

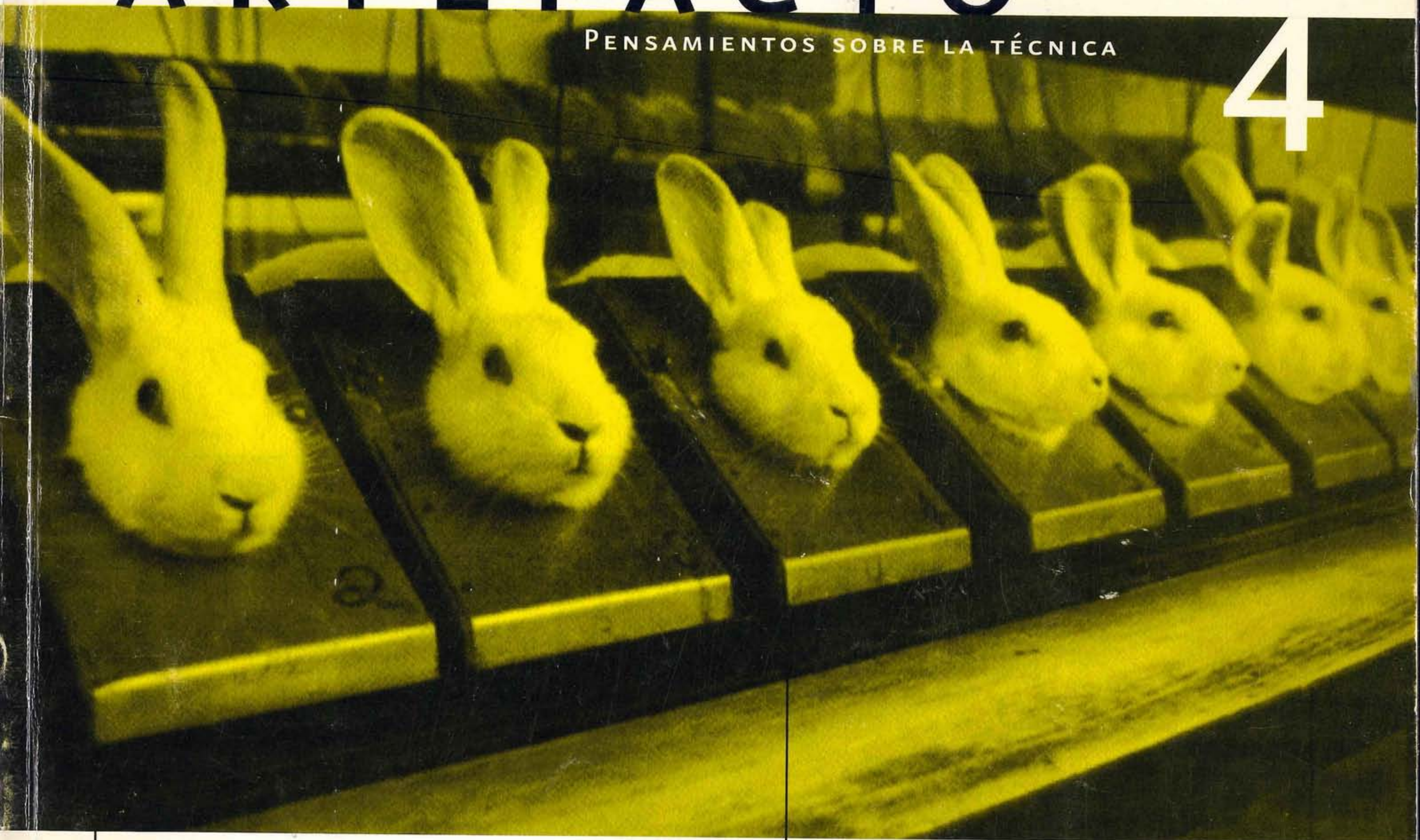
\$ 11.00

OCTUBRE 2001

ARTEFACTO

PENSAMIENTOS SOBRE LA TÉCNICA

4



BIOTECNOLOGÍA, CUERPO Y DESTINO

Carne picada

Héctor Schmucler

Peter Sloterdijk

Francis Fukuyama

Umberto Galimberti

Algunos enemigos del mejor de los mundos transgénicos

JOSEPH WEIZENBAUM Y EL OFICIO DEL DISEÑO

Entrevista

BALLARD

Ensayos

EDUARDO STUPIÁ. DIBUJOS

MURENA, AUTOR ANACRÓNICO

Escriben

Margarita Martínez

Adriana Gómez

Juan Pablo Ringelheim

Enrique Pezzoni y Alberto Girri

ARTEFACTO

PENSAMIENTOS SOBRE LA TÉCNICA

4

Artefacto # 4

Pensamientos sobre la Técnica

Buenos Aires, invierno 2001

ISSN 0328-9249

Grupo Editor:

Daniel Butti

Flavia Costa

Christian Ferrer

Adriana Gómez

Claudia Kozak

Margarita Martínez

Rodrigo Molina

Daniel Mundo

Juan Pablo Ringelheim

Pablo Rodríguez

Estela Schindel

Héctor Schmucler

Patricia Terrero (1948-1997)

Agradecimientos:

Sebastián Alvarez Murena, Marcelo Cohen, Carlos Cutral, Amador Fernández Savater, Umberto Galimberti, Santiago García Navarro, Guillermo Korn, Fernando La Valle, Tomás Eloy Martínez, Silvina Rival, Eduardo Stupía.

Diseño:

Horacio Wainhaus diseño

Guatemala 4294 1°B. Tel. 4867-3763

wainhaus@interlink.com.ar

Composición y armado:

Bárbara Prat

Traducciones:

Ensayos de James Ballard, por Claudia Kozak

Ensayo de Francis Fukuyama, por Rodrigo Molina

Ensayo de Umberto Galimberti, por Flavia Costa

Ensayo de Peter Sloterdijk, por Fernando La Valle

Artefacto ha sido publicada por el grupo editor. Este número ha recibido el apoyo de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UBA.

Dirección postal: Quintino Bocayuva 458 "D" (CP 1181) Buenos Aires

Teléfonos: 4432-6428, 4982-4524, 4778-7404

e-mail: flavc@hotmail.com cferrer@fibertel.com.ar

Está permitida la reproducción de los ensayos citando la fuente.

SUMARIO



EDITORIAL 5

BIOTECNOLOGÍA, CUERPO Y DESTINO 7

Carne picada

Héctor Schmucler, *La industria de lo humano*

Peter Sloterdijk, *El hombre operable*

Francis Fukuyama, *El último hombre en una botella*

Umberto Galimberti, *Psiché y Techné*

Algunos enemigos del mejor de los mundos transgénicos, *Notas sobre la dominación tecnológica y la mistificación ciudadana*

JOSEPH WEIZENBAUM: EL OFICIO DEL DISEÑO 53

Presentación

Estela Schindel y Christian Ferrer, *Entrevista a Joseph Weizenbaum*
Weizenbaum contra Haefner

BALLARD: UNA AUTOPSIA DEL FUTURO INTERIOR 69

Presentación

Ensayos de Ballard

En qué creo

Cosas que habría querido saber a los 18

¿Cuál es el camino al espacio interior?

El inocente como paranoico

Alfabetos de la sinrazón

¿Hobbits en el espacio?

Los últimos inocentes verdaderos

Kafka hoy

Volver al impetuoso futuro

EDUARDO STUPIÁ. DIBUJOS 93

Presentación de Guillermo Saavedra

MURENA, AUTOR ANACRÓNICO 97

Presentación

Margarita Martínez, *Malestar de la Argentina*

Adriana Gómez, *La metáfora y la técnica*

Juan Pablo Ringelheim, *Murena a través del espejo*

Héctor A. Murena, *La pérdida del mundo*

Héctor A. Murena, *Visiones de Babel*

Héctor A. Murena, *Fragmentos seleccionados*

Enrique Pezzoni y Alberto Girri, *Homenaje a Héctor A. Murena*

Bibliografía de y sobre Murena

FRAGMENTOS DE FRANZ KAFKA, MACEDONIO FERNÁNDEZ, MARCEL PROUST, JOSÉ MARTÍ



Argentina es un país maravilloso. De esta afirmación pueden desprenderse distintos significados. Tradicionalmente, remitía a dos o tres dimensiones. Se relacionaba con el intocado mito de haber sido “el granero del mundo” y con la esperanza tácita y ferviente de volver a serlo en cualquier momento. Se relacionaba también con la amplísima extensión de su territorio, y con los variados climas que pueden encontrarse en las distintas zonas del país. Por último, podía relacionarse con su afán de apertura hacia lo nuevo y con su origen multiétnico.

Hoy, por supuesto, el imaginario que soportaba estas creencias ha caducado: ya casi no tenemos dudas de ser un país mucho más xenófobo que en otros tiempos, que está tan disconforme con los habitantes que lo pueblan como con su clima, del que no dejamos de quejarnos. El mito agroexportador —tan eficaz como fue en otro momento el mito de la gauchesca— nos enseña que, ayer como hoy, Argentina formó y forma parte de un mundo explícitamente dividido, y que la riqueza de aquella época representaba tan solo el comienzo de un camino de miseria que se reproduce sin conclusión a la vista.

Sin embargo, una nueva reconstrucción mítica se encumbra en el presente, acuñada bajo el sello de la deseada entrada en los carriles tecnológico-modernizadores de una geopolítica planetaria ahora más redonda y

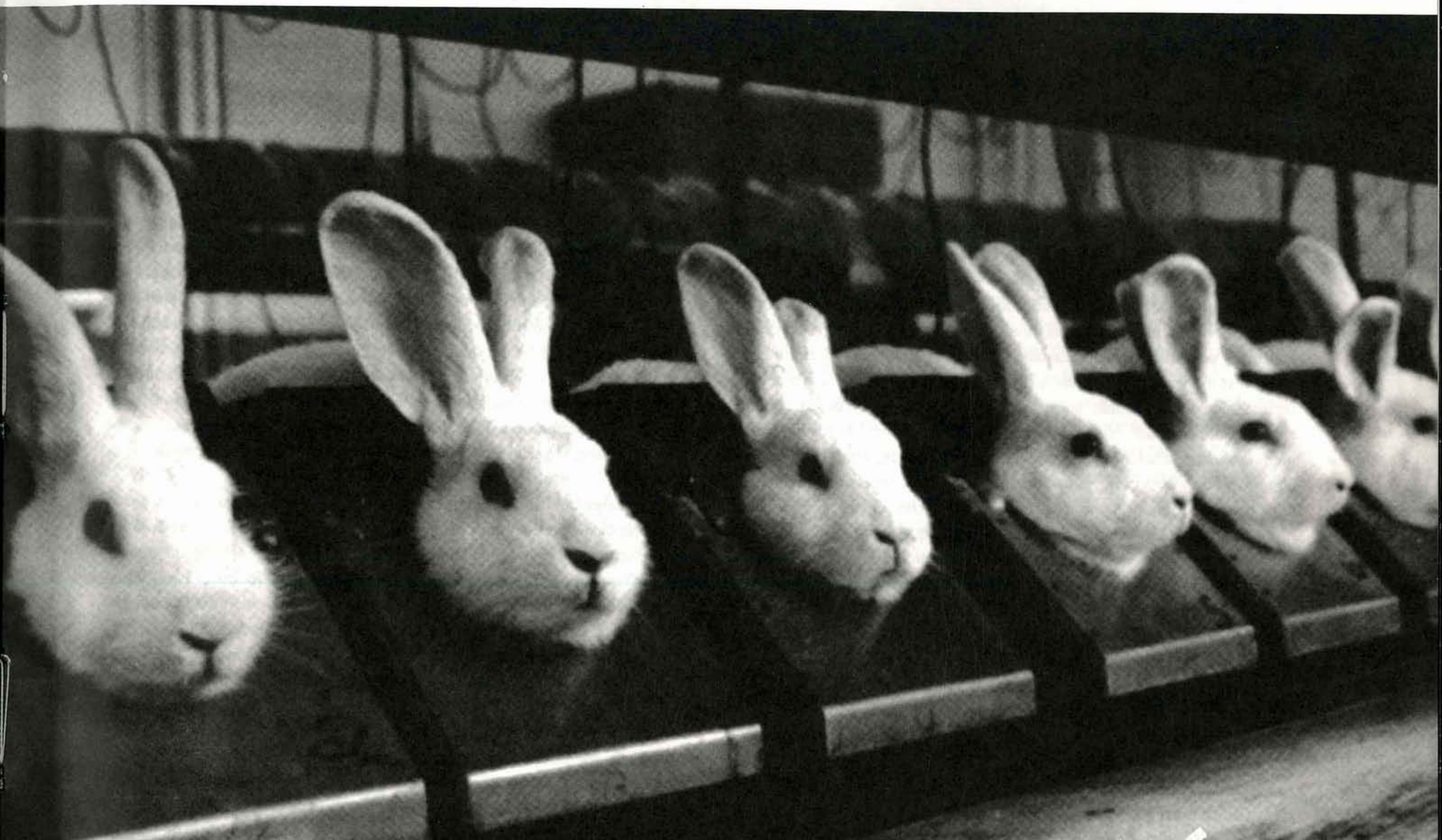
no por ello menos desigual. Y en tanto mito contemporáneo se pone fuera del alcance de enseñanzas pasadas. Porque, se decía en otro tiempo, Argentina es un país maravilloso y moderno. Si hubiera que nombrar un ejemplo de país moderno, Argentina ocuparía uno de los primeros escaños. Su constitución, el racionalismo imperante en sus costumbres, el desarraigo de sus habitantes —que añoran más el mundo ajeno que una tierra que con frecuencia no sienten como propia—, la invención de un origen que no tuvimos, la incredulidad frente a los poderes no seculares, su fe republicana hacen de Argentina un país moderno por excelencia.

Modernidad que de todos modos no podría conformarnos. Tan atada a las formalidades de lo nuevo como desentendida de las necesidades y los deseos de la gente. De allí que el pesimismo, la desazón, el cinismo, la desesperanza auguren futuros poco alentadores. Hasta en la inmensidad de nuestras imposibilidades nos construimos mitos a la medida argentina. Nuestra desazón no tiene límites, como tampoco el desapego cí-nico de quienes, intentando ubicarse por fuera de los acontecimientos, esperan sacar partido del desconcierto. Pero nos confundimos si damos crédito a nuestra propia megalomanía frustrada. En principio, es posible —sobre la marcha— desactivar los mitos en construcción del presente, partiendo de los modos en que algunos han sabido leer los que cuajaban con sus propias épocas. Los textos de Héctor Murena que presentamos en la sección final de este número de *Artefacto* permiten una lectura de este tipo, exhibiendo sus respuestas a tanta *modernidad* argentina.

Un debate más amplio que deja lo argentino de lado —como se descarta un anacronismo, tal vez— pero que religa su materia a otras formas del concierto global, nos acerca a los mitos en construcción de nuestra época que anuncian las perplejidades a las que se enfrentan de aquí en más unos seres humanos que ya no pueden dar por sentada su humanidad. La biotecnología está en el centro de esta nueva construcción y es, hoy, uno de los ob-

jetos de reflexión más acuciantes que evidencia hasta qué punto el debate por la técnica no es en sí mismo una cuestión técnica, sino por supuesto, política. Llegados a un punto en el que todo parece posible —desde la reingeniería de los cuerpos animales (humanos incluidos) para adaptarlos a su más eficiente utilización, hasta la creación misma de una nueva civilización—, se trata, básicamente, de la elección de caminos deseables. Y ello implica saber qué se desea y estar en condiciones de elegir. Incluso cuando asumen este carácter no esencialmente técnico del problema, muchas respuestas contemporáneas a las posibilidades de transformación genética de las especies sólo alcanzan a reinstalar ese debate en el ideario clásico del progreso, pensando en las opciones que ofrece la biotecnología, por ejemplo, para alimentar las multitudes que ocupan profusamente el planeta. Pero la fascinación a la que nos inclina este tipo de respuesta nos reinstala en la cuestión de lo técnicamente realizable. Ciertamente, podríamos tener alimentos transgénicos en abundancia para alimentar a la población mundial. Pero también pudo haberse hecho de otra forma, y sin embargo, no es eso lo que ha ocurrido.

Son éstas poderosas mitologías del presente que hemos querido poner en la mesa de disección bajo modalidades de distinto cuño: en la zona denominada “Biotecnología: cuerpo y destino”, una serie de artículos de pensadores contemporáneos permite calibrar la densidad *ontológica* de la cuestión; por su parte, en los ensayos breves de James Ballard, esas mitologías del presente se cobijan bajo el manto de los paisajes imaginarios que el siglo XX ha sabido acumular. Y en la entrevista a Joseph Weizenbaum, la computadora —amable compañera cotidiana y doméstica— se encuentra en el centro de las preguntas por el tipo de sociedad que la ha creado, en cuya matriz su invención era forzosamente necesaria, y que la ubica ahora en el podio de los que ganarán la batalla del saber y la felicidad. Como si todo ello nada tuviera que ver con este presente que se nos achica cada vez más a los seres humanos o, desde otra perspectiva, que se nos agranda sospechosamente hasta enturbiar el tiempo, haciéndonos creer que ninguna otra alternativa es ya posible. Creencia que tampoco nos conforma y que, como mínimo, nos impulsa por efecto de repulsión hacia nuevas tentativas.



BIOTECNOLOGÍA

CUERPO Y DESTINO


B

CARNE PICADA

La metamorfosis ha sido, desde siempre, condición de existencia de los actos y lenguajes humanos. "Metamorfosis" significa apertura expectante al mundo tanto como transformación que brota íntimamente. Así como las tribus nómades de vez en vez ajustan la dirección de sus itinerarios, también los saberes, la historia y las mentalidades han girado sobre sus ejes o renacido de sus cenizas. Las mutaciones de esas enormes crisálidas han sido tan incontables y constantes que escasísimos fósiles —si alguno— han quedado como testimonio de los comienzos del proceso. Pero entre tanta órbita y desórbita algo había restado inmutable: el cuerpo humano, biológicamente considerado, era, hasta hace muy pocos años, un museo de sí mismo, un homenaje viviente a la lenta y cuidadosa maceración de un acontecimiento que algunos llaman evolución, y otros, creación. Fueron necesarios millones de años para dar forma y figura a los cuerpos de macho y hembra, y quizás se hubieran necesitado cientos de miles más para que acontecieran mínimas aunque significativas modificaciones en sus proporciones. Tal es el misterioso vínculo entre tiempo y naturaleza. De lo que en su interior encerraba el frágil recipiente de carne mucho se ha imaginado y especulado, y restos misérrimos de esa cosecha restan en teodiceas enteras, en innumerables tratados o, simplemente, en las cápsulas orales que el lenguaje en común ha condensado: chispa divina, alma, espíritu, razón, sinrazón, deseo, psiquis, violencia, fe, bondad, amor. De estas palabras, breves alianzas helicoidales de interrogante y esperanza, se nutre la sustancia de la memoria colectiva.

