del sacrificio que debía sufrirse para convertir un instinto, una energía, en un ser social: «El dolor se hace soportable a la conciencia al poder ser aceptado como precio de la colectividad» (Sloterdijk, p. 42). Sin duda es Freud el primero que ha resumido y reformulado este mito. Freud sostiene que para ingresar a una cultura el hombre debe sacrificar el poder instintivo, debe sacrificar «el poderío individual» (Freud, 1988, p. 3036.) a favor de un derecho simbólico que la sociedad se ha dictado para poder convivir pacíficamente. Si bien hay un desgarramiento originario, una herida no curable que se manifestará en mil formas distintas, cada una de las cuales será en sí misma falsa, hay también una naturalización del sacrificio y del dolor: no es un secreto ni tampoco un ritual no tematizado: es una práctica hablada e ineludible, cultural (es el precio de la colectivización) y natural. El animal protosocial que somos tiene una razón virtual, que como el lenguaje —y por el lenguaje— se construye socialmente. Para conseguir su construcción es necesario el sacrificio. Sólo por este sacrificio (por este proceso doloroso pero inevitable: ¿alguien soportaría alimentarse de por vida de la leche materna y a la vez llevar una vida socialmente útil o normal?) es posible la socialización. Y la socialización sólo es la encarnación de una potencialidad humana: el ser sociable que cada individuo porta como posibilidad se presenta como la esencia del crecimiento humano. Crecer implica interiorizar las costumbres familiares. La diferencia que el hombre tiene con el animal doméstico radica en que el hombre también debe aprender e interiorizar, es decir naturalizar, un

conjunto de valores, una tradición. El hombre interioriza la imagen del hombre. Se inventa, entonces, una institución que se encarga de garantizar este aprendizaje segundo: la institución educativa estatal debe convertir al hombre en amo de sí mismo, y asegurar así, no simplemente la posibilidad de lectura de una ley y un contrato previos, sino principalmente la conformación de un sujeto capaz de responder por sus actos, un sujeto dueño de sus palabras y de sus acciones, un sujeto soberano y crítico.<sup>6</sup> Es el reino de la opinión soñado por Rousseau. Pero una sociedad gobernada por el intercambio de opiniones transparentes para la conciencia que las formula implica un mundo donde la acción esté más cerca del trabajo repetitivo que de la creación, un mundo político sobre la base del consenso... de un consenso construido por ese libre intercambio de opiniones.<sup>7</sup> El mito de la razón que gobierna sus acciones como un capitán conduce su barco en un atardecer sosegado no debió esperar mucho tiempo para mostrar su falacia, aunque sí debimos esperar algunos años más que la llegada de Freud para ver pulverizado ese sueño de una historia orientada y cuyo devenir obedece a una finalidad predeterminada. La revolución francesa nos mostró que una yegua desbocada se ahoga en su propio aliento, lo que no significó que no fuera —y no siga siendo— la revolución francesa el prototipo de lo que una revolución debía ser. Aunque sepamos que la razón se desconoce, aunque sepamos que «nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros» (Nietzsche, 1992, p. 17), seguimos imaginando a la educación —a la nealfabetización crítica que la educación debe proporcionar— como el sendero de la liberación, es decir, como

4. Archipreste de Hita, *Libro de buen amor*, Clásicos Castalia, Madrid, 1990:

«Si leyeres Ovidio, el que fue mi criado, en él fallarás fablas que le ove yo mostrado: muchas buenas maneras para enamorado; Pánfilo e Nasón, yo los ove castigado.

5. Finalmente nos encontramos con que este proceso de autocrítica se da también en la esfera educativa. O mejor, Giroux, que es sin duda uno de los principales nuevos críticos pedagógicos, ha entendido que la crítica de la educación necesita completarse con una crítica a la cultura. El crítico pedagógico es un crítico cultural —de hecho los aparatos culturales actúan como instrumentos pedagógicos—, y «en este sentido, la pedagogía combina el lenguaje de la autocrítica y de la crítica social con la necesidad de un proyecto de posibilidad» (Giroux, 1996, p. 107). En Giroux, y en menor medida en McLaren, nos volvemos a encontrar con un planteo de liberación, de la necesidad de mostración de los verdaderos intereses ocluidos por el discurso mítico de los neoconservadores. En pocas palabras, la necesidad de construir una conciencia negativa que revele los mecanismos ocultos de poder.

6. Para comprender en profundidad la paradoja de la existencia moderna y la paradoja que sacude al pensamiento que reflexiona sobre esta paradoja habría que confrontar —trabajo que el pensamiento se debe— el libro de Arendt *Sobre la revolución* con *Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Horkheimer. La tarea consiste en pensar a la existencia humana por afuera del fatalismo.

7. Véase Arendt, 1993.





el camino que la humanidad debe defender y recorrer para cumplir esos preceptos incumplibles que alientan a las utopías: la igualdad y la hermandad.

Si es cierto que en un primer momento la educación tuvo como objetivo primero e innegociable la homogeneización social, sería falso plantear que éste fue un modelo incuestionado. La crítica a la práctica educativa es temprana: surge tanto de la comunidad social que pide una refuncionalización del hacer pedagógico, como de la comunidad de los teóricos educativos que ven la brecha que se va abriendo entre el mundo cotidiano y los conocimientos impartidos en la escuela. Como nuestro objetivo no es elaborar una historia de la educación, la crítica temprana al hacer pedagógico dominante nos indica que si es cierto que el estado del campo educativo tuvo momentos de consenso (fue cuando socialmente se concibió a la educación como un camino de desestratificación, de ascenso, de movilidad y a la vez de inserción laboral y por lo tanto —en una sociedad en la que la identidad se definía por la ubicación social que dependía del trabajo que se realizaba— de reconocimiento social), este campo estaba minado de contradicciones, de diferencias, de críticas. Las críticas, contradicciones y diferencias aparecen no sólo por las diferencias insalvables que para el pensamiento sociológico se abrían entre los sujetos sociales, sino porque la educación hereda las dos vertientes del pensamiento iluminista: por un lado la tradición del iluminado que debe repartir los conocimientos y que tiene a la verdad como guía y fin, y por otro lado la del crítico (¿iluminista?) que debe desdogmatizar los conocimientos instituidos y sus propios prejuicios en pos de alcanzar la certeza evidente de una conciencia soberana. Ambas tradiciones cayeron, lo que repercutió como golpes monótonos de martillazos en las paredes sólidas del funcionalismo educativo. No hay verdad ni puede haber transparencia; y la crítica, que como un perro enloquecido entró en un movimiento acelerado, parte siempre de una sospecha verdadera.

El objetivo de la educación fue y es la construcción de un sujeto que se inserte en la sociedad en la que nació —y en lo posible la transforme—. Socializar un sujeto laboral. Desarrollar una conciencia sindical. Apoyar una visión crítica. Hoy no es el pensamiento alienado, aquel pensamiento que no podía escindir lo que pensaba de las condiciones materiales en las que ese pensamiento se materializaba, el factor que permite que la sociedad se reproduzca. Dentro de la lógica del tecnócrata, sus argumentaciones son irrefutables. Desde el pensamiento crítico humanista podemos mostrar la injusticia de los números tecnocráticos. Aquello que el tecnócrata naturaliza, el crítico lo representa e intenta mitigarlo. Una educación sin desigualdades

estructurales. Una educación masiva que a la vez desmasifique, desatomice a los individuos. Desde una educación para la libertad construir una sociedad más justa, más humana. Evidentemente, esto que denominamos pensamiento crítico se encarga, dentro de sus posibilidades, de desarmar la lógica aplastante de un modelo triunfante condenado al fracaso, y en cuya decadencia y caída arrastrará a un porcentaje importante de cifras. Como el dolor no es medible, y la sociedad es de algún modo lo mejor que pudo ocurrirle al hombre, porque es en la sociedad en donde él desarrollará su esencia social, el pensamiento tecnócrata (¿crítico?) no se ocupará de meditar sobre el trasfondo doloroso que significa la socialización forzada —no lo puede hacer—. El inconveniente radica en que el pensamiento crítico (¿no tecnócrata?) tampoco medita ese dolor, lo supone, y podemos plantear que la estructuración naturalizada del desarrollo y de la socialización humanos y el método negativo como el verdadero método para transformar a la existencia quizá sean los ejemplos más citables.

El pensamiento crítico diserta sobre el dolor que conlleva socializarse en una sociedad injusta y económicamente desigual.<sup>8</sup> Pero esto no significa que medite el dolor. El «pensamiento crítico» instituido parte del prejuicio de que la sociedad es el ámbito natural en el que la sociabilidad innata y siempre inconclusa del hombre se despliega y debe desplegarse. No importa que este despliegue en la cultura de la esencia humana, más que vivirse y crearse, se soporte. Es Kant el primero que habla de una socialización antisocial, concepto que Simmel retoma para plantear la desocialización de la individualidad en la sociedad monetarista. Freud sostiene que el aislamiento es la caparazón que creció en el individuo y lo protege del sufrimiento inherente a las relaciones sociales. La Escuela de Frankfurt lo denominará atomización. Desde la educación podríamos pensar que hemos llegado a la época narcisista en la que confundimos la imagen de nuestra cara con un charco de agua. De la fetichización en Marx a la cosificación lukacsiana. No importa que en esta sociedad el hombre no pueda realizarse —hace tiempo, es verdad, que no se escuchan estas palabras que, como un tamboril, repiquetean aún detrás de todo pensamiento progresista—. La educación debe luchar para permitirle al hombre alcanzar ese objetivo. La revolución —educativa— debe permitirle al hombre enfrentar con conciencia crítica sus condiciones reales de existencia. Develar las «distracciones», las «satisfacciones sustitutivas», los «narcóticos» (Freud, 1988) que nos impiden —o nos salvan de— el enfrentamiento con nuestra vida para poder por fin «alcanzar la mayoría de edad» (Adorno y Horkheimer, 1988). Estos conceptos freudianos le permiten al



analista demostrar los mecanismos de los que la cultura burguesa se vale para frustrar la esencia humana. La educación aspira —debería aspirar— a construir un sujeto feliz, y que esta felicidad no sea el producto de un conformismo, de un con-formarse a la norma vigente «evitando el dolor y el displacer» (Freud, 1988), sino que sea el producto de un parto crítico, de un desgarró.<sup>9</sup> Un existencialismo matizado, que nos obliga a replantear el concepto de culpa y de responsabilidad. La educación, que debe establecer en nosotros un campo fértil en el que pueda florecer el pasado, nos debe enseñar a hacerle frente a la culpa de no ser dignos del mundo que heredamos, y a arrostrar una responsabilidad que nos supera.

Si el concepto de revolución, y todo lo que él implica, es una creación moderna (Heller, y Ferenc, 1994), la función de la educación en la modernidad no será —como el sentido común cree— socializar al individuo para la sociedad (ni como sugerirían los postulados reduccionistas, contra la sociedad). El concepto de revolución —desde la revolución de los astros, pasando por la revolución social, hasta la revolución económica— le abre a la sociedad una posibilidad ilimitada. Que Freud pueda afirmar que «los que comparten el delirio no pueden reconocerlo jamás como tal» (Freud, 1988, p. 3028),<sup>10</sup> no sólo significa que la sociedad<sup>11</sup> nos impide comprender y tan siquiera ver las condiciones de existencia en las que vivimos; significa también que contamos con la posibilidad de develar el delirio del juego o las reglas inconscientes que gobiernan nuestros actos. Pero el develamiento no es ya traer a la luz aquello que permanecía en la oscuridad, hacer consciente la energía inconsciente: develar es ver lo que no cesa de mostrarse, y decir aquello de lo que no deja de hablarse. Esta es una posibilidad inédita: que la sociedad —detrás de un manifiesto utópico— se ponga como meta la transformación radical de su existencia es ineludiblemente contemporáneo a que el individuo ignore las condiciones en las que morirá. Y esto sólo ocurrió en la modernidad. Educar para la revolución no sólo es una consigna, es un imperativo —del pensamiento crítico, obviamente, que parte de la comprensibilidad de un mundo incomprensible; y también de los planteamientos conservadores, que si bien siempre van un paso atrás del mundo y de la reflexión, son de hecho los que ordenan el mundo, lo universalizan, lo hacen injustamente habitable—. Cuando Foucault afirma que las utopías de la izquierda terminan

siendo encarnadas por la derecha (Foucault, 1992) está mostrando que los postulados conservadores no sólo son revolucionarios por lo que implican en la dimensión económica del mundo, sino también por lo que significan en su dimensión cultural. Nos queda ahora pensar por qué este concepto de educar para la revolución no conduce a educar contra la sociedad. Si para los pensamientos instituidos hay algo que debe ser salvado, eso no es los hombres —como les gusta argumentar— sino la sociedad, un cierto tipo de hombre social y una cierta modalidad de sociedad humana (autocrítica).

### Educar contra el mundo

Educar para la revolución no es educar contra la sociedad, es educar para una sociedad más justa (?). Podemos, nosotros, que somos los críticos de nosotros mismos, demostrar el mal estado en el que se encuentra la educación, podemos hablar abundantemente de la violencia simbólica que practica una sociedad estructuralmente desigual, podemos diagnosticar los motivos que condujeron a semejante estado. Planteamos la crisis que sufre la educación, podemos plantear enfermedades físicas y espirituales que esta crisis puede acarrear, y sospechamos que si tomáramos la distancia participativa adecuada de la nueva visión médica y dedujéramos de los síntomas visibles las causas probables de la enfermedad, encontraríamos sin duda alguna solución provisoria. Toda cruzada está y estuvo movida por principios justos: defender la educación nos hace creer, quizá, que el mundo puede ser distinto. Pero esto no puede convertirse en una consigna porque es el implícito impostergable del mundo humano. Si lo tomamos como consigna y lo propusiéramos como meta de nuestros trabajos, el pensamiento crítico (?) debería tener como tarea desarmar esa consigna —que como consigna

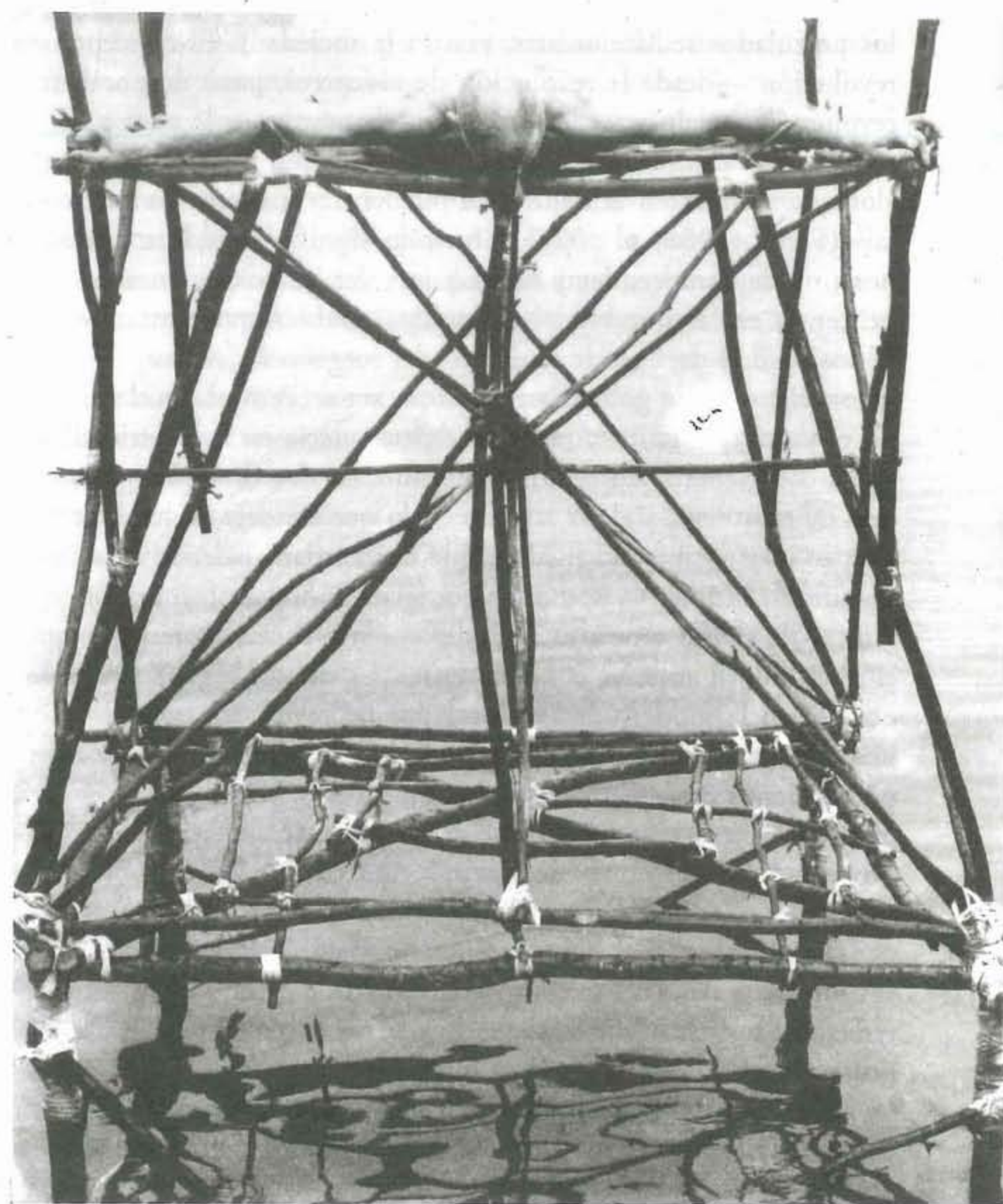
8. «Rousseau y Kant tienen razón en este punto: la civilización produce más y más profundos sufrimientos que los que mitiga por medio de su creciente y cada vez más exitosa lucha contra las causas de ellos» (Scheler, 1980, p. 37). Esta lectura, creo, no es un caso aislado; es una lectura representativa de la interpretación que del mito del dolor se hace en la modernidad y que pervive aún como un presupuesto en los trabajos sobre educación.

9. No podemos permitirnos semejante reduccionismo: sabemos también que el esfuerzo por olvidar el dolor y el displacer nunca logra borrarlos, y que estos aparecen siempre a la vuelta de la esquina. Como preguntaba Malcolm Lowry: ¿puede estar seguro el asesino de que el asesinado no se le presentará para vengarse?

10. Bourdieu hablará de la creencia en las reglas no tematizadas —inconscientes— del juego, que al representárnosla provoca una catástrofe en las relaciones sociales.



tiene más de pensamiento dogmático que de reflexión crítica—. El muro con el que el pensamiento crítico se choca y no puede sortear es ese que lo refleja como funcional a un sistema del que se piensa extraño. Para relacionar educación y dolor hubiéramos podido quizás historizar las formas que la idea del dolor asumió en las distintas teorías educativas y en los diferentes períodos históricos, para llegar finalmente a una imagen de sistema educativo que se reproduce gracias al alimento balanceado inoculado por medio de hipodérmicas analgésicas. Pero la pregunta implícita a este argumento es falsa. En la primera parte del trabajo tratamos de mostrar que todo proyecto educativo siempre está inscripto en un proyecto y un imaginario de sociedad, y que si una sociedad limita los modos sociales de relacionarse es porque está limitada por las maneras de imaginar las relaciones políticas. Por ello preguntar si la educación es verdaderamente una práctica indolora o implica un proceso doloroso nos hubiera conducido a nuestros prejuicios compartidos o a hechos que no queremos enfrentar: en una sociedad entretenida, fundada sobre un olvido imposible o sobre una memoria involuntaria y olvidadiza, la crítica re-veladora o la opinión denunciativa se convierten en piezas imprescindibles de un sistema que no teme oír hablar de sí mismo sino todo lo contrario. «Sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria» sostiene un famoso enunciado de Nietzsche: hubiéramos relacionado la educación con esos mecanismos de distracción, esos fármacos neutralizantes que se encargan de anestesiar este dolor incesante que es en verdad la condición necesaria de la existencia. La educación funcionalizada sería como un calmante *a priori* para enfrentar una sociedad dividida económica, social, psicológicamente. Deberíamos desfuncionalizar la educación, defenderla como en otra época los soldados desesperados defendían hasta el último suspiro el fuerte sitiado, y convertirla en una herramienta de liberación como si los hombres —diría Kant— no pudieran salir «gradualmente del estado de rusticidad por propio trabajo siempre que no se trate de mantenerlos artificialmente en esa condición» (Kant, 1964, p. 65). Politizar la educación, se nos dirá, es denunciar los mecanismos de sojuzgamiento artificiales y desentrañar estos conflictos que dividen a la sociedad. Pero ¿podría tolerarse el pensar que politizar a la educación sea criticar este pensamiento crítico que aborda lo político desde lo económico-social?<sup>12</sup> ¿Podemos pensar que es este mismo pensamiento crítico que presenta a la educación como una industria del entretenimiento más el que despolitiza a la educación al concebirla como una maquinaria programada, o como una maquinaria factible de programarse, o como una práctica que necesita de una





replanificación? El presupuesto educativo está surcado por estas preguntas que nadie responde, o mejor, que nadie formula.

La educación no necesita una defensa pública. Lo que la sociedad necesita es volver a imaginar un espacio de discusión pública en donde las opiniones no se respalden en causas o pruebas verdaderas, administrativa o moralmente hablando. La sociedad debe discutir la educación que quiere en un terreno inestable, contradictorio, sin pretender llegar a un consenso que garantice una mejor educación. Una vez que se instituye una opinión, «tenemos que continuar la discusión» (Walzer, 1993, p. 36), porque el mundo en común no está hecho de acuerdos o contratos, ni está garantizado por una maquinaria de coerción y castigos. Plantear que es la sombra del dolor, que es el dolor relegado o que es el dolor naturalizado lo que garantiza la convivencia social, expresa un proyecto de sociedad similar a la sociedad representativa que heredamos. Pero la autocrítica del pensamiento crítico no soportaría semejante acusación infundada. En una época que afirma que su existencia positiva tiene como fundamento una alienación originaria, que sospecha que los actores ignoran las acciones que realizan y las palabras que enuncian, en una época así el dolor es inseparable de la técnica. Pero no es inseparable porque la técnica haya cubierto toda la superficie de la Tierra e impida la acción libre de los hombres: en este tipo de argumento el hombre es siempre libre o no lo es nunca. Es inseparable porque el pensamiento que piensa el mundo sólo lo puede imaginar desde la labor reproductiva de las especies animales o desde el trabajo mecánico del reino humano: el mundo imaginado tiende —debería tender— al consenso, y la educación se manifiesta como la técnica imprescindible para conseguirlo. ♦

11. Freud utiliza indistintamente los conceptos de sociedad y de cultura. En otro contexto deberíamos indicar la distancia insalvable que hay entre lo que el pensamiento filosófico alemán de principios de siglo entiende por Civilización y lo que entiende por Cultura (véase Lukács, 1985).

12. «Hoy estamos en condiciones de afirmar que nada era tan inadecuado como intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos; nada podía ser más inútil y peligroso» (Arendt, 1992, p. 114).