Con cierta ansia repentina, un nuevo concepto se agrega, y hasta se postula como posdata que clausuraría la lista: "código genético". La aparente asepsia científica de estas dos palabras no queda contenida en el pequeño mundo de investigadores y académicos. Por el contrario, todas las instituciones fundamentales de la actualidad (medios de comunicación, laboratorios científicos, oficinas gubernamentales, empresas dedicadas a la experimentación farmacéutica y biológica, reparticiones específicas de los ejércitos más poderosos, sin exceptuar al mercado de la belleza quirúrgicamente garantizada y a la industria pornográfica) han comenzado a orientarse según las promesas del cuerpo reconstruible a imagen y semejanza de las posibilidades que la técnica habilita hoy en día, o bien confía en hacerlo en años próximos. Estas potencias están dando forma al mundo, y tanto fomentan ideas descabelladas

como estimulan el consumo de consuelos cuya fiabilidad es aún precaria. No es un hecho menor que en las últimas dos décadas esta orientación de época haya sido movilizada por la cirugía plástica y la fabricación y lanzamiento de medicamentos antidepresivos, sendos signos de los tiempos que corren. Es decir, la alquimia contemporánea del cuerpo es justificada mediante argumentos humanistas, hedonistas o piadosos: la cura de enfermedades, el pronóstico de malformaciones genéticas, el bienestar subjetivo. Pero desde muy antiguo se sabe que las píldoras del mal vienen revestidas de oropel. Consecuentemente, pero girando sobre el mismo eje, el rechazo a los tejemejes de los aprendices de brujos proviene de tradiciones conservadoras. En ambos casos, el recurso a los lemas del humanismo dificulta la visión de la frontera que estamos cruzando, quizás para siempre.

¿Por qué es tan difícil pensar esta cuestión? Las amenazas suscitadas por la biotecnología repelen a grupos religiosos y tradicionalistas y también a los intelectuales macerados en la escuela del humanismo. Pero la argumentación moralista circulante resulta ser defensiva y carente de robustez ética, y justamente por ello repica en la actualidad como el rumor alarmista de la retaguardia de un ejército cuya vanguardia ya ha sido destrozada. Quizás la meditación sobre la alquimia biotecnológica termine siendo una tarea a contracorriente justamente porque la imaginación colectiva anhela abandonar una piel que se ajusta malamente a las nuevas necesidades acuciadas por la misma matriz técnica que inventa y distribuye las prótesis de recambio. En el malestar con nuestro legado biológico podemos oír un clamor de redención. ¿Pero es necesario enfatizar que nunca estamos más ajenos a nuestros cuerpos que cuando necesitamos que se intervenga sobre ellos desde su exterioridad? Inquietantemente, al relevar a los grupos específicos de la población humana que desde hace tiempo se han convertido en campo de pruebas biotecnológicas, quizás descubramos que esto viene ocurriendo desde la época en que se instalaban laboratorios de experimentación biológica en las fábricas de la muerte de Europa y de la lejana Manchuria. Actualmente, la división internacional de tareas otorga al Primer Mundo el trabajo intelectual de desarrollar las ideas y los apliques, mientras el Tercero provee las masas poblacionales sobre las cuales se testean productos aún riesgosos para el mercado de consumo del norte, del plaguicida al implante de siliconas. Vale re-

cordar que a los cobayos de laboratorio se les solía llamar “de indias”. Antes eran presidiarios o voluntarios, hoy son condenados de la tierra a los que se provee de medicamentos en estado de experimentación o bien desinformados y encandilados a los que se ofrece la farmacopea de la felicidad. La modernidad entera ha tomado a la “vida” como problema estratégico de conocimiento y control —desde la psicología a la eugenesia. Ha llegado el tiempo en que se le exige al cuerpo una mayor cuota de “usura”.


Que las políticas de experimentación biológica hayan tomado a las mujeres como blanco no debería sorprender. La evolución histórica de la condición femenina contemporánea no corrió únicamente sobre un cauce libertario, también sometió a las mujeres a intensas tormentas emocionales para cuya administración nadie podía estar pertrechado. Consecuentemente, las industrias de la vida operan sobre acontecimientos subjetivos emergidos al rescoldo de la revolución sexual del último medio siglo, del subsiguiente estallido del mercado del deseo, y de la necesaria contención “técnica” de las frustraciones causadas. En tanto la antigua “dignidad de madre” no encuentra un sustituto equivalente, cientos de miles de mujeres devienen prototipos experimentales. Pronto llega el turno del personal masculino. También ellos exhibirán rápidamente los rostros de una calamidad subjetiva. Es obvio: toda esta gigantesca “industria de la vida” evoluciona en un contexto ideológico y moral en el que los valores más significativos están asociados con la pura exterioridad. Nadie busca en el cuerpo el misterio de la bondad o de la honestidad, sino el de la gordura o de la impotencia. Lujuria por el saber, vanidad pública y afán de lucro encajan uno en otro, pero no dejan de ser apenas epifenómenos de fuerzas históricas más potentes.

A pesar de que científicos y periodistas nos recitan cuentos de ciencia-ficción todos los días, la evidencia indica que nos enfrentamos a una notable falta de imaginación ética. No sólo falta de imaginación acerca del futuro, sino fundamentalmente imaginación acerca del presente. Lo que las imágenes mediáticas y la publicidad industrial nos devuelven hoy como nuestro presente no es analizado de manera descarnada por los opinadores bienpensantes, ni siquiera por buena parte de los intelectuales que efectivamente parecen preocuparse del asunto. Porque para pensar la biotecnología no es preciso obsesionarse con porvenires fantasiosos (la posibilidad de que la selección genética de la descendencia se convierta en un hecho cotidiano o la celebración del advenimiento de un hombre “transhumano” bioquímico y/o

electrónico). Lo que es necesario es asumir que ya experimentamos una era en la cual se hace evidente la inconmensurable ampliación del campo de lo posible-técnico en todas las direcciones imaginables, y en cuyo subtexto la idea de “muerte natural” está casi expulsada de la gramática. Al pensar radicalmente las decisiones políticas, científicas y ontológicas que se están tomando a fin de posibilitar una forma de vida que exige el olvido de la historia y de las deliberaciones éticas imprescindibles entre nacimiento y muerte, pensamos también en el nihilismo, esponja insaciable e impávida que absorbe y elimina los rastros de sensibilidad y memoria no orientados por la matriz técnica. Lo que se decida en alambiques de clonación necesariamente supondrá el corte final del cordón umbilical con la naturaleza y con la asunción de que la historia de la existencia no es más —ni menos— que una hazaña subjetiva, un proceso lento, difícil, delicado, penoso muchas veces y amoroso tantas otras. Al desear el empaquetamiento de la vida “al vacío” ya no somos capaces de asombrarnos de que algo tan extraño como el cuerpo humano haya sucedido.

Un pensamiento sobre el destino del cuerpo humano en la era de la investigación biotecnológica no puede ser complaciente consigo mismo ni resguardarse en recetas humanistas que suelen reenviar la solución del problema hacia la jurisprudencia o el control estatal de los laboratorios. Pensar descarnadamente la actualidad supone tanto percibir la continuidad histórica de las ideas y proyectos de perfectibilidad técnica de la vida —Héctor Schmucler así lo propone— como dejar en claro que lo humano se define por su rasgo de inesperabilidad. Los ensayos de Francis Fukuyama y de Peter Sloterdijk proponen miradas duras y problemáticas —especialmente en el caso del filósofo alemán— acerca del futuro de la idea de “vida”. Los leemos con interés y también con aprehensión. En los otros dos ensayos, Umberto Galimberti propone pensar el modo en que la técnica ha dado forma a la psiquis del hombre moderno, y Algunos Enemigos del Mejor de los Mundos Transgénicos nos recuerdan que las prácticas de modificación de la naturaleza exigen una respuesta política. Publicamos estas meditaciones mientras vemos aumentar la tendencia a cortar radicalmente nuestro último y original vínculo con el reino animal, justamente cuando la extinción de los grandes mamíferos ya tiene fecha programada.

FLAVIA COSTA Y CHRISTIAN FERRER



birse en Horkheimer y Adorno y debe encontrársela en ese futuro prometido e inalcanzable: "No se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus esperanzas. Mientras que hoy el pasado continúa como destrucción del pasado". La industria cultural reemplaza al arte con el entretenimiento y el entretenimiento aparece como una de las formas indiferenciadas de la actividad humana. El entretenimiento se ha vuelto la continuidad del proceso de acumulación capitalista en las horas aparentemente no productivas.

La cultura industrializada (y aquí industrializada significa que es parte de las transacciones mercantiles y no la forma de su producción material) constituye la claudicación del espacio de autonomía que caracteriza a la cultura. Por su parte, la industria cultural se protege declarándose irresponsable: como *entretenimiento* rehuye su importancia en la constitución de la vida pública y privada; como *producción comercial*, se desliga de los aspectos culturales declarándose pura mercancía. Solapadamente, la industria cultural simula estar al margen de la vida.

En los hechos, se ha ido transformando en un modelo de vida. No está al margen del conjunto de las prácticas e ideas con que se entreteje la existencia de cada uno sino que, por el contrario, la industria cultural incluye la totalidad de la vida en su percepción del mundo como espectáculo. El espectáculo se ofrece como mundo, sostenía con trágica lucidez Guy Debord hace más de treinta años². No se trata de otra manera de ser, sino de la desaparición del mundo como tal. La desaparición del mundo como creación y reconocimiento de los seres humanos. El drama, si bien se lo ve, es ontológico. La industria del entretenimiento es la negación de la fiesta, lugar del gasto improductivo. Pero precisamente en la fiesta, y no en el descuido del entretenimiento, se despliega el espíritu humano.

La fabricación planificada de la cultura produjo el más significativo avance hacia la homogeneización de todo lo existente. Cuando nada deja de ser cuantificable, la equivalencia universalizada permite pensar la vida sólo como interacción de actos y objetos igualados en su abstracción comunicante. Que las cosas sean intercambiables (luego de haber *cosificado* también el antes irreductible espacio del espíritu) señala un reacomodamiento civilizatorio: cada cosa expresa, en realidad, otra cosa. El mercado se encarga de darles sentido. Un pensamiento que sólo se mira en el intercambio establece el lugar que *deben* ocupar las cosas en un sistema de interconexión multiplicada, lejos de la significación inagotable que caracteriza la mirada sorprendida de los hombres sobre el mundo.

Pero esa sorpresa, que hace nuevo cada encuentro, no es una condición aleatoria: es la manera originaria de ser de lo humano. El hombre sólo es tal en la medida que su imaginación es capaz de reconstruir el mundo de manera

no necesariamente previsible. El arte expresa esa capacidad. También el amor, también el éxtasis religioso. La industria cultural apunta en sentido contrario: fuerza a que la vida se construya como una suma de comportamientos regulares. Hace de la vida una sucesión de acciones previamente categorizadas.

LA BIOTECNOLOGÍA Y LOS LÍMITES DE LO HUMANO

La biotecnología, y la industria de lo humano que resulta de ella, intenta ir más allá: ya no se trata de otorgarle a la vida una significación previamente establecida, sino de modificar las bases sobre las que la vida se sustenta. La "técnica de la vida" pretende alterar las condiciones elementales que han hecho posible el fenómeno de la humanidad y que resulta inconcebible sin el azar reproductivo. A partir de lo imprevisible que encierra cada criatura los sujetos son únicos y, en consecuencia, emerge la necesaria existencia y reconocimiento del otro. También porque da lugar a algo no anunciado y único, cada nacimiento es una promesa. Sin embargo es posible reconocer una extensa repetición de esfuerzos por moldear el cuerpo humano —en cuanto condición de la vida— para orientarlo a fines determinados. Aunque tal vez ésta sea una falsa historia, porque sólo desde ahora, desde la radical pérdida de sacralidad de los cuerpos, pueden compararse momentos y tendencias como si formaran parte de un continuo apenas fragmentado por los rasgos de cada época. La idea de la repetición intemporal sirve de argumento para hacer de los actos humanos meras emanaciones de una naturaleza metafísica. La afirmación vulgar de que "siempre ha sido así", carga con un sentido de fatalismo que elimina la importancia decisiva de la relación entre libertad y responsabilidad. "Siempre ha sido así" significa, sobre todo, "siempre será así". En una sola afirmación se cancela la historicidad de determinados hechos de pensamiento (es decir, la voluntad humana que los produce) y se olvida que, efectivamente, en el hombre que hoy reconocemos hay constantes que determinan su condición de tal. Una de esas constantes, insustituible, niega la resignación anterior. La *naturaleza* del hombre instala en lo humano la capacidad de opción, de reconocer encrucijadas en las que el camino a seguir no está necesariamente señalado.

¿Qué podría agregar el conocimiento del cuerpo cuando sólo había ojos para mirar los recorridos del alma? El Occidente cristiano tuvo que ser preparado por décadas de conmoción renacentista para ver publicados, entre 1537 y 1543, los siete libros que componen *De humani corporis fabrica*, la obra de Andrés Vesalio considerada como el origen de la anatomía macroscópica moderna. Minuciosas descripciones y detallados dibujos dieron cuenta, gracias al escalpelo, de la estructura —la fábrica— del cuerpo humano, de sus aparatos

tos, de sus planos sucesivos. El anatomista flamenco, nacido en Bruselas en 1514, disputaba con Galeno, cuya ciencia aún persistía después de casi 1300 años. Como nadie antes, Vesalio penetró en la intimidad material del cuerpo humano. Galeno, que había trabajado especialmente con animales y que obedecía a una fuerte concepción teleológica, describió la anatomía humana según lo que *debía ser para* que las formas visibles de la vida fueran posibles. Vesalio lo corrigió: mostró por ejemplo que el útero era un órgano único y no doble, como pretendía Galeno de acuerdo a su idea sobre la forma en que se manifestaba la vida. No menos creyente que Galeno en la existencia de un único dios (las contradicciones no eludían un sentido teológico), Andries van Wesel (nombre de nacimiento que luego en latín se volvería Andreas Vesalius) sirvió a Carlos V como médico de la corte durante 15 años. Nada de esto —ni su fe, ni su lealtad al monarca— impidió que la Inquisición española lo condenara a muerte por sus reiteradas disecciones en cuerpos humanos. La pena fue conmutada y en su reemplazo se le impuso una peregrinación a Jerusalén. Apenas regresado enfermó para morir poco después, en 1564.

François Jacob³ describe algunas de las ilustraciones que aparecen en *De humani corporis* y de las cuales la más difundida es un esqueleto de pie, con postura recogida y despreocupada, la cabeza apoyada sobre el dorso de la mano izquierda, en actitud pensativa. “Lo que más llama la atención y da al grabado toda su fuerza —interpreta Jacob— es el hecho de que el rostro está orientado hacia otro cráneo que sostiene la mano derecha sobre la mesa. Con toda la capacidad de expresión de sus órbitas, el esqueleto parece estar escrutando otro rostro, expresando el deseo del hombre de estudiarse a sí mismo”. Y más adelante: “En algunas figuras, lo oculto aflora a la superficie y poco a poco todo el cuerpo se nos ofrece a la vista. Pero a medida que ese cuerpo va perdiendo espesor, a medida que se le despoja de sus músculos, pierde progresivamente porte y dignidad. Lo vemos hundirse lentamente, página a página, y lentamente se convierte en una especie de maniquí apoyado en una pared; por último, no es más que una estructura vacía, mantenida en pie por la cuerda de una horca. La historia que explican esas láminas de Vesalio nos resulta hoy habitual, pero no lo era entonces. Nos recuerda que el hombre occidental ha logrado hacer de sí mismo un objeto científico a través de su propio cadáver. Para conocer su cuerpo, tiene que destruirlo primero”.

Vesalio había inaugurado la anatomía macroscópica despojando de vida al cuerpo humano. Claude Bernard (1813-1878) iniciaba la fisiología moderna instalando la vida bajo el reino de las ciencias físico-químicas. La vida abandonaba el ámbito de lo trascendente: en adelante ninguna “fuerza vital” sería válida, en el campo científico, para explicar la existencia. La homeostasis, el mantenimiento de una constante del medio interno autorregulado, se volvió argumento clave para interpretar la salud del organismo. Curar comprendía los esfuerzos realizados so-

bre el cuerpo para mantener esa constante. La propia sociedad, pensada como un organismo biológico, podía admitir la posibilidad de una acción externa para interferir en su comportamiento. La política llegaría a obtener la rectitud de la ciencia. A imagen de los sucesivos aportes de la experimentación biológica, y a semejanza de una población animal, la sociedad —población de seres humanos— podría apelar a los recursos inmunológicos de la vacunación, a la prevención de la higiene, a la seguridad ofrecida a los otros a través de la cuarentena.

EUGENESIA Y BIOTECNOLOGÍA

La biotecnología (entendida como la suma de denominaciones que se vinculan con la alteración voluntaria de la condición morfológica y fisiológica de fracciones o de la totalidad de organismos vivos) es el más novedoso y sustancial capítulo que ha recorrido la eugenesia. Francis Galton (1822-1911), precursor de la estadística moderna y primo de Charles Darwin, había acuñado en 1883 el término “eugenesia” para designar una ciencia que postula el mejoramiento de la raza humana a través de una cuidadosa evaluación de las características más adecuadas de los individuos. Su primera sugerencia fue la regulación del matrimonio y del tamaño de la familia de acuerdo al patrimonio hereditario de los padres. Pocas convicciones se desplegaron con tanta velocidad y fueron compartidas por el mundo científico con tanta unanimidad como los principios eugenésicos. La aspiración a “construir” un ser humano con rasgos previamente caracterizados como superiores penetró todos los espacios.⁴ Algunos estudios sobre el origen de las formas lingüísticas europeas habían contribuido desde un siglo antes a generar un piso científico en el cual se afirmaron con comodidad las postulaciones eugenésicas.

William Jones, súbdito británico nacido en 1746 y muerto en 1794, fue el primero en señalar las afinidades estructurales entre el sánscrito, el griego, el latín, y los antiguos gótico y céltico. Sir William Jones, que era abogado y juez de la corte suprema de Bengala, se había consagrado a los estudios sobre oriente y en 1786, con su descripción, dejó abierto un capítulo fundamental para la historia de la lengua: en adelante el indoeuropeo (también llamado indogermánico) aparecería como el origen común de casi todas los idiomas que recortaron un orden civilizatorio autoconsiderado superior a cualquier otro⁵. El hindú llegó a ser considerada una lengua tan preeminente, que Friedrich Schlegel, en su *Ensayo sobre la lengua y la filosofía hindúes* (1805), pudo afirmar que, caracterizada “por su profundidad, su claridad, su suavidad y su espíritu filosófico”, es la lengua primitiva de la cual derivan todas las otras. Georges Cuvier (1769-1832), uno de los fundadores de la paleon-



tología y creador de la anatomía comparada, fue más lejos y le otorgó a la descripción iniciada por William Jones un valor eurístico que superaba ampliamente el estricto estudio de las lenguas. Cuvier creyó que a partir de las "analogías de las lenguas" era posible dar un salto sustantivo en la descripción de las ramas principales de las razas. Las elaboraciones de Cuvier pronto se generalizaron y los indígenas de Africa constituyeron "la más degradada de las razas humanas, cuya forma se asemeja a la de los animales y cuya inteligencia nunca es lo suficientemente grande como para llegar a establecer un gobierno regular"⁶.

El indoeuropeo no sólo se ofrecía como lo más avanzado de la expresión lingüística sino que sus hablantes fueron considerados como los más perfectos individuos de la especie humana. Pero de entre todos los pueblos indoeuropeos habría habido uno, el ario —grandes dolicocefalos rubios que en la antigüedad habitaban el norte de la India— que representaba el elemento puro y superior de la raza blanca. La "ciencia" lingüística le daba carnadura al mito. Por una parte "descubría" lo que ya era verdad míticamente difundida y, por otra, establecía el terreno adecuado para nuevas habladurías que en alguna parte la ciencia pretendía haber confirmado como verdad. El ario había tomado las formas de aquellos que se postulaban como modelo: rubio, ojos azules, alto y de piel blanca. La cuestión de los orígenes europeos se convertiría en un tema en el que los filólogos tuvieron papel relevante. Justamente, uno de los más destacados estudiosos del sánscrito, el germano-inglés Max Muller (1823-1900), contribuyó a instalar la idea de ario en el mundo científico. Para la historia etnológica fueron célebres las conferencias dictadas por Muller en el Royal Institute de Londres, entre 1859 y 1861, y tras las cuales lo "ario" mantendría su prestigio casi indiscutido durante un siglo. En realidad, el "descubrimiento" de lo ario llenaba un espacio largamente elaborado en el pensamiento europeo. Tal vez porque era "esperado", de nada sirvió que el propio Muller comenzara a retractarse apenas diez años después y que, hacia el final de su vida, insistiera en que el término *raza aria* era tan poco científico como el de *gramática dolicocefala*.

La cultura de la época había instalado los nuevos cimientos para la apropiación "científica" del cuerpo que, con el tiempo, daría lugar al predominio de la eugenesia y de la biotecnología. Mientras tanto, el racismo encontró en el conde Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) uno de sus propagandistas más exitosos. Después, toda crítica al racismo se ensañó, razonablemente, con el autor del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas*⁷, mientras la ciencia que lo respaldaba permanecía en la asepsia de los estudios eruditos. André Pichot⁸, en *La race pure*, analiza cuidadosamente cómo el presupuesto de la nobleza y neutralidad científica ha eclipsado, en la historiografía sociopolítica, el lugar

de los científicos en la elaboración de "climas de época" que hicieron posibles ciertos hechos (a veces crímenes) políticos. En relación a Gobineau, Pichot destaca el predominio que se le asigna en la historia del racismo mientras en la misma época, mediados del siglo XIX, el alemán Ernst Haeckel se consagraba como una de las glorias de la biología. Sin embargo, la solidez de la argumentación racista corresponde a Haeckel quien, en su *Historia de la creación de los seres organizados según las leyes naturales* (1868), propuso científicamente y en el sendero del darwinismo, una clasificación jerárquica de las razas humanas de acuerdo a su lugar en la evolución: desde los negros, considerados próximos al mono, hasta la forma más evolucionada de la raza, los indo-germanos, entre los que se cuentan los alemanes, los anglosajones y los escandinavos. El mito ario, legitimado por Jones en 1786 con sus teorías sobre la lengua indoeuropea, era ratificado con argumentos demostrables por Haeckel, cuyo prestigio y autoridad se irradió al mundo entero. El imperial dominio de las estadísticas, detrás de la ciencia de los números, construyó un respaldo sólido y verosímil para las afirmaciones sobre el lugar de los negros en lo más bajo de la escala humana (ya indicado por Cuvier en 1812), sobre el lugar apenas superior de los amarillos y sobre el lugar sobresaliente de los blancos, incomparables por su capacidad intelectual, por la belleza del cuerpo y porque "son los únicos que conocen el honor", según el conde de Gobineau quien, majestuosamente, afirma: "los pueblos que no tienen sangre blanca se acercan a la belleza sin alcanzarla"⁹.

EL LUGAR DEL PROGRESO

Houston Steward Chamberlain (1855-1927), discípulo de Gobineau, avanzó más que su maestro en el común entendimiento entre progreso y racismo. Hijo de un almirante inglés, nacido él mismo en Inglaterra, Chamberlain prefirió la vida en Alemania. Se casó con la hija de Richard Wagner, se hizo ciudadano alemán y en su más conocido libro, *Fundamentos del Siglo XIX* (*Foundations of the Nineteenth Century*) ofrece su homenaje a la superior "raza" germánica, después de haber establecido que el factor racial cumple un papel absoluto y exclusivo en la historia. Chamberlain no duda en afirmar que son de origen germánico los mejores habitantes de Estados Unidos (país donde sus teorías se expandieron rápidamente) y que el progreso es un "derivado" de la raza.

A su vez, para Chamberlain, el progreso es un valor universal en la medida de que las razas son perfeccionables. Se trata de saber cómo favorecerlas estableciendo cruces calculados y sistemáticos y evitando aquellos "malos" cru-

ces que la degradan. Desde una perspectiva eugenésica, la ciencia de la manipulación genética anunciaba su futuro apoyada en una ideología a la que casi nadie ponía obstáculos: el progreso. Las nociones de raza y de racismo —difícilmente separables de la eugenesia— tienen un espacio común con la creencia en el progreso que la Modernidad hizo posible.¹⁰ La idea de progreso sólo se afirma en la época moderna al igual que la presunción de que algunas razas son portadoras privilegiadas del impulso hacia el mismo. “La idea clásica de raza —escribe Robert Nisbet— era mucho más flexible que la que aparece posteriormente en Europa y la América modernas, puesto que en la antigüedad un bárbaro capturado por los romanos y convertido en esclavo podía dejar atrás la esclavitud y convertirse en ciudadano romano de pleno derecho tras un proceso de asimilación cultural”

Para que pudiera instalarse la afirmación de que algunos grupos humanos, por naturaleza, son inferiores a otros, se tuvo que superar la versión bíblica que concebía a toda la humanidad como descendiente de una única pareja. La *monogenesia* establece un obstáculo difícil (aunque no imposible) de franquear para la idea de que existen razas de desigual valor ontológico. Cualquier afirmación de superioridad de un grupo sobre otro, coincide generalmente con el presupuesto contrario. La *poligenesia* se sostiene en la convicción de que esos seres que un orden clasificatorio comprendió como “hombres”, en realidad tienen orígenes diferentes. Si el progreso es expresión de un nivel superior de capacidad mental, aquellos que por condicionamiento biológico no disponen de tal capacidad quedan excluidos. Desde otra perspectiva podría razonarse: si el progreso es un sendero que los hombres necesariamente deben transitar, aquellos que no logran enfrentarlo quedan cubiertos por un manto de sospecha sobre su identidad humana. Configurado un ideal humano capaz de progreso, pronto ese ideal se transforma en modelo a imitar y a proteger. Los otros, los que no se parecen a los portadores del progreso, pasan rápidamente a una categoría de subhumanos y, en el extremo, a la situación de seres que no merecen vivir (al menos como hombres).

LA TENTACIÓN PROGRESISTA

La confianza en la ciencia como proveedora de verdad no permitió a algunos partidarios del progreso reparar en la magnitud de las contradicciones. Ciertos ideales explicitados para favorecer un orden social más justo parecían coincidir con las certezas enunciadas por la ilusión del saber. El error llegó a ser desesperante. El progreso podía contener un cataclismo. Lo que había

percibido Walter Benjamin y estudiado Horkheimer y Adorno no era evidente y tampoco lo es en nuestra época. El biólogo genetista Sir Julian Huxley, nacido en Gran Bretaña, vaticinó, desde el lugar destacado en que lo había situado su experiencia científica, que la eugenesia sería “parte integrante de la religión del porvenir”. Nieto del célebre defensor del evolucionismo Thomas Huxley, hermano de Aldous —quien en *Un mundo feliz* (1932) anticipara la “industria de lo humano” que promete el siglo XXI— Julian Huxley fue el primer director de la UNESCO en mérito no sólo de su ciencia sino de su espíritu humanista. Cuando en 1941 proclamó esa firme confianza en el futuro de la eugenesia como religión del porvenir, cometió un anacronismo. Un acto de ceguera. En realidad, la eugenesia ya era una “religión” con innumerales devotos. El encandilamiento de Huxley (como el de tantos otros) en las promesas de una ciencia que facilitaría el bienestar humano, le impedía comprender la significación que estaba adquiriendo la práctica científica que lo entusiasmaba. En esos mismos años, sustentados en principios vinculados a la eugenesia y sin demasiado cuidado por ocultarlo al mundo exterior, los alemanes comenzaban la utilización de gas para eliminar a los enfermos mentales. Como se sabe, la “limpieza” siguió rápidamente con otros tipos de enfermos que se apartaban del ideal racial buscado por la Alemania de Hitler. Las fábricas de muertes se multiplicaron y perfeccionaron: sin solución de continuidad millones de seres humanos fueron eliminados (la técnica del gas permitió una producción creciente de cadáveres) en nombre de la higiene y mejoramiento de un tipo humano inexistente: el ario. Así, en busca de una quimera, un tercio del total mundial de la población gitana fue destruida, al igual que otro tercio de los judíos que entonces habitaban el planeta. La aniquilación podría haber continuado; sólo hubiera sido necesario que los nazis ganaran la guerra. En el caso de los judíos, claramente se aspiraba a su eliminación total: no se trataba sólo de depurar la raza impidiendo la contaminación física. Se trataba de eliminar para siempre el “espíritu judío”, que según el nazismo, era responsable de las impurezas del mundo. La “contaminación” judía ponía en riesgo la fortaleza y, por lo tanto, el destino de la raza indoeuropea simbolizada por lo ario: enseñorearse de la humanidad.

Las teorías biológicas de la sociedad se habían enriquecido con nuevos y sostenidos argumentos después de que Charles Darwin (1809-1882) difundiera sus hipótesis sobre la evolución de las especies y la sobrevivencia de los mejor dotados para adaptarse a nuevas situaciones ambientales. El evolucionismo y la genética hablan en un lenguaje comprensible y funcional al orden político que buscaba dejar atrás la carga inexplicable de la tradición y la religión. La sociedad podía ser objeto de cuidados para que la masa de los ha-



era tarde. Al final de la Segunda Guerra Mundial la eugenesia se volvió sospechosa. El mundo condenó la tenacidad genocida que, en nombre de teorías cercanas a la eugenesia, había mostrado la Alemania derrotada. Eugenesia y nazismo entremezclaron significaciones. Mientras más se despreciaba al nazismo, menos se recordaba la eugenesia.

Pero la eugenesia estuvo antes del nazismo y continuó por otras vías y con otros nombres. Cuando cayó en desuso luego de la calculada meticulosidad del asesinato cometido por los nazis, la eugenesia había tocado todos los rincones de las prácticas sociales. Hacia 1950 los nuevos modelos de intervención genética reemplazaron las creencias que hasta entonces predominaban en el campo de la herencia y el mundo científico argumentó en todos los tonos para que se diluyera cualquier parentesco entre la recién surgida genética molecular y la eugenesia. La realidad era otra: la eugenesia, con la genética molecular, había conquistado un espacio insospechado. Se abría un camino que conducía no sólo a *mejorar*, sino a *generar* elementos vivos. La eugenesia estaba culminando.¹⁶


EL VÉRTIGO DE LA CLONACIÓN

El olvido en el que se fue hundiendo la eugenesia, como todo olvido, adquiere significación por la porción de memoria que queda rechazada. Se intentaba desconocer —borrar de la memoria— que el mundo contemporáneo es raigalmente producto de la mirada eugenésica. Su estrecha vinculación con el nazismo dejó en sombras la extendida práctica de la eugenesia en los otros países¹⁷, fuera de Alemania. Ese fue el primer paso. El segundo, estuvo a cargo de la biotecnología que al instalarse con el abstracto esplendor de la ciencia, borraba el racismo que la eugenesia traía a sus espaldas.

En nombre de la manipulación genética, la eugenesia triunfaba ahora a la manera del mercado. No se trataba de eliminar individuos indeseables para el porvenir de la raza. En su lugar, por ejemplo, se ofrece a todos el derecho de optar sobre si un embrión humano debe o no nacer, de acuerdo a las perspectivas biológicas detectadas. Alguien puede decidir si a una vida posible le conviene ser vivida. Se trata, más bien, de la reivindicación de un sorprendente *derecho a no nacer*. En la argumentación que sostiene la "corrección" genética, no son razones favorables a los progenitores las que se esgrimen. Se decide la pertinencia de vivir, en nombre del no-nacido. Resulta por lo menos inquietante el hecho de que se hayan iniciado juicios en los que se denuncia a los responsables de "nacimientos por negligencia".¹⁸ La vida sólo aparece como deseable en la medida en que se adapte a pautas

preestablecidas que no incluyen imperfecciones. Si hacía dos siglos se había descrito el ideal humano en un hipotético individuo ario, en el presente parecería abierta la posibilidad de fabricar sujetos de acuerdo con aquella descripción. El hombre había sido hasta ahora un "borrador". Las biotecnologías podían "pasarle en limpio".

El olvido adquiere rostros multiplicados. En 1935 las leyes antisemitas del nazismo, perfeccionadas con las definiciones que en 1942 reglamentaron la "solución final", marcaron un momento jamás alcanzado en la utilización de la idea de raza como política expresa de un Estado. No era la primera vez, por supuesto, que se establecían políticas raciales. Pero aún la hecatombe producida por la conquista española de América y la destrucción consecuente de millones de indígenas no expresaban estrictamente la voluntad de eliminar una población determinada con propósitos de purificación racial. En aquel 1935, el mismo Julian Huxley creyente en la eugenesia, se enfrentaba a la barbarie nazi y demostraba que, biológicamente consideradas, las razas no existen. La lucha contra el racismo desdibujó la idea de raza pero el tema de la exclusión quedó pendiente. Un eufemismo como "grupo étnico" comenzó a reemplazar el término "raza", aunque siguió nombrando, lo mismo que raza, a un conjunto de individuos con características físicas y tradiciones comunes. Pero "grupo étnico" disimulaba la carga moral, discriminatoria, que soportaba el concepto de raza y, al mismo tiempo, diluía su fuerza identificatoria, su lugar simbólico de reconocimiento. Con el tiempo, como se sabe, esa tendencia a la neutralidad terminológica fue en aumento. En esta voluntad por ocultar las diferencias, el lenguaje sufre, se agota. Mientras tanto deja intocada la presuposición de que efectivamente existen valores que explican y justifican la discriminación. La "corrección política" que se ha expandido en nuestra época guarda y perfecciona las formas del disimulo. Consolida la arbitrariedad. En nombre de lo múltiple se promueve en realidad la inclusión de los otros en el mundo propio, considerado como el único válido.¹⁹ Sin embargo, las razas siguen existiendo. Se trata de aceptarlas sin prejuicios discriminatorios y no de disimularlas. El crecimiento de una indiferencia proclamada (cierta mala fe subyace en este artilugio) ha contribuido a consolidar la concepción mercantil que se fue apoderando del mundo. La afirmación de que todos los hombres son iguales, innegable desde una perspectiva ontológica, teológica o jurídica, pasa a significar: todos son idénticos al modelo elaborado por las creencias de quienes detectan el dominio del mundo. La idea de igualdad, rigurosamente, traduce la concepción de que "todos son como", donde *como* remite a un segundo término definido por el pensamiento de quienes han impuesto la norma. La igualdad apunta a generalizar un sujeto "potencialmente apto" para consumir lo mismo



que consumen los que se autodefinieron como mejores. Todo tiende a mostrarse como satisfacción de necesidades objetivamente neutras y, en ese sentido, legítimas. El racismo, postulación y acción política, había encontrado en la eugenesia su fundamento científico, es decir, su propia legitimidad. La ciencia se eleva de lo político con el pretexto de poseer una naturaleza objetiva y elude cualquier responsabilidad en las formas del actuar histórico. Y así, la misma eugenesia fue sacrificada para salvar el honor genérico de la ciencia. Cíclicamente el mecanismo se reproduce: la llamada *demonstración científica* es indiscutible hasta el momento en que una nueva verdad libera a la ciencia de los actos condicionados por lo que ayer era verdad y ahora se niega. El argumento resulta tautológico: los males producidos por lo que antes se consideraba científico derivan del error que entrañaba aquella presunta verdad.