## Bibliografía consultada

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A., *Historia de la pedagogía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Adorno, T. y Horkheimer, M., *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
- Adorno, T., *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- , *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza, 1992.
- Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- , *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C., *La reproducción*, Barcelona, Laia, 1981.
- Cullen, C., *Crítica de las razones de educar*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Filmus, D., *Para qué sirve la escuela*, Buenos Aires, Tesis-Norma, 1994.
- Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- , *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990.
- , *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994.
- Freire, P., *La naturaleza política de la educación*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- Freud, S., «El malestar en la cultura», en *Obras completas*, Barcelona, Orbis, 1988.
- , *Psicopatología de la vida cotidiana*, México, Alianza, 1982.
- Giroux, H., *Teoría y resistencia en educación*, México, Siglo XXI, 1995.
- , *Placeres inquietantes*, México, Siglo XXI, 1996.
- , *Cruzando límites*, México, Siglo XXI, 1997.
- Heller, A. y Ferenc, F., *El péndulo de la modernidad*, Barcelona, Península, 1994.
- Horkheimer, M., *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- Kant, I., *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1964.
- Larrosa, J. (comp.), *Escuela, poder y subjetivación*, Madrid, La Piqueta, 1995.
- Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Tomo 1, Madrid, Sarpe, 1985.
- Marrou, H. I., *Historia de la educación en la antigüedad*, Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- McLaren, P., *Pedagogía crítica, resistencia cultural y la producción del deseo*, Buenos Aires, Rei, 1994.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
- , *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1992.
- Peters, R., *Filosofía de la educación*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Platón, *Protágoras*, México, Porrúa, 1993.
- , *La República*, Barcelona, 1979.
- Puiggrós, A., *Volver a educar*, Buenos Aires, Ariel, 1995.
- Scheler, M., *El sentido del sufrimiento*, Buenos Aires, Goncourt, 1980.
- Sloterdijk, P., *Crítica de la Razón Clínica*, Madrid, Taurus, 1989.
- Walzer, M., *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.



LA OBRA DE ALFREDO BENAVIDEZ BEDOYA OFRECE UNA LECTURA DESCARNADA Y LACERANTE DE LO HUMANO, DONDE LOS SIGNOS DE LA REALIDAD SE HALLAN SIEMPRE CARGADOS DE UNA VIOLENCIA PRIMORDIAL Y DISPUESTOS A DEVELAR EN LA TRAMA URBANA COTIDIANA UN FONDO DE TRAGEDIA Y PERPLEJIDAD. SUS GRABADOS ECHAN UNA LUZ POTENTE Y DESPIADADA SOBRE LA CONFIGURACIÓN ESPIRITUAL ARGENTINA Y —COMO UNA PLACA RADIOGRÁFICA EXPUESTA A CONTRALUZ— EXPONEN LOS DETALLES MÁS SÓRDIDOS Y OCULTOS DE SU ANATOMÍA.

UNA VISIÓN TRANSVERSAL DEL PRESENTE QUE ABRE INTERROGANTES ACERCA DE LOS PROPIOS MITOS Y CREENCIAS EN LOS QUE SE ASIENTA ESA CONSTELACIÓN DE VOLUNTADES, TRAUMAS Y DESEOS DADA EN LLAMAR NACIONALIDAD.

LÍNEAS GRUESAS, SÓLIDAS, POTENTES, TRAZAN EL CONTORNO DESOLADO Y FESTIVO DEL AGOTAMIENTO DE UN TIEMPO Y MODELAN LOS RASGOS CRISPADOS DE UNA IDENTIDAD DEVASTADA POR EL ESPANTO Y EL FRATRICIDIO. UNA TINTA ESPESA, CASI SANGUÍNEA, SUBRAYA LAS LÍNEAS DE LAS MASAS MUSCULARES COMO REVELANDO LA ENTRAÑA, LA COMPOSICIÓN INELUDIBLEMENTE ORGÁNICA DE TODA FUNDACIÓN DE IDENTIDAD, Y OTORGA A LOS GRABADOS EL COLOR ROTUNDO DEL TERROR.

EN SUS IMÁGENES SE EVOCA EL DESGARRO INTESTINO DE UN PUEBLO, EL DESGUARNECIMIENTO DE SUS HOMBRECITOS ATÓNITOS —Y AL MISMO TIEMPO FEROCES— Y SE COMPONEN FRAGMENTOS DE UNA ARGENTINA PROFUNDA; ESCINDIDA Y EXTRAVIADA EN SÍMBOLOS VACÍOS O EN LA REITERACIÓN DE RITUALES QUE HOMENAJEAN LO QUE YA NUNCA SUCEDERÁ. DESPOJOS DE ORGANISMOS MECANIZADOS, MULTITUDES DESENCAJADAS Y FEBRILES, UN FESTÍN PÓSTUMO Y MACABRO CON LOS RESTOS DE UNA NACIÓN, EL DESARRAIGO DEL CIUDADANO ARGENTINO DEL FINAL, REFIEREN EN TODOS LOS CASOS A UN INDIVIDUO EN CAÍDA; DEJADO SOLO FRENTE A SU CONDICIÓN.

ALGUNAS DE LAS OBRAS QUE AQUÍ SE REPRODUCEN CORRESPONDEN A SENDAS “TEORÍAS DELIRANTES” FORMULADAS POR EL AUTOR. NI LA ADSCRIPCIÓN A UN SISTEMA DE PENSAMIENTO PROPIO, NI LA IRONÍA, EL HUMOR E INCLUSO LA TERNURA QUE EN DETALLES MATIZAN SUS TRABAJOS LOGRAN ALIVIA LA IDEA DE QUE POR ELLOS MANAN LAS HERIDAS FLUYENTES DEL PAÍS. EN EL ESPACIO DISPUESTO POR ESTAS VISIONES ES POSIBLE MEDITAR SOBRE LOS MODOS QUE ADOPTAN LOS DOLORES DE UN PUEBLO. Y EN EL RECONOCIMIENTO DE ELLOS, FUNDAR LAS CONDICIONES DE UNA POSIBLE REDENCIÓN.



Teoría sobre la única mentira posible a finales del Segundo Milenio.



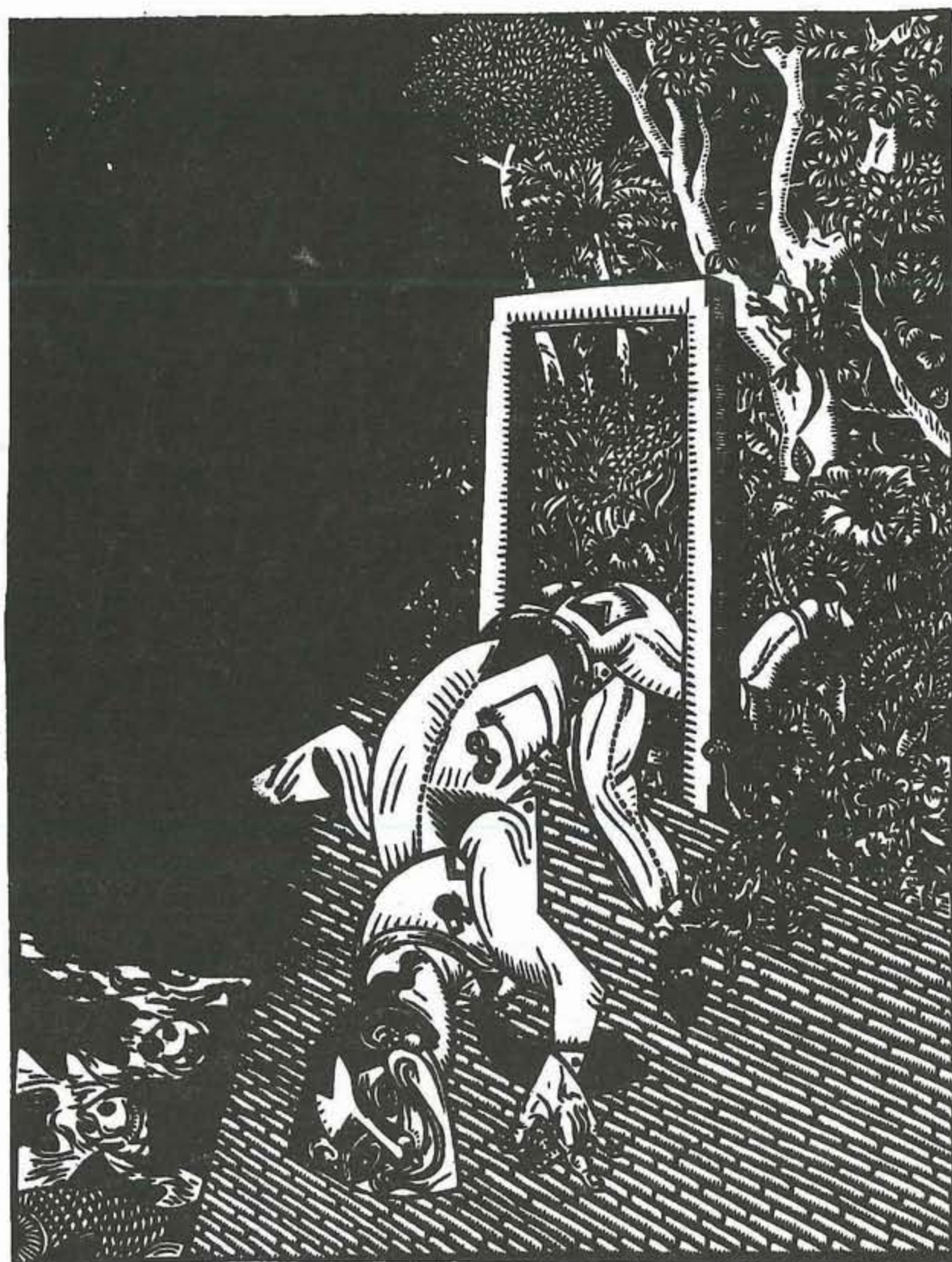
El gusto de Fin de Siglo

Alfredo Quiroga

TEORÍA SOBRE LA ÚNICA MENTIRA POSIBLE A FINALES DEL SEGUNDO MILENIO.



Y BUENO, HABRÁ QUE HAMACARSE...



EXPULSIÓN DEL PARAÍSO DE UN ARGENTINO DE FINALES DEL SEGUNDO MILENIO.



DESTAPE EN LA ESQUINA DE ESTANISLAO DEL CAMPO Y VALENTÍN VERGARA.



SIEMPRE EN EL MISMO LUGAR.



# En el bosque de pinos de las máquinas

Para Ricardo Zelarayán

Máquinas vastas, máquinas fastuosas, máquinas enamoradas de su trivial reiteración  
cíclicas, lineales o iterativas: igual, indiferentes a la finalidad que les reclaman  
órganos imantados por una sobrecarga de fines, medios, causas y condiciones que nadie imputaría a la voluntad de sus creadores  
ni a la subordinación de los últimos que creyeron en ellas  
sumisión temblorosa a ritos, voluntad sostenida a gritos, voluntad de unas máquinas tenidas por expresión más alta del amor  
en un tiempo mecánicamente acariciado  
en estos tiempos que pocas veces terminan de vislumbrar —en sueños— los creadores que las sirven.

Máquinas superadas, despojos solitarios que en lo obsoleto —su modo de morir— recuperan las marcas de su nacimiento

La voluntad de sus agentes  
la voluntad de los que crean dispositivos a semejanza de las imágenes de su pasión  
la voluntad de quienes los operan mientras esperan un destino mejor  
la voluntad de servir sirviéndose cada cual a su turno del azar ordenado y el cálculo  
la voluntad de la monotonía y de las sucesiones del azar  
y el cambio.

El cambio  
el cambio y su repetición  
los reflejos.

Hay máquinas pulidas que reflejan la luz deliberadamente para evocar esa iluminación que no deben referir sus manuales  
empecinadas, opacadas, fresadas, empavonadas, tibias, pavas, apabullantes  
máquinas relegadas a contener la ebullición  
o a detener el mundo en el instante en que incandece la materia.

Máquinas mudas, que callan o que, encalladas en los baldíos que rodeaba el zanjón, parecen a punto de gritar  
fósiles demasiado recientes: metas fraguadas en metal, tempranamente desaparecidas

Máquinas irisadas, máquinas de contar y máquinas que cuentan con tu pasión, o que descuentan el tiempo remanente de un  
juego  
juego de los poetas, o de los chicos, o de hombres grandes que apuestan a los números, o a los caballos numerados o a códigos  
binarios que representan el resultado de cotejar grupos de once y once hombres parecidos  
máquinas de once sílabas medidas  
falsa arbitrariedad de la medida de las formas.



Máquinas indecisas que nunca se detienen  
máquinas divididas que se montan en aniversarios y catástrofes y devuelven por unos días a la memoria el viejo tema de la  
verdad

catequistas, instructores de vuelo, profesores de filosofía: partes del todo remuneradas para atenuar el miedo  
colaboradores de la prensa: remunerados para testimoniar las virtudes del fraude y no se entiende bien qué tipo de goce  
vinculado al fraude

colaboradores de Clarín: captados por las cámaras para documentar una alegría de servir, *aggiornatti*.

Poetas y tantas otras máquinas multiplicadas por los efectos de su mismo operar  
maquinitas sumadas a un inventario de reserva: del edificio, de la fábrica, del casco de la estancia, de la sociedad anónima que  
administra el taller

prudentes máquinas sociales que restan magnitudes que no convienen al mejor curso de las cosas  
máquinas de porquería de precios irrisorios y diseño imperfecto que circulan por la cadena invisible del comercio, y funcionan  
sólo para provocar más intercambio aún y son un complemento, un comentario agregado al mundo que bien pudo  
no estar, o ser otro y que siempre puede sustituirse por otro sin que nadie lo advierta.

Máquinas irremplazables, apañadas por lo peor  
cosas dispuestas para cambiar estados de la materia, que exprimen, condensan, extienden, muelen, licúan, hacen un jugo de  
colores, secan, succionan, llevan, acercan, traen desde lejos...

o bien: máquinas de mover, o de permanecer y detener,  
o de procesar constantemente variaciones ínfimas.

Inalcanzable e incansable máquina humeante humana  
sólo ella, por ser ella, revela lo peor: su entidad acotada contrastando con la finalidad incomprensible, las metas invisibles, la  
consigna inaudible y borrada de sus orígenes  
siempre lo peor de estas máquinas fue su ser acotado y ahora lo mejor y lo mayor de su destino es la ininteligibilidad tramposa del  
poema

y la de tantas otras máquinas que llevan a pensar en máquinas y haciendo creer en un mundo que vibraría ensamblado  
agrupan el terror a lo ausente, el temor a lo imprevisto y súbito y el temblor ante todo lo que pueda excluir un destino  
común, concertado y fácil.

¡Fahhh! ¡Ella sí es una máquina! Mujer imaginada, máquina de repetir unos espejos que la componen como materia en el  
espacio.

Las cosmetólogas prometen simulacros de armonía cósmica a la única cosa —lo humano— que pudo imaginarla y hasta  
burlarla durante el ínfimo intervalo de eternidad concedido a su especie

las manicuras curan los efectos de máquinas creadas sin prever un contacto frecuente con la piel femenina: superficie por y  
para el placer

las parteras procuran y cantan a su faena aún cuando, mudas, se van plegando al control de una reproducción que la  
máquina médica que alienta el berretín de no morir ha vuelto inconveniente.

Los maquinistas en los trenes miden sus penes con cintas métricas de acero ultraflexible: otra aleación de materiales, que,  
como ellos, nadie previó y ha terminado por parecer indispensable, natural

mientras los paralelos rieles van quedando atrás, a un mismo tiempo permanecen debajo y ceden a la presión de las ruedas  
acantonadas, ellos se inclinan sobre el tablero y vuelven a medirse y cotejan parámetros y magnitudes, rito de  
sumisión a las pasiones de la curiosidad y de la utilidad del número



el maquinista ha oído antes y piensa ahora que todo infimo cuerpo crece con la velocidad  
al cotejar la presión del vapor en las turbinas, el torque de los émbolos y la puntualidad de los servicios de carga y pasajeros,  
semidesnudo, por un instante es dios, y es máquina y obrero, y hasta puede llegar a ser un capitán o un mártir sin  
perder su condición de maquinista, testigo y padre, ni olvidar las imágenes de acero que tallaron en su alma día y  
noches de exposición a los reclamos de la publicidad.

A veces, al librarse del guante de amianto y hebras de acero prescrito en el convenio, descubre que durante la mitad del turno  
permaneció guardada ahí esa mano demasiado humana, imperfecta y frágil en contraste con las tuberías de bronce,  
las bielas de acero y los bujes de diamante de los indicadores de precisión  
entonces se figura enfrentado a un enigma, una contradicción o quizás una paradoja: ya es tarde y no viene a su mente la  
palabra que mejor calificaría la visión de esa mano contradiciendo el mundo  
por eso deja que el enigma y su figura queden flotando allí, indecisos, a punto de volver a representarse o de concluir disipándose  
como todas las cosas mentales.

El maquinista sabe que algo suyo aguarda en la curva inminente y que antes o después —da igual— la señal de vía libre  
anticipando la próxima estación lo volverá a las rutinas de su oficio: él también es uno entre tantos únicos que  
esperan  
mira su mano, se dice «espero» y se pregunta: «si la mano es mía y el brazo mío, y este hombro, el pecho, el torso, el otro brazo,  
tal como mis dos piernas y la cabeza y el lugar que todas estas partes ocupan en mi cabina también son míos,  
entonces: ¿quién seré? ¿también yo seré mío? Y si soy mío: ¿qué es esto mío que me tiene? ¿qué este mí que me hace  
suyo..?»

«Piensa» es una manera de decir, igual que «se pregunta»: no es que él piense o se pregunte ni que descuide su deber para ubicar  
mentales signos de interrogación al comienzo y al final de sus dudas  
son sus pensamientos, máquinas en libertad montadas en tantos turnos de vigilar tableros iguales, quienes como los turnos, se  
siguen repitiendo al abrigo del aire tibio, sostenidas por la paciencia templada en años de jamás pronunciarse  
pocos maquinistas son capaces de tolerar que la duda, el asombro y los enigmas reiterados, se conserven intactos, flotando en  
el aire viciado de la cabina y permanezcan ahí sin más apoyo que la confianza en un perfecto ensamble de máquinas  
que velan por la seguridad de la circulación de máquinas.

Recién este año aparecieron en el pueblo las nuevas máquinas de revelar: automáticamente, y sin la intervención del personal,  
alcanzan los más altos standards de calidad, precisión en el registro de brillos y contrastes y fidelidad a todos los  
colores integrando complejos niveles de ejecución

*físicos*  
*químicos*  
*mecánicos*  
*informáticos*

como si en Japón las hubieran dotado de ese ideal griego de justos medios que cuatro esdrújulas crecientes y enigmáticas,  
acaban de venir a evocar  
son máquinas que no se venden y en las que ni el emprendedor más optimista se atrevería arriesgar su dinero  
hay un representante que concede los derechos de uso a cambio de un compromiso de compra de insumos químicos y papel de  
ampliación respaldado por una suma que se deposita a cuenta de los pagos de *royalties* y contribuciones impuestas  
por el régimen de *franchising* que encuadra el negocio.

Son máquinas concebidas para funcionar durante años con los mismos standards de calidad verificados en el acto de entrega  
pero recién alcanzan su standard de productividad y rentabilidad cuando en cierto ámbito confluye su perfección mecánica con



el auge del hábito de reflejar el mundo: un hábito de las familias que la oferta de revelado mejor a menor precio y las campañas de publicidad previstas en el proyecto aspiran a precipitar son máquinas llamativas, que funcionando en las vidrieras de comercios y galerías predicán con insistencia mecánica el carácter visual del mundo y el privilegio de quienes consiguen arrancar una imagen al arrasante tiempo.

Esta no es una ciudad: la cabecera del partido es un pueblito de provincia hoy, aquí, una de estas máquinas japonesas en menos de media hora reveló cuarenta y seis rollos con millares de imágenes del viaje de los egresados del industrial a un centro turístico de las sierras, dos rollos que registran meticulosamente los juegos amorosos representados frente al espejo del hotel de la ruta por una pareja identificada por las vendedoras de la galería como un matrimonio de odontólogos de Mercedes que hace poco ha empezado a atender aquí, tres rollos con ciento dieciocho tomas de las mejoras técnicas que el nuevo arrendatario incorporó en el campo de Urquillo y uno con treinta fotos sobrepuestas y seis bastantes claras tomadas minutos después del descarrilamiento en la curva de Lamadrid

esas imágenes reflejan más la precipitación de un amateur que la desesperación de los sobrevivientes de la tragedia ni la verdadera magnitud de esa escena —*dantesca*— ni la frialdad con que sobrevivientes y testigos saquearon y desnudaron cadáveres y heridos, serían advertidas por un extranjero que viese las fotos sin saber la verdad, o por cualquier vecino que, volviendo de un tour por Disney World, haya pasado la semana sin ver diarios argentinos ni noticieros de T.V.

Tal vez alguna de las grandes editoriales de Capital se decida a comprar estas tomas imperfectas pero de indudable valor periodístico: hoy todos por aquí andan preguntándose cuánto serán capaces de ofertar por estos negativos cualquiera sea la suma, no paga el tiempo del veterinario Repsing, que hacía más de un mes que tenía esa cámara en la guantera del Land Rover porque nunca le llegaba el momento de devolvérsela al amigo de su hija el muchacho la había dejado en la butaca trasera a volver de un bautismo y las pocas veces que Repsing recordó la cámara, andaba por la otra punta del pueblo, lejos de la chacrita del amigo de la hija; durante semanas, cada vez que pasaba por el lugar venía apurado, o andaba «con la cabeza en otra cosa».

Volvió a pensar en la cámara, como si le encendiera una lámpara, recién esta mañana, cuando tuvo la suerte de bajar a la ruta por la curva de Lamadrid cuando el rápido descarrilaba y la locomotora parecía levantar vuelo empujada por un ruido enorme venido de más allá del cañadón del otro lado de la vía tomó todas las fotos en menos de cinco minutos y dudando si la máquina tendría el rollo bien puesto y si el calor de los últimos días habría estropeado el rollo o los propios mecanismos de ese aparato que manejaba por primera vez.

Ahora confirma que la cámara y el rollo estaban bien, que él hizo lo mejor que pudo, y que lo único de lamentar era ese tipo de película ultrasensible que le recomendaron al amigo de su hija para las fotos del bautismo el chico había pedido algo especial porque el bautismo se hacía en una capilla de mala muerte donde ni el cura alcanza a leer las oraciones por la luz mortecina de unas lamparitas que, disimuladas en la punta de caños de cemento revestidos con cera, dan impresión de ser la llama de enormes cirios a los que miran desde lejos.

Si alguien llega a comprar esas fotos, pague lo que pague, no cubrirá el valor del recuerdo que en el momento de tomarlas Repsing se grabó para toda la vida, ni el precio irrisorio del revelado de las fotos pagan la suerte y el privilegio de quien, a tiempo, pudo arrebatarse una imagen al tiempo esa máquina de arrasar todo que ojalá ya mismo vuelva a caer en el olvido porque de lo contrario no podré recordar.

Olvidémoslo ahora que el principal de turno del destacamento toma declaración al imputado por la catástrofe, y vuelve a pedirle al señalero que repita sus dichos porque su máquina de escribir, una Olivetti de los años cincuenta, tiene unas



tabulaciones que traban el carro cuando llega a la mitad de cada renglón y no apareció nadie que se anime a tratar de arreglarla  
desde mediodía viene tecleando dichos de gente que dice haber visto al hombre a veinte o treinta metros de su puesto en la casilla del curvón  
y que estaba agachado en el pasto, ocupado en lavar, o arreglar o revisando algo de la parte inferior de una máquina de fumigar acoplada a su autito amarillo.

El imputado repite que la gasificadora no es suya y que nunca la vio y que mal pudo haberla acoplado a ese Citroën que ni fuerza tiene para repechar la barranquita de la Shell,  
que medio mundo sabe que siempre para cargar nafta sube a pata a la Shell  
que el encargado siempre le presta algún bidón para que baje a la banquina, llene el tanque, y si no pasa un conocido que lo arrime en un tractor o en auto, tenga que volver a subir a pata la barranca para devolver el bidón vacío en la garita del surtidor  
insiste reclamando que llamen a los playeros de la Shell o al mecánico y que pregunten si falta a la verdad  
a gritos reclama que manden a buscar a los que dijeron que el Citroën estaba a treinta metros de la casilla y que se lo repitan en la cara  
que llamen a todos lo que puedan tener fumigadoras con trailer y les pregunten dónde la tenían guardada esa mañana y que averigüen por todos los boliches y en el supermercado si alguna vez lo vieron tomar o comprar botellas que no sean de aceite o Pepsi o de cosas para el baño  
vuelve a hablar de la democracia y pide que hagan venir a técnicos de la jefatura de policía y que le hagan pruebas a ver si en las manos encuentran huellas de grasa o de cualquier cosa que pruebe que estuvo arreglando máquinas  
que encarguen a Buenos Aires un detector de mentiras, que consulten a peritos ferroviarios y que consigan los antecedentes y el prontuario de los testigos que inventaron la historia de la fumigadora acoplada al Citroën.