Salvo para unos pocos el hecho de que Copérnico estableciera que en adelante el sol ya no giraba alrededor de la Tierra sino que ésta rodeaba al sol incesantemente, debe haber pasado inadvertido. Es probable que la inmensa mayoría de los habitantes de la tierra no llegaran a enterarse jamás del cambio. Además, de haberlo sabido tal vez les hubiera resultado indiferente. No deja de sorprender que aún hoy, cuatro siglos y medio después, cuando casi nadie ignora la existencia del sistema solar, el sol siga apareciendo cada día en el horizonte y cualquier calendario insista en informar a qué hora "sale" y a qué hora "se pone" cotidianamente. No hemos inventado una forma de decir que logre sustituir la imagen de un sol que se mueve alrededor nuestro. Nuestro punto de mira seguía siendo la Tierra. Durante las últimas décadas, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo veinte, trastabilló el lugar que los seres humanos habían mantenido. Cuando en 1997 la oveja Dolly mostró su rostro en las pantallas de los televisores, los hombres, sin saberlo, asistieron a la contemplación de sus propios límites, aunque la imagen pudiera asemejarse a un gesto de reconciliación. La humanidad se declaraba dueña de sí misma. Cuarenta años antes, el primer satélite artificial de la tierra, llamado *Sputnik*, había provocado los mismos sentimientos de omnipotencia. El vuelo del artefacto soviético rompía, por primera vez, la atadura que desde siempre vinculaba al hombre con la Tierra. La oveja, anunciaba la posibilidad de que, también por primera vez, los seres humanos pudieran multiplicarse sin que mediara la participación de los dos sexos. Había antecedentes: en una de las versiones bíblicas la mujer es creada sólo a partir de una costilla de Adán. En todo caso se trata de un hecho inaudito de imprevisión: después de creado, Dios advierte que no era bueno que el hombre estuviera solo. En adelante, salvo intervención divina como en el relato neotestamentario vinculado a Jesús, la reproducción humana requeriría de la participa-

ción de macho y hembra. Si los vuelos espaciales abren la posibilidad de que los restos humanos no "vuelvan a la Tierra", la ingeniería genética permite imaginar que los hombres abandonen su condición de haber sido creados "a imagen y semejanza" de algún dador de vida. Las consecuencias son inconmensurables. La disputa, claramente, es con Dios.

Dolly había nacido, por clonación, el 5 de julio de 1996 en el Instituto Roslin, en Escocia. El término "clonación" ya ocupaba un lugar destacado en el léxico cotidiano y era parte de la fantasía colectiva. El cine y la literatura de ciencia ficción se alimentaba de diversos tipos de clones para describir mundos prometidos para el futuro. Ahora la oveja nacida en Edimburgo se mostraba como anuncio del porvenir realizado. Humilde, como cualquier animal de su especie y, a la vez, desafiante en su calidad de ejemplo del poder de la ciencia y la técnica. Ningún publicista hubiera podido imaginar una síntesis semejante: al fantasma de Frankenstein se oponía la carnadura real de un cordero de ojos mansos. Fue un golpe de afirmación audaz frente a las discusiones que venían suscitándose sobre la conveniencia material y moral de continuar con las experimentaciones vinculadas a la manipulación genética. También fue un "posicionamiento" en el mercado. (Tres años después el presidente de los Estados Unidos y el primer ministro de Gran Bretaña elevaron la apuesta anunciando, conjuntamente, que el mundo podía contar con el mapa del genoma humano. Nunca había quedado expuesta con mayor claridad la rigurosa fusión que habían logrado la ciencia, la política y los intereses mercantiles). La palabra *clon*, derivada del griego, "brote o rama nueva", tenía larga historia²⁰. De todas maneras, hasta entonces, clon designaba a un conjunto de organismos idénticos genéticamente. Dolly, estrictamente, no es idéntica a nadie. Su madre-gemela, de quien se extrajera una célula de la glándula mamaria para intentar la clonación, había muerto hacía tiempo. Además, sobre el núcleo de la célula madre se había actuado para producir algunas modificaciones. La clonación resultaba de la transferencia del núcleo y de procedimientos transgénicos²¹. Contra la doxa, el clon era único. "En nuestros días, explica Jean-Paul Rostand, el clon designa más bien al mutante manipulado que al doble."²² En este hecho, justamente, se instala la significación más conmovedora. La posibilidad de *fabricar* animales, y eventualmente individuos de la especie humana, se asienta en el poder de modificar y no sólo de multiplicar. Nuevos contingentes genéticos pueden dar lugar a nuevas formas de hombres que respondan con comportamientos esperables. ¿Pero por qué seguir llamando "hombre" a los integrantes de una especie con tales características? Si la dignidad humana se sostiene en la irreductibilidad de cada

uno a la voluntad de cualquier otro, si la posibilidad de imaginar la vida sin condicionamientos determinantes es el rasgo que hace a la especificidad de lo humano y esta posibilidad de libertad es la condición de la responsabilidad de los hombres frente al mundo, la propuesta de "perfeccionamiento" auspiciada por la tecnociencia genética debería resultar simplemente impensable. La industria de lo humano se muestra como una sentencia sobre el mundo que, siendo lo que es, no sabría cómo ser sin la presencia de la conducta inesperable de los hombres.

Notas

1. La primera edición del libro de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno apareció en Amsterdam en alemán, según el original concluido en California en el mes de mayo. La primera edición en castellano, traducida por Héctor A. Murena, fue publicada por editorial Sur, Buenos Aires, 1969.
2. Guy Debord, *La société du spectacle*, ed. Buchet-Chastel, París, 1972.
3. *El juego de lo posible*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1997 (original en francés, 1981).
4. En 1932 se oficializó en la Argentina "La canción del deporte", una marcha con letra de Antonio Botta y con música del consagrado autor de tangos y director de orquesta, Francisco Lomuto. La marcha, entonada desde entonces en todos los ámbitos deportivos y educacionales, expresaba una clara voluntad de perfeccionamiento eugenésico: "Luchar/ en justa varonil/ Luchar/ con ansia juvenil/ y para la raza/ conseguir/ el ejemplar/ del porvenir". La historia de la educación argentina (incluido el papel que cumplió el servicio militar obligatorio vigente hasta la década de 1990), al igual que la historia de sus instituciones médico-sanitarias (entre otras la enseñanza universitaria de la medicina) y la de su política inmigratoria, estuvieron marcadas por el clima proveniente del prestigio de la eugenesia. La raza, mencionada en "La canción del deporte" como sinónimo de género humano, estaba en las miras del ideal deportivo de la época. Se trataba de mejorarla a través de un proceso de selección y evolución permanente y el deporte, como instrumento científico de educación de la voluntad, debía apuntalar el cuerpo para el esfuerzo y la entrega. Ya en 1883, cuando se debatía en el parlamento argentino lo que sería la ley 1420 de "Educación común", promulgada en 1884, esta idea estaba presente. En su mensaje a los legisladores, en apoyo de la ley, el entonces Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Eduardo Wilde, sostenía como argumento para incorporar la "educación física" en los planes escolares: "En todos los pueblos civilizados se enseña a marchar; porque se necesita saber marchar para conducirse en la vida del ciudadano; y no sólo marchar, sino también cargar un fusil, apuntar al enemigo y matarlo si eso lo exige la defensa de la patria".
5. León Poliakov, *Historia del antisemitismo. La emancipación y la reacción racista*, Muchnik ed., Barcelona, 1984.
6. *Recherches sur les ossements fossiles*, 1812, cit. por Stephen Jay Gould, *La falsa medida del hombre*, ed. Crítica, Barcelona, 1997.
7. Los cuatro volúmenes de *Essai sur l'inégalité des races humaines*, en los que argumenta que la composición racial determina el destino de la civilización, fueron publicados entre 1853-1855. Según Gobineau, en la raza radican todos los valores (o disvalores), no sólo físicos sino también espirituales. La desigualdad de las razas es, por consiguiente, una desigualdad física y espiritual (ver José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona, 1994).
8. *La société pure. De Darwin à Hitler*, Flammarion, París, 2000.
9. Citado en Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, 1991 (2ª ed. en castellano).
10. Es cierto que no todos los teóricos del progreso lo pensaron como derivado necesario de una raza. Tampoco, necesariamente, defendieron las teorías poligenésicas. Los dos grandes pensadores del progreso, Jacques Turgot (1727-1781) y el conde de Condorcet (1743-1794), pensaron en culturas y civilizaciones y no en razas superiores.
11. Robert Nisbet, *idem*.
12. Stephen Jay Gould, *La falsa medida del hombre*, Crítica, Barcelona, 1997.
13. Trescientos años antes, Girolamo Fracastoro había publicado en Italia la primer teoría sobre el origen de las enfermedades a través del contagio: *De contagione et de contagiosis morbis* (1546). Poeta, médico y filósofo, Fracastoro (1478-1553), considerado por los historiadores de la medicina como padre de patología, imaginó hipotéticos semilleros de naturaleza viviente que transmitían enfermedades infecciosas como la peste, la sífilis o la tuberculosis.
14. Inspirado en las enseñanzas de Pasteur sobre los gérmenes patógenos como causantes de las infecciones humanas, Paul de Lagarde en *Judíos e indogermanos* (1887) no sólo establece una analogía entre judíos y gérmenes peligrosos para la salud de los hombres, sino que, también por analogía, sugiere un tratamiento: "No hay trato con la triquina y los bacilos. No se educa a la triquina y a los bacilos; se los extermina tan rápida y radicalmente como sea posible" (Gérard Rabinovitch, *Questions sur la Shoah*, Ed. Milan, Toulouse, 2000).
15. El biólogo norteamericano Hermann Joseph Muller, que en 1946 ganara un Premio Nobel, había trabajado en la Universidad de Moscú entre 1933 y 1937. Convencido de que el socialismo requería también un perfeccionamiento del cuerpo humano, le propuso a Stalin, sin éxito, un plan sustentado en la eugenesia para el mejoramiento de los hombres. Stalin, impenetrable en la robustez de su ideología, daba por cierto los portentosos errores de Lissenko, el biólogo que encarnaba la "ciencia del materialismo dialéctico". Por otra parte Stalin creía, sobre todas las cosas, en el condicionamiento cultural como perfeccionamiento de los



hombres. Sostenía, por ejemplo, que los escritores soviéticos deberían ser los "ingenieros del alma del pueblo".

16. El mismo Muller, que no había podido convencer a Stalin en los años 30, podría ser un símbolo de esta transición sin discontinuidad entre la eugenesia y la nueva genética: después de su estancia en Moscú, Muller permaneció varios años en Edimburgo y por fin regresó a Estados Unidos. Sus planes de mejoramiento no se interrumpieron, pero su mayor logro se realizó cuando él ya había muerto: en 1971 se estableció un banco de esperma de premios Nobel y otros genios.

17. En 1928 más de tres cuartos de las escuelas y universidades de los Estados Unidos enseñaban eugenesia y en 1931 treinta estados habían aprobado leyes de esterilización. En 1913, el ex presidente de los Estados Unidos Theodore Roosevelt había escrito: "El gran problema de la civilización es garantizar que los elementos valiosos de la población crezcan, en términos relativos, con respecto a los menos valiosos o perniciosos... El problema no podrá resolverse a no ser que le demos toda su importancia a la influencia inmensa de la herencia... Deseo vivamente que se impida del todo a las personas erróneas aparearse; y cuando su naturaleza maligna sea suficientemente flagrante, habría que esterilizar a los criminales y prohibir a los débiles mentales que dejen descendencia, habría que insistir en que las personas que se apareasen fuesen las deseables" (cit. en Jeremy Rifkin, *El siglo de la biotecnología*, Crítica, Barcelona, 1999).

18. Jeremy Rifkin señala (*op. cit.*) que hacia 1998 ya se habían abierto más de trescientas denuncias por "vida por negligencia" o "nacimiento por negligencia". Las querellas de los llamados "nacimientos por negligencia" las interponen los padres contra médicos o centros asistenciales por la falta de información adecuada sobre procedimientos que hubieran permitido conocer de antemano las condiciones físicas del hijo por nacer y, en consecuencia, decidir sobre la continuidad o no del embarazo. El alegato presupone que el niño nunca debiera haber nacido. Las querellas referidas a la "vida por negligencia" son presentadas por los padres o por el mismo niño y sostienen también que nunca debiera haber nacido. Rifkin prevé que a este paso no habría que descartar la posibilidad de que los niños pueden interponer demandas por "vida por negligencia" contra sus propios padres que no previeron con el cuidado necesario las condiciones en que se desenvolvería la vida de su vástago. Rifkin describe el caso paradigmático de un matrimonio que inició juicio contra dos médicos que no les habrían informado suficientemente sobre los estudios posibles de realizar para conocer las características de la criatura por nacer. A través de una querrela de "vida por negligencia" la niña solicitaba una compensación por los sufrimientos que experimentaría durante su vida. Otra querrela, de "nacimiento por negligencia" demandaba que se compensara al matrimonio por su propia "angustia emocional". El tribunal supremo de New Jersey hizo lugar al reclamo que interpusieron por "nacimiento por negligencia". Rechazó, en cambio, el de "vida por negligencia" con argumentos que vale la pena evocarlos. El tribunal sostuvo que no po-

día ser puesto en la obligación de tener que juzgar sobre "la diferencia de valor entre una naturaleza discapacitada y el sumo vacío de la inexistencia". Y uno de los magistrados: "la queja de la niña es, en última instancia, que hubiera estado mejor si no hubiera nacido. No es posible que el hombre, que de la muerte y de la nada nada sabe, sepa si es así".

19. Un ejemplo puede ilustrar lo que venimos sosteniendo: cuando en lugar de "ciego" se impone el calificativo "no-vidente", se logra minimizar la significación del mundo de aquel impedido de ver. El ciego no debería ser visto sólo como un no-vidente. Al hacerlo, se lo confina a ser caracterizado apenas por una carencia: es el que no percibe lo que los otros ven físicamente. El acto presuntamente no discriminatorio, respetuoso de un derecho (hay algo escandaloso en el multiplicarse de los "derechos humanos", que vuelve jurídico lo que hace a valores sustanciales, inmanentes), niega el posible mundo del ciego. De hecho, lo que resulta inadmisibles es aceptar que puede haber otros mundos a partir de condiciones físicas distintas. La insistencia en pretender incluir a los ciegos en el mundo de los videntes, señalando que la única diferencia es el hecho de que el "no-vidente" carece de la posibilidad de recibir los impulsos luminosos, es una manifestación temerosa de prepotencia. ¿Podría el lenguaje soportar el reemplazo de "ciego" por "no-vidente" en los usos metafóricos, es decir, allí donde la significación suele adquirir su mayor envergadura? Se ha ido construyendo la diferencia de lo indiferente. Pero en la diferencia que marca los límites, la que indica lo otro, lo verdaderamente otro, se dibuja la eticidad del lenguaje. Se ha puesto en juego la responsabilidad de la palabra. Afirmar que "ciego" tiene algún sentido discriminatorio (esa es la excusa para suplantarlos con "no-vidente") presupone aceptar la superioridad del que ve, la necesaria preeminencia y perfección del mundo visible. Disimular la existencia de esos valores en lugar de corregirlos —si se desea corregirlos— es la forma más duradera de afianzarlos. Los afirma, dejándolos como trasfondo no dicho. Es aparente su desaparición pues se lo nombra de otra manera, negando otros mundos posibles. El maquillaje de los nombres, como todo maquillaje, tiende a impedir el reconocimiento de la diferencia.

20. En biología celular y en microbiología, clon designa una población de células derivadas de una célula única. También se llama clonación a la multiplicación idéntica de moléculas de una misma célula. En la naturaleza, por otra parte, hay reproducción clonada espontánea: los corales y las esponjas, por ejemplo, se reproducen por escisión. La partenogénesis es el proceso por el cual ciertos óvulos de algunos insectos producen individuos hembras sin participación genética del macho.

21. La técnica básica de la clonación consiste en incluir el núcleo de una célula en otra "portadora" a la que previamente se ha enucleado. Los procedimientos transgénicos tienden a producir modificaciones permanentes en los núcleos.

22. Jean-Paul Rostand, "Dans le labyrinthe", en *Faut-il vraiment cloner l'homme?*, ed. PUF, 1999



EL HOMBRE

OPERABLE

NOTAS SOBRE EL ESTADO ÉTICO DE LA TECNOLOGÍA GÉNICA

PETER SLOTERDIJK

TRADUCCIÓN DE FERNANDO LA VALLE



No es culpa ni mérito nuestro que vivamos en una época en que el apocalipsis del hombre se ha vuelto un suceso cotidiano. No es necesario estar en medio de una tormenta de acero, bajo tortura, en un campo de exterminio, o vivir cerca de tales excesos, para advertir que el espíritu de las situaciones más extremas irrumpe en el proceso más íntimo de la civilización. El destierro de los hábitos de apariencia humanística es el acontecimiento lógico principal de nuestro tiempo, un acontecimiento ante el que es inútil buscar refugio en argumentos de buena voluntad. Pero este destierro va más allá: alcanza a todas las ilusiones del ser-cabe-sí-mismo (*Bei-sich-Sein*). Pues no sólo hace retroceder al humanismo, sino que también afecta a aquella relación general a la que Heidegger se refiriera como "morar en el lenguaje". Nadie puede pasar por alto el hecho de que la casa del Ser está desapareciendo bajo un profuso andamiaje, sin que sea posible saber qué aspecto tendrá después de las refacciones. En el estado actual del mundo, el rasgo singular más notable de la historia tecnológica e intelectual es que la cultura tecnológica está produciendo un nuevo estado de agregación del lenguaje y la escritura, estado que tiene ya poco en común con las interpretaciones tradicionales por parte de la religión, la metafísica y el humanismo. Parecería ya casi imposible con cebir a la vieja casa del Ser en términos de morada y de un hacer-cercano (*In-die-Nähe-Bringen*) lo distante. Hablar y escribir en la época de los códigos digitales y las transcripciones genéticas ha perdido por completo el sentido que le era familiar; las tipografías tecnológicas se están desarrollando en un sentido que ya no es el de la transmisión, y que ha dejado de evocar la simplicidad doméstica, y los

efectos de una conciliación con lo externo. Ensanchan más bien, al contrario, el perímetro de lo externo y lo radicalmente inasimilable. La provincia del lenguaje se encoge, mientras que el dominio del texto unidireccional (*Klartext*) no cesa de crecer. Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo* formuló estos problemas de una manera anticuada, aunque esencialmente correcta, cuando llamó allí falta de morada (*Heimatlosigkeit*) al rasgo ontológico sobresaliente del *modus essendi* del hombre contemporáneo.

“La falta de morada es el destino del mundo. Por esto es necesario pensar este destino en términos de historia del Ser... La tecnología es en su esencia un destino dentro de la historia del Ser (*seinsgeschichtliches Geschick*).... Como forma de verdad, la tecnología está fundada en la historia de la metafísica.”¹

Desde Hegel, una de las grandes intuiciones del pensamiento europeo moderno es que existe una conexión entre verdad y destino que implica algo más que un recurso metafísico a lo eterno. Estas intuiciones están prefiguradas en los esquemas generales de la teología cristiana de la historia. Hegel los resume en su intento por proveer al espíritu de una senda que imita al antiguo esquema europeo del sol con su curso de Oriente a Occidente. El espíritu hegeliano parecía así arreglárselas para entrar en una segunda eternidad tras su llegada al distante Oeste crepuscular. El punto extremo del hegelianismo es la total auto-aprehensión del espíritu: su símbolo geopolítico es el extremo más distante del Oeste. En él, el ser-cabe-sí-mismo alcanzaría su forma final, tras lo cual, la única tarea restante sería un reconocimiento de inhóspitas provincias en los márgenes del mundo habitado. En esencia, habría ya validez para la afirmación: “todo mora”. ¿Dónde? En el inevitable *West-End* de la historia. Cuando al final de su novela *Las Partículas elementales*, Michel Houellebecq hace que su protagonista, el deprimido inventor de la inmortalidad biológica, en el punto extremo de Europa, busque la muerte en el Atlántico irlandés bajo una “luz movediza y suave”, todo esto no es más que un adecuado comentario hegeliano. Una vez que todo ha sido consumado no queda más que hundirse en el océano. En este ocaso del mundo parece terminar todo extravío (*Irre*), toda errancia.

Heidegger, en cambio, de haber tenido él mismo intenciones narrativas, habría hecho construir a su protagonista una cabaña en los montes para esperar allí a ver cómo sigue la historia. Para él era evidente que la errancia sigue su curso. No tiene lugar ningún venir-a-sí-mismo (*Zusichkommen*), sino que todo sugiere más bien, en cambio, que la revelación del hombre a través de la historia y la tecnología está a punto de entrar en una era de tensiones y oscurecimientos todavía mayores. A los ojos de Heidegger, Hegel estaba en lo cierto cuando atribuía a la verdad una historia, pero se equivocaba haciéndola transcurrir desde Jonia a Jena, así como tampoco hacía bien asimilándola a un proceso solar con salida y ocaso. ¿Nos habremos sobrepuesto enton-

ces, simplemente corrigiendo estos errores, al *furor teleologicus*? Enfrentado con el estado de cosas de 1946, Heidegger no considera en modo alguno que la historia de la verdad sea un curso solar, sino más bien la quemadura de una mecha conceptual que corriera de Atenas a Hiroshima... y, como es posible ver ahora, hasta los laboratorios de la tecnología genética actual y aun más allá hacia quién sabe dónde. En este crecimiento progresivo del saber y de las capacidades técnicas, el hombre se auto-revela a sí mismo como el hacedor de soles y el hacedor de vida, colocándose así forzosamente en una posición en que debe dar respuesta a la pregunta de si lo que puede hacer y lo que hace tienen que ver con él mismo, y si en este hacer se encuentra el *cabe-sí-mismo*.

Frente a tales consecuencias, no es posible negar que esta historia, en la medida en que es una historia exitosa del saber potente y de la potencia científica, debe también ser leída como una historia de la verdad y de su dominio por el hombre. Y sin embargo, ésta es apenas una historia parcial de la verdad, una verdad siempre aprehendida sólo fragmentariamente por el hombre y sus operaciones. Cuando la explosión atómica relampaguea sobre el desierto de Nuevo México, no hay el venir-a-sí-mismo de ningún ser humano en juego, por más que, en todo caso, Oppenheimer tuvo suficiente chispa como para llamar “Trinidad” a la primera prueba nuclear. Cuando Dolly bala, tampoco allí está el espíritu cabe-sí en casa... A lo sumo, cuando sus productores piensan en sí mismos, lo hacen bajo la forma de patentes.

Dado que la historia no hace preparativos para cerrar el círculo, tanto ellos como la sociedad tecnológica permanecen atrapados en un movimiento que Heidegger dio en llamar “errancia”. El errar caracteriza la forma de movimiento histórico de la existencia que no es cabe-sí y que abre una vía a través de lo no-propio (*Nicht-Eigenes*), ya sea con el objetivo de llegar a casa, o en el modo del viaje interminable sin destino. Tanto en el errar dirigido como en el no dirigido, el estado fundamental es la falta de morada: malentendidos en la auto-aprehensión son aquí la regla. Sin embargo, al ser la errancia presentada así como una constante epocal, surge la pregunta de si, dado su vínculo con el destino de la metafísica, no deberá sufrir también ella un profundo cambio tras el hundimiento y “descomposición” de la primera. Los enormes incrementos de conocimiento y poder por parte de la humanidad moderna fuerzan la pregunta de si el diagnóstico de errancia rige para ellos de un modo similar a aquel en que lo hacía en tiempos anteriores al despliegue de este potencial moderno. Frente al hecho de que, después de veinticinco siglos de metafísica y tecnología europeas, un pensador de la talla de Heidegger crea ver todavía razones para interpretar el curso del mundo como un duradero y fatal extravío, es inevitable la sospecha de que todo podría deberse a una ilusión óptica... Sospecha que se vuelve tanto más plausible al recordar que tras su intento fracasado con la “revolución nacional”, de hacer un giro hacia lo propio y auténtico, Heidegger deja de hacer sugerencias respecto de cómo podría ser pensado filosóficamente un retorno (*Rückkehr*) de la

errancia. Su refugio en la poética del Ser es, incluso considerándolo con simpatía, una solución provisoria en el mejor de los casos.²

Se consolida entonces la suposición de que la teoría de la errancia con o sin meta, surge de una descripción de la relación entre el hombre y el Ser equivocada y que hay que revisar. Incluso Heidegger, por innegable que sea su importancia como destructor de la metafísica, permanece atrapado parcialmente en una gramática filosófica que tiene su origen en una ontología simplemente insostenible y en una lógica deficiente. Debemos a Gotthard Günther la prueba de que la metafísica clásica, basada en la combinación de una ontología monovalente (el Ser es, el No-Ser no es) y una lógica bivalente (lo que es verdadero no es falso, lo que es falso no es verdadero, *tertium non datur*) lleva a la incapacidad absoluta para describir en términos ontológicamente adecuados fenómenos culturales tales como herramientas, signos, obras de arte, máquinas, leyes, usos y costumbres, libros, y todo otro tipo de artefactos, por la simple razón de que la diferenciación fundamental de cuerpo y alma, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanismo, no puede ya habérselas con entidades de este tipo: son por su propia constitución híbridos con una 'componente' espiritual y otra material, y todo intento de decir lo que son 'auténticamente' en el marco de una lógica bivalente y una ontología monovalente conduce inevitablemente a la reducción sin esperanza y a la abreviatura. Si consideramos, al modo platónico, que las Formas son el ser auténtico, entonces la materia sólo podrá ser entendida como una suerte de no-ser; si substancializamos en cambio la materia, son esta vez las Formas las inauténticas, un no-ser. Estos errores no son, naturalmente, simples malentendidos atribuibles a personas, sino que muestran más bien los límites de la gramática. Los yerros son, en este sentido, como destinos y épocas. Desde esta perspectiva, el extravío o errancia no sería más que la huella histórico-mundana del programa platónico-aristotélico (o, en términos más generales, civilizado y metafísico) del dominio de la totalidad de los entes por medio de la bivalencia.

Con la obra de Hegel se crea por primera vez una lógica que permite definir el estatuto ontológico de los artefactos bajo el título de "espíritu objetivo". Este impulso quedó bloqueado a causa de la orientación predominantemente teórica en términos intelectuales y culturales del análisis hegeliano. Sólo ocurrió un cambio respecto de esto cuando la cibernética, como teoría y práctica de las máquinas inteligentes, y la biología moderna, como estudio de unidades sistema-ambiente, forzaron a la reformulación de estas preguntas, esta vez desde la perspectiva de la teoría de organismos y sistemas. Aquí, el concepto de espíritu objetivo se transforma en el principio de información. Este transita entre los pensamientos y las cosas, como un tercer valor entre el polo de la reflexión y el polo de la cosa, entre el espíritu y la materia. Las máquinas inteligentes —como en general los artefactos creados culturalmente— obligan también eventualmente al pensamiento a reconocer en un ámbito más amplio el hecho de que aquí, bastante obviamente, se in-

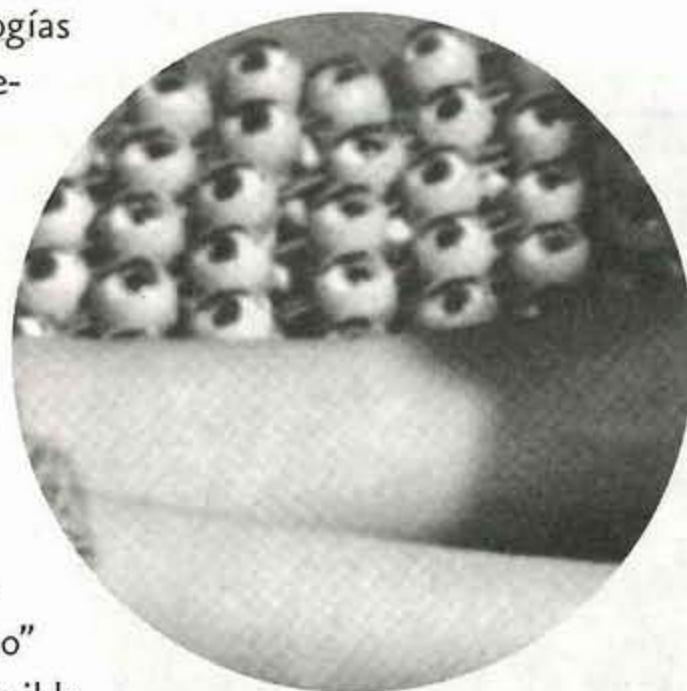
funde "espíritu", o reflexión, o pensamiento, en las colecciones de cosas, donde permanece listo para ser recuperado y eventualmente reelaborado. Máquinas y artefactos son entonces negaciones realmente-existentes de las condiciones que se verificaban antes de que se imprimiera la in-formación en el soporte. Son en este sentido, recuerdos o reflexiones que se han vuelto objetivas. Para concebir esto hace falta una ontología que sea al menos bivalente, así como una lógica trivalente, es decir un instrumental cognitivo capaz de articular que hay negaciones afirmadas y afirmaciones negadas realmente-existentes, que hay nadas que son entes y entes que son nada (*seiende Nichtse und nichtshaltige Seiende*). La frase "hay información", en última instancia, no dice otra cosa. Fue para hacer posible y consolidar esta afirmación que Hegel y Heidegger se comprometieron en una gigantesca batalla intelectual, la misma batalla en que entrarían con consecuencias considerables autores como Günther, Deleuze, Derrida y Luhmann. Todos ellos trabajan para conquistar el *tertium datur*.

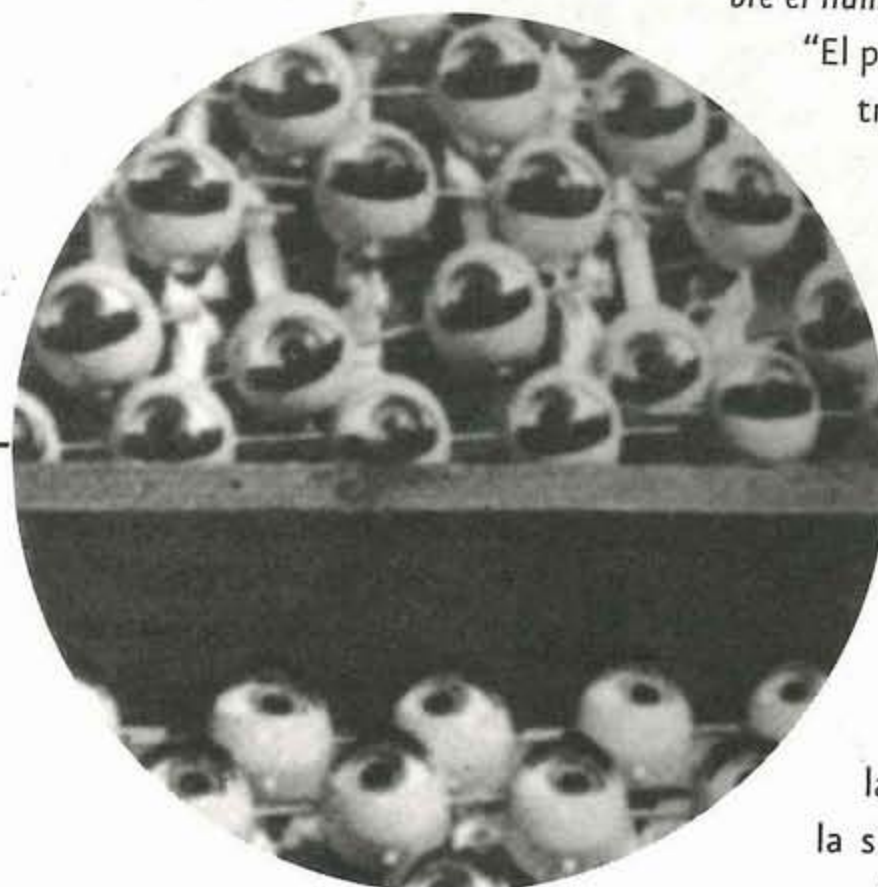
En la frase "hay información" hay implicadas otras frases: hay sistemas, hay recuerdos, hay culturas, hay inteligencia artificial.³ Incluso la oración "hay genes" sólo puede ser entendida como el producto de una situación nueva: muestra la transferencia exitosa del principio de información a la esfera de la naturaleza. Esta ganancia en conceptos que permiten abordar poderosamente la realidad, hace que el interés en figuras de la teoría tradicional tales como la relación sujeto-objeto disminuya. Incluso la constelación de yo y mundo pierde mucho de su prestigio, sin hablar de la gastada polaridad individuo-sociedad. Pero por encima de todo, con las nociones de recuerdos realmente-existentes y de sistemas auto-regulados, caduca la distinción metafísica de naturaleza y cultura: en esta perspectiva, ambos lados de la distinción no pasan de ser estados regionales de la información y su procesamiento. Habrá que armarse de paciencia, sin embargo, ya que la comprensión de estas ideas va a ser particularmente difícil para los intelectuales que han vivido de esta antítesis de cultura y naturaleza, y que se encuentran ocupando ahora una posición reactiva.

Una de las motivaciones más profundas detrás de la así llamada errancia de la humanidad histórica, puede ser descubierta en el hecho de que los agentes de la era metafísica evidentemente se aproximaron a los entes con una falsa descripción. Dividen a los entes en subjetivos y objetivos, y colocan el alma, el yo y lo humano en un lado, y la cosa, el mecanismo y lo inhumano, en el otro. La aplicación práctica de esta distinción se llama dominación. En el curso del iluminismo tecnológico —que toma forma de facto por intermedio de la ingeniería mecánica y la prostética— se verifica que esta clasificación es insostenible porque atribuye al sujeto y al alma, tal como señala Günther, multitud de propiedades y capacidades que, de hecho, pertenecen al otro lado. Al mismo tiempo, niega a las cosas y materiales muchas propiedades que, como se advierte tras un examen atento, de hecho poseen. Corrigiendo de ambos lados estos errores tradicionales, surge una vi-

sión radicalmente nueva de los objetos culturales y naturales. Se comienza a entender que la "materia informada", o el mecanismo superior, pueden funcionar parasubjetivamente, y cómo es esto posible. Estos desempeños pueden incluir la aparición de inteligencia planificadora, capacidad dialógica, espontaneidad y libertad.

No es excesivo entonces llamar choque de titanes a esta revisión de la falsa clasificación metafísica de los entes, un choque que afecta en profundidad relaciones muy arraigadas que la persona humana mantiene consigo misma. Muchos tienen la sospecha de que esta revisión implica una expropiación de la individualidad, y la rechazan como si fuera un plan tecnológico demoníaco. La ominosidad del proceso no se puede negar, precisamente porque impresiona por medio de resultados incontestables. También el observador se encuentra sorprendido y fascinado con este proceso, porque todo lo que ocurre en el frente tecnológico tiene ahora consecuencias para la auto-comprensión humana. En tal proceso también es cercada la ciudadela de la subjetividad, el yo que piensa y siente, y esto no sólo por medio de desconstrucciones simbólicas. Desconstrucciones como éstas, por otra parte, ya habían tenido antecedentes variados en las culturas mundiales, basta pensar en los sistemas místicos y yogas, la teología negativa, la ironía romántica. La ciudadela se halla cercada también por modificaciones materiales, como por ejemplo la alteración de la mente con ayuda de sustancias psicotrópicas (un procedimiento usado en diferentes culturas por milenios, y en la psiquiatría por décadas): el futuro previsible también promete la inducción de ideas por medio de sustancias nootrópicas. Pero la irrupción más espectacular de lo mecánico en lo subjetivo se revela en las tecnologías genéticas: éstas introducen un amplio espectro de precondiciones físicas de la persona dentro del campo de las manipulaciones artificiales, proceso que evoca la imagen popular, más o menos fantástica, de un futuro previsible en que podrían "hacerse hombres". En la elaboración de tales fantasías, biologismos primitivos compiten con teologismos y humanismos desvalidos, sin que sea posible detectar en los sostenedores de tales opiniones un rastro de mínimo conocimiento de las condiciones evolucionarias de la antropogénesis.⁴ Esta invasión del campo imaginario del "sujeto" o de la "persona" está rodeada de temores, a causa, posiblemente, de que incluso del lado del así llamado objeto, en la estructura material básica de los seres vivos, representada por los genes, no se puede encontrar ya nada material en el sentido de la vieja ontología de la materia. Se encuentra más bien la forma pura de la información informada e informante: los genes no son más que "órdenes" para la síntesis de moléculas proteicas. Queda claro que el sujeto personal tradicional no puede descubrir ya en estos procesos nada de aquello a lo que estaba ontológicamente acos-





tumbrado; ni del lado del yo, tal como se lo solía presentar, ni del lado de la cosa, como se la conocía. Por ello parece al sujeto como si hubiera sonado la hora de la verdad anti-humanista: le parece como si todo ello representara la oposición más aguda contra el programa humanístico y olímpico, el programa de apropiarse del mundo y hacer de él el propio hogar del sujeto o espíritu-persona, e integrar su exterioridad dentro de sí mismo. Parece por el contrario ahora como si el yo debiera hundirse completamente en lo material y externo, perderse allí.