Como una máquina indiferente, la mujer del poema viene del gabinete de su manicura y no sabe ni debe saber que el silencio que descubre al llegar es el sonido de esa máquina de arrasar todo cuya existencia ignora, y que, para millones de mujeres como ella, han traducido al girar de dos agujas en la pulsera de oro y titanio que rodea su muñeca  
actuando como supiera, en una decisión calculada cotejando horarios y planificando cada uno de los actos que debe ejecutar después, opera el control remoto del televisor  
ni mira la pantalla: sólo intentaba dar noticias de su llegada y que la sala y la planta baja se llenen con voces y efectos musicales que representan con bastante fidelidad el registro de los micrófonos de estudio de un programa de entretenimientos de la Capital.

Sin escuchar las voces, ni los aplausos y los griteríos grabados que agregan para que el público parezca más numeroso, o más comprometido, la mujer enumera mentalmente las rutinas previas al baño y todo lo que debe preparar para la fiesta  
no sabe que durante las próximas horas, más de la mitad de sus cuidados se aplicarán a la conservación de los efectos del trabajo de peluquera, manicura, y cosmetóloga y que destinará menos de la tercera parte de su energía a las rutinas de bañarse, vestirse, terminar de pintarse y maquillarse que componen ese plan en el que se supone totalmente concentrada  
más tarde tendrá que derivar buena parte de esa energía a controlar los arreglos de su vestido, las expresiones de su cara y al balance de los efectos de tantas superficies sobre los invitados que después lo transmitirán al fondo la vida social del pueblo.

Sorprendido por los diálogos de la televisión, el hombre la estuvo mirando —quizá creándola—, y piensa que también ella es una máquina,  
se dice que sí, que ella sí es una máquina, pero una máquina fastuosa, equivalente a un automóvil que consume la mitad del combustible sólo para magnificar el control de la presión de uno de los neumáticos traseros



piensa que eso es lo bueno de los humanos: su asimetría, su desmesura de consumir fuera de cualquier propósito de equilibrio, lejos de toda pretensión de armonía entre las cosas.

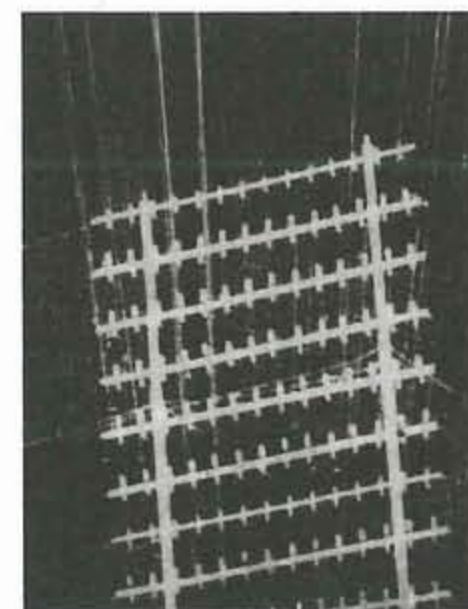
Piensa eso, pero allí donde el que escribe elegiría las expresiones «automóvil», «neumático», y «trasero» se representa las palabras «auto», «ruedas», «de atrás» mientras ve imágenes que refieren cada nombre como en el curso de una sucesión de relámpagos, o proyección de fotos sobrepuestas tomadas al azar por un aficionado ve manos, ve un tren, rieles, ruedas acantonadas que chispean patinando sobre los rieles, después ve un solo riel fijado a los durmientes de quebracho con clavijas de hierro dulce, y después el perfil de otro riel que cede para curvarse dócilmente bajo el peso de las ruedas y ve matas de pelo coloreado —teñido—, un estampado búlgaro sobre una superficie de seda gris, el brillo de la seda, el bosquejo de un auto con un solo neumático muy fuera de escala y sobresaliendo del guardabarros y el vestido de seda revelando las curvas del cuerpo de la mujer en un solo lugar: la cadera evoca el ruido de la seda al frotarse y casi llega a componerse mentalmente, bajo la seda, la imagen de la cadera desnuda de la mujer cuando una nueva sucesión de sirenas, le evocan imágenes del accidente: con el ir y venir de camilleros, médicos y periodistas alrededor del hospital interrumpido por reportajes a vecinos y testigos y reflexiones del conductor del noticiero del mediodía.

Alguna vez, el maquinista debió haberse masturbado en su cabina representándose una cadera semejante, bajo un ruido mucho más intenso, pero menos perturbador parte blanca de la mujer: máquina erigida como vacilación entre el nacimiento del muslo y la piel tensa y delicada que cubre la cadera y revela la dureza del hueso apenas unos pocos milímetros debajo «tierra de nadie entre piernas y vientres», piensa, «nada impediría que me masturbe ahora pensando en ella bajo el atronador murmullo de la seda, imaginándome a la vez el ruido de la seda, el improbable sueño erótico de un maquinista y el silencio espectral de mundo que potencia el horror de estas sirenas desafinadas» pero piensa que no debe distraerse, que debe permanecer enfrentando al sentido que pocas veces le parece tan claro, para afirmarlo y evitar que como tantas veces, se disipe hasta confundirse con el aire viciado de la trivialidad imagina un conjuro: una danza pautada, cuya ejecución desplazaría su cuerpo por la casa ubicando en cada espacio la palabra correspondiente la música respondería no a las palabras, sino a algo que ellas aún no terminan de referir.

Y escucha, se oye:

«fijando la atención en un punto  
de esta tierra de nadie  
de la mujer, de la provincia, o de la historia  
—cadera, etapa o pueblo: cualquier detalle da lo mismo—  
identifico el punto y alcanzo al mismo tiempo las palabras

«neumático»  
«cadera»  
«estilo», «señal»  
«barrera»,  
«pueblo»,  
«maquinista» y «justo»





cada una de ellas se apropia de un tramo de mi conciencia,  
y la serie que forman, todas  
las presenta una a una  
y una a una las devuelve a esa nada  
que eran.

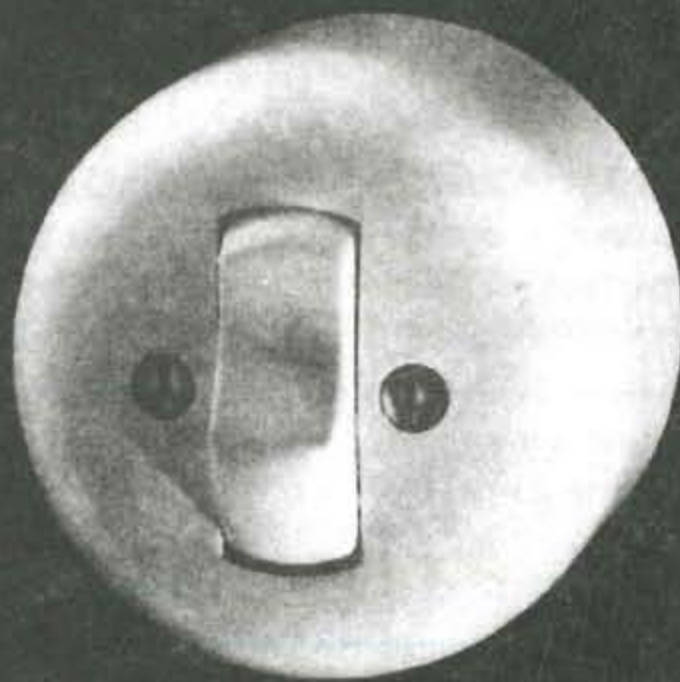
Pero,  
si contemplo ese cuerpo  
desnudo, y puedo  
conservar la conciencia  
también desnuda de palabras  
y eludo la tensión  
que me exige ya, ya  
identificar lo que veo  
ya, yo  
sigo consciente de mi ver  
y sólo de mi ver  
de mi ver sin objeto,  
de este ver tan vacío como nosotros  
dos horas antes de la fiesta  
donde más, aún, más que antes  
mi conciencia también  
desaparecerá.

«¿Sí?» «¿Contemplo», «¿Yo?», «¿Qué?» se pregunta, y agrega las preguntas a eso escrito que alguna vez volverá a leer como el mecánico aficionado que revisa un dispositivo que improvisó con restos de máquinas dispares y que parece a punto de funcionar y se imagina preguntándose: «¿debo dejar estas imágenes suspendidas bajo la eternidad y en la nada, en el mismo aire donde flotaron los pensamientos del maquinista, en este aire hogareño, que como el aire imaginario de la cabina sólo existe por una concesión, por una convención, por una caprichosa convicción en el sentido de narrar...?»  
»¿o debo permitir que vuelva mi voluntad bajo la forma del deseo que provoca esta imagen y, sin ceder a una satisfacción que lo disolvería, fundirme a él y seguir alentándolo como a esas dudas que no deben disiparse en el tiempo?»  
»¿actuar tendiendo a la satisfacción? ¿alcanzar por mera precipitación cierta palabra que refiere una imagen que por nombrada, desaparece?»  
«¿narrar, formar, limitarse a relatar la forma, acotar un poema?»  
¿invocar a otro disponiéndolo aquí como una máquina, deseo ajeno creado y lector que obedece a la máquina invisible de regular, el peso de una convención, lo invariable?

Junio 1997



El mito de la máquina



*Lewis Mumford*



**LEWIS MUMFORD** [1895-1990]





## PRESENTACIÓN

Si el pensamiento sobre la técnica es una rama brotada de la reflexión moral o si es una subdivisión del laboratorio científico es un dilema en cuya fatalidad haría bien en ensimismarse quienquiera pretenda analizar los acontecimientos y lenguajes forjados por el despliegue de la «modernidad tecnológica». Que tal dilema no suela presentarse al investigador o al epistemólogo concernidos por estos saberes y transformaciones se debe, en gran medida, a que la violencia y desmesura de ese despliegue no suele ser condescendiente con sus repudiadores. Y las viejas cuentas de vidrio que el progreso ofrece a sus feligreses a modo de anticipación del futuro perfecto centellean lo suficientemente intensas como para que cualquier otra elección de porvenir sea arrastrada hacia el abismo, difuminando los rastros lingüísticos y materiales de lo que se aprestaba a ser y no tuvo tiempo para evidenciarse, o bien de lo que fue destruido hasta sus cimientos. Es decir, las huellas de otros mundos sensibles, de otras imágenes de mundo posibles, de otras experiencias vitales que no hacen la venia ante los emblemas del futuro deseable con que toda comunidad aturdida se consuela e ilusiona a sí misma. Esas cuentas de vidrio se esparcen luego en el habla popular, y el pasado arrollado es llamado anacronía mientras las víctimas del despliegue engrosan la cuenta contable «accidentes de trabajo generacionales». ¿Pero quién quiere —o siquiera tolera— mirar hacia atrás? Pero cuando se trata a la técnica como algo más que una descripción del parque tecnológico de la nación y como algo distinto de las promesas de paraísos automatizados que suelen ser trompeteados por periodistas mal informados y por intelectuales a lo sumo «neutrales» ante estos fenómenos, cuando la técnica es percibida más como el encastrado entre el emplazamiento material del mundo y el estado de ánimo que lo facilita, ese dilema se presenta radicalmente a los hombres, y es entonces cuando la historia y la ética se transforman en mejores informantes que los datos económicos de una época «globalizada» —más allá de lo que esto signifique— o que las imágenes publicitarias que desde el fondo de la caverna aún siguen desfilando ante la mirada humana, sólo que ahora mejor definidas.

La historia y la ética fueron armas intelectuales a las que recurrió Lewis Mumford a fin de revelar el sentido del desarrollo técnico de la humanidad. Autodidacta, ensayista, historiador de la técnica y de las ciudades y sobre todo, uno de los últimos humanistas del siglo xx. Mumford parecía un ser renacentista, un hombre de la enciclopedia en un siglo que no suele galardonarlos. El calificativo de humanista no ha gozado de buena prensa en la políticas teóricas de la izquierda y de la academia —inficionadas por consideraciones estratégicas, determinismos infra o superestructurales o por modismos estructuralistas—, lo cual no deja de sorprender a quien haya leído las grandes obras revolucionarias del siglo pasado, que en absoluto renegaban del concepto «hombre». A Lewis Mumford «nada de lo humano le era ajeno» y los problemas que le concernieron y que subyacían a sus estudios sobre la técnica y el urbanismo modernos (el mal causado por fuerzas que han escapado de control humano, la felicidad pública amenazada por poderes indiferentes al dolor y la muerte, la casa del hombre mal construida) eran fundantes y no meras abstracciones idealistas.

Nació en 1895, en Flushing, en el Queens, y creció en Long Island, horma en la cual ya hervía a fuego intenso la que sería capital del siglo XX. Cursó estudios secundarios en Nueva York, y después de graduarse en una escuela técnica, pasó seis años enclaustrado en diversos establecimientos (el City College de Nueva York, el New School for Social Research, la Universidad de Columbia) y en los museos de esa ciudad. Aunque acumuló créditos para graduarse tomando cursos de filosofía, geografía, arquitectura y urbanismo, nunca obtuvo un título de grado ni se preocupó por eso. Las experiencias personales, el callejeo por Nueva York, los años de formación técnica, las influencias intelectuales recibidas en esa primera etapa definieron su vocación como crítico de la arquitectura americana y su pensamiento sobre la técnica y la ciudad. Las caminatas de niño con su abuelo (Lewis Mumford era hijo ilegítimo) por las calles y barrios de Manhattan, el posterior estudio sistemático de sus edificios, puentes, calles, museos, bibliotecas y galerías de arte, contribuyeron a un temprano interés en el estudio de las ciudades. Este conocimiento, basado en la experiencia personal más que en la mera indagación bibliográfica, fue una constante en su metodología de trabajo. Años más tarde enfatizó la importancia de esas primeras experiencias: «Las intuiciones que llevaron a este nuevo examen (de la técnica) tenían sus raíces en mi experiencia personal. A los doce años construí un primer aparato de radio, y muy pronto me vi escribiendo pequeños artículos para revistas técnicas populares, dando cuenta de los perfeccionamientos de mi radio. Ese interés me llevó a entrar en la Stuyvesant School, donde aprendí los rudimentos de una educación científica y técnica adecuada, y me familiaricé en particular con las herramientas básicas y los procedimientos mecánicos de la ebanistería, la herrería, el torneado de madera y metal y el trabajo de fundición».

Si ser hijo no reconocido de una mucama de la clase media neoyorquina, si pertenecer a una familia en la que el alcoholismo era endémico, y si ser un estudiante pobre no constituían en aquella época —ni en ninguna— antecedentes adecuados para ingresar al mundo intelectual por la puerta grande, mucho menos lo fue su interés en historizar críticamente la relación entre técnica y cultura, que con el tiempo lo condujo a una crítica profética de la organización técnica de la sociedad. El proyecto de Mumford no era sencillo, pues en su época aún se experimentaba eufóricamente la gran epopeya tecnológica del siglo xx. La técnica siempre se ha pretendido evolucionaria, y por lo tanto sin historia, o más bien «naturalmente» histórica: le basta la hagiografía. En el mediodía de su despliegue, ya es culto.

En la primera mitad de este siglo, la mecanización de la vida cotidiana y la creciente expansión de criterios técnicos de organización urbana transformaron a la técnica en tema de reflexión filosófica. Desde iniciativas al comienzo aisladas, fue configurándose un pensamiento crítico que se interrogó sobre el proyecto social y humano que estaba siendo modelado por el moderno desarrollo tecnológico. Filósofos europeos como Husserl, Ortega y Gasset, Heidegger, los pensadores de la Escuela de Frankfurt e historiadores de la técnica como el propio Mumford desplegaron un campo de problemas y reflexiones

POR PATRICIA TERRERO  
Y CHRISTIAN FERRER



para develar el significado de la tecnología y su relación con la vida social, la política, el arte y la ética. En este contexto, la prolífica obra de Mumford sobre la técnica, la ciudad, la cultura y arquitectura americanas, fundamenta históricamente una dura crítica a las tendencias deshumanizadoras de la moderna sociedad tecnológica, y aboga por una transformación acorde con aspiraciones y objetivos humanísticos.

Antes mencionamos cierta cualidad de «profetismo» en Mumford. Conviene precisar el concepto, aunque el propio Mumford lo explica inigualablemente en «Llámenme Jonás», texto publicado en esta misma revista. La misión del profeta, dice allí Mumford, no consiste en augurar catástrofes inevitables sino en inaugurar problemas, en señalar síntomas confusos o desagradables, cuya feracidad —a menos que se actué sobre ellos— sólo extenderá el mal. Profeta es entonces quien asume la misión de alertar a la comunidad, y no tanto quien se solaza con sus propias profecías. Mumford pertenece a esta estirpe hoy casi inaudible. Sobre el final de su vida, en *El mito de la máquina*, cuestionó las ilusiones sostenidas en pies de barro. Fundamentalmente, la noción de progreso inevitable asociada a

prodigios técnicos. El tono pesimista de la obra no es efecto de un tic caracterológico, sino del hacerse cargo de la escasa escucha que sus palabras —y las de otros pensadores— concitaban entre las autoridades, los científicos, la política de izquierda y el público en general. Aunque quizá también sea el tono de quien ya ha visto demasiado y no se hace ilusiones fáciles. No obstante, Mumford nunca dejó de creer en las capacidades humanas para reorientar la historia. Semejante fe se nutrió de otras poderosas voces americanas que sus propios escritos transportan de época a época: las voces de Emerson, Thoreau, entre los suyos, y la de William Morris y el Príncipe Kropotkin, entre los de raigambre libertaria europea. Si alguna simpatía política influyó sobre la obra de Mumford fue aquella orientada por los autores anarquistas, a quienes leyó fervorosamente cuando joven. Una de sus primeras conferencias públicas fue pronunciada en un círculo ácrata neoyorkino y el tema era la obra de Piotr Kropotkin. Se podría caracterizar a Mumford como un demócrata radical, tal como David Henry Thoreau entendió y practicó ese ideal, y como acaso Hannah Arendt volvió a difundirlo años después.

Ya desde sus primeros escritos, publicados tanto en libros como en periódicos, Mumford se convirtió en una autoridad en arquitectura americana, interpretada en el marco del amplio contexto social. Su libro *Sticks*

*and Stones* (1924) es una aproximación histórica a ese tema. *The Golden Days* (1926) y *Las décadas marrones: Un estudio sobre las artes en América, 1865-1895* (1931) son estudios generales de los orígenes y el desarrollo de la cultura norteamericana. Luego preparó los cuatro libros de la serie «Renovación de la Vida»: *Técnica y civilización* (1934), *La cultura de las ciudades* (1938), *La condición del hombre* (1944) y *The Conduct of Life* (1951). Uno de sus trabajos centrales es *La ciudad en la historia* (1961), un amplio estudio histórico del papel de la ciudad en la civilización humana. De muy joven fue editor asociado de la revista *Dial* (1919), y entre 1931 y 1963 escribió críticas sobre arquitectura y urbanismo para *The New Yorker Magazine*. La última gran obra de Mumford fue *El mito de la máquina* (1967-1970), un texto en dos volúmenes que constituyó una apasionada, rigurosa y muy severa crítica histórica al papel de la tecnología en el desarrollo humano. Luego escribió varios trabajos autobiográficos, compilados en *My Works and Days: A Personal Chronicle* (1977).

En sus estudios sobre la cultura urbana, Mumford absorbió las enseñanzas de su maestro y amigo Patrick Geddes, a quien rindió dos inmensos homenajes: el primero —el más «emocional»— fue bautizar con el nombre «Geddes» a su primer hijo, quien años después murió en el frente de batalla italiano, durante la Segunda Guerra Mundial. El segundo —el que lo revela como verdadero discípulo— fue convertirse en continuador de su obra. A lo largo de *Ciudades en evolución* (1915), Geddes postulaba que es preciso «leer» la ciudad no sólo a partir de su geografía, arquitectura y plan urbanístico, sino sobre todo en relación a las capas históricas que la fueron recubriendo y plegando. Así, Mumford aprendió a estudiar la ciudad tal como un biólogo estudia la naturaleza: analizando los lazos casi secretos entre edificios y barrios, puentes y calles; atendiendo al contexto ecológico de la ciudad y su relación con la región.

A fin de comprender la percepción urbana de Mumford, conviene recordar que desde principios de siglo las ciudades experimentaban una época de transición y redefinición; que nuevos planes maestros racionalizadores del espacio comenzaban a ponerse en obra en las grandes capitales del mundo. Mumford creía que las ciudades eran creaciones orgánicas cuya misión consistía en fortalecer los potenciales creativos del hombre, a fin de ampliar sus posibilidades de libertad y espontaneidad. En toda su obra enfatiza que la evolución de la ciudad no debe ser evaluada desde el punto de vista de los mecanismos funcionales («El orden mecánico y la decencia sanitaria carecen por sí mismos de sentido estético y de atracción espiritual»), sino más bien desde la perspectiva de las formas orgánicas y de las obras de arte. Ninguno de estos dos criterios era dominante en las perspectivas urbanísticas del siglo xx. Lo que Mumford llamaba complejidad urbana es resultado de la unidad obtenida a través del labrado que la vida cotidiana de los habitantes ha acumulado en su historia.

En otra época, esa vida cotidiana —y la imaginación social que la sostenía efectivamente «viva»— atendía y respetaba aquello considerado deseable, memorable y admirable. Pero hacia 1930, cuando Mumford comienza a desplegar con solidez su implacable mirada, la orientación extensiva que generaba el automóvil y la acelerada concentración urbana





que permitía el ascensor ya habían empezado a asfixiar a la ciudad por efecto de congestión. Por otra parte, en tanto tejido urbanoide, la ciudad mecanizada ya había pasado a ser una suerte de esquema injertable en cualquier parte del mundo. Para ello, claro está, era necesario dejar de tener en cuenta en cada caso la particular acumulación de sensibilidad, variedad humana y saber, esas tres sustancias que hacen de las ciudades auténticos y poderosos «magnetos» cuya potencia se siente incluso a mares de distancia. Hoy, las megalópolis ya llegan a los veinte millones de habitantes. Y se considera que en cincuenta años más hormiguarán sobre la tierra doce mil millones de personas, cuya relación con la tradición espiritual y artística del hombre asume la silueta del signo de interrogación. ¿Cuál es la «capacidad de transporte» de la tierra? ¿En qué condiciones será posible la vida en medio siglo más? Pocos se hacen estas preguntas.

Una ciudad siempre reúne, simboliza y expresa la experiencia vital de la tribu que la habita. Mucho antes de mitad de siglo —antes de Hiroshima, antes de la reconstrucción europea, antes de Los Angeles—, Mumford alcanzó a percibir la gestación de un modelo de anti-ciudad. Este modelo estaba sostenido en una valorización extrema de la estandarización y la mecanización en tanto fines en sí mismos —lo que implicaba necesariamente dejar de tener en cuenta los verdaderos fines a los que debían servir—; en la destrucción de los vínculos que unen al pasado común con el futuro posible y deseable —es decir, el deliberado desconocimiento de los valiosos vestigios de generaciones y experiencias pasadas—; y en la sobreconcentración de población, cuya única «funcionalidad» —y esto ya era obvio en la época del crecimiento exasperado de las ciudades fabriles— es intensificar las necesidades productivas del capitalismo. Necesidades que, en el mejor de los casos, convierten a urbanistas y arquitectos en socios minoritarios, cuando no meros empleados mal pagos, del empresario.