Pero naturalmente, esta visión espantosa es sólo, también, una ilusión histórica, y como tal, el lado negativo de la falsa clasificación metafísico-fundamental de los entes. El hombre, como poder reflexivo y constructivo, no se encuentra en una posición en la que pueda elegir entre ser-completamente-cabe-sí y ser-completamente-fuera-de-sí. La elección entre una aprehensión total del yo y una total pérdida de éste le resulta tan imposible como la elección entre una concentración (*Sammlung* = (re)colección) y una dispersión totales. Es más bien, en todo caso, una posibilidad regional de apertura de claro (*Lichtung*), y una posibilidad local de concentración. El hombre es un punto relativamente intenso de recolección-concentración de poder y verdad, pero no un omni-colector: a partir de aquí se desarrollan los conceptos post-metafísicos de Logos y poesía, que bien podríamos considerar como el núcleo más rico en consecuencias del pensamiento de Heidegger, y que deja libre el paso para la doctrina deleuziana de las multiplicidades. Esta es la obra del pensador del "Seyn", lograda en su extensa guerra de guerrillas contra la ideología hegeliana del espíritu absoluto y sus copias humanistas. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger dice sobre esto:

"El pensar no se sobrepone a la metafísica yendo más alto que ella, trascendiéndola, superándola de un modo u otro, el pensar se sobrepone a la metafísica re-descendiendo en la cercanía de lo más cercano... El descenso lleva a la pobreza de la ek-sistencia del homo humanus... Pensar la verdad del Ser, quiere decir al mismo tiempo: pensar la humanitas del homo humanus."⁵

El pasaje es notable, no sólo porque desmiente a los que siguen denunciando en Heidegger un supuesto, nunca demostrado "antihumanismo". Es el punto de partida para una aproximación a la existencia humana entendida como una noble debilidad y una fuerza poética local. Ser-ahí (*Dasein*) es una pasión de lo monstruoso. La pobreza de la ek-sistencia no es ya la pobreza mundana del animal, sino la simple exposición en lo monstruoso. Aquí nos encontramos con un Heidegger más cercano a Agustín y a Pascal que a Hegel y a Husserl. Por otra parte, este estado de cosas puede ser expresado en un lenguaje nietzscheano si decimos que el hombre es un vector de fuerza, o una concentración, o una posibilidad de composición.

La histeria anti-tecnológica que se ha adueñado de grandes partes del mundo occidental, es un producto de la descomposición de la metafísica: se aferra a falsas clasificaciones de los entes de modo de resistir a procesos en que tales clasificaciones son conmovidas. Esta histeria es reaccionaria en el sentido esencial de la palabra, ya que expresa el resentimiento de la bivalencia caduca contra una polivalencia que no puede comprender. Esto se aplica sobre todo a los hábitos de la crítica del poder, que siguen estando todavía inconscientemente motivados por la metafísica. En el esquema metafísico, la división del ser en sujeto y objeto se ve reflejada en la diferencia entre amo y esclavo, así como en aquella que existe entre trabajador y materia prima. Dentro de esta disposición, la crítica del poder sólo puede ser articulada como resistencia de la parte suprimida objeto-esclavo-materia-prima, contra la parte sujeto-amo-trabajador. Pero con el ascenso al poder de la frase "hay información", o lo que es lo mismo "hay sistemas", esta oposición deja de tener sentido y se convierte cada vez más en un fantasma de conflicto. La histeria, de hecho, consiste en la búsqueda de un amo contra el que poder alzarse. No se puede descartar que el efecto "amo" esté en proceso de disolución, y subsista más que nada como el postulado del esclavo fijado en la rebelión, como izquierda historizada y humanismo de museo. En contraste, un principio de ala izquierda con algún signo de vitalidad debería reinventarse constantemente por medio de la disidencia creativa, así como el pensamiento del homo humanus sólo puede mantenerse en resistencia poética contra los reflejos metafísicos de la humanolatría.

Tal como hemos mostrado, pensar al homo humanus significa dar cuenta del nivel en que rige la ecuación de ser-humano y claro. Tal como sabemos ahora, el claro, empero, no puede pensarse pasando por alto su origen tecnogénico. El hombre no se encuentra en el claro con sus manos vacías, ni como un pastor alerta, inerme junto al rebaño, como sugieren las metáforas pastorales de Heidegger. Tiene piedras y las sucesoras de las piedras en sus manos. Cuanto más poderoso se vuelve, tanto más rápido abandona las herramientas con mangos y las reemplaza por otras con teclas. En la edad de las segundas máquinas, la "acción" retrocede y es reemplazada por operaciones de las puntas de los dedos. ⁶ La incubadora para el hombre y la humanidad es producida por tecnologías de hardware, y su clima determinado por tecnologías de software. *Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique.* Si "hay" hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia ocurran en un nivel lo suficientemente alto de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo.

Karl Rahner formula estas nociones en un lenguaje cristiano, cuando subraya que "el hombre de la autopragis de hoy" hace uso de una libertad de "auto-manipulación categorial", lo cual tendría su origen, supuestamente, en la liberación cristiana de la compulsión numinosa de la naturaleza. De acuerdo con la declaración del jesuita Rahner, la obligación y el deseo de manipularse a sí mismo formarían parte del ethos del hombre responsable:

"Debe querer ser el hombre operable, incluso si la dimensión y justo modo de tal auto-manipulación resultan todavía oscuros... Pero es cierto: el futuro de la auto-manipulación del hombre ya ha comenzado."⁷

Se puede expresar lo mismo en el lenguaje de la antropología histórica radicalizada, si se interpreta la condición humana a la luz de su emergencia a partir de un desarrollo autoplástico suntuario. En esto la plasticidad sigue siendo una realidad fundamental y una tarea inevitable. Pero hay que tener cuidado de no mirar a través de las lentes de clasificaciones metafísicas falsas a estas nuevas operaciones antropoplásticas que se han hecho posibles recientemente, desde el transplante de órganos a las terapias génicas: bajo estos presupuestos metafísicos todo sería como si un amo subjetivo todavía quisiera esclavizar a una materia objetiva, o incluso peor, desarrollarse y convertirse en un super-amo dando órdenes sobre una materia aun más profundamente subyugada. El esquema del sujeto-amo que ejerce poder sobre una materia servil poseía una verosimilitud innegable en la época de la metafísica clásica, y su política y tecnologías simplemente bivalentes. Por esta época tendía a ser cierto que el amo subjetivo, al usar útiles, esclavizaría a los objetos y difícilmente reconocería sus propias naturalezas, sobre todo cuando éstos eran humanos que podían, por su parte, tener también una pretensión a hacer valer para sí la subjetividad o libertad del amo. De esto surge una imagen de la técnica que sigue el modelo de las herramientas simples y las máquinas clásicas: todas ellas son medios esencialmente alotecnológicos en la medida en que ejecutan reestructuraciones violentas y contra-naturales de todo lo que encuentran, y en tanto que usan materia para fines que son indiferentes o ajenos a la materia misma. En el viejo concepto de materia está siempre prefigurado de antemano que tal materia se va a usar de modo heteronómico por virtud de aptitudes mínimas, resistentes en última instancia. Esta tecnología obsoleta pone al mundo de las cosas en un estado de esclavitud ontológica contra la que la inteligencia se rebeló siempre, cada vez que tuvo ocasión de tomar partido por la otredad de cosas usadas y forzadas desde el exterior. De aquí surge la opción "materialista" emancipadora en la era del idealismo compulsivo. Sólo en la esfera de las antiguas artesanías a lo sumo, hay rastros de que la sabiduría de los maestros artesanos residía en no forzar las cosas. De los maestros del pensamiento, debe haber sido Spinoza el que más lúcidamente señalara cómo el empleo del potencial de las cosas por el poder debía tener lugar sin furia ni fuerza: "Cuando digo, por

ejemplo, que puedo hacer con esta mesa lo que quiero, resulta bastante evidente que no aspiro al derecho de convertir a la mesa en una cosa que come pasto.”⁸ En el espacio alotecnológico, los casos más extremos son siempre aquellos en que se da una lucha por acceso preferencial a medios de violación y destrucción. La conciencia de los extremos surge aquí del conocimiento de las luchas entre violadores y víctimas.

En el estadio de la frase “hay información”, la vieja imagen de la tecnología como heteronomía y la esclavización de materia y personas pierde toda verosimilitud. Somos testigos de que tecnologías inteligentes producen la emergencia de una forma de operatividad no-dominante, forma para la que sugerimos el nombre de homeotecnología. Por su propia naturaleza, la homeotecnología no puede desear nada totalmente diferente de lo que “las cosas mismas” son o pueden llegar a ser de propio acuerdo. Las “materias” se conciben ahora en concordancia con su propia resistencia, y se integran en operaciones que tienen en cuenta su máxima aptitud. Así, dejan de ser lo que es tradicionalmente llamado “materia prima” (*Rohstoff* = materia basta). Sólo se puede encontrar materias primas allí donde sujetos bastos —los humanistas y otros egoístas, digámoslo francamente— les aplican tecnologías bastas. La homeotecnología, al tener que vérselas con información realmente-existente, no hace más que avanzar en el camino de la no-violación de los entes; gana en inteligencia inteligentemente, creando así nuevos estadios de inteligencia; toma en cuenta eficazmente las cualidades de los cuerpos. Debe apoyarse en estrategias co-inteligentes, co-informativas, incluso allí donde se aplica egoísta y regionalmente como ocurre con las tecnologías convencionales. Se caracteriza más por la cooperación que por la dominación, incluso en relaciones asimétricas. Importantes científicos del presente expresan ideas similares con la metáfora de un “diálogo con la naturaleza”. En lo que respecta a las ciencias humanas, ya Foucault ha señalado que nadie escapa nunca a la compulsión y a la posibilidad de ser poderoso: de este modo, Foucault desata el nudo metafísico de la crítica del poder. Germina aquí un modo de pensar que es anticipado por las modernas filosofías del arte, particularmente por la de Adorno (aunque bajo títulos tan engañosos como “La primacía del objeto”), y que ahora espera ser continuado hasta su consumación por la filosofía de la técnica, y sobre todo por la teoría social y sus divulgadores. Desarrollar tecnologías significará en el futuro: leer las partituras de las inteligencias encarnadas, y contribuir a las interpretaciones subsiguientes de sus propias obras. Los estadios más extremos de la homeotecnología son la hora de la verdad de la co-inteligencia. Se revelará en ellos que el sujeto de la era bivalente, el antiguo amo, se ha convertido en fantasma. Antes de que esta revelación sea comprendida masivamente, poblaciones desinformadas serán llevadas por periodistas lascivos a debates caricaturescos que versarán sobre amenazas que no entienden.⁹

La técnica, ha dicho Heidegger, es una forma de develamiento. Extrae resultados que, por sí mismos, no habrían podido salir a la luz de otra manera. La tecnología podría ser considerada de este modo como una forma de acelerar la aparición de resultados. Donde la tecnología da forma al conflicto entre cul-

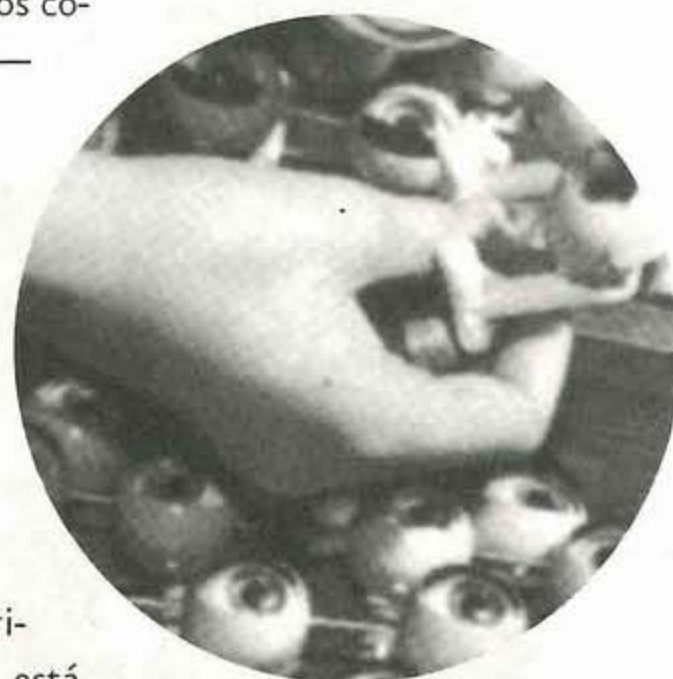
turas y empresas, entonces surgen las rivalidades que hacen la historia. La historia marca el modo en que los seres humanos trabajan crecientemente con la anticipación, y se colocan en situaciones en que ya no pueden seguir esperando que las cosas ocurran por sí solas. Hay, por lo tanto, una correspondencia característica entre la tecnología de la producción y la empresa económica por un lado, y por el otro, entre etnotecnología y guerra. Tanto para empresarios como para jefes militares es importante buscar el propio provecho en la lucha por resultados contra competidores y enemigos. Están condenados a intentar volverse inteligentes antes que los otros. De todos modos, sólo llegan a ser más inteligentes en un grado que está por regla general en concordancia con el estado presente de egoísmo ilustrado. No pueden escapar a la relación entre sujeto basto y materia prima.

Entretanto, la homeotecnología, la aceleración de la inteligencia por excelencia, también es alcanzada por el problema del mal. Este último, sin embargo, ya no se presenta tanto bajo la forma de una voluntad de esclavizar a entes y seres humanos, sino como el deseo de sacar ventajas sobre los otros en la competencia cognitiva.¹⁰ No es un hecho casual que la alotecnología clásica estuviera vinculada con la desconfianza como forma de pensamiento, y con la racionalidad criptológica, siendo la paranoia su consiguiente sedimento psicológico. En realidad, la emergencia de una cultura post-paranoica de la razón se encuentra en la agenda evolutiva de civilizaciones enormemente avanzadas desde un punto de vista tecnológico y comunicativo, pero la retrasa la poderosa inercia de la era bivalente, y su habitual violación de los entes en su trato con ellos. La suposición de que la sospecha seguirá siendo el estado de ánimo más adecuado a la realidad en el futuro es confirmada principalmente por las acciones de los estrategas de los EE UU, quienes, en agosto de 1945, no se abstuvieron de usar el arma alotecnológica más extrema, la bomba atómica, directamente sobre seres humanos. Al hacer esto, proporcionaron un argumento para la sospecha —que durará todavía mucho tiempo— de una alianza entre la tecnología superior y los niveles de subjetividad más bajos. Por causa de Hiroshima, hay razones para creer que las tecnologías más avanzadas no tienen límites en su uso, razones para desconfiar de los Oppenheimers y Trumans de la genética. Estos nombres propios resumen el hecho de que durante toda una era, sujetos bastos y alotecnologías han congeniado recíprocamente.¹¹ El temor de esta constelación de hechos dicta también los discursos que profetizan que los genes jugarán el mismo papel como materia prima en el “siglo biotecnológico” que el que jugó el carbón durante la revolución industrial.¹² Estos dichos se originan en la suposición de que las relaciones entre los seres humanos, así como la relación entre humanos y cosas, ha de seguir en todo tiempo el modelo histórico de la dominación bivalente, o el ordenamiento subjetivo-primitivo de la materia alienada.

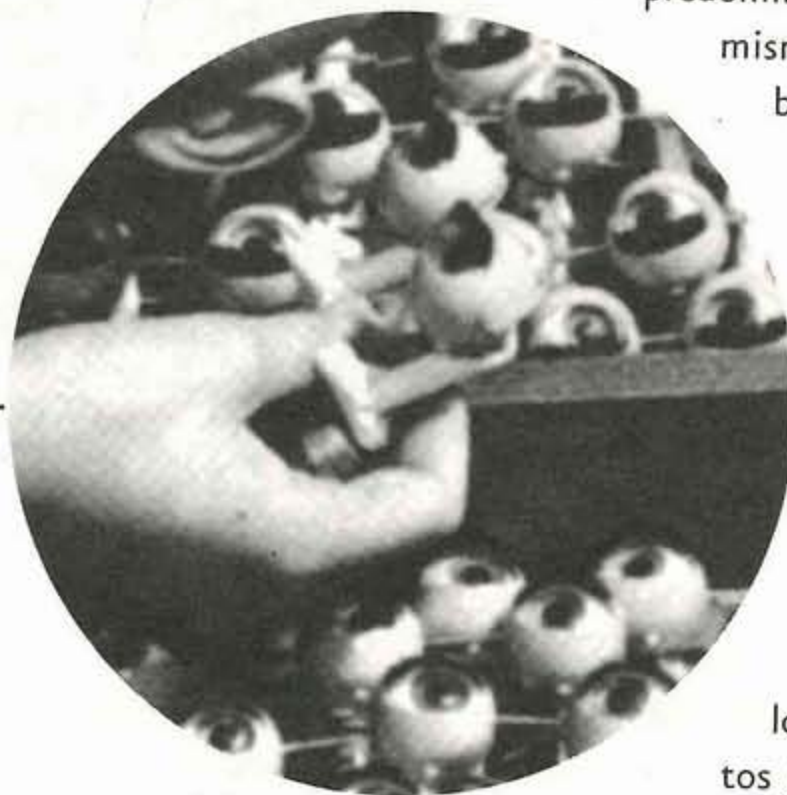
La utilidad y adecuación futura de tales miedos enraizados queda todavía por probar. De la complejidad de las cosas mismas surge la suposición de que

los hábitos alotecnológicos no podrán ya hacerse un lugar en el reino de la homeotecnología. Las partituras genéticas no cooperarán con los violadores, del mismo modo que los mercados abiertos no sucumben al capricho de los amos. Se puede incluso preguntar si el pensamiento homeotecnológico —anticipado ya por términos como el de ecología y ciencias de la complejidad— tiene o no el potencial para desencadenar una ética de las relaciones desprovista de enemistad y dominación. Tal pensamiento trae consigo sin duda esta tendencia de un modo virtual, ya que por su propia naturaleza, más que a una cosificación de lo que es otro, apunta a un conocimiento de las condiciones internas de sus congéneres. Mientras que en el mundo alotecnológico, sujetos-amos podían todavía controlar a las materias primas, dentro del mundo homeotecnológico se está volviendo gradualmente imposible para los amos bastos ejercer poder sobre los materiales más refinados. Asimismo, los contextos enormemente condensados del mundo-red no reciben ya favorablemente los *in-puts* del amo: aquí tan sólo puede expandirse exitosamente aquello que convierte a otros innumerables en beneficiarios de innovaciones. Si estos potenciales de civilización se establecieran por sí mismos, entonces la era homeotecnológica se caracterizaría por una reducción del espacio de la errancia, mientras que crecería el espacio para la satisfacción y vínculos positivos. Las biotecnologías y las nootecnologías nutren, por su propia naturaleza, a un sujeto refinado, cooperativo, y con tendencia a jugar consigo mismo. Este sujeto se da forma a sí mismo por medio de la interacción con textos complejos y contextos hipercomplejos. La dominación ha de avanzar hacia su propio fin, pues es su propia condición basta lo que la hace imposible. En el mundo-red condensado inter-inteligentemente, amos y violadores casi no tienen ya posibilidades de éxito, mientras que cooperadores, fomentadores y enriquecedores entran en conexiones cada vez más numerosas y adecuadas. Luego de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, es posible esperar que los restos de dominación sean abolidos en el siglo XXI o XXII, pero nadie creería que esto pueda ocurrir sin intensos conflictos: no se puede excluir la posibilidad de que el amo en posición reaccionaria una fuerza una vez más con resentimientos de masa para producir un nuevo tipo de fascismo. Pero el fracaso de tales reacciones revolucionarias es tan predecible como su surgimiento.