Un modelo urbanístico racional construido a imagen y semejanza de las siempre renovadas posibilidades técnicas sólo puede constituir un corset *pret-à-porter*, útil y confiable quizá, pero carente de espíritu y de voluntad de grandeza. «La realidad de los organismos vivientes y de las sociedades humanas —decía Mumford— no es reducible a las abstracciones financieras, y por lo tanto, a los ideales burocráticos de estandarización y control centralizado. Para él, la auténtica tarea de los urbanistas consistía en proveer a los habitantes de la ciudad del máximo número de oportunidades para que intercambien sus lenguajes y sensibilidades; es decir, facilitarles la tarea de intensificar sus planes en común. Nada en la ciudad —ningún artificio, ningún sucedáneo— puede reemplazar al apretón de manos y al abrazo. Y para ello se necesitan instituciones, espacios y técnicas apropiadas a la tradición táctil. En su autobiografía, Mumford describe al Brooklyn que conoció en su juventud: «Inmensamente apabullante, inundado de energía y luz. Lo asombroso de Brooklyn era el mismo asombro de un orgasmo en el cuerpo de alguien amado». Sólo alguien que amó tanto a una ciudad pudo haber repudiado tanto a las potestades que construían anti-ciudades.

La contribución de Mumford a la historia de la tecnología se expresa en su obra clásica, *Técnica y civilización*. El libro es un trabajo pionero en este campo, el primero que enfatizó el impacto de la tecnología en el contexto sociocultural y contribuyó a establecer a su autor como el iniciador de la



crítica de la edad de la máquina. En el prólogo, el propio autor explica que *Técnica y civilización* «rompió con el descuido tradicional de la tecnología: no sólo resumió por primera vez la historia de la técnica de los últimos mil años de civilización occidental, sino que reveló el constante juego recíproco entre el *milieu* social —monasticismo, capitalismo, ciencia, diversión, lujo, guerra— y las realizaciones más específicas del inventor, el industrial y el ingeniero». A través de sus páginas, Mumford analiza el proceso de preparación ideológica que antecede a la mecanización total y se aparta de las anteriores historias de la técnica, ya que profundiza el estudio del impacto de la tecnología en la vida social y cultural. También rompe con las tesis que señalan al siglo XVIII como el comienzo de «la edad de la máquina», y que asocian a esta era únicamente con las innovaciones técnicas nacidas junto a la revolución industrial. «Los hombres se maquinizan aún antes de inventar máquinas que expresen sus nuevos intereses y orientaciones», asegura Mumford.

En una visita de estudio a la ciudad de Munich, descubrió una literatura que lo orientó a rastrear el origen de la era maquinica en la Edad Media, época en la que se gestó toda una serie de transformaciones culturales que antecedieron a la revolución técnica en Occidente. Su descripción del proceso de desarrollo tecnológico lo lleva a establecer tres etapas —en esto también es deudor de Geddes—, cada una de ellas caracterizada por el uso de diversas máquinas y fuentes de energía: la eotécnica (Edad Media), la paleotécnica (Revolución Industrial) y neotécnica (la época actual, con énfasis en la ciencia). A esta periodización, Mumford le suma además una mirada atenta al proceso de «preparación cultural» que se inicia en la Edad Media y que construye el medio ambiente apropiado para la moderna maquinización. La compulsión al orden, la regularidad, la disciplina, el trabajo metódico, la especialización, nacen primero en los monasterios medievales y en el ejército, y mucho después se desplazan hacia las fábricas y la organización y racionalización del trabajo. Tomando cierta distancia de determinismos económicos y tecnológicos, Mumford sostiene que las transformaciones culturales y decisiones humanas influyen en el curso de las modernas innovaciones tecnológicas tanto como éstas impactan las sensibilidades modernas.

\* \* \*

A pesar de que el nombre de Mumford ya no está incorporado al padrón letrado que se acostumbra consultar en la academia (efecto a su vez del desprecio por las obras clásicas y seminales, sustituidas por esos sucedáneos insuficientes que las editoriales universitarias norteamericanas y europeas eyaculan cada semestre), cabe recordar que la Argentina mantuvo una relación privilegiada con su obra. Ya a comienzos de la década del



cuarenta, la editorial Emecé publicó *Técnica y civilización* y *La cultura de las ciudades*, obras que influyeron profundamente en autores como Ezequiel Martínez Estrada y —quizá de una manera menos intensa— Ernesto Sabato; y que permearon a dos generaciones de arquitectos argentinos. La misma Emecé continuó publicando obras de Mumford hasta 1970: entre otras, editó *La carretera y la ciudad* y *Perspectivas urbanas*. A su vez, a fines de los cincuenta y principios de los sesenta, la editorial Infinito —especializada en arquitectura— tradujo varias de sus obras, como *La ciudad en la historia* y *Las décadas marrones*. A mediados de los sesenta, Nueva Visión editó *Arte y técnica*, en el marco de su importante colección de estética. En verdad, las editoriales argentinas fueron las únicas que se dedicaron a publicar casi todos sus textos en castellano, excepto por una reedición de *Técnica y civilización* que Alianza Editorial lanzó en España en 1972. Queda irresuelta la cuestión de cuáles fueron las condiciones, más allá de la pujanza y agudeza de los editores nacionales, que permitieron la aceptación local de la obra de Mumford.

Los textos de Mumford que acompañan este texto pertenecen a su etapa final, en su mayor parte aún sin traducir. Decíamos antes que una de sus últimas obras —a la que dedicó sus fuerzas menguantes— fue *El mito de la máquina*, un proyecto monumental dividido en dos volúmenes que constituye un trabajo magno sobre la relación entre técnica y cultura. El primero de esos volúmenes (1967), originalmente subtítulo *Técnica y desarrollo humano*, fue traducido y publicado en 1970 por Emecé bajo el título genérico *El mito de la máquina*. El segundo tomo, editado en Estados Unidos en 1970, se llamó *The Pentagon of Power (El pentágono del poder)*, y nunca se tradujo al castellano. De allí hemos seleccionado partes separadas de tres de sus capítulos, en los que puede apreciarse la potencia crítica y el tono agudamente desesperanzado del autor.

Todo a lo largo de *El mito de la máquina*, Mumford propone y desmenuza el concepto de «megamáquina», a la que define como una «rígida y jerárquica organización social». Dos son para el autor los modelos más claros y ejemplificadores de esta (horrorosa) forma de existencia: el que podemos imaginar correspondía a la época de la construcción de la Gran Pirámide, en el Egipto antiguo, y el que sabemos fehacientemente constituido durante las dos guerras mundiales de este siglo. Ambos tienen en común el modo en que se organizan y movilizan vastos contingentes de hombres que pasan a conformar una «máquina humana» de gran precisión. Complemento necesario de este aparato antropomorfo es el «hombre organizacional», átomo de la reacción en cadena que constituye a la megamáquina. Este hombre, dice Mumford, se corresponde a la máquina a la cual nutre, pues el modelo al que aspira este tipo caracterológico humano es la máquina en sí misma.

La definición de la voz «Máquina» fue escrita en 1967 para la *Enciclopedia Americana* (equivalente de la *Enciclopedia Británica*), y tiene funciones didácticas pero también aleccionadoras. Por último, «Llámenme Jonás» es el discurso improvisado de Mumford al recibir la Medalla Nacional de su país por su contribución a las Letras. Allí rememora su vida y su obra en clave profética, asociándola a la estadia de Jonás en la ballena. De alguna manera es también un retorno velado, acaso involuntario, a su juventud: de hecho, el primer libro publicado por Mumford fue una biografía de Hermann Melville.

Esta selección de escritos de Mumford no pretende servir de introducción a su gigantesca, casi inabarcable obra: ésta es demasiado rica y autosuficiente como para necesitar «presentaciones». Mucho menos intenta ser un «resumen sumario» de los «conceptos claves del autor», algo que siempre constituye una simplificación superficial y falaz del trabajo de un pensador, pero que en este caso tendría un agravante: esa operación pseudointelectual era, precisamente, una de las más repudiadas por el propio Mumford. Lo que sí se pretende, en todo caso, es exponer algunos de sus últimos pensamientos, los menos conocidos; en especial sus ideas sobre la megamáquina y sobre la relación entre el absolutismo político y el proyecto de la ciencia moderna. Lewis Mumford fue un autor de rango «leonardiano». Hombres así se gestan raramente, a veces en medio ambientes que les son propicios, y otras veces en tierras que comienzan a quedar baldías.

# EL MITO DE LA MÁQUINA



## LOS SEÑORES DE LA NATURALEZA

Descartes llevó aún más lejos la transformación en la teoría que iniciaron Copérnico, Kepler y Galileo. Fue Descartes quien conectó la nueva imagen del mundo a los dos nuevos fenómenos que le dieron su inmensa autoridad: el comportamiento de los mecanismos autómatas y los alegatos del absolutismo monárquico. Descartes demostró, para propia satisfacción, que todas las manifestaciones de vida podían ser explicadas sobre bases puramente mecánicas y que, excepto en el caso del hombre, organismo y mecanismo eran términos intercambiables.

El *Discurso del Método* de Descartes es un hito en la historia del pensamiento occidental: a través de su estilo elegante y su fusión de modos de razonamiento matemáticos y mecánicos, dejó una marca permanente en las formulaciones científicas que vendrían más tarde. Este trabajo, tan conciso y legible como *El contrato social* de Rousseau, vino a ocupar el lugar de un libro más abarcador que Descartes abandonó cuando vio en los problemas en que se había metido su contemporáneo Galileo con la Santa Inquisición. Como tal, dicho trabajo sirve casi como «Summa» introductoria al pensamiento moderno: un esqueleto nítidamente articulado que contrasta con la corpulenta y sobredetallada síntesis de Tomás de Aquino.

En el momento en que Descartes escribía, no había parte del mundo que no pareciera abrirse a la adecuada investigación científica de una mente sola. Solo, como un déspota real, se aventuró a sentar las fundaciones ideológicas para una nueva era. En ese sentido, Descartes pertenecía todavía a la vieja tradición aristotélica. Aún no se había producido la gran formulación profetizada por su contemporáneo Bacon, quien se daba cuenta de que la ciencia, para volverse más productiva e inmediatamente utilizable, debe aceptar la división del trabajo especializada y un modo gradual de investigación estandarizado.

De todos modos, uno encuentra en Descartes una descripción clara de los motivos que subyacen a la investigación científica, además de su más antiguo y noble impulso: el puro deleite en el uso de la mente para descubrir relaciones ordenadas y crear estructuras simbólicas inteligibles que revelen secuencias causales subyacentes o patrones emergentes de hechos aparentemente azarosos. Sin esa curiosidad y asombro insondables, difícilmente el hombre podría haber avanzado más allá del estado animal de ejercicio muscular y regocijo insensato. Lo que Thorstein Veblen solía llamar irónicamente «curiosidad ociosa», sirvió alguna vez para ligar las mejores mentes a la persecución apasionada del saber, frecuentemente a costa de otras recompensas más tangibles. Ese compromiso desinteresado

con la verdad universalmente compartible fue, probablemente, el más perdurable legado de la ciencia.

Pero además, ambiciones más egoístas y atractivos más utilitarios tomaron parte desde el comienzo en el desarrollo de la ciencia —así como antes en el de la magia—, y estas preocupaciones salieron a la luz inclusive en los austeros enunciados de Descartes: «Me pareció posible» arribar a un conocimiento altamente útil para la vida, que en lugar de la filosofía especulativa que usualmente se enseña en las escuelas consistiría en un [método] práctico por medio del cual, conociendo —de modos tan distintos como conocemos los varios oficios de nuestros artesanos— la fuerza y la acción del fuego, el agua, el aire, las estrellas, los cielos, y todos los otros cuerpos que nos rodean, podríamos así aplicarlas a todos los usos a las cuales se adaptan, y entonces convertirnos en *señores y dueños de la naturaleza* (itálicas mías).

El lenguaje de esta última oración no es, obviamente, el lenguaje del desinteresado científico especulativo. Este lenguaje está más bien ligado a las motivaciones sociales que desde el siglo XVI en adelante habían empezado a jugar un papel cada vez más activo en todo el desarrollo de la civilización occidental: tanto en la exploración y colonización, como en la conquista militar y la industria mecánica. El devenir «señores y dueños» de la naturaleza era la ambición que unía secretamente al conquistador con el comerciante y banquero aventurero, el industrial, y el científico, a pesar de lo radicalmente diferentes que sus vocaciones y propósitos pudieran parecer.

[...]

## EL CAMINO AL ABSOLUTISMO

Aunque Descartes haya frecuentado diversas áreas de investigación científica, el método cartesiano en sí mismo resultó más inmediatamente aplicable a la naturaleza «física», esto es, pre-orgánica. Descartes, deliberadamente, se concentró en este aspecto porque le parecía «el más común y simple, por tanto, el más fácil de conocer»; mientras que los avances matemáticos que tanto lo deleitaban, parecían en principio útiles sólo porque «contribuían al adelanto de las artes mecánicas».

No obstante la amplia variedad de las investigaciones de Descartes, la cultura barroca de su tiempo imprimió en su pensamiento dos marcas identificatorias que habrían de tener serios efectos sobre técnicas desarrolladas más





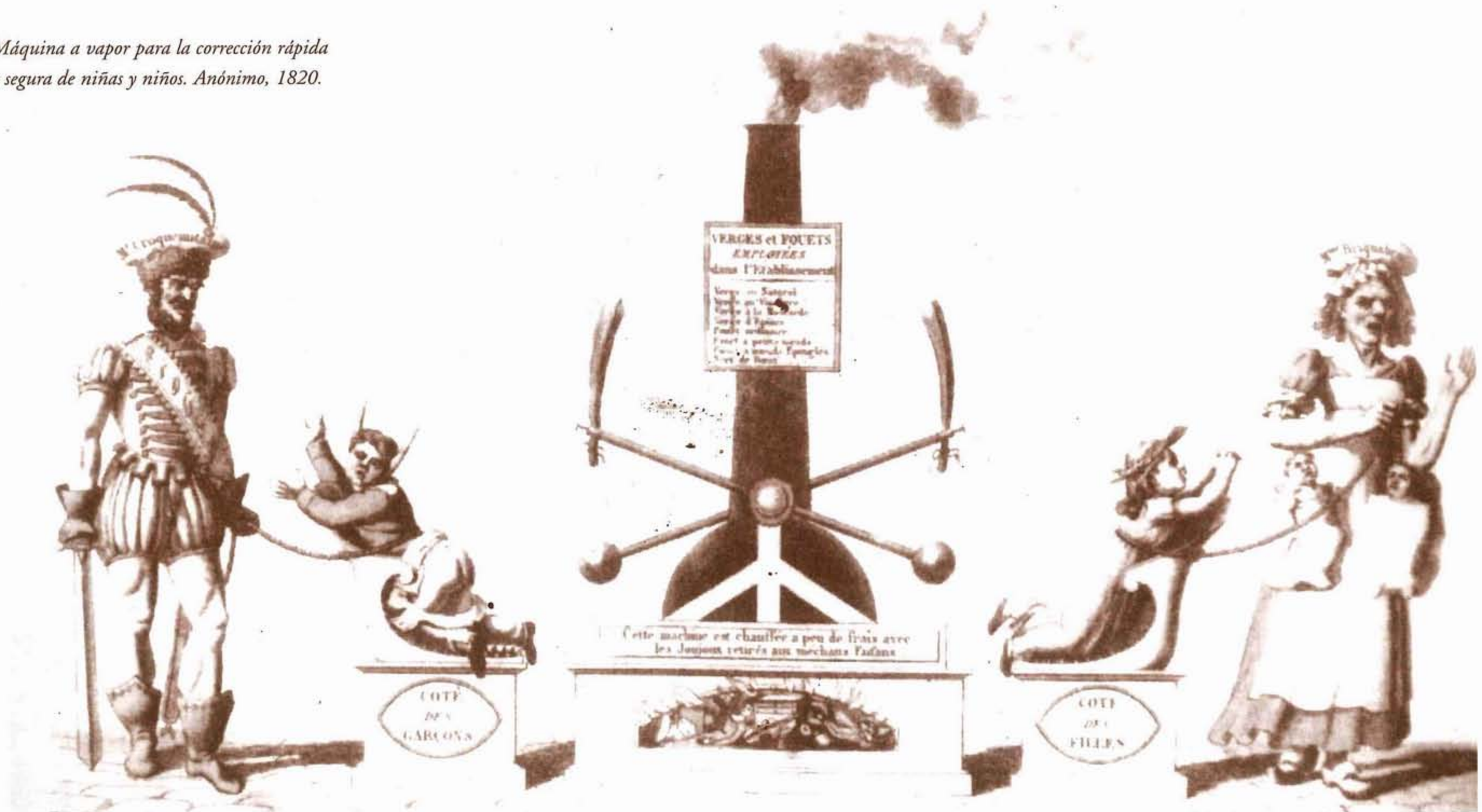
tarde, a través de prácticas de refuerzo que ya estaban operando. La primera era la creencia de Descartes en el absolutismo político como medio para alcanzar y mantener el orden. En contraposición con todos aquellos procesos que implican tradición, continuidad histórica, experiencia acumulativa, cooperación democrática e interacción recíproca, Descartes prefería el tipo de orden exterior que puede ser alcanzado por una sola mente; como la del príncipe barroco quien, separado de lo precedente y desdeñoso de las tradiciones populares, todopoderoso, actúa solo y disfruta de obediencia incondicional. Una mente, en síntesis, que dicta la ley.

Esta destrucción de la complejidad orgánica fue la principal condición para llevar a cabo la mecanización y el control total de todas las esferas. El funcionamiento de tales mentes ya podía verse en los edificios y ciudades del período: estructuras diseñadas por ingenieros-arquitectos, quienes trabajaban al servicio de una autoridad autocrática de acuerdo con un plan predeterminado, listo para su inmediata ejecución.

[...]

El solismo (*soloism*) de Descartes fue una manifestación natural del absolutismo barroco en áreas no gubernamentales. El actuar solo, el ocupar el centro del escenario, el desplazar a todas las personalidades o grupos rivales: ese fue el lazo subyacente entre el déspota principesco, la prima donna musical, el financista monopolístico y el filósofo reflexivo. El efecto último de este movimiento fue reducir a un remolino de partículas atómicas descompuestas todos los elementos constituyentes de la sociedad, y abandonar a un único elemento polarizante —el rey o el «Estado»— la función de brindar alguna suerte de orden y dirección a los individuos fragmentados y alienados que quedarán. Esta remoción de los grupos constituyentes que componen toda comunidad real —la familia, el pueblo, la granja, el taller, el gremio, la iglesia— allanó el camino para las uniformidades y estandarizaciones impuestas por la máquina. Podemos apreciar este proceso más claramente en el análisis de la realidad que ha hecho famoso a Descartes.

*Máquina a vapor para la corrección rápida y segura de niñas y niños. Anónimo, 1820.*





Buscando despejar su mente de todo conocimiento, verdadero o falso, con el propósito de edificar nuevamente desde suelo firme, Descartes se quedó con lo que le pareció una proposición incuestionable: «Pienso, luego existo». Esta igualación de pensamiento y ser libró al primero de toda limitación condicionante. En efecto, el pensamiento mismo tendía a devenir incondicional y absoluto. Única exigencia imperativa de existencia. Para llegar a este punto, Descartes olvidaba que para pronunciar las palabras «Pienso...», necesitaba de la colaboración de incontables congéneres, tantos, según Descartes mismo sabía, como los que cupieran en los miles de años registrados en la historia bíblica. Nosotros ahora sabemos que Descartes necesitaba la ayuda de un pasado aún más remoto, del cual el género humano permaneció ignorante por demasiado tiempo: los millones de años requeridos para transformar sus brutos ancestros animales en seres humanos conscientes.

[...]

Gassendi, contemporáneo de Descartes, percibió la debilidad de su posición. «Dirás —le escribió— que soy sólo mente... Pero vamos a hablar en serio, y dime francamente, el sonido mismo que pronuncias, ¿no te hace derivar de la sociedad en la que has vivido? Y, en tanto los sonidos que pronuncias derivan de la interacción con otros hombres, ¿el significado de los sonidos no deriva de la misma fuente?»

Debajo de la ecuación de pensamiento y existencia de Descartes, estaba implícita otra idea, derivada del estilo social del período barroco. Bajo un sistema racional de ideas, todas las mentes estarían forzadas a someterse a «leyes» científicas, del mismo modo que el súbdito de un gobernante absoluto a sus edictos. La ley, en ambas instancias, como lo señalaría más tarde Wilhelm Ostwald, establecía el reino de la conducta predecible: esto simplificaba las elecciones y economizaba esfuerzos. Así, la ambición última de la ciencia, la prueba tanto de su verdad como de su eficacia, consistiría en tornar a toda conducta tan predecible como los movimientos de los cuerpos celestes.

Aún hoy, para muchos científicos este no sólo es un axioma irrefutable sino también un imperativo moral. Si el determinismo científico operara en todos lados, entonces las vidas humanas también podrían ser sometidas a un control perfecto. Por supuesto esto requería, como en todo sistema de gobierno absoluto, que no hubiera elementos indóciles o desconocidos para la policía; o que, si los había, pudieran ser arreados y apresados sin más trámite.

En su rechazo a las contribuciones acumuladas en la historia, Descartes perdía de vista tanto el significado de la naturaleza como la naturaleza del significado, y no alcanzaba a entender su interdependencia, ya que la mente que explora la naturaleza es ella misma parte de la naturaleza y exhibe características de otro modo escon-

didadas o inaccesibles. Sin el sostén de esta perspectiva temporal más amplia, la vida se reduciría y marchitaría hasta la nada, y el ego carecería de las mismísimas palabras que necesita para negar la existencia de la mente o para maldecir su propia impotencia. Es este el estado en el que se encuentran hoy muchos de nuestros contemporáneos, puesto que aceptan los informes momentáneos de sus sentidos como revelaciones finales, aunque espantosas, de la verdad.

Lo que el esquema racional de Descartes sugería a modo de renunciación, puede verse en el siguiente breve pasaje: «Porque nuestros razonamientos no son nunca tan claros y completos en el sueño como en la vigilia —aunque a veces los actos de la imaginación son tanto o más vívidos y distintos que cuando estamos despiertos—, la razón indica que, puesto que todos nuestros pensamientos no pueden ser verdaderos debido a nuestra parcial imperfección, aquellos que posean verdad no pueden sino fundarse en la experiencia de la vigilia antes que en la de nuestros sueños».

Este, nuevamente, era un valioso consejo para controlar fantasías perversas: y sin embargo no hacía justicia a las fuerzas secretas que estaban ayudando a producir un orden técnico y social que se correspondiera más íntimamente con las propias presunciones subjetivas de Descartes. Aquí la razón protegía y escondía cuidadosamente su tendencia a la sinrazón; tendencia que la razón manifiesta cuando se separa del tejido orgánico de la experiencia. Tres siglos más tarde, el doctor Sigmund Freud —riguroso materialista por vocación; estrictamente comprometido, por su entrenamiento médico, con un modo austero de investigación; que no necesitaba del Dios de Descartes ni siquiera como hipótesis— retornaría al mundo de los sueños para descubrir cuánto de la realidad humana Descartes había rechazado en su adhesión estricta a los momentos de vigilia favorables a la investigación racional.

Lo que necesariamente le faltaba a Descartes era la distancia necesaria para ver que su propia interpretación de la vida como un fenómeno puramente mecánico, comparable con los movimientos estrictamente regulados de un autómatas, no era tan transparentemente racional como a él y a muchos de sus sucesores les parecía.

Nótese, por último, las implicaciones del absolutismo mecanístico de Descartes. En aras de la claridad y del orden predecible, Descartes estaba dispuesto a hacer a un lado la función más característica de todo organismo: la capacidad de registrar y acumular experiencia y de reinterpretar continuamente las actividades presentes en relación con hechos tanto recordados como prospectivos e imaginarios. Por sobre todo, la capacidad de actuar por sí mismo, sin instrucción ni control exterior, en la persecución de propósitos individuales, o de la especie, o del grupo. Por la misma razón, Descartes olvidaba todas esas interacciones simbióticas complejas que demandan empatía, ayuda mutua y adaptación sensi-



ble, acerca de las cuales Aristóteles podría haberle brindado, al menos, ilustraciones caseras.

Fiel a los principios del absolutismo, Descartes prefería un diseño predeterminado, bocetado por una sola mente, para cumplir con un único propósito en un único momento; y pensaba que, tanto en lo que respecta a la mente como en lo que hace al gobierno, las mejores comunidades «seguían el designio de algún legislador sabio». Descartes caracterizó como «incansables entrometidos» a todos los reformadores que tuvieran en vista alterar estos designios. Ningún organismo activo, grupo histórico o comunidad viviente podía ser apresado sin protesta en ese marco cartesiano. En realidad, Descartes estaba escribiendo las instrucciones precisas para ensamblar una máquina exitosa.

[...]

#### EL MODELO MAQUINICO RE-EXAMINADO

[...] Desafortunadamente, la historia no jugaba ningún papel en la imagen galileo-newtoniana del mundo, pese a que ahora los físicos nos dicen que aun en el universo físico debe postularse una secuencia histórica, que comienza por el átomo de hidrógeno. Al introducir el concepto de mecanismo artificial para describir la conducta orgánica, Descartes estaba restaurando secretamente esos mismos atributos subjetivos: diseño, propósito, *telos*. Irónicamente, Galileo y el propio Descartes supuestamente habían eliminado estos conceptos, declarándolos ajenos al reino de la ciencia positiva.

La interpretación que estoy haciendo invierte abiertamente la lectura convencional de la causalidad, el azar, el orden estadístico y el diseño intencional, y le concede al organismo como un todo en movimiento, con todas sus indescriptibles capacidades, el rol que Descartes le atribuyó a la máquina. Para aclarar esta posición, propongo examinar la naturaleza real de la máquina —cualquier máquina— para ver si puede ser adecuadamente descripta y entendida por medio de un método puramente analítico en los términos restringidos que han sido aplicados a los organismos animados. Si no pudiera ser así descripta, entonces la referencia a este modelo para interpretar la conducta orgánica ostensiblemente perdería de vista la única característica importante que realmente enlaza a mecanismos y organismos: organización con propósito determinado e intención subjetiva.

Por conveniencia, permítasenos seguir la práctica, frecuente en el propio Galileo, de hacer un experimento hipotético. Tomemos un reloj que ha «caído del cielo» y supongamos que la historia de la medición del tiempo y la de la función del reloj son tan completamente desconocidas como lo fueron, cuatro siglos atrás, los orígenes y funciones de los organismos vivientes. Dejemos que este instru-

mento extraño pase por las manos de un grupo de diversos especialistas, y que cada uno extraiga una parte: el vidrio, el cuadrante, las agujas, un resorte, las ruedas y trinquetes, y así sucesivamente hasta que el reloj esté completamente desmantelado. Entonces, dejemos que cada parte sea precisamente medida, fotografiada y analizada por físicos, químicos, metalúrgicos y mecánicos calificados, cada uno de ellos trabajando en su laboratorio privado. Una vez que sus informes estén reunidos, cada parte abierta a la investigación científica será apropiadamente conocida en reduccionistas términos «objetivos». En la realización de tal análisis, el principio de causalidad será suficiente, a no ser que los investigadores penetren hasta el corazón de cada uno de los átomos.

Mientras tanto, el reloj propiamente dicho ha desaparecido. Con esta desaparición, el diseño que mantenía juntas a las partes se ha desvanecido, y con él, toda clave visible acerca de la función de cada parte, el modo en que interactuaban los mecanismos ensamblados, y el propósito que alguna vez tuvo el reloj. En estas circunstancias, ¿quién se atrevería a sugerir que cualquiera que hubiese conocido sólo las partes por separado estaría en condiciones de ponerlas todas juntas nuevamente, o entender cómo funcionaban, y, sobre todo, qué propósito cumplían? Sólo la historia podría proveer una respuesta suficiente para permitir que una mente competente ensamble los mecanismos y diga la hora.

[...]

He tratado este tema en detalle, a pesar de que sobrepasa el campo de acción de la tecnología, porque el análisis cartesiano de la máquina y su admiración por su automatismo tuvo, y tiene aún, un poderoso efecto sobre el hombre occidental, que lo conduce a malinterpretar y subestimar la cualidad subjetiva única de los organismos, y sobre todo, de las propias capacidades simbólicas del hombre que coronan a la mera existencia con significado y propósito. Ninguna máquina, no importa cuán compleja sea su naturaleza o cuán ingenioso su inventor humano, puede —siquiera teóricamente— replicar a un hombre, porque para hacerlo tendría que rastrear dos o tres billones de años de experiencia diversificada. La incapacidad para reconocer la importancia de la historia orgánica y cósmica explica, en buena medida, las imperiosas demandas de nuestra época, con sus promesas de soluciones y transformaciones instantáneas —que terminan revelándose, demasiado a menudo, como instantáneas destrucciones y aniquilamientos—.

De todos modos, es preciso hacer una generosa concesión. Una vez establecido, el hábito del pensamiento analítico, dissociado de la complejidad orgánica, fue inmensamente benéfico no sólo para la ciencia sino para la técnica, porque esta liberación de lo orgánico era el primer paso necesario para la creación de máquinas eficientes. Reducir este objeto complejo a sus elementos hizo posible



recombinar esos mismos elementos en una máquina relativamente simple; y el hábito de disociar los componentes físicos de sus manifestaciones orgánicas habituales facilitó enormemente la invención.

[...]

Probablemente, la falla más radical en la filosofía de Descartes fue su aceptación de la división de las «dos culturas». Aunque estaba preparado para examinar todos los fenómenos de naturaleza externa, Descartes no aplicó el mismo método a la vida subjetiva del hombre, donde su crudeza hubiera resultado obvia, sino que consideró el monopolio de la Iglesia Cristiana sobre esa esfera como incuestionable y final. Al abandonar el alma humana enteramente al «brazo teológico», Descartes le dio la espalda a la posibilidad de crear un acercamiento unificado a cada parte de la naturaleza, incluidos los hechos privados, singulares, irrepetibles, personales: el mundo de la memoria y el porvenir, de la historia y la biografía, de la entera evolución de las especies.

Esta fue una deficiencia fatal para un sistema de pensamiento integrado y universalmente aplicable. Un sistema como éste lleva al científico ortodoxo a sellar automáticamente su mente frente a cualquier fenómeno oscuro —como los relacionados con la parapsicología— que no pueda ser descrito dentro del marco de la ciencia actual. El método científico deja toda verdad tentativa abierta a un nuevo examen y corrección, siempre que uno haya aceptado sin cuestionamientos los supuestos del propio sistema. En tanto, la ciencia no abrió senda alguna hacia la experiencia subjetiva y privada, y se vio forzada a negar o bien la importancia o bien la existencia de tales experiencias.

Conociendo la cultura del siglo XVII, uno no se sorprende de que sus pensadores más representativos, desde Galileo hasta Newton, no estuvieran dispuestos a abandonar totalmente el dominio de la religión y a desechar los intereses y experiencias tradicionales que ésta encarnaba. Pero siglos más tarde, cuando la Iglesia había perdido su antiguo y dogmático predominio, cuando gente como Freud comenzó con una indagación metódica de las manifestaciones de la subjetividad en los sueños, fantasías y proyecciones inconscientes, aquellos que fueron entrenados en la ciencia todavía se enorgullecían de excluir de sus rutinas los sentimientos, emociones y juicios de valor. «Fría» y «desapasionada» continúan siendo palabras de elogio para la personalidad científica.

[...]

#### ENTRA EL LEVIATHAN EN ESCENA

Desde la plataforma de Descartes, fue fácil pasar al siguiente escalón. Esto consistió en instaurar un conjunto de principios favorables a un orden político que deliberadamente convertiría a los

hombres en máquinas, cuyos actos espontáneos podrían ser regulados y sujetos a control, y cuyas funciones naturales y elecciones morales serían canalizadas a través de un único centro responsable: el gobernante soberano o, en la jerga burocrática de nuestros días, el «Decision Maker».\*

Descartes había subido este escalón marcha atrás, dibujando su cuadro teórico sobre el modelo de los gobernantes absolutos. Pero el pensador que advirtió todas las implicaciones políticas de la nueva imagen mecánica del mundo fue Thomas Hobbes. Aunque no se familiarizaría con la geometría hasta después de los cuarenta años, Hobbes era un cartesiano de alma aun antes de conocer personalmente a Descartes. Ambos compartían un interés que también, como ya hemos visto, deleitaba a los príncipes: Descartes y Hobbes estaban igualmente impresionados por los autómatas.

Hobbes expresó su posición política en dos libros, *De Cive* y *Leviathan*. Aunque la doctrina básica es la misma en ambos, el que lo hizo famoso, *Leviathan*, es de un estilo más dramático, y, no accidentalmente, el que está dominado por la imagen mecánica del mundo. Sus errores básicos fueron repetidos y refinados por Rousseau, quien hizo de cada individuo tanto un déspota potencial como una víctima del despotismo totalitario colectivo con el que él mismo confundió a la democracia.

Hobbes partía de dos supuestos contradictorios y al mismo tiempo relacionados. Uno, que los hombres son virtuales máquinas; el otro, que los hombres son exactamente lo contrario: incurablemente salvajes y revoltosos, en permanente conflicto y disputa, perpetuamente perturbados por el miedo, e incapaces de tan siquiera los rudimentos de una conducta social ordenada, hasta tanto se rindieran a una fuente única y externa de poder —el soberano—, aceptaran sus órdenes y, bajo amenaza de castigo, aprendieran las artes de la interacción social y la cooperación en modo suficiente como para tornar seguras la vida y la propiedad.

En las famosas palabras de Hobbes, la vida del hombre primitivo es corta, brutal y desagradable; y este mismo salvajismo y esta angustia se convirtieron en la justificación de un orden absoluto establecido, como el mundo ideal de Descartes, por una mente y una voluntad únicas y providenciales: el gobierno absoluto del monarca. En tanto los hombres no fueran incorporados al Leviathan, esto es, al Estado todopoderoso a través del cual se lleva a cabo la voluntad del rey, constituirían un peligro para sus congéneres y una carga para sí mismos.

La completa y absoluta sumisión al soberano fue la llave maestra para la salvación de la tierra, tanto para Hobbes como para los

\* Literalmente, tomador de decisiones (N. del T.).



egipcios de la era de las pirámides, quienes originalmente habían deificado la posición del monarca. El hecho de que hayamos encontrado antes esta teoría, como fundamento ideológico y condición previa de la megamáquina, sólo hace más significativa su resurrección en el siglo XVII. Esta sumisión a la autoridad absoluta fue para Hobbes la condición para disfrutar como individuos aislados de los beneficios de la civilización, incluido el dudoso beneficio de la guerra colectiva, al que Hobbes, astutamente, consideraba el precio inevitable de la protección frente a la violencia civil.

[...]

Lo distintivo de Hobbes fue unir la nueva ciencia a la vieja política del siglo XVII, orientarlas hacia la fabricación de seres humanos que pudieran ser usados para acentuar el poder y la gloria del Leviathan, y, sobre todo, transferir la autonomía de cada individuo y cada grupo en beneficio del todo organizado, en el cual funcionarían sólo como partes obedientes y maquinales. Muchas instituciones derivaron directamente de este esfuerzo: para empezar, el regimentado ejército de masas, en el que cada parte es regulada y estandarizada, comenzando por el uniforme; del mismo modo, la nueva burocracia, ese producto eficiente del despotismo italiano; la fábrica, en el siglo XVIII, y en nuestros días, los nuevos sistemas educativo y de comunicaciones. Estos serían los nuevos componentes. Así, el producto final del Leviathan fue la megamáquina en modelo corregido y aumentado, un modelo que neutralizaría del todo, o directamente eliminaría, aquellas partes que alguna vez fueron humanas.

[...]

Hobbes no hizo más que reinstalar las premisas ideológicas sobre las cuales se basaba originalmente la Monarquía Divina; esa idea carismática no se había desvanecido completamente, aunque se había vuelto nada más que una sombra de su antiguo ser, debilitada por la falta de fe y reducida por la experiencia práctica. Incluso Jean-Jacques Rousseau, el principal rival de Hobbes como pensador político, no hizo nada para exorcizar el absolutismo de Hobbes: por el contrario, su doctrina del Contrato Social mostró cómo, por cierto, el soberano podía ser legalmente reemplazado, pero sólo por otro poder soberano, uno que descansara sobre «la voluntad gene-



ral». El pasaje efectivo de la monarquía al gobierno representativo y la autoridad colectiva —aparentemente, una liberación— sólo probaba lo poco que ese absolutismo había cambiado. Pues, mientras tanto, el concepto original de monarquía, siempre dependiente de agentes humanos identificables y vulnerables, estaba siendo reforzado con una multitud de auxilios mecánicos.

La justificación de Hobbes acerca del poder como fuente de todo otro bien, ayudó a magnificar tanto al Estado como a la máquina, en su doble esfuerzo por establecer la ley, el orden y el control, y por expandir la totalidad del sistema con nuevas conquistas de la naturaleza y de otros grupos humanos. Y las secuelas del pensamiento de Hobbes devinieron aún más brutales que su expresión original. Pasando a través de las mentes de otros hombres, uniéndose a sus experiencias en la guerra, a sus conquistas territoriales y colonizaciones, la parcial imagen hobbesiana de la vida como lucha constante por el poder motivada por el miedo, devino el fundamento tanto de las doctrinas prácticas del imperialismo como de la doctrina ideal del progreso condicionado por la máquina. De hecho, en el siglo XIX, ambas fueron incorporadas a la fórmula malthusodarwiniana de la «lucha por la existencia». Esta última fue interpretada liberalmente por los contemporáneos de Darwin como licencia para exterminar a todos los grupos o especies rivales.

[...]



EL PENTÁGONO DEL PODER

Hasta aquí he intentado exponer la interacción de intereses humanos y presiones tecnológicas que confluyeron, después del siglo XVI, para dominar la civilización occidental. Durante todo ese tiempo, estas fuerzas se fundieron en el inconsciente como un renovado Mito de la Máquina. Al igual que en el anterior mito, esta transformación social y tecnológica pudo haber sido racionalizada como un masivo esfuerzo práctico para satisfacer las necesidades humanas e incrementar la riqueza material: pero por debajo de ese esfuerzo subyacía un impulso profundamente subjetivo, hasta el límite de la obsesión, por la «conquista» de la naturaleza y el control de la vida, por «hacer, efectivamente, todo lo que fuera posible».

Ahora he de mostrar de qué manera las nuevas ideas de orden, poder y predictibilidad que dominaron la imagen del nuevo mundo mecánico hicieron su entrada en cada una de las actividades humanas. En los últimos cuatro siglos, la antigua tradición politécnica fue reemplazada por un sistema que le dio primacía a la máquina, con sus movimientos repetitivos, sus procesos despersonalizados, sus objetivos abstractos y cuantitativos. La reciente expansión de estas posibilidades técnicas hacia la electrónica sólo ha incrementado el alcance y el absolutismo coercitivo del sistema.

[...]

Lo que tuvo lugar fue una vastísima y muy completa transformación: el nucleamiento de un nuevo complejo de poder, comparable a aquel que produjo las colosales transformaciones en la construcción durante la era de las pirámides, tanto en Egipto como en la Mesopotamia. Lo que hasta aquí yo he designado con intencional vaguedad como el mito de la máquina, ahora me propongo definirlo más cuidadosamente como el Complejo de Poder: una nueva constelación de fuerzas, intereses e ideas que eventualmente resucitó a la antigua megamáquina, y le dio una más perfecta estructura tecnológica, capaz de alcanzar extensión planetaria, e inclusive interplanetaria.

En inglés, por un feliz accidente aliterativo, los principales componentes del nuevo complejo de poder comienzan todos con la misma inicial, empezando por el Poder mismo: de allí que se lo podría llamar —sin duda con justeza, teniendo en cuenta las actuales resonancias norteamericanas—, el Pentágono del Poder. El ingrediente básico es el poder en sí mismo, que se remonta a la era de las pirámides, con un ensamblaje tal de poder humano como ningún otro grupo anterior había sido capaz de llevar a existencia. A través de las eras, este poder ha sido aumentado por la fuerza de los caballos, del agua, del viento, la madera, el carbón, la electrici-

dad, el petróleo y, apenas ayer, el poder nuclear, la última forma de poder proveniente de reacciones químicas que hizo posible el motor a gasolina y los cohetes espaciales.

El poder político organizado y sostenido por armas coercitivas es la fuente de la cual se originan a la vez la propiedad y la productividad; en un primer momento, en el cultivo de tierras, utilizando el poder del sol, y en etapas posteriores en todo otro modo de producción. La productividad mecánica, unida al ensanchamiento de los mercados, significa beneficio; y sin el dinámico estímulo del beneficio —esto es, el poder del dinero—, el sistema no hubiera podido expandirse tan rápidamente. Esto quizás explique por qué las formas más crudas de la megamáquina —que favorecieron a la casta militar más que a los productores y mercaderes, y que dependieron de tributos y pillajes— permanecieron estáticas, y en última instancia improductivas e infructuosas, al punto de conducir a recurrentes bancarrotas. Finalmente, no menos fundamental dentro del sistema de poder es la publicidad (el prestigio, la «panacea»), a través de la cual los meros hombres que dirigen el complejo del poder —las élites militares, burocráticas, industriales y científicas— son inflados muy por encima de las dimensiones humanas para un mejor mantenimiento de su autoridad.

Estos componentes separados del sistema de poder derivan del mucho más rico complejo ecológico —«ecosistema», en la jerga científica— en el cual todos los organismos, incluido el hombre, viven y se mueven y llevan adelante su existencia. Dentro de ese ecosistema, que incluye la cultura humana, todos estos componentes del complejo del poder tuvieron originalmente su lugar y cumplieron funciones indispensables. Lo que el complejo de poder hizo fue arrancar a estos componentes separados de su matriz orgánica y circunscribirlos a un aislado subsistema centrado no en el soporte y la intensificación de la vida, sino en la expansión del poder y el engrandecimiento personal.

[...]

El sistema de poder ha sido con frecuencia identificado erróneamente con el feudalismo, con la monarquía absoluta, con el despotismo principesco, con el capitalismo, con el fascismo, con el comunismo, inclusive con el Estado de bienestar (*Welfare State*). Pero esta múltiple identificación en realidad señala una característica más importante: el hecho de que el complejo de poder, en medida creciente, subyace a todas estas estructuras institucionales; y como además las enlaza unas a otras abarcando así mayor poder y gobernando áreas cada vez más extensas, tiende a suprimir las originales diferencias



Manus factitae ex ferro imago. Ilustración, 1590.



culturales que alguna vez, bajo el dominio de instituciones políticas más débiles, fueron visibles.

Desde el poder irrestricto, pasando por el beneficio pecuniario en permanente expansión, hasta llegar a la codicia insaciable, la cosa más sorprendente respecto de este complejo de poder es su estudiada indiferencia hacia las otras necesidades, normas y metas humanas; opera mejor en zonas que, históricamente hablando, son desiertos ecológicos, culturales y personales, desiertos lunares apenas alcanzados por el aliento del sol.

En consideración a su aislamiento y su indiferencia frente a los requerimientos básicos de toda actividad orgánica, el complejo de poder pecuniario revela un alarmante parecido con un centro cerebral recientemente descubierto; el denominado centro del placer. Por lo que se sabe hasta ahora, este centro del placer no tiene una función útil en el organismo, a menos que se compruebe que de alguna manera más o menos oscura juega algún rol en reacciones placenteras más funcionales. Se han hecho pruebas con monos de laboratorio, en las que este centro localizado puede ser penetrado por electrodos que permiten el paso de una microcorriente. Esta microcorriente estimula el tejido nervioso; y lo hace de tal manera que el flujo de corriente —y por lo tanto, la intensidad del placer— puede ser regulado por el animal mismo.

Aparentemente, la estimulación de este centro del placer es tan gratificante que el animal sería capaz de continuar presionando el regulador de corriente por un período indefinido de tiempo, sin preocuparse por ninguna otra pulsión o necesidad psicológica, ni siquiera el alimento, al punto de llegar a la inanición. La intensidad de este estímulo abstracto produce algo parecido a una total y neurótica insensibilidad a las necesidades de la vida. El complejo de poder parece operar sobre el mismo principio. El mágico estímulo electrónico es el dinero.

Lo que acrecienta el parecido entre la motivación pecuniaria y la del centro cerebral del placer es que ambos centros, a diferencia de virtualmente todas las reacciones orgánicas, no reconocen límites cuantitativos. Lo que siempre fue verdad con relación al dinero, entre aquellos susceptibles a su influencia, se aplica igualmente a los otros componentes del complejo de poder: la abstracción sustituye la realidad concreta; y así, aquellos que persiguen incrementarla incesantemente, nunca saben cuándo tienen ya suficiente. Cada uno de estos impulsos, ya sea de poder, de bienes, de fama, de placer, podría sin dudas tener un rol útil en la normal economía de una comunidad, así como en el cuerpo humano mismo. Pero precisamente debido a su separación, a su aislamiento, a su sobre-concentración cuantitativa, y al mutuo refuerzo que se dan unos a otros, es que estos impulsos se vuelven perversos y corrosivos para la vida.

Pero aún queda por considerar un último rasgo desafortunado

del complejo de poder pecuniario, y es el hecho de que éste realza las manifestaciones más recientes del viejo mito de la máquina, y las hace aún más obstructivas para el desarrollo. Mientras que en el pasado el núcleo de poder-placer estaba bajo el exclusivo control de la minoría dominante, y así podía seducir sólo a un grupo extremadamente limitado, con el crecimiento de las megatécnicas, todas sus principales características han sido difundidas, según los cánones de la sociedad de masas (participación democrática), a poblaciones mucho más amplias.

Analizar la proliferación de las invenciones durante los últimos dos siglos, la producción masiva de mercancías, y la difusión de todos los factores tecnológicos que están contaminando y destruyendo el medio ambiente en que vivimos, sin hacer referencia a esta inmensa presión pecuniaria constantemente ejercida en cada área tecnológica, es ignorar el norte más esencial del dinamismo aparentemente automático e incontrolable de todo el sistema. A fin de «encender» ese insensato centro del placer, el «hombre tecnológico» ahora amenaza con «apagar» su vida. El dinero ha probado ser el más peligroso de los alucinógenos del hombre moderno.

[...]

#### PREVENIR EN LAS OBRAS

[...] ¿Qué mérito hay en una tecnología hiperdesarrollada que aísla al hombre por completo del proceso de trabajo, que lo reduce a una mano experta, a una espalda forzada, a un ojo microscópico, y luego finalmente lo excluye del proceso, a menos que se trate de uno de los expertos que diseña y ensambla o programa la máquina automática? ¿Qué sentido tiene la vida de un hombre como trabajador si termina siendo un servo-mecanismo barato, entrenado solamente para reportar defectos o corregir fallas en un mecanismo que de otro modo sería superior a él? Si el primer paso en la mecanización, cinco siglos atrás, fue reducir al trabajador a un dócil y obediente jornalero, el último peldaño que promete hoy la automatización es el de crear un complejo electromecánico autosuficiente que ni siquiera necesita de ese tipo de siervos.