Dice Platón: "Todo lo que existe es bueno; el mal es simplemente la ausencia de bien." En un mundo en el que la condensación de contextos todavía sigue su marcha, no se puede descartar que esta línea básica de la on-



tología platónica, a menudo ridiculizada por las mentes críticas, se haga realidad de un modo sorprendentemente alterado y con un nuevo sentido. A menos que siga predominando la doctrina adorniana de que el todo o el contexto es lo no-verdadero. Lo que habría que hacer en última instancia es transponer aquellos principios platónicos en los principios siguientes, atinentes a una ecología de la inteligencia: lo que es predominantemente malo se elimina a sí mismo; lo que es predominantemente bueno se expande y continúa; lo que es predominantemente neutro crea suficiente redundancia como para asegurar la continuidad.



Lo que se opone a este esclarecido punto de vista es la advertencia previa de que la herencia de la bivalencia y de la paranoia estratégico-polemológica arroja su larga sombra sobre lo que está aún por venir. Los hábitos y la compulsión de violación por medio de la clasificación de relaciones complejas han aumentado a lo largo de siglos, y no se desvanecerán de la noche a la mañana; culturas en las que dominan la sospecha y el resentimiento se muestran aún florecientes en términos regionales, incluso en lugares en que sus éxitos son todavía quiméricos. Construcciones de identidad, siguiendo viejos o nuevos modelos egoístas, juegan su parte en el bloqueo de los poderosos potenciales que podrían ser liberados por el pensamiento de la polivalencia, las multiplicidades y la homeotecnología. Mientras esto continúe, la vulgaridad seguirá ocupando más espacios de los que por derecho le corresponden. Ella hace todavía que sujetos bastos luchan por el control de las materias primas, por más que ambos sólo puedan existir ya en posiciones reactivas. Por ello, la reacción constituye todavía un poder mundial. ¿Hay necesidad de señalar que sólo podrá ser doblegada por la inteligencia creativa?

Bajo tales premisas, no es ninguna coincidencia que la carrera actual por el genoma y su explotación económica sea descripta como una guerra cognitiva. En el caso más extremo, no sería otra cosa, una vez más, que el ejercicio de poder por parte de sujetos bastos sobre materias primas: un diferimiento de la errancia y un aferrarse a la falsa clasificación de los entes. Se debería esperar que tales hábitos demuestren su fracaso en el futuro mediato. Como en todas las guerras, el uso estratégico, egoísta, basto, de la inteligencia estimu-



la la ocultación del conocimiento. Provee nuevo alimento a la actitud recelosa. Pero contextos altamente condensados basados en la sospecha y el ocultamiento, tales como las culturas tecnológicas avanzadas, no pueden ser mantenidos en operación continua durante largo tiempo. Para la era metafísica, tendía a ser cierta la afirmación pascaliana de que el hombre asciende interminablemente más allá del hombre: en esa época, nada era tan intenso como el sentimiento de que el hombre no era todavía aquello que podía ser y que la escala de su sublimación no tenía techo. En el período post-metafísico, la imagen es más bien la de que el hombre desciende (*unterbietet*)¹³ por debajo del hombre; hace esto con un aire de legitimación, puesto que otros lo fuerzan a entrar en competencias para llegar más abajo que ellos. Hasta ahora sólo una minoría es consciente de que, con la tecnología post-clásica, así como con las artes auténticas, la mejor competencia ya ha comenzado.

Cuando capitales e imperios arrebatan la información, el curso del mundo se convierte crecientemente en una especie de juicio de Dios en que inteligencias antagonistas luchan entre sí. No es la primera vez que los hombres se enfrentan al carácter decisivo del uso de su inteligencia. Una frase clave de la era bivalente dice:

"Yo invoco hoy por testigos al cielo y la tierra. Yo pongo delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida para que vivas tú y tu descendencia."¹⁴

¿Cómo se puede repetir la elección de la vida en una época en que la antítesis entre vida y muerte ha sido deconstruida? ¿Cómo podría concebirse una bendición que pudiera sobreponerse a la simplificada confrontación de maldiciones y bendiciones? ¿Cómo podría formularse una nueva alianza bajo condiciones de complejidad? Estas preguntas surgen del conocimiento de que el pensamiento moderno no engendra ninguna ética, en la medida en que, para él, su lógica y su ontología siguen siendo oscuras.

Notas

1. *Über den Humanismus*, a.a.O. p30-31. (Versión castellana de Alberto Wagner de Reyna: Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger: *Sobre el humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960, pp 93-94. (N. de T.))

2. Esta solución a medio camino espera, de todos modos, poder ser justificada —si esto fuera posible— al fin del camino. Cf. Alain Badiou: "Le recours philosophique au poème", en *Conditions*, Paris, 1992.

3. Corresponden desde el costado crítico a las tesis ontológicas de Derrida y Nietzsche: "la desconstrucción acontece"; "el desierto crece".

4. Un primer caso se presenta por ejemplo cuando Jürgen Habermas pretende rebelarse contra lo que él llama "esclavitud del gen"; el segundo, cuando Ernst Tu-

gendhat considera necesario decir que no hay "ningún gen para la moral"; y ambos casos, simultáneamente, cuando Robert Spaemann, desde el punto de vista del personalismo católico, intenta defender a la "dignidad humana" en contra de la "antropotecnología" entendida como tecnología génica.

5. A.a.O.S. 42,43. Ver. cast. cit., p107.

6. Este motivo, sobre todo, hizo que Vilém Flusser entrara en la discusión.

7. Karl Rahner: "Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen", en: *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie, Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Freiburg/München 1966, S.53. ("El Experimento Hombre. La automanipulación del hombre a la luz de la teología", en *La pregunta por el hombre. Esbozo de una antropología filosófica, Homenaje a Max Müller en su 60º aniversario*, Friburgo de Brisgovia/Munich, 1966, p 53. Agradezco a Rafael Capurro por haberme hecho reparar en este texto extraordinario. (N. de T.)

8. Spinoza, *Tractatus Politicus*, IV, 4.

9. Ya en 1993 advirtió Dominique Lecourt sobre los pseudodebates sobre tecnología génica con la siguiente observación: "No se plantea de manera suficientemente perspicaz la pregunta de si estos procedimientos no podrían ser usados en el sentido de una mayor libertad." Conversación con Roger-Pol Droit, en *Le Monde*, 1º de junio de 1993.

10. El estratega norteamericano Edward N. Luttwark considera que el trust mundial geo-ecuménico de los bloques económicos dominantes se presenta como el desarrollo más probable y peligroso del siglo XXI.

11. A estos nombres se suman otros como el de Yuri Ovtchinikov, vicepresidente de la Academia de Ciencias soviética, que convenció a Brezhnev de la utilidad de una producción masiva de armas biológicas. A diferencia de las armas nucleares, las armas biológicas no han llegado a ser usadas nunca contra seres humanos. No sería descabellado imaginar que estas últimas señalen el ruinoso límite utilitario de la perversión alotecnológica.

12. Así argumenta Jeremy Rifkin en su libro homónimo (*The Biotech Century: Harnessing the Gene and Remaking the World*, 1998, en el que casualmente, aboga por una nueva cultura renacentista que sería posibilitada por medios biotecnológicos. (N. de T.)

13. El verso utilizado, *unterbieten*, se aplica sobre todo a la rebaja de precios para aumentar ventas en un contexto de competencia de mercado. (N. de T.)

14. Deuteronomio, 30, 19; *La Santa Biblia*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1985. (El original cita la versión alemana de la *Nueva Biblia de Jerusalem*. (N. de T.))

Esta conferencia tuvo lugar el 19 de mayo de 2000, en el Centro de Estudios Europeos (CES) de la Universidad de Harvard, EE UU.

Publicado por la revista *Otrocampo*.

www.otrocampo.com

EL ÚLTIMO HOMBRE EN UNA BOTELLA

FRANCIS FUKUYAMA

TRADUCCIÓN DE RODRIGO MOLINA

PORQUÉ EL "FIN DE LA HISTORIA" ESTABA FUNDAMENTALMENTE EQUIVOCADO

Si reorientamos nuestra perspectiva desde la política y la economía contemporáneas hacia temas más filosóficos, veremos que existen desarrollos que se perciben a simple vista sobre el final del siglo XX y que podrían acabar definitivamente con la historia humana, pero no de la manera que yo sugería en *El fin de la Historia y el último hombre*. Allí yo argumentaba que la direccionalidad y el carácter progresivo de la historia humana había sido impulsado por el despliegue de la moderna ciencia natural. La energía del vapor, los ferrocarriles y la producción maquinica crearon la Era Industrial e hicieron posible la aparición del estado centralizado, burocrático y racional de Max Weber, del cual la Unión Soviética ha sido un ejemplo extremo. Por otra parte, el pasaje de una sociedad industrial a una postindustrial estableció un conjunto muy diferente de condiciones económicas, en el cual las manufacturas dan lugar a los servicios, los requisitos educativos se elevan sustancialmente, la inteligencia relega la producción material a un segundo plano, la tecnología y la innovación tecnológica lo penetran todo, y la complejidad de la vida económica aumenta en forma exponencial.

El socialismo, al menos en la forma de planificación centralizada que se practicó en los países ex comunistas, no puede sobrevivir bajo las condiciones postindustriales. Las razones fueron delineadas hace cincuenta años en un artículo ya clásico de Friedrich von Hayek.¹ En una economía moderna, la mayor parte de la información que se genera es de carácter local y requiere al mismo tiempo del manejo de conocimientos tecnológicos cada vez más avanzados. Es el obrero que trabaja en la planta fabril atornillando el panel de la puerta de un auto quien sabe cuándo éste tiene una falla, y no el gerente que permanece sentado en las oficinas centrales de la corporación; del mismo modo, es el director con un título en ingeniería, antes que el jefe del partido, quien comprende los requerimientos para la construcción de la fábrica.

Los sistemas económicos que canalizan los procesos de toma de decisiones a

través de agencias centralizadas se sobrecargan a sí mismos con obligaciones que son catastróficos cuellos de botella. El aumento de la complejidad económica y técnica, y la clase de conocimiento local y táctico que se requiere para manejar esta complejidad, impone casi inevitablemente un alto grado de descentralización en el proceso de toma de decisiones económicas, el cual significa una confianza mayor en los mercados.

El cambio desde estructuras de autoridad centralizadas, jerárquicas y burocráticas hacia otras más participativas en las que el poder y la autoridad se hallan más ampliamente distribuidos, ha caracterizado no sólo a la política sino también a las firmas privadas en la economía. Del mismo modo que la sobrecentralización de la toma de decisiones en Alemania del Este o en la ex Unión Soviética ahogó la innovación, también la sobrecentralización y la sobreburocratización de las grandes compañías como IBM y AT&T dañó seriamente su capacidad para competir contra empresas más pequeñas y flexibles.

En lo que a esto se refiere, la revolución de la información en marcha ha tenido un gran impacto en la política global y adelantó la llegada del fin de la Historia. Mientras que las principales tecnologías de finales del siglo XIX y principios del XX —desde las petroquímicas hasta los automóviles y desde la energía nuclear hasta las armas— alentaron las escalas jerárquicas y la centralización, las tecnologías de finales del siglo XX parecen alentar la flexibilización y la descentralización. La llegada de información barata y omnipresente ha tenido un profundo efecto democratizador; es mucho más difícil para las estructuras jerárquicas de varios tipos, desde los gobiernos a los sindicatos pasando por las corporaciones, usar su control sobre la información para manipular a aquellos sobre quienes ejercen su autoridad. No se trata de un mero accidente, entonces, que los regímenes autoritarios comenzaran a caer en todo el mundo justo cuando la economía global comenzó a dirigirse hacia la era de la información.

Sin embargo, la economía no es la única fuerza que impulsa el progreso de la historia humana. En paralelo opera la lucha por el reconocimiento; esto es, el

deseo de todos los seres humanos de que aquellas personas que los rodean les reconozcan su dignidad fundamental. *El fin de la historia y el último hombre* argumentaba que Kant y Hegel habían acertado al afirmar que la única forma racional de reconocimiento era el reconocimiento universal, y que donde mejor se producía era en un estado liberal moderno que garantizaba un conjunto de derechos humanos fundamentales. En última instancia, este argumento se sustentaba en cierta noción de naturaleza humana: para Hegel los seres humanos no buscan simplemente fines económicos y no se contentan con la simple prosperidad material; su satisfacción depende de manera crítica de lo que Platón llamó *thymos*, la parte espiritual del alma que busca el reconocimiento de su dignidad. El defecto del socialismo consistió en algo más que la falta de habilidad para crear industrias que pudieran fabricar semiconductores: al crear una dictadura que pisoteaba la dignidad de los ciudadanos en tanto individuos, falló en no crear las condiciones de igualdad de reconocimiento que son la base necesaria para una sociedad justa.

La posibilidad de que nos hallemos ante el fin de la Historia puede surgir sólo bajo dos circunstancias. La primera es que exista algo así como la naturaleza humana. Si los seres humanos son infinitamente maleables, si la cultura puede superar a la naturaleza en moldear los impulsos y las preferencias humanas básicas, si todo nuestro horizonte cultural está socialmente construido, entonces no existe claramente ningún conjunto particular de instituciones políticas y económicas —y ciertamente tampoco las democrático liberales— de las que se pueda decir en los términos de Kojève que sean “completamente satisfactorias”. El marxismo asumió un alto grado de plasticidad: si los seres humanos parecían egoístas, materialistas y demasiado preocupados por la familia, los amigos y su propiedad, era sólo porque la sociedad burguesa así los había hecho. Para Marx el hombre era un “ser de la especie”, con reservas ilimitadas de altruismo hacia la humanidad como tal. Parte del proyecto marxista en las ya existentes sociedades socialistas fue crear un “nuevo hombre soviético”. El socialismo zozobró porque se dio de frente contra la pared de la naturaleza humana: los seres humanos no podían ser forzados a ser diferentes de lo que eran, y todas las características que supuestamente habían desaparecido bajo el socialismo, como la etnicidad y la identidad nacional, reaparecieron después de 1989 con toda la furia.

La segunda condición para el fin de la Historia, como señalé al principio de este artículo, sería un fin de la ciencia. Los americanos suelen pensar que la innovación tecnológica es una cosa buena, y que aquellos que la cuestionan son *ludditas* que se interponen en el camino del progreso.² Y con seguridad, las tecnologías que han surgido como las dominantes a finales del siglo XX, en particular aquellas relacionadas con la información, parecen ser relativamente benignas y capaces de sustentar un orden mundial más democrático. Si de algún modo se nos pudiera

asegurar que la innovación tecnológica futura asumirá estas mismas características, entonces quizás podríamos decir que tenemos el conjunto adecuado de instituciones políticas y económicas. Pero eso no es posible, y ciertamente nos encontramos en el punto más alto de una nueva explosión en la innovación tecnológica que nos forzará a repensar los principios básicos. Porque del mismo modo en que el siglo XX fue el siglo de la física, cuyos productos más prototípicos fueron la bomba atómica y el transmisor, el siglo XXI promete ser el siglo de la biología.

De algún modo, es posible ver la revolución biotecnológica como una mera continuación de la revolución que se vino produciendo en las ciencias de la vida a lo largo de los últimos 150 años, una revolución que nos ha traído vacunas contra la viruela y la poliomielitis, incrementando de una manera espectacular las expectativas de vida; la gran revolución en la agricultura y otros beneficios innumerables. Pero el descubrimiento de la estructura del ADN de Watson y Crick abrió una frontera mucho más lejana en la conquista humana de la naturaleza, y la clase de desarrollos que pueden llegar a darse en las dos próximas generaciones harán empalidecer a los primeros avances.

Para dar sólo un ejemplo, ya no está tan claro que exista un límite a la expectativa de vida. Recientes investigaciones sobre las células de tallo (células que existen en embriones que no se han diferenciado todavía formando los distintos órganos del bebé) sugieren que el envejecimiento y la degeneración celular son procesos genéticamente controlados que pueden ser deliberadamente puestos en funcionamiento o desactivados. Ahora algunos investigadores piensan que podría lograrse que los seres humanos vivan





“LA BIOTECNOLOGÍA PODRÁ LOGRAR LO QUE LAS IDEOLOGÍAS RADICALES DEL PASADO, CON SUS TÉCNICAS INCREÍBLEMENTE CRUDAS, ERAN INCAPACES DE CONSEGUIR: GENERAR UN NUEVO TIPO DE SER HUMANO.”



normalmente doscientos o trescientos años, quizás más aún, con un alto grado de salud y actividad.

El resultado *más radical* de la actual investigación en biotecnología es su potencial para cambiar la propia naturaleza humana. Si definimos la naturaleza humana como una distribución estadística de las características genéticamente controladas de una población, entonces la así llamada investigación de línea germinal del futuro diferirá de la tecnología médica del pasado en su potencial para alterar la naturaleza humana afectando no sólo al individuo al cual se le aplica, sino a toda su descendencia. La implicancia final de esto es que la biotecnología podrá lograr lo que las ideologías radicales del pasado, con sus técnicas increíblemente crudas, eran incapaces de conseguir: generar un nuevo tipo de ser humano.