Curiosamente, mientras los procesos automáticos se perfeccionaban en la industria, los líderes del siglo XIX enfatizaban insistentemente, como nunca antes, el valor humano del trabajo como un modo de evitar la angustia e incrementar la suma total de felicidad humana. Semejante reconocimiento de la dignidad y el valor del trabajo había estado operando, esporádicamente, desde hacía mucho tiempo. Si bien el orgullo del artesano era bien antiguo, había sido reforzado por el credo de la orden benedictina, que sostenía aquello de que «trabajar es orar»; y se había ganado el apoyo



institucional del gremio medieval, que construyó una red entera de relaciones sociales centrada en el taller y su mancomunidad. Así, el trabajo en todas sus formas pasó a ser considerado la actitud central de la vida; ¿no fue a partir de estos fundamentos, de hecho, que tanto los manufactureros como los trabajadores desarrollaron su desprecio por los ociosos, los jugadores, los aristócratas rentistas, quienes a falta de un trabajo serio hacían de las cacerías de zorros, la caza de perdices, el polo, la guerra y las aventuras amorosas, formas sustitutivas del trabajo?

Seguramente ha llegado el momento de reconsiderar la abolición del trabajo. Si el trabajo ha sido una parte integral de la cultura humana, y por lo tanto uno de los determinantes activos de la naturaleza misma del hombre, durante al menos medio millón de años —incluso tal vez sus imprecisos comienzos se remontan un millón y medio de años aún más atrás, hasta el pequeño mono homínido que muchos antropólogos se han apresurado a identificar como «hombre»—, ¿qué quedará de la vida del hombre si estas actividades formativas son sacudidas y barridas de un plumazo por la cibernética y la automatización del universo?

#### LA PARADOJA DEL AUTOMATISMO

Nos enfrentamos ahora con la gran paradoja del automatismo, establecida de una vez para siempre por Goethe en su fábula del Aprendiz de Brujo. Nuestra civilización, hábilmente, ha encontrado una fórmula mágica para poner a trabajar por sí mismos a escobas y baldes de agua, tanto los académicos como los industriales, en cantidades cada vez mayores y a velocidades cada vez más altas. Pero hemos perdido el conjuro del Mago Mayor que permitiría alterar el ritmo de este proceso, o detenerlo cuando cesa de servir a las funciones y propósitos humanos, aunque esta fórmula (previsión y retroalimentación) está claramente inscrita en cada proceso orgánico. Como resultado de ello, tal cual el aprendiz, ya estamos comenzando a zozobrar en la inundación. La moraleja debería estar clara: a menos que uno tenga el poder para detener un proceso automático —y si fuera necesario, para revertirlo—, hubiera sido preferible no iniciarlo.

[...]

En las áreas del conocimiento, aun en las más restringidas —digamos: las enfermedades virósicas en la región gastrointestinal de las lombrices de tierra de edad madura— se le hace difícil incluso al erudito más consciente de todos mantener la cabeza sobre el nivel de flotación. A fin de competir con la marea de saber velozmente procesado, el mundo académico ha decidido dar el paso final hacia la automatización total: ha recurrido a agentes «mecánicos» que sólo agravan la condición original, porque se esfuerzan por tratar solamente con los efectos y ni sueñan con atacar las causas —a saber, sus propias ideas y métodos preconcebidos—. Los defensores de la producción masiva de conocimiento han creado cientos de revistas dedicadas solamente a resumir «papers»; y ahora se está proponiendo incluso un resumen adicional de todos estos resúmenes. En el estadio terminal de esta solución particular, todo lo que restará del escrito científico o académico original será un ruidito indefinido, a lo sumo un dato y un título, que indicarán que alguien ha hecho algo en algún lado —nadie sabe qué y el cielo sabrá por qué—.

[...]

Todavía una generación atrás existía en el dominio universitario un margen bastante amplio para la actividad libre y el pensamiento independiente. Pero hoy la mayor parte de nuestras instituciones académicas están casi tan automatizadas como una fundición de acero o una red telefónica: la producción masiva de *papers* académicos, de descubrimientos, de invenciones, patentes, estudiantes, maestrías, profesores y publicidades —y no es lo menos importante, ¡la publicidad!— prosigue a este paso; y solamente aquellos que se identifican a sí mismos con los objetivos del sistema de poder, no importa cuán absurdos sean, quedan alineados para ser promovidos, para recibir mayores subsidios de investigación, para manejar el poder político y las recompensas financieras asignadas a quienes

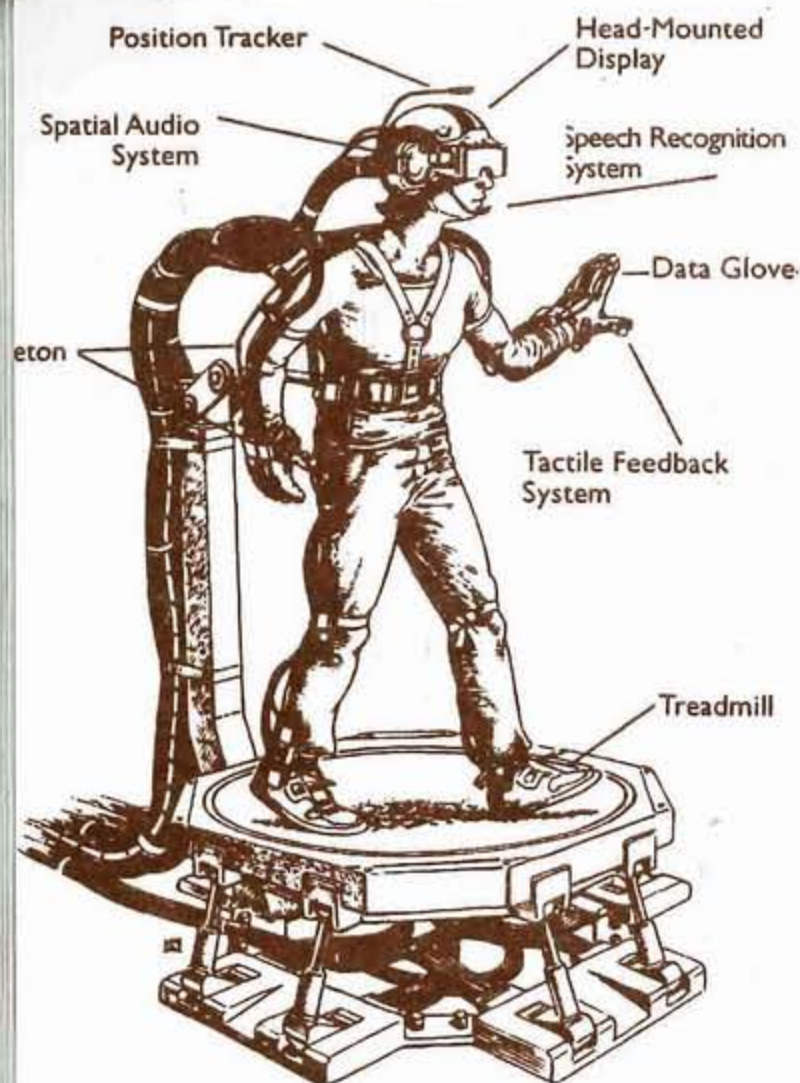
«encastran» en el sistema. El voluminoso flujo de capital corporativo dentro de la institución educacional, con su correspondiente aumento en incentivos monetarios para la investigación, ha dado en los Estados Unidos el paso final para transformar a la Universidad en una parte integral del nuevo sistema de poder.

[...]



Prótesis corporal total.  
Hieronymi Fabricii, 1647.





Plataforma de movimiento para realidad virtual, 1992.

Pido que no se malinterprete esta descripción fáctica de la automatización del saber como una sátira de mi parte; menos aún debe ser tomada como un ataque a la ciencia, a la academia o a las muchas proezas de las tecnologías electrónica y cibernética. Nadie, excepto un idiota, subestimaría los inmensos beneficios prácticos y las regocijantes perspectivas para el espíritu humano que las ciencias, instigadas por las técnicas, han abierto. Lo que estoy afirmando aquí es que la «automatización de la automa-

tización» es una irracionalidad demostrable en cada sección departamental donde ha hecho pie: en las ciencias y las humanidades tanto como en la industria y las artes militares. Y sugiero que este no es un accidente, sino un defecto inherente a cualquier sistema completamente automatizado.

[...] Las grandes bibliotecas nacionales y universitarias ya no saben qué hacer, no sólo con los libros ya adquiridos —a pesar de que ese proceso siempre ha sido selectivo— sino incluso para catalogar puntualmente la producción anual de libros, papers y publicaciones periódicas. Sin detenerse para medir las consecuencias, muchos responsables de bibliotecas están jugando con la idea desesperada de abandonar por completo la preservación de libros, por tratarse de una forma obsoleta del registro permanente, y de transferir los contenidos a microfilmes y computadoras.

[...]

#### COMPULSIONES Y COERCIONES

Cualquier artefacto técnico puede incrementar el rango de la libertad humana, pero lo hace únicamente si los beneficiarios humanos tienen libertad para aceptarlo, para modificarlo o para rechazarlo: para usarlo dónde, cómo y cuándo se adapte a sus propósitos, en las cantidades que convengan a estos propósitos.

Es cierto que el problema de la preservación de la libertad humana que se enfrenta a presiones ambientales, institucionales y tecnológicas no comenzó con la máquina automática. En el pasado, la costumbre, la ley, el tabú, el dogma religioso, la coerción militar, han impuesto a comunidades humanas anteriores comportamientos repetitivos y condiciones rígidas para la acción. Algunas de estas formalizaciones fueron necesarias a fin de asegurar una coherencia y

unanimidad fundamental, oficiando como reaseguro ante los actos destructivos y los impulsos aleatorios. Pero hay pocas dudas acerca de que estas uniformidades a menudo retardaron el desarrollo humano, ciertamente en las sociedades tribales y en un grado bastante amplio en algunas más abiertas. En casi cualquier época, las mentes sabias han intentado aplicar criterios racionales a las costumbres rígidas y a las instituciones incrustadas, a fin de modificar —si no eliminar— los constreñimientos que habían sobrevivido a su propio tiempo.

Pero tales inhibiciones, tales precauciones, tales discriminaciones no han sido aún aplicadas a la corriente de invenciones y descubrimientos que se han dado a conocer en cada departamento universitario. La sociedad occidental ha aceptado como incuestionable un imperativo tecnológico que es tan arbitrario como el más primitivo de los tabúes: no sólo el deber de fomentar la invención y de crear constantemente novedades tecnológicas, sino igualmente el deber de rendirse incondicionalmente a estas novedades tan sólo porque ellas son ofrecidas, sin importar sus consecuencias para la humanidad. Sin exageración, se podría hablar de compulsividad tecnológica: una condición bajo la cual la sociedad se somete mansamente a cada nueva demanda tecnológica y utiliza sin cuestionar cada nuevo producto, sea o no una verdadera mejora; pues, bajo esta dispensa, el hecho de que el producto ofrecido es efecto de un nuevo descubrimiento científico u ofrece nuevas oportunidades para inversión constituye la única prueba requerida de su valor.

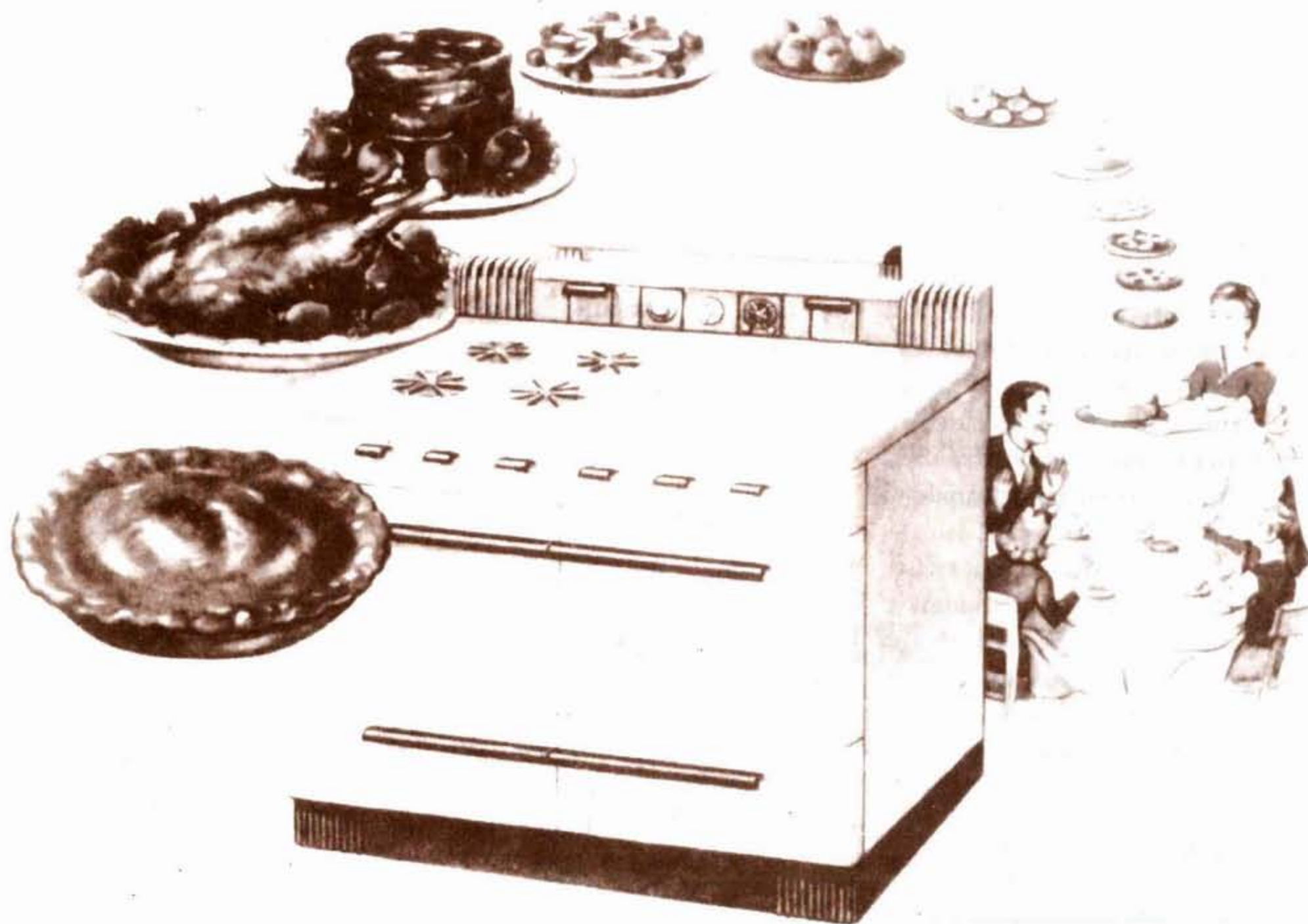
[...]

Existe una forma simple de dejar en claro el absurdo categórico —o más correctamente, la amenazante irracionalidad— de aceptar tal compulsividad tecnológica; y ello consiste en llegar a la conclusión lógica del *dictum*: si el hombre tuviera el poder de exterminar

toda la vida sobre la tierra, lo hará. Sabemos que los gobiernos de los Estados Unidos y de la Rusia soviética ya han creado en cantidades masivas los agentes nucleares, químicos y bacteriológicos necesarios para borrar a la raza humana. A la luz de estos hechos, el problema central de la técnica debe ser reformulado: sería el de crear seres humanos capaces de comprender suficientemente su propia naturaleza a fin de controlar, y cuando sea necesario, de suprimir, a las fuerzas y mecanismos que ellos mismos han hecho existir. Ningún mecanismo automático de alarma puede resolver este problema por nosotros.



## LA NUEVA MEGAMÁQUINA



Choose a Modern **GAS** Range For Tops In Cooking Perfection

### EL OJO PANÓPTICO

En la teología egipcia, el órgano más singular del Rey Sol, Ra, era el ojo: ya que el Ojo de Ra tenía una existencia independiente, y jugaba un papel creativo y directivo en todas las actividades cósmicas y humanas. La computadora resulta ser el ojo del Dios Sol restituído, esto es, el ojo de la Megamáquina funcionando como «Ojo Privado» o Detective, o como omnipresente Ojo Ejecutivo, ese que extrae absoluta conformidad con sus órdenes, porque ningún secreto se le puede esconder y ninguna desobediencia puede quedar sin castigo.

Los principales medios necesarios para la correcta y eficiente operación de la megamáquina fueron la concentración de poder político y económico, la comunicación instantánea, el transporte rápido, y un sistema de almacenamiento de información capaz de rastrear cada suceso dentro del dominio del Monarca Divino. Una vez que estos accesorios estuvieron disponibles, la administración central dispondría también del monopolio sobre la energía y el conocimiento. Ningún ensamblaje tan completo les fue accesible a los gobernantes de las eras pre-científicas: el



transporte era lento, la comunicación a distancia permanecía errática, confinada a mensajes escritos transportados por mensajeros humanos, mientras que el almacenamiento de información, aparte de las planillas de impuestos y de los libros, era esporádico y sujeto al fuego y a los asaltos militares. Con cada nuevo rey, las partes esenciales requerían reconstrucción o reemplazo. Sólo en el Cielo podrían existir los omniscientes, omnividentes, omnipotentes, omnipresentes dioses que realmente comandaban el sistema.

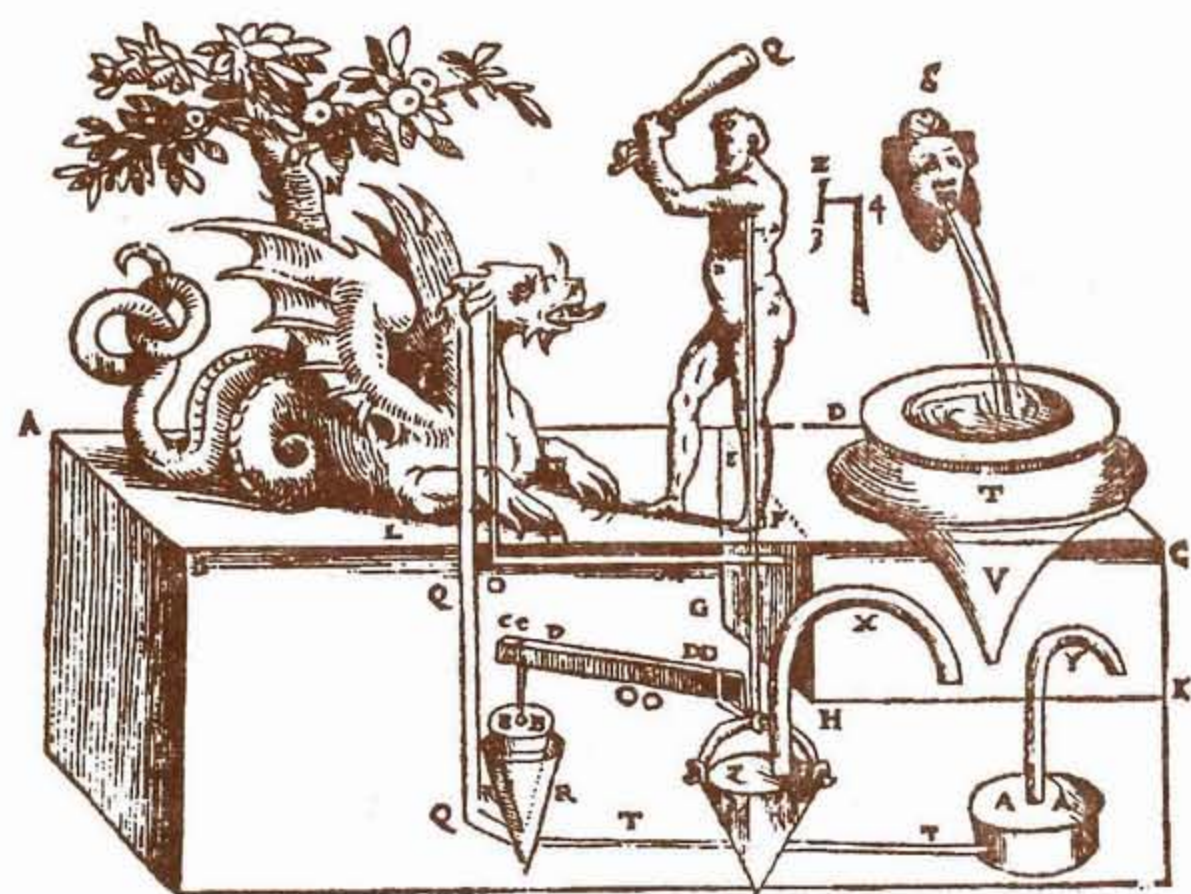
Con la energía nuclear, las comunicaciones eléctricas y la computadora, todos los componentes necesarios de una megamáquina moderna estuvieron por fin disponibles: finalmente, el «Cielo» estaba más cerca. En nuestra época, teóricamente en un futuro muy próximo, Dios —o sea la computadora— estará capacitada para buscar, localizar e interpelar instantáneamente, a través de voz e imagen —vía sacerdocio— a cualquier individuo en el planeta. Ejercerá así control sobre cada detalle de la vida cotidiana del sujeto, al

disponer de un dossier que incluirá su ascendencia y nacimiento, sus registros educativos completos, un reporte de sus enfermedades y colapsos mentales (si fueron tratados); su matrimonio; su cuenta en el banco de esperma; su ingreso, préstamos y seguros; sus impuestos y pagos de jubilación y, finalmente, la disposición futura de sus órganos en caso de que puedan ser extraídos quirúrgicamente justo en el momento anterior de su muerte oficial.

Finalmente, ninguna acción ni conversación, y posiblemente con el tiempo ningún sueño o pensamiento, escaparía al ojo alerta e implacable de esta deidad: toda manifestación de vida sería procesada en la computadora y sometida a su sistema penetrante de control. Esto no sólo redundaría en una invasión de la privacidad, sino en la total destrucción de la autonomía. Ciertamente, la disolución del alma humana.

[...]

#### EL HOMBRE ORGANIZACIONAL



Por más automáticos que fueran sus mecanismos y operaciones, ni la antigua ni la moderna megamáquina podrían haber surgido sino a través de una deliberada invención humana. La mayoría de los atributos de esta gran unidad colectiva fueron primeramente encarnados en una figura antigua y arquetípica: el Hombre Organizacional. Desde la más primitiva expresión de conformidad tribal hasta la más alta expresión de autoridad política, el sistema mismo es una extensión de este hombre de organización, que se presenta como creador y criatura al mismo tiempo, generador y víctima última de la megamáquina.

Si primero fue la máquina de trabajo o la máquina militar; si el patrón general de regimentación fue desarrollado por primera vez por el sacerdote, el burócrata o el soldado, son preguntas ociosas, ya que no hay disponibles datos precisos para formular un juicio. Debemos limitar nuestra descripción del Hombre Organizacional al momento en que, a través de documentos y evidencia simbólica, éste se vuelve visible. Puesto que los primeros registros definitivos, después de las cuevas paleolíticas, son los informes de los Templos, en los que se tabulan las cantidades de grano recibido o pagado, parece probable que el orden meticuloso que caracteriza a la burocracia en cualquier fase deriva originalmente de las observancias rituales del templo; ya que este tipo de orden es incompatible con los peligrosos eventos de la caza o los acontecimientos azarosos de la guerra organizada. Sin embargo, aun en esta última ocupación, encontramos registros sorprendentemente tempranos, con cifras definidas, de prisioneros capturados, animales arriados y botines saqueados. Incluso en este estadio temprano, el Hombre Organizacional puede ser identificado por su preocupación por la contabilidad cuantitativa.

Detrás de todo proceso posterior de organización y mecanización uno debe, sin embargo,

Detrás de todo proceso posterior de organización y mecanización uno debe, sin embargo,



reconocer aptitudes primordiales profundamente arraigadas en el organismo humano —y ciertamente compartidas con muchas otras especies— para ritualizar la conducta y encontrar satisfacción en un orden repetitivo que establece una conexión humana con los ritmos orgánicos y eventos cósmicos.

El Hombre Organizacional parece haber brotado de este segmento original de actos estandarizados y repetitivos, crecientemente aislados de otras funciones corporales o mentales. O, para decirlo de otro modo, cuando uno disecciona uno por uno los órganos y funciones del cuerpo humano, y por otro lado, enumera las acumulaciones históricas del arte y la cultura, lo que queda es un común esqueleto mecánico o poder muscular, esenciales para la vida pero inútiles y sin sentido si se los trata como entidades separadas.

La era actual ha reinventado esta criatura ideal como Robot; pero la organización siempre ha estado presente como parte reconocible del organismo humano y como aspecto integral e indispensable de toda cultura. Precisamente porque el orden mecánico puede remontarse a estos primarios comienzos, porque la mecanización en sí misma ha jugado un papel constante en el desarrollo humano, ahora podemos entender el peligro de aislar al Hombre Organizacional como personalidad auto-constituida, separada de hábitats naturales y peculiaridades culturales que, con sus limitaciones e inhibiciones, son los que aseguran a las criaturas su carácter verdaderamente humano.

El Hombre Organizacional, entonces, puede ser brevemente definido como aquella parte de la personalidad humana cuyas potencialidades para la vida y el crecimiento han sido suprimidas con el propósito de controlar las energías fragmentarias restantes, y procesadas en un sistema colectivo mecánicamente ordenado. El Hombre Organizacional es el eslabón común entre la megamáquina antigua y la moderna: esta es posiblemente la razón de por qué los funcionarios especializados, con sus estratos de esclavos, concriptos y sujetos-sujetados —en suma, controladores y controlados— han producido tan pocos cambios en los últimos cinco mil años.

Como cualquier otro tipo cultural, el Hombre Organizacional es un artefacto humano, aunque los materiales sobre los que ha sido diseñado pertenecen al sistema de la naturaleza animada. Históricamente, es un anacronismo presentar al Hombre Organizacional como un producto puramente moderno, o solamente como producto de una tecnología avanzada: él es, más bien, un «tipo ideal» extremadamente primitivo, separado de las potencialidades mucho más ricas del organismo viviente, con la mayoría de sus órganos vitales ya extraídos, ya embalsamados y disecados, y con su cerebro reducido para ajustarlo a los requerimientos de la megamáquina. (El epíteto corriente para semejante reducción de las potencialidades humanas, «reducción de cabezas», es de una precisión terrorífica.)

[...]

Las virtudes características del Hombre Organizacional se corresponden muy estrechamente con la máquina a la que éste sirve: así, la parte de su personalidad que fue proyectada en los instrumentos mecánicos, refuerza a su vez esa proyección a través de la eliminación de toda función discordante, sea orgánica o humana. La marca de la regularidad mecánica yace en el rostro de toda unidad humana. Seguir el programa, obedecer instrucciones, «esquivar el bulto», no involucrarse personalmente en las necesidades de otras personas, limitar las respuestas a lo inmediatamente subyacente, no tomar en cuenta ninguna consideración humana relevante, por más vital que sea; nunca cuestionar el origen de una orden ni preguntar por su objetivo final, seguir cada indicación, por irracional que sea, no formular ningún juicio de valor acerca del trabajo a realizar; finalmente, eliminar sentimientos, emociones o reparos morales razonables que pudieran interferir con el inmediato despacho de la tarea: estos son los deberes típicos del burócrata. Y estas son las condiciones bajo las cuales florece el Hombre Organizacional, un autómatas virtual en un sistema de automatización colectiva. El modelo del Hombre Organizacional es la máquina misma. Y en tanto el mecanismo se perfecciona, los residuos de vida necesarios para llevar el proceso adelante devienen más nimios e insignificantes.

En última instancia, el Hombre Organizacional no tiene ninguna razón para existir excepto como servo-mecanismo despersonalizado en la megamáquina. En esos términos, Adolf Eichmann, ese obediente exterminador que llevó a cabo la política de Hitler y las órdenes de Himmler con inmutable fidelidad, debería ser celebrado como «Héroe de Nuestro Tiempo». Pero, desafortunadamente, nuestro tiempo ha producido muchos de esos héroes, que han estado dispuestos a hacer, a distancia prudencial, con napalm o bombas atómicas y por la mera presión del botón de lanzamiento, lo que los exterminadores de Belsen y Auschwitz hicieron con antiguos métodos artesanales. Estos últimos fueron de ejecución más lenta, y ahorrativos en la cuidadosa conservación de subproductos: desechos humanos, las incrustaciones dentales de oro, la grasa, los huesos molidos para fertilizantes, aun la piel para pantallas de lámparas. En cada país hay ahora incontables Eichmanns; en puestos administrativos, en corporaciones de negocios, en universidades, en laboratorios, en las fuerzas armadas: gente prolijamente obediente, dispuesta a llevar adelante cualquier fantasía con sanción oficial, por más inhumana y perversa que sea. ♦

Textos tomados de los capítulos «Political Absolutism and Regimentation», «Mass Production and Human Automation» y «The New Megamachine», del libro *The Pentagon of Power*, segunda parte de *The Myth of the Machine*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1970. La primera parte, originalmente editada en el año 1967, fue traducida y publicada por Emecé en 1970 como *El mito de la Máquina. Técnica y desarrollo humano*.



# Máquinas

Publicado en la *Enciclopedia Americana*, Volumen 15, Nueva York, 1966.

Las máquinas son en cierto modo tan antiguas como el organismo humano; ya que, como señaló René Descartes en el siglo XVII, cuando el hombre es despojado de sus rasgos específicamente humanos puede ser reducido a una máquina y es así que sus órganos sirvieron como el modelo original para los utensilios y las herramientas más simples a partir de las cuales se construyeron máquinas más complejas. A su vez, las máquinas automáticas más complejas y las obras de ingeniería de nuestro tiempo —sobretudo, las mismísimas computadoras electrónicas—, gobernadas por controles cibernéticos, poseen un extraño parecido con los seres humanos en cuanto a la función y también en el aspecto físico, incluyendo la capacidad de ejercitar una particular clase de inteligencia, de almacenar experiencias (esto es, de recordar) e incluso de detectar y corregir sus propios errores. En general, se podría decir que la máquina es un instrumento para aislar y expandir de una manera externa y perdurable en el tiempo capacidades especiales que alguna vez estuvieron reservadas a organismos animales y sujetas a sus limitaciones.

Desde el punto de vista de la técnica, la máquina representa el último estadio de un largo desarrollo que comenzó con la invención de herramientas simples, la piedra para suplementar al puño, el palo para extender el alcance del brazo. Estas adaptaciones tempranas pueden ser al menos tan antiguas como el descubrimiento y la preservación del fuego; pero este período del despertar de la técnica probablemente duró cientos de miles de años antes que comenzara la acción deliberada del facetado deliberado de herramientas de pedernal con bordes filosos, y posiblemente las primeras lecciones del hombre sobre procesos de estandarización y repetición se

consiguieron por medio del desarrollo del lenguaje.

Nos faltan evidencias sobre el lenguaje paleolítico pero los restos en las cavernas de Aurignac evidencian que las habilidades simbólicas del hombre en la pintura superaban ampliamente sus habilidades para fabricar herramientas hechas de piedras.

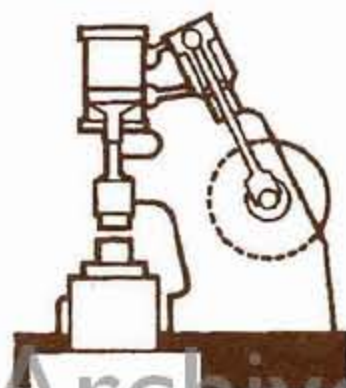
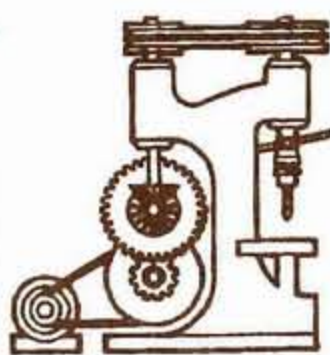
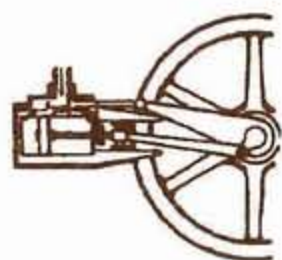
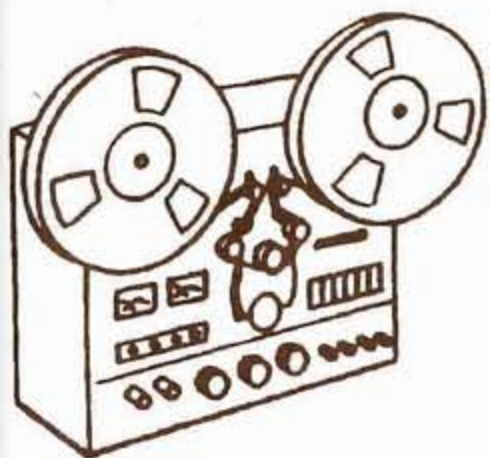
**Las diferencias de las máquinas respecto a las herramientas, los utensilios y las obras de ingeniería.** Las máquinas se distinguen de las herramientas en el hecho de que estas últimas pueden ser usadas para realizar más de una operación específica siempre bajo el control del trabajador, mientras que las máquinas son diseñadas para ejecutar una función particular, con precisión, velocidad o regularidad que no puede ser fácilmente lograda por el trabajador individual. También se debe diferenciar a las máquinas de los utensilios y las obras de ingeniería que ocupan todo un dominio de la tecnología: los recipientes y los transformadores. La máquina representa los procesos dinámicos y en última instancia se deriva de herramientas orgánicas tales como los dientes, las manos, y las piernas, mientras que los utensilios y obras de ingeniería son sinónimo de los procesos más pasivos y más estáticos y de los procesos fisiológicos y químicos como los del estómago, el útero, el sistema circulatorio y la piel. Si durante tanto tiempo la máquina tuvo un lugar subordinado, esto se debió a que el primer paso del hombre para controlar el medio ambiente —el desarrollo de la agricultura organizada y de las ciudades— dependió en una gran medida de las obras de ingeniería como las plantaciones, los edificios, tanques, diques, reservorios, zanjones de irrigación y canales, antes que de las máquinas.

*Traducción de Rodrigo de Zavalía*

**La antigüedad: máquinas humanas colectivas.** El lento desarrollo de la máquina en las primeras civilizaciones contrasta con el rápido y poderoso desarrollo de las obras de gran porte, tales como el sistema de irrigación en la Mesopotamia y la Gran Pirámide de Egipto. Pero es un error creer que emprendimientos de este carácter podrían haber sido encarados sin la ayuda de máquinas. Lo cierto es que en civilizaciones pre-mecánicas la máquina asumió una forma que no ha dejado artefactos visibles con excepción de las obras que produjo. Esto sucedió porque las partes de la máquina estaban compuestas por cuerpos humanos de funciones y capacidades variadas, organizados en grandes ejércitos de trabajadores donde cada uno estaba restringido a cumplir una función específica ensamblado en un mecanismo de una gran complejidad de partes interdependientes dirigidas a un mismo fin. La división del trabajo, la especialización de la función, y la respuesta a un control remoto le otorgó a un ejército de trabajadores de 100.000 hombres, como los empleados por Cheops (Khufu) en el Antiguo Egipto, todos los atributos de una gran máquina. Pero tuvieron que pasar muchos miles de años antes que esa máquina o conjunto de máquinas pudiera ser traducida a formas no humanas. La falange sumeria que se remonta aproximadamente al año 2000 a.C. era como una máquina, logrando por medio de la disciplina y la instrucción una capacidad para realizar trabajos militares que excedían la de las partes dispersas.

Es así que la máquina colectiva humana antecede a los mecanismos de hierro y madera operados por formas extraorgánicas de energía, pero el condicionamiento psicológico necesario para crear tales máquinas —la restricción, regimentación, repetición y au-





tomatismo— tiene sus bases en el organismo humano, no solamente en el sistema de reflejos sino también en la prevalencia de hábitos adquiridos. Los psicólogos han remarcado el sentido de seguridad que parece acompañar muchas actividades repetitivas con la eliminación de lo caprichoso y lo inesperado junto con la creatividad espontánea. Estas propiedades humanas que primero se plasmaron en los idiomas, los tabúes y los códigos morales, lentamente se apropiaron de la vida laboral. Sin esta necesidad básica de orden colectivo la máquina difícilmente hubiera podido surgir. Estas regularidades ya están establecidas en la fisiología del organismo humano: en la temperatura relativamente uniforme del cuerpo, el latir del corazón relativamente estandarizado, para no mencionar la regularidad de la menstruación y la periodicidad de la gestación. Uno no debe, por lo tanto, considerar el aspecto mecánico de la vida como algo completamente extraño a la naturaleza humana o a las necesidades humanas; es parte del trabajo previo a partir del cual la invención, la creatividad y la espontaneidad se manifiestan.

**La influencia de la guerra y la religión.** Una vez que el carro con ruedas, el torno del alfarero, el huso, el telar y el arado fueron inventados (todos antes del año 3000 a.C.) la religión y la guerra se convirtieron en los principales beneficiarios de la máquina, casi hasta la era cristiana. Las enormes catapultas que lanzaban piedras a ciudades sitiadas y los arietes que rompían sus muros fueron los precursores mecánicos del cañón y el tanque de este siglo. Mientras tanto el motor de aire caliente (*aerópilo*), la invención de Heron de Alejandría, se empleaba para el impresionante misterio de abrir las

puertas del templo sin usar la mano del hombre. A pesar de que los griegos no continuaron con sus propias iniciativas, su invención del tornillo y del torno de madera por el siglo v a.C. y del molino de agua por el siglo III a.C. prepararon la escena para la mecanización a gran escala que tuvo lugar después del siglo XIII d.C. en Europa occidental. El molino de agua es importante porque fue el primer dispositivo de movimiento no humano, el prototipo de todos los otros motores que utilizan la energía disponible en la naturaleza (luz solar, viento, agua, carbón, petróleo, uranio).

Si el ejército con toda su instrucción y regimentación fue el primer modelo humano para la máquina, la próxima gran influencia fue el monasterio benedictino. Toda la rutina del monasterio estaba basada en una regla fija e inflexible, con el día dividido en horas canónicas y cada impulso humano reprimido excepto aquel que servía directamente a la vida en comunidad. Por primera vez el trabajo mismo se convirtió en una actividad considerada honorable, y no una mera labor servil y embrutecedora. El ensalzamiento del trabajo condujo a la concentración de la inteligencia humana hacia su idónea realización económica. Las máquinas mismas fueron bienvenidas en el monasterio como los medios para liberar al alma de sus preocupaciones terrenales y permitirles concentrarse más completamente en los asuntos más importantes para la salvación. La preocupación del monasterio por medir el tiempo fomentó hábitos en las mentes que eran favorables a la invención de un reloj más confiable que el reloj de sol, el reloj de arena o el reloj de agua. El reloj mecánico inventado en el siglo XIII expandió la medición del tiempo al resto de la comunidad, sincronizando sus actividades y se convirtió en el modelo de

regularidad y orden, haciendo del movimiento de los planetas un modelo para los hombres.

La disciplina monástica condujo aún más directamente a la otra invención clave de la era de la máquina: la imprenta. En el copiado de manuscritos los escribas de los monasterios habían conseguido una forma de dibujar letras tan libre de los adornos personales, tan perfectamente uniforme, que sólo tenía que ser copiada para servir de modelo a la tipografía que vino con la invención de la imprenta de tipos móviles, un proceso concebido en Corea y perfeccionado en Europa occidental a mediados del siglo XV. A pesar de que la producción masiva se había alcanzado en la creación de cerámicas y quizás incluso en los textiles en la antigüedad, la imprenta sirve como el primer ejemplo moderno de una producción masiva estandarizada que opera con partes removibles e intercambiables (esto es, los tipos).

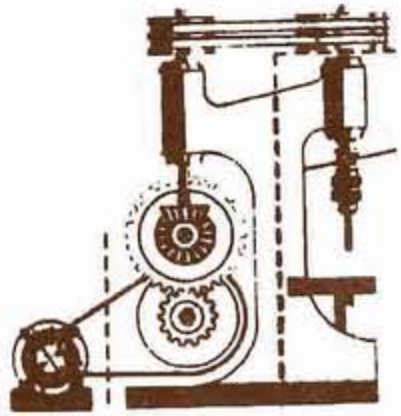
**Desarrollo de los materiales y poder.** Para la perfección de la máquina se necesitaron dos mejoras más: una abundancia de metales, particularmente de hierro, y una fuente de poder energético barata no sujeta a las irregularidades climáticas como las del viento y del agua. El desarrollo técnico de la explotación minera de hierro por medio de bombas surtidoras, maquinarias para elevar el material y vías férreas también aparejaron la utilización del carbón para operar los motores de vapor. Con estas facilidades disponibles a mediados del siglo XVIII, finalmente fue posible construir máquinas grandes y complejas que hasta entonces habían sido casi inimaginables, y albergarlas en una organización compleja de suministro, poder productivo y trabajo humano llamada fábrica. La destreza que alguna vez había sido aplicada directamente por el trabajador en el mane-





jo de herramientas ahora se incorporaba al proceso mismo, colocando la carga más pesada en la máquina y utilizando sólo un fragmento de las capacidades de asistencia del trabajador.

A esta altura tenemos que dejar de hablar de máquinas como invenciones individuales que suplementan en mayor o menor medida el esfuerzo humano en una operación principalmente artesanal; la máquina se convierte en un producto colectivo. Por su poder, por su facilidad para la producción masiva, tiende a desplazar métodos de producción más individualistas y el orden que logra no sólo prevalece en la fábrica sino que se extiende a la oficina, el mercado, e incluso a los hogares. El último paso en este proceso, ya alcanzado en ciertas industrias, es la automatización total.



**El rol de la fantasía.** La ampliación del rol de la máquina ocurrió en la imaginación mucho antes de que ocurriera efectivamente y esto fue posible y aceptable por un acercamiento radicalmente nuevo a la experiencia humana introducido principalmente por los científicos y matemáticos del siglo xvii. Hasta el siglo xiii la máquina había sido vista con indiferencia si no con aprehensión. La introducción de una u otra máquina a lo largo de los siglos no rasgó la totalidad del tejido de la vida; incluso la fuerza destructora de la pólvora usada en los cañones ha sido muy exagerada por historiadores con perspectivas ingenuas en temas técnicos. En cuanto a la aprehensión a las máquinas, ésta se manifestó principalmente en fábulas sobre gnomos y enanos malignos que trabajaban en las montañas y forjaban espadas, armaduras e ingeniosos aparatos mecánicos; la típica vestimenta de los gnomos de los cuentos de hadas es de hecho simplemente el de los mineros medievales.

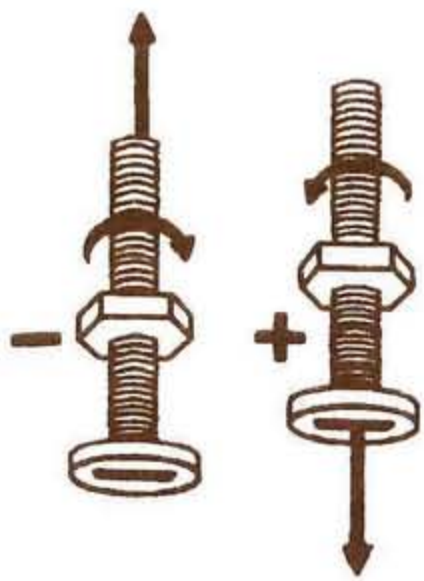
Las fantasías de los futuros triunfos mecánicos comenzaron a ser anotados de manera escrita por Roger Bacon, un monje franciscano del siglo xiii quien predijo el auto, el avión, el submarino y el telégrafo. Desde entonces escritores de un nuevo género literario, la utopía, dedicaron una parte importante de sus descripciones de las futuras felicidades a las mejoras mecánicas, desde el incubador mecánico descrito por Tomás Moro en su libro *Utopía* (1516) hasta la difusión telefónica de música descrita por Edward Bellamy (*Looking Backward: 2000-1887*, 1888). En fragmentos de una utopía llamada *La Nueva Atlántida* (1627) y aun más evidentemente en su *Advancement of Learning* (1605), Francis Bacon relacionó el progreso de la invención mecánica con los logros perseguidos sistemáticamente por la ciencia experimental.

**El rol de la ciencia.** El progreso de la física basada en las asunciones prescriptas por Galileo en el siglo xvii, establecieron una nueva confianza en los principios del orden mecánico. Al descartar todos los atributos distintivos de la vida asociados con las así llamadas cualidades secundarias tales como forma, color, olor, gusto, sensibilidad y sentimiento, Galileo se halló a sí mismo con un mundo físico abstracto hecho de masa y movimiento que podía ser observado por el ojo, manipulado por la mano, y reducido a cambios de cantidad y posición que podían ser descriptos por los matemáticos. La ciencia, al otorgarle un certificado extra de realidad sobre esta clase de mundo, le concedió a la máquina prioridad por sobre otras áreas de la cultura humana. Como resultado, la doctrina del progreso mecánico devino la contraseña del siglo xix a pesar de que los avances que se manifestaban tan palpablemente

en el mundo de las máquinas fueran acompañados por la degradación del obrero industrial cuya vivienda, alimentación y cuidado médico se mantuvo al nivel o por debajo del nivel del trabajo masivo en las civilizaciones no mecanizadas. El supuesto de la época victoriana de que las mejoras mecánicas debían verse reflejadas automáticamente en provecho del hombre, y que esta clase de mejora es de hecho la única que cuenta, no puede ser explicada salvo como una aberración ideológica tan generalizada que tuvo como resultado una interpretación deficiente de las reales condiciones y acontecimientos. Observadores imparciales como el economista John Stuart Mill eran impotentes para contrarrestar este prejuicio colectivo. Incluso los más severos críticos revolucionarios del régimen capitalista tales como Karl Marx trataron a la máquina como si tuviera una existencia independiente de otros intereses y valores del hombre y que, no obstante, necesariamente los dominaba.

**El avance de la máquina.** Dentro de su propio campo de acción, la máquina se apoderó y transformó la totalidad del negocio de la producción artesanal. Primero fue exitosa en procesos como la impresión, el hilado y el tejido que en la etapa artesanal habían sido muy estandarizados y mecanizados. A cambio de las variaciones y adaptaciones introducidas por el trabajador individual, el proceso maquínico se enorgullecía de su férrea perfección una vez que el modelo original era establecido: el producto número mil era tan bueno como el primero. En este relevo el trabajador se convirtió en parte incidental de la máquina, realizando una operación que demandaba una inteligencia rudimentaria que todavía no estaba incorporada a la máquina o también ac-





tuaba como una especie de «máquina-rebaño», corrigiendo los desperfectos menores en el proceso productivo (como cuando se cortaba un hilo en el hilado). Debido a la escasa demanda tanto de poder físico como de inteligencia, las mujeres y los niños fueron introducidos a las fábricas ya que eran baratos e igualmente eficaces. Al mismo tiempo, el modelo de la máquina se aplicó a la organización a gran escala de las fuerzas productivas en las fábricas y en las oficinas prescindiendo progresivamente de la necesidad del trabajo humano. En la actualidad las máquinas en los negocios (para tipiar, copiar, archivar, y llevar la contabilidad) tienen un rol comparable a aquellas de la producción industrial.

Si el primer paso en la mecanización es un incremento en el poder y la productividad, el próximo paso es el avance hacia la completa automatización que dispensa todo otro personal que no sean los diseñadores originales del proceso y la maquinaria y los supervisores y controladores de la planta en operación. Este es el objetivo ideal de todo el sistema maquínico previsto —sólo que descartado— hace mucho tiempo por Aristóteles en el siglo IV a.C., cuando predijo que la esclavitud terminaría solamente cuando la lira pudiera tocarse a sí misma y la lanzadera tejer sin quien la maneje.

**Beneficios y desventajas.** Mientras que las bondades de estos cambios usualmente se dan por sentado, algunos pocos han empezado a evaluar los resultados negativos del compromiso sistemático del hombre moderno con las máquinas. Uno de esos resultados negativos ha sido llamado por el economista Stuart Chase «endeblez tecnológica», es decir, la delicada interdepen-

dencia de todas las partes del medio ambiente mecanizado: una falla o un corte en los cables transportadores de energía eléctrica, quizá por tormentas, no sólo puede producir la detención de la producción sino que también puede arruinar vastas cantidades de provisiones en cámaras frigoríficas.

La «compulsión al consumo» es uno de los cuestionables subproductos de la automatización en un sistema donde por ahora faltan controles o reguladores internos. Un efecto secundario es la masificación del gusto. Para usar un ejemplo trivial: cuando el pan se vendía sin rebanar, el consumidor podía cortarlo en rodajas finas o gruesas de acuerdo a su preferencia; hoy en día es difícil encontrar en los Estados Unidos una hogaza entera y el consumidor debe aceptar las rodajas hechas por la máquina, químicamente tratadas para contrarrestar su prematura sequedad y estandarizada en sus medidas para ajustarse a los requerimientos de otra máquina: la tostadora eléctrica.<sup>1</sup>

Otra consecuencia de la estandarización y la producción masiva, con su necesidad de disponer de un flujo de salida continuo, es que los productos ahora son producidos para sus rápidas obsolescencia y reemplazo, tanto por ser hechos de muy mala calidad o por ser rediseñados de año en año, con la implícita exigencia de estar a la moda.

En la columna del haber, hay que conceder que la máquina ha sido capaz de suplantar una gran parte de la labor humana en la agricultura, la industria, el transporte y el comercio; de esa guisa ha eliminado la antigua maldición de la esclavitud y liberado la energía humana para ser usada en otras actividades, dándole a la humanidad como un todo —al menos potencialmente— el ocio y la oportunidad alguna vez monopolizadas

por una minoría restringida. El estrecho monopolio del conocimiento y el poder impuesto por una productividad limitada ha sido eliminado. Con la ayuda de la máquina, las limitaciones de la comunicación y el transporte a larga distancia han sido levantadas hasta tal punto, que para ciertos propósitos todo el planeta se ha vuelto, en términos de distancias, una aldea. A pesar de que los primeros avances de la máquina controlaban el mundo físico, ahora se trata de un importante accesorio en cada proceso biológico y social, y, a su vez, se beneficia por los avances en esas áreas de conocimiento. Estudios sobre el oído ayudaron a Alexander Graham Bell a inventar el teléfono, el estudio de la locomoción en los animales, particularmente en los pájaros, condujeron a la invención del aeroplano. A su vez, los dispositivos electrónicos usados en la cibernética han echado nueva luz respecto del mecanismo del sistema nervioso humano. La máquina ha establecido un omnipresente sentido del orden transfiriendo las regularidades primero asociadas con los cuerpos celestes a las instituciones humanas, entrenando a las personas en hábitos de puntualidad, objetividad e impersonalidad y brindándoles la confianza en el poder del hombre para comprender las fuerzas que lo rodean y diseñar los medios para controlarlas y adaptarlas a sus propios fines. Este trabajo preliminar de ordenamiento parece un aporte fundamental a la creatividad humana, más importante aún que ningún dispositivo particular que le reste trabajo y le amplíe su poder.

Las debilidades de la máquina se evidenciaron en gran parte en la exageración de sus éxitos. Para manejar el sistema con mayor efectividad se crea una personalidad mecanizada, condicionada a aceptar la máquina y sus productos

<sup>1</sup> El ejemplo no es ocioso ya que en inglés hay un dicho «*the greatest thing since sliced bread*» (lo más grande desde el pan en rodajas) que se usa para expresar que algo que se ha empezado a ver, usar o comprar recientemente es muy admirado. Lewis Mumford está poniendo en entredicho algo tan común como un dicho popular (N. de T.).

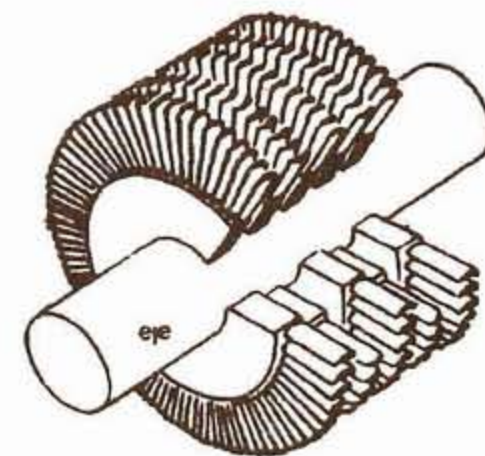
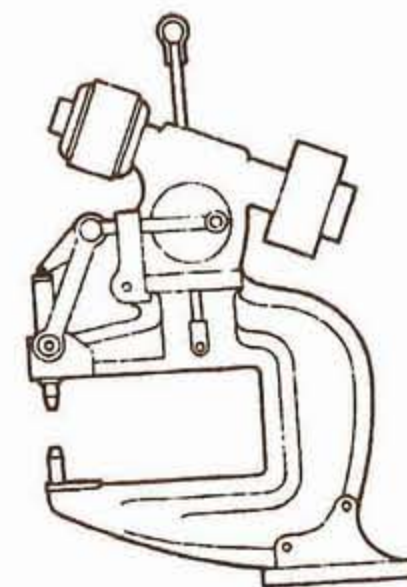
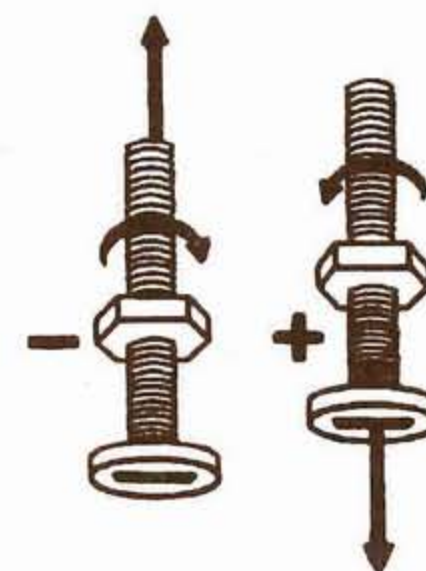


sin cuestionar. Se trata del ser descrito por William H. Whyte en su libro *The Organization Man* (1956). Exceptuando esto, no hay lugar a dudas que la mecanización general de la vida ha suprimido actividades e intereses que no encajan en el patrón mecánico. Muchas actividades que alguna vez fueron espontáneas y estaban bajo el control de los actores se transfirieron a colectivos mecanizados; así la narración de cuentos a los hijos hecha por los padres sucumbió en buena medida a la actuaciones televisivas y a las lecturas grabadas. Del mismo modo, el uso de automóviles ha prevalecido sobre el hábito de caminar, al menos en Estados Unidos, incluso para distancias cortas. Aun más importante es la práctica de estandarización y de producción masiva que en muchas áreas ha reducido las posibilidades de elección: mientras que aumentan las cantidades producidas y se elevan los niveles mínimos de consumo, se ha impuesto la mediocridad y se ha reducido la variedad. Esto ocurrió incluso en la agricultura: unas pocas variedades de manzanas, peras, maíz y papas han suplantado la abundancia de elecciones que hasta hace medio siglo atrás tenía el hombre a su disposición.

Debido a que la creatividad presenta en todas sus formas un alejamiento de lo habitual y lo previsible, el éxito general de la máquina puede tener como resultado un acotamiento de la creatividad en cada área.

Pero las mayores debilidades parece ser que provienen de otro sector y plantean una amenaza mayor: la sensación de compulsión y automatismo que la tecnología ha traído consigo, lo que la hace expandirse a más y más áreas y cada vez a mayor velocidad, incluso cuando sus aplicaciones más tempranas —como ocurre con la energía nuclear— no po-



seen los controles y garantías elementales. Una máquina cuyo lugar no puede ser alterado, cuyo avance no puede ser detenido, cuyo destino no puede ser determinado y dirigido, es un instrumento peligroso y sin un sistema de control humano con visión de futuro, todo el sistema de mecanización puede finalmente destrozarse a sí mismo por falta de frenos, marcha atrás y volante. De aquí que el problema planteado por el éxito de la máquina sea cómo restaurar esos objetivos humanos que fueron abandonados en la búsqueda de poderes extrahumanos, sin que esto implique la pérdida de las ventajas que la máquina trajo aparejadas. ♦





# Plámenme Jonás\*


TRADUCCIÓN: CHRISTIAN FERRER




No sé cómo encarar este premio. A pesar de toda mi preparación para este acontecimiento, ahora he quedado mudo. Este honor literario, la Medalla Nacional de literatura, representa de algún modo el clímax de todas mis anteriores distinciones: nada menos que la celebración de mis bodas de oro. Cincuenta y tantos años atrás mi esposa y yo nos casamos. Estos cincuenta años han dejado una huella en todo lo que he escrito. No mucho tiempo atrás me di cuenta, mientras recopilaba algunos de mis ensayos y críticas de libros, que este era también el cincuenta aniversario de mi oficio de escritor. Mi primer libro, *La historia de las utopías*, publicado en 1922, aún está en prensa.

A fin de encarar mis cincuenta años como escritor, he estado preparando un nuevo libro, aunque compuesto enteramente de material publicado. No se trata de una selección de ensayos dispersos sino de un ensamblaje muy organizado de «Interpretaciones y Pronósticos», desde 1922 hasta 1972. Sobre estas interpretaciones y especialmente en relación a estos pronósticos, sólo puedo reiterar lo que he dicho más de una vez a mi esposa: «Yo moriría feliz si supiera que en mi lápida podrían ser cinceladas estas palabras: “Este hombre fue un perfecto tonto. ¡Ninguno de los eventos desastrosos que predijo ocurrió alguna vez!”».

Estoy tentado a añadir algunos condimentos a los elogios del Dr. Dubos y a las observaciones del senador Mc Carthy. Voy a ofrecer un breve pero muy diferente retrato del hombre que tienen enfrente. Para comenzar, su nombre es Jonás; y eso lo une a los profetas menores, aquellos que no pueden ser promovidos al mismo rango de un Amos o de un Isaías. El libro de Jonás se ha transformado en una de mis lecturas preferidas de la Biblia, a pesar de que en mi vida personal él oficia, no como un ejemplo a imitar sino como una figura admonitoria, que expone mis fracasos, que me humilla cuando estoy exaltado por algún logro menor, que se burla de mis pronósticos más agudos. Este Jonás privado es bastante diferente de la figura cuyo linaje es aún notorio en el folklore popular. Ustedes saben lo que Jonás representa para la mente de los hombres de hoy en día. La idea popular sobre Jonás es, fundamentalmente, la del portador de la mala suerte. Si algo va mal, Jonás tiene la culpa. Jonás es ese compañero terrible que dice y reitera las palabras que nadie quiere escuchar, que propaga las malas noticias y que nos advierte que las cosas empeorarán a menos que cambiemos nuestro modo de pensar y modifiquemos nuestro comportamiento. ¿Qué puede hacer la gente con semejante molestia?



Bien, ¿qué le ocurrió a Jonás cuando se embarcó en el puerto de Jope? Y, sobre todo, ¿por qué quería escapar de Nínive? Porque estaba huyendo de la voz del Señor. Jonás no quería revelar a la gente de Nínive, esa poderosa metrópolis, lo que el Señor le había encomendado decir: «*Si continúan por ese camino, serán destruidos*». Pero Jonás abandonó su misión y huyó tan rápido como pudo hacia un puerto distante. Estando en alta mar, una violenta tempestad se abatió sobre el barco y todos a bordo maldijeron a Jonás por haberles traído la mala suerte. La tripulación lo tiró por la borda y Jonás fue tragado por una ballena. Aquí, el relato lineal de los eventos da una vuelta de tuerca y la ballena se transforma en una parte importante de la historia. Porque resulta que la ballena fue



\* Discurso improvisado el 13 de diciembre de 1972 al recibir la Medalla de Honor del Congreso por su contribución a la ensayística norteamericana. Publicado en *My Works and Days: A Personal Chronicle*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1979.





enviada por Dios para socorrer a Jonás. Lo que a Jonás debió parecerle el colmo de la mala suerte se revela como su salvación.

Llegados a este punto algo muy extraño ocurre en mi propia imaginación. Primero, comienzo a identificar mi propia vida con la de Jonás, y luego Jonás mismo se transforma en la ballena, no la ballena bíblica sino la ballena del tormentoso drama marino de Herman Melville, *Moby Dick*. ¿Qué clase de ballena es este Jonás transmutado? ¿Se parece a Moby Dick, ese monstruo atormentado de las profundidades? No: no exactamente; porque evidentemente él no es Leviatán. Quizás esté más próximo a la ballena de Groenlandia (*right whale*), otra especie de ballena que describe Melville. El término humano por ballena común (*right whale*) sería la de ballena justa (*righteous whale*). Curiosamente, el día en que esta noción se me reveló había estado leyendo este párrafo de Samuel Butler: «Si un hombre no quiere destruir su reputación entera para el futuro, no debe ser virtuoso demasiado a menudo». Mi identificación con la ballena común o, para decirlo más honestamente, la ballena virtuosa, pone de manifiesto una tentación desagradable ante la cual todo profeta debe estar prevenido: la tentación de recordar cuán a menudo había tenido razón.

En mi imaginación, y muy relacionada a la ballena común, se encuentra aun otra especie, el narval (*Narwhale*). Si alguno de ustedes conoce el idioma alemán podrá apreciar esta identificación. En alemán *Narr* significa tonto; y la ballena-Jonás es una ballena tonta, una ballena idiota. Esta es una faceta entendible de Jonás: él se arriesga a desafiar la prudencia y el sentido común, a señalar males ante los cuales la gente cierra sus ojos, a soltar abruptamente verdades que todos tratamos de esconder de nosotros mismos. Cualquiera que tenga algo nuevo e importante que decir debe ser lo bastante insolente, lo bastante seguro de sí mismo, de manera de poder desafiar a la «mayoría compacta», que juzgará su disposición a hablar claro como una prueba de que tal persona, o bien está loca o bien es un «Enemigo del Pueblo». Sólo un tonto sería lo suficientemente vanidoso como para suponer que algún día se juzgará como importante lo que por el momento únicamente él sostiene, no importa cuánta gente lo rechace o cuán despreciativamente lo desestimen. Suficiente en lo que hace a mi transformación privada de la historia de Jonás y la ballena.

Pero hay en el *Moby Dick* una versión más notable de esta singular historia: la clásica interpretación del dilema moral de Jonás que se encuentra en el sermón del Padre Mapple. En esa pará-



bola la ballena no reviste la menor importancia. El hecho fundamental reside en que Jonás, que era un profeta devoto, había escuchado la voz del Señor. Pero, en pánico y cobardemente, había huido de ella. No se atrevió a comunicar el horrible mensaje que le había sido traspasado directamente desde la boca del Señor. Jonás huyó de Nínive tan lejos como pudo, y casi se diría que aceptó aliviado el hecho de estar enterrado en el vientre de la ballena; eso, al menos, lo excusaba de su incómodo deber de amonestar al pueblo de Nínive a fin de que cambien sus costumbres.

Esta traición a su misión como profeta es lo que el Padre Mapple denuncia y castiga en ese magnífico pasaje. He leído sus palabras en voz alta una y otra vez, y cada una de esas veces el sermón mejora. Nos enseña algo que todos debemos aprender para cuando la Verdad nos reclame, si es que lo hace. Porque, ¿cuál es la lección de la ciencia? ¿Cuál es la lección de la religión? Que, en el momento en que la Verdad nos lo encomiende, debemos obedecerla y proferirla en voz alta les guste o no a nuestros amigos, vecinos o compatriotas.

Hay una lección especial en el Libro de Jonás que Melville prefirió soslayar. Se revela sólo al final, cuando un petulante Jonás se queja ante Dios. Esta conversación quejicosa contrasta desfavorablemente con ese increíble diálogo anterior que Abraham tuvo con Dios acerca de las condiciones por las cuales Sodoma y Gomorra, esas ciudades de violencia, bestialidad y pornografía, podrían salvarse de la iracunda destrucción divina. En una escena maravillosa, un ejemplo perfecto del regateo oriental, Abraham logra que Dios admita que quizá valdría la pena salvar a esas ciudades si al menos cincuenta hombres justos pudieran ser encontrados. ¡Convenido! Pero si no hay cincuenta, ¿qué tal cuarenta? Si no cuarenta, ¿entonces quizá treinta? Y, finalmente, sonsacando y tironeando, Abraham consigue que Dios prometa que esas ciudades podrían sal-

vase si al menos se encontraran en ellas diez personas decentes. Convengamos, para honrar a ambos, que ni Dios ni Abraham querían que esas ciudades fueran destruidas, sea que la mayoría se arrepintiera de sus pecados o no. Si se pudiera hallar un resto salvable —esa es, sin duda, el origen de la frase «*a saving remnant*»— incluso Sodoma y Gomorra podrían sobrevivir.

Jonás emerge malamente de la comparación con el juicioso y astuto Patriarca, quien no estaba destinado a ser un profeta. En verdad, Jonás se sentía abandonado por Dios porque Él no había llevado a cabo su amenaza, no más de lo que había castigado a Jonás por haber fallado en la entrega de su mensaje. Pero le concedió otra oportunidad. En efecto, Dios hizo de Jonás un tonto al proceder más misericordiosamente de lo que Jonás había supuesto que lo haría; y la gente de Nínive lo dejó hecho un doble tonto al arrepentirse lacrimosamente de sus pecados, desde el Rey al último de los súbditos. No es raro que Jonás se sintiera tan humillado que hubiera preferido morir. El error monstruoso de Jonás consistió en imaginar que él sabía por adelantado cuán malamente se comportarían la gente de Nínive y Dios mismo.

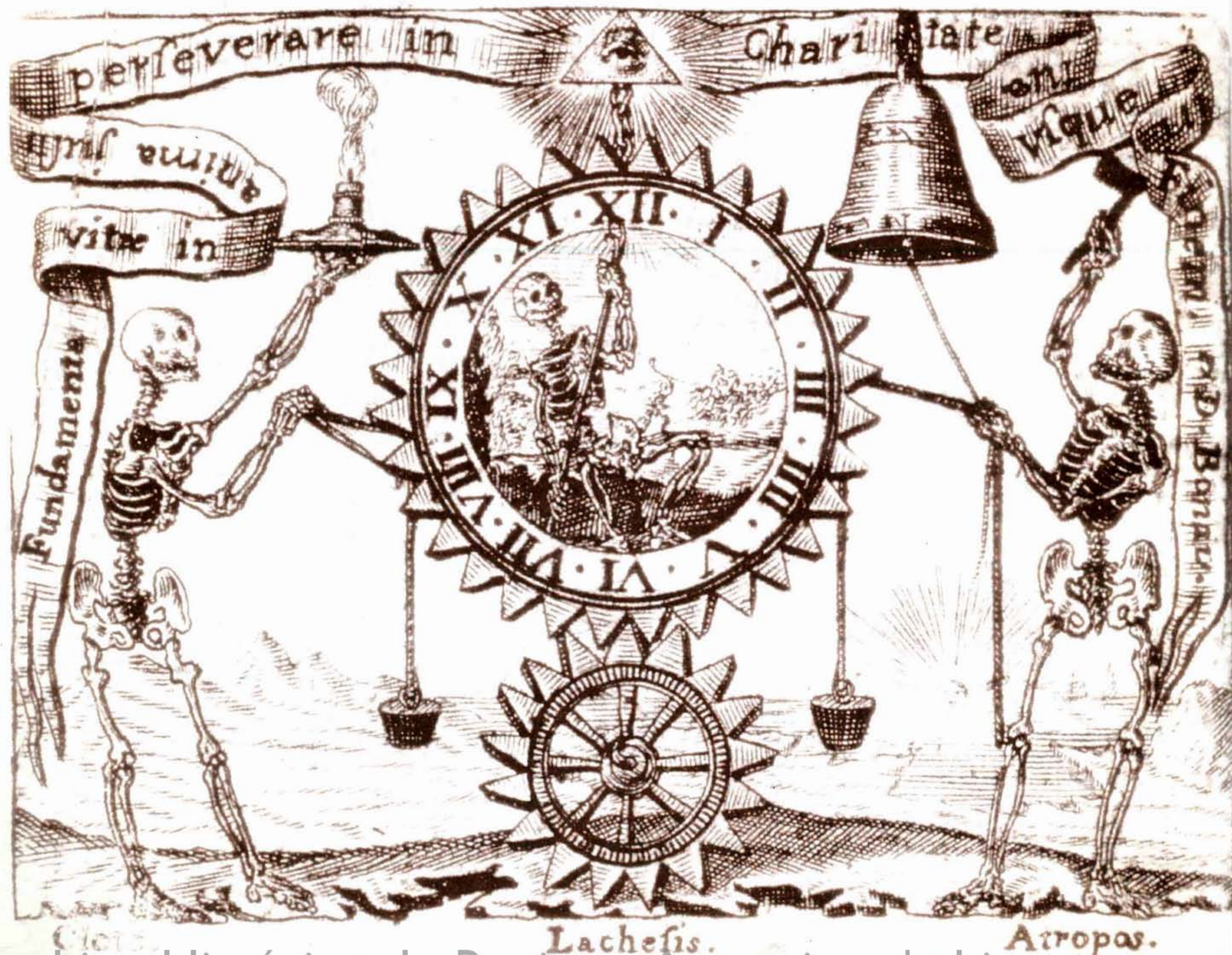
En el pasaje final de este relato es claro que Dios no tenía más confianza que la del propio Jonás en que la gente de Nínive cambiaría permanentemente sus costumbres; pero Dios se conmovió al contemplar que al menos mostraban su remordimiento público en relación a sus vilezas y violencias. Eso era algo: entonces, quizás en el futuro la basura sería recogida más regularmente y los funcionarios se avergonzarían cuando coimearan o transgredieran las leyes. Eso era todo lo que Dios parece haber esperado de esta orgullosa ciudad de seis mil personas —y aquí cito— «quienes no podían diferenciar la mano derecha de su mano izquierda». La necesidad moral no sea relevada. ¡Desgraciado del profeta que confunda su propia voz con la voz del

Señor y que piense que conoce por adelantado lo que Dios esconde en su manga!

Ahora ustedes se dan cuenta por qué les he contado esta historia. En un sentido, es la historia de mi vida, porque yo estoy mucho más cerca del mítico Jonás, con todas sus tentaciones, que de cualquier soñador de utopías. Si algo soy, eso es un anti-utopista, alguien que sabe que una bendición repetida demasiado a menudo se transforma en una maldición, y que una maldición que se encara valientemente puede transformarse en bendición. Escribí un capítulo entero en uno de mis libros anteriores, *Faith for living*, titulado «La vida es mejor que la utopía». Hace ya mucho tiempo que John Ruskin me enseñó que «no existe otra riqueza que la vida». En tanto la conciencia se mantenga hasta el punto en que es arrasada por la herida corporal o el dolor intolerable, la vida es, tal como Henry James lo dijo alguna vez, la cosa más preciosa; uno podría decir, la única cosa preciosa de la que estamos verdaderamente en posesión.

Esta es la clase de persona que está hablando con ustedes esta noche: ni un pesimista, ni un optimista, menos aún un utopista o un futurólogo. Y ahora, al fin, quiero decir algo casi indecible, para dejar constancia de la profundidad de mi gratitud por lo que han hecho por mí en esta ocasión. Para expresar mi gratitud, no solamente a los que están aquí presentes, no solamente a aquellos que me han ensalzado, o a quienes me han ofrecido esta recompensa, sino también a las voces sin nombre que provenían de la distancia y de lo profundo cuando yo estaba enterrado en el vientre de la ballena. Sus respuestas a mi llamada me dieron la fe para salir de esa oscuridad y para elevarme nuevamente hacia el aire soleado. En el nombre de Jonás, el Jonás bíblico, el Jonás de Melville, mi Ballena-Jonás privada, y sobre todo en el del Jonás de Dios, gracias. ♦







*Este ejemplar se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 1997 en el Departamento de Impresiones del CBC.*



# Artefacto

*Pensamientos sobre la técnica*