Muchos de los defensores de la biotecnología argumentarán que esta clase de observación es indebidamente dramática y alarmista. El propósito de la investigación en biotecnología es terapéutico: apunta a sacar a la luz lo que ahora es claramente comprendido como los fundamentos genéticos de enfermedades como el cáncer de mama, el mal de Alzheimer y la esquizofrenia, y proveer sus cu-

ras. Puede argumentarse que la investigación línea germinal simplemente conduce a esta forma de terapia a su conclusión lógica: si la propensión a una enfermedad yace en una característica genéticamente heredable, ¿qué tiene de malo diseñar y realizar una intervención genética para eliminar esa propensión en las generaciones presentes y futuras que puedan padecerla? El hecho de que no exista una respuesta clara a esta última pregunta sugiere —tal como ha señalado el especialista en biotecnología Leon Kass— la principal razón por la cual será tan difícil resistirse a la biotecnología en el futuro: cualquier consecuencia potencialmente negativa de la manipulación genética estará íntimamente vinculada a sus beneficios positivos, que serán obvios y mensurables. Muchas personas argumentan que podemos trazar una línea clara entre la terapia y el mejoramiento de la especie, y que podemos reservar la ingeniería genética para la primera. Pero cuando se trata de trazar límites en zonas grises, es más fácil decirlo que hacerlo. Existe un consenso general acerca de que ciertas condiciones, como la esquizofrenia, son patológicas; el problema es que no existe consenso sobre qué es la salud. Si se puede aplicar la hormona del crecimiento a un niño que sufre enanismo, ¿por qué no a uno que está en el límite de su altura “normal”? Y si es legítimo dársela a este último ¿por qué no a aquel que, estando en el promedio de altura normal, quiere recibir los claros beneficios de tener una altura aún mayor?

Tomemos otro ejemplo. Supongamos que decidimos que realmente no nos

gusta tanto el hombre joven promedio. Existe un creciente cúmulo de datos estadísticos que sugiere que las propensiones a la violencia y la agresión son genéticamente heredadas y que son mucho más características de los hombres que de las mujeres. Esto proviene de una amplia variedad de fuentes: desde el hecho de que la gran mayoría de crímenes en cualquier cultura son cometidos por hombres jóvenes, hasta recientes investigaciones que sugieren una continuidad en la agresión de los grupos masculinos desde los ancestros primates hasta el hombre actual.³ Pero si la propensión a la violencia es controlada por los genes, entonces ¿por qué no intervenir para corregirla? Aún cuando la propensión a la violencia pudiera considerarse natural, hay pocas personas que estén dispuestas a defender la violencia instintiva como una condición saludable. Ya existe un conjunto creciente de investigaciones criminológicas, muchas de las cuales provienen de los estudios de mellizos en la genética del comportamiento, que sugieren que la propensión al crimen puede ser heredada y posiblemente, en el futuro, se la localice en genes específicos que poseen ciertas personas específicas. La investigación en este área se ha empantanado en una gran pelea sobre lo políticamente correcto, ya que muchas personas sospechan y temen que la investigación también intentará relacionar la propensión al crimen con la raza. Pero llegará un momento en que será posible separar el tema de la violencia del tema de la raza, cuando debamos afrontar directamente la pregunta: ¿en que consiste la salud? Porque poseeremos la tecnología que nos permitirá criar gente menos violenta o gente curada de su propensión hacia la conducta criminal.

Aquellos que creen que esto suena a ciencia ficción no han estado prestando atención a lo que ha venido ocurriendo últimamente en las ciencias de la vida. Lo que alguna vez puede llegar a lograrse a través de la terapia genética ya está siendo posible por la neurofarmacología. La terapia con drogas difiere de la terapia genética en la medida en que sus efectos no son heredables, pero su impacto afecta el mismo plano fundamental del comportamiento humano. Tomemos como ejemplo dos de las drogas más conocidas y controvertidas que actúan directamente sobre el sistema neurológico, metilfenidato (vendida bajo la marca Ritalina)⁴ y fluoxetina (mejor conocida como Prozac).⁵ La Ritalina es usada para tratar lo que se ha dado en llamar síndrome de déficit de atención con o sin hiperactividad (ADHD), más comunmente asociado con jóvenes que no pueden estarse quietos en clase. El Prozac y sus parientes son antidepresivos. La Ritalina trabaja inhibiendo la recaptación del cerebro de un neurotransmisor clave, la dopamina, mientras que el Prozac trabaja inhibiendo la recaptación de otro neurotransmisor importante, la serotonina.

Ambas, la Ritalina y el Prozac, han sido descriptos como drogas maravillosas y han dado ganancias enormes a sus fabricantes, los laboratorios Novartis y Eli Lilly. Existen numerosos casos en los cuales niños con muchos problemas de disciplina, violentos o agresivos, han sido efectivamente sedados con la Ritalina y reintegrados a las aulas. De igual modo,

el Prozac y similares han sido en larga medida responsables de la muerte del psicoanálisis, por ser tan efectivos en el tratamiento de pacientes en un estado de depresión severa. La Ritalina es usada hoy en día por tres millones de niños en Estados Unidos; las enfermeras que suministran dosis diarias de Ritalina se han vuelto moneda corriente en muchas escuelas. De la misma manera, el Prozac y sus similares son prescriptos para más de 35 millones de pacientes en todo el país. Y como en el caso de la Ritalina, se ha creado un culto a su alrededor, en el que sus acérrimos partidarios ofrecen un vehemente testimonio acerca de sus efectos terapéuticos.

Sin embargo, estas drogas han sido objeto de una violenta controversia por su potencial para alterar el comportamiento. Los críticos de la Ritalina, incluyendo muchos médicos, creen que de ninguna manera la ADD y la ADHD sean realmente enfermedades; mientras que algunos casos de hiperactividad son claramente patológicos, en muchos otros a las personas con ese comportamiento en otra época se las hubiera caracterizado simplemente como animadas o de buen humor.⁶ Claro, como la Ritalina se prescribe mucho más a los niños que a las niñas, algunos críticos llegan al punto de decir que la droga es usada para evitar que los niños se comporten como niños, es decir, que es usada no para tratar el comportamiento patológico sino el normal, que a los padres y maestros agobiados les parece inconveniente o estresante. El efecto de la Ritalina en el cerebro es similar a aquel que produce una cantidad de anfetaminas y por supuesto la cocaína.⁷ Las historias de los efectos de la Ritalina con frecuencia hacen que se parezca a la droga soma que se administra a los ciudadanos en la novela *Un mundo feliz* de Aldous Huxley para hacerlos pasivos y conformistas.

El Prozac y similares acarrear potenciales consecuencias de mayor importancia porque afectan los niveles de serotonina en el cerebro. La serotonina está íntimamente ligada a los sentimientos de autoestima y dignidad, y en los primates juega un papel importante en la competencia por el estatus jerárquico. Los chimpancés sienten un pico de serotonina cuando consiguen el estatus de macho alfa: al regular los niveles de serotonina en sus cerebros, los científicos pueden reordenar las jerarquías de dominio en las colonias de los chimpancés. Debido a que las mujeres tienen una tendencia mayor a sufrir de depresión que los hombres, el Prozac es ampliamente usado por ellas y ha sido elogiado en libros como *Nación Prozac* de Elizabeth Wurtzel. Como la Ritalina, la droga tiene usos que son incuestionablemente terapéuticos; pero una cantidad desconocida de sus millones de usuarios está buscando lo que Peter Kramer llama "farmacología cosmética".

Los lectores perspicaces habrán notado las palabras "autoestima" y "dignidad" en el párrafo anterior. En la interpretación del mundo hegeliano-kojeviano, la lucha por el reconocimiento de la dignidad humana o la valía no es meramente incidental en los asuntos de los hombres; es el motor mismo que conduce el proceso histórico. Para Hegel la Historia comienza cuando dos seres

humanos se trenzan en una batalla hasta la muerte por el reconocimiento. Esto es, que demuestran que están dispuestos a arriesgar sus vidas no por la ganancia material, sino por el reconocimiento intersubjetivo de su dignidad por otra conciencia. El deseo insatisfecho por el reconocimiento crea las varias formas de orden político que han existido en la historia humana; señoría y esclavitud, la conciencia infeliz, y finalmente el estado homogéneo universal en el cual todos los ciudadanos finalmente reciben un reconocimiento racional y por lo tanto igual, por sus dignidades.

Esta descripción hegeliana de la Historia tiene varios problemas; empezando por el hecho de que los primates no humanos aparentemente luchan por el reconocimiento también, y terminando con el hecho de que el reconocimiento equitativo provisto por una democracia liberal moderna quizás no sea tan "completamente satisfactorio" como Kojève sostiene. Y sin embargo es difícil observar la vida política y no comprender que ciertamente se ha centrado siempre en las luchas por el reconocimiento. Pero de repente la industria farmacéutica global en su enorme inventiva nos ha proporcionado un desvío: en vez de luchar por el reconocimiento por medio de la dolorosa construcción de un orden social más justo, en vez de buscar superar al sí mismo con todas sus ansiedades y limitaciones, como todas las generaciones pasadas hicieron, ¡ahora nosotros tan sólo nos tragamos la píldora! Nos confrontamos, de algún modo, con el Último Hombre en la botella de Nietzsche: la falta de respeto que enfrentamos, la insatisfacción con nuestra situación actual, que ha sido el sustento de la Historia como tal, de repente desaparecen, no como resultado de la democracia liberal, sino porque súbitamente hemos descubierto cómo alterar esa pequeña parte de la química cerebral que era desde un primer momento la fuente del problema.

Existe una satisfactoria simetría en los efectos de la Ritalina y del Prozac: el primero convierte a los niños en menos niños; el segundo supera las desventajas de ser mujer. Juntos nos conducen imperceptiblemente hacia la clase de ser humano andrógino que ha sido el objetivo igualitario de la política sexual contemporánea. Como dijo el Zarathustra de Nietzsche acerca del Último Hombre: "todo el mundo quiere ser el mismo, todo el mundo es el mismo". Uno se pregunta cómo habrían sido las carreras de genios atormentados como Blas Pascal o Nietzsche mismo si hubieran nacido de padres norteamericanos y hubieran tenido a su alcance Ritalina y Prozac desde una temprana edad.

Estos desarrollos en neurofarmacología son sólo un anticipo de lo que vendrá en el próximo siglo. Parece casi inevitable que vayamos a desarrollar la habilidad de manipular la línea germinal misma, y por lo tanto cambiar de una vez y para siempre el conjunto de comportamientos genéticamente controlados que han caracterizado a la raza humana desde la así llamada Era de Adaptación Evolutiva, cuando los seres humanos vivían en sociedades recolectoras-cazadoras. Las potenciales consecuencias

tanto para la política como para la moral no deberían ser subestimadas. Porque hoy en día cualquier entendimiento que pudiéramos tener sobre arreglos políticos justos o de un orden moral universal están en definitiva basados en la comprensión de la naturaleza humana. Hasta el extremo de que la naturaleza es algo que nos es dado no por Dios o por nuestra herencia evolutiva sino por el artificio humano, entonces estamos entrando en el propio reino de Dios con todos los terribles poderes del mal y del bien que tal entrada implica.

EL GOBIERNO GLOBAL Y LAS REVOLUCIONES PARALELAS

En la actualidad están ocurriendo dos revoluciones al mismo tiempo, una en tecnología de la información (TI) y la otra en biología. De las dos, la primera es más visible pero la segunda, una revolución de la ciencia básica más que de la tecnología, es probable que por último demuestre ser mucho más fundamental. Posiblemente estas revoluciones paralelas interactúen de modos que vayan a tener implicancia en la gobernabilidad global.

Como hemos visto, la revolución TI ha tenido efectos beneficiosos para causar el Fin de la Historia minando las jerarquías autoritarias y distribuyendo más ampliamente el poder. En la imaginación popular la TI es vista como algo bueno para las democracias, bueno para la economía, y (si uno es norteamericano) bueno para Estados Unidos también porque somos nosotros quienes dominamos la industria TI global. La biotecnología, por otra parte, al mismo tiempo que tiene efectos incuestionablemente beneficiosos, es considerada por muchos legos como más sospechosa. En Europa en general y en Alemania en particular, el legado Nazi ha hecho que las personas sean mucho más precavidas en relación a la investigación genética y la manipulación. Los alemanes han prohibido actividades como la investigación de línea germinal, y se han enzarzado en disputas con las compañías norteamericanas de biotecnología como Monsanto acerca de los alimentos genéticamente alterados. Como ya sugerí, en el futuro habrá desarrollos más radicales y, por lo tanto, más preocupantes.

Suponiendo que en algún momento en el futuro decidamos parar, prohibir o incluso desacelerar el desarrollo de ciertas tecnologías biológicas nuevas, digamos, por ejemplo, la clonación humana, ¿podremos hacerlo? La ortodoxia prevaleciente en el mundo de la TI dice que, primero, es ilegítimo imponer límites políticos a la investigación científica o al desarrollo tecnológico y, en segundo lugar, que incluso si quisiéramos establecer límites estos no podrían ser puestos en práctica.

El punto de vista normativo que sostiene que no deberíamos intentar controlar a la ciencia tiene un número de fuentes, incluyendo una indiscutida aceptación de muchos científicos del proyecto Baconiano-cartesiano de una ciencia natural moderna, la perspectiva libertaria que se ha vuelto do-

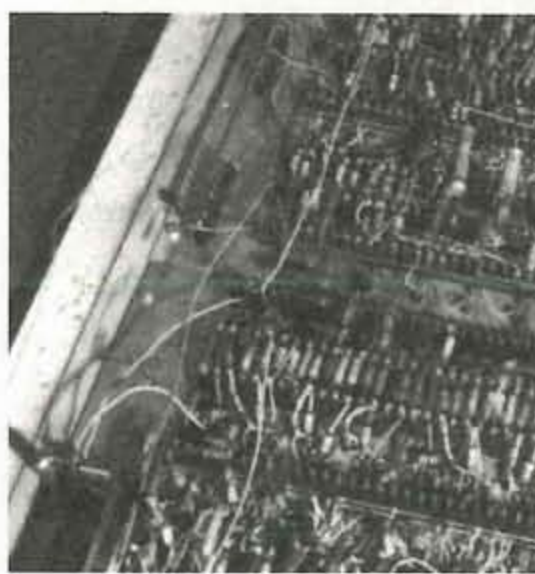
minante en la última generación y la natural tendencia de los norteamericanos a tener un visión optimista sobre el futuro. Esta visión ha sido fuertemente reforzada por lo que se ha percibido como el éxito de la TI en apoyar valores políticos tales como el individualismo y la democracia. Los intentos por controlar el uso de la TI, por ejemplo la prohibición de la pornografía en Internet, como intentó la Communications Decency Act (Ley de Decencia en las Comunicaciones) de 1996, han sido ridiculizados y tratados como puritanos y anticuados.

Existen por supuesto usos de la TI que incluso sus propulsores más libertarios no tratarán de defender, como la pornografía infantil y la difusión de la información sobre el armado de bombas. Entonces es ahí cuando el segundo argumento entra en escena, es decir, que si uno quisiera controlar los usos de la tecnología, no sería posible hacerlo. Insisto, la TI ha sido particularmente susceptible a esta línea de argumentación, porque contrariamente a la tecnología de armas nucleares, no premia a las economías de escala. La naturaleza descentralizada de la tecnología de la información y la característica de no respetar fronteras que es inherente a las comunicaciones modernas, fomenta la globalización y crea una situación donde es virtualmente imposible para cualquier estado-nación controlar los usos de la TI por sí mismo dentro de sus límites fronterizos. Estados como Singapur o la República Popular China, que han tratado de controlar el disenso político en Internet, se han dado cuenta de que esa lucha se les ha hecho muy cuesta arriba. Los intentos franceses de hacer obligatorio el uso del idioma francés en los sitios de la web dentro de sus fronteras han sido más ridículos que efectivos. Cualquier esfuerzo actual para imponer controles sobre el uso de la TI requiere un nivel de gobierno global que no existe en la actualidad y es políticamente muy poco probable que en el futuro vayan a existir.

Los mismos problemas se presentarán en cualquier intento por controlar la biotecnología. Los beneficios de la biotecnología serán tan grandes y tan evidentes para tanta gente que las reservas morales sobre sus desventajas —que en mi opinión son mucho menos serias que aquellas para la TI— tenderán a dejarlas de lado como prejuicios sin fundamento. Los ejemplos de la Ritalina y el Prozac son instructivos en este respecto: en la década pasada se lanzó una gran revolución en el control del comportamiento social sin bombos y platillos y sin debate, impulsada por el exclusivo interés de las compañías farmacéuticas privadas. Además, los esfuerzos por controlar la biotecnología se toparán con los mismos obstáculos que los intentos por controlar la TI. La glo-



“LO QUE ALGUNA VEZ PUEDE LLEGAR A LOGRARSE A TRAVÉS DE LA TERAPIA GENÉTICA YA ESTÁ SIENDO POSIBLE POR LA NEUROFARMACOLOGÍA. LA TERAPIA CON DROGAS DIFIERE DE LA TERAPIA GENÉTICA EN QUE SUS EFECTOS NO SON HEREDABLES, PERO SU IMPACTO AFECTA EL MISMO PLANO FUNDAMENTAL DEL COMPORTAMIENTO HUMANO.”



balización significa que cualquier estado soberano que busque imponer límites a, digamos, la clonación o la creación de bebés de diseño, no podrá hacerlo; las parejas que se enfrenten a una prohibición del Congreso de los Estados Unidos, por ejemplo, podrían ir discretamente a las islas Cayman o a México para que les clonen sus hijos. Incluso más aún, la competencia internacional podría inducir a las naciones a dejar de lado sus reparos: si un país o región del mundo estuviera produciendo individuos genéticamente superiores gracias a sus leyes laxas sobre la biotecnología, habría presión de los otros países para ponerse a la par. El modo de pensar libertario y la ausencia de mecanismos internacionales de gobierno, que parecían apropiados para la revolución TI en buena medida benevolente, podrían ser menos apropiadas para una revolución biotecnológica más siniestra. Pero a esa altura, los esfuerzos para cerrar la puerta pueden llegar a ser infructuosos.

CONCLUSIONES

Es por supuesto imposible predecir el curso futuro del desarrollo tecnológico, por mucho que "el Fin de la Historia" fuera atacado por ser un ejercicio en futurología, ése nunca fue su propósito. La biotecnología puede resultar no ser tan poderosa como he sugerido, o puede ocurrir que la revulsión moral hacia la ingeniería genética demuestre ser tan fuerte que los desarrollos en esa dirección sean parados en seco (nadie, después de todo, está presionando para construir armas nucleares personales, a pesar de que es tecnológicamente posible). Aquellos que intentaron encontrar la falla clave del "Fin de la Historia" en los acontecimientos políticos y económicos de la década pasada erraban el tiro. No hay nada, como ya he dicho, que haya ocurrido en la política mundial desde el verano de 1989 que invalide el argumento original: la democracia liberal y el mercado hoy en día siguen siendo las únicas alternativas realistas para cualquier sociedad que quiera formar parte del mundo moderno. El defecto clave del "Fin de la Historia" se halla en un nivel completamente diferente. La posibilidad de tal fin depende de la existencia de una antropología humana que esté basada en la naturaleza. El período que comenzó con la Revolución Francesa ha visto el ascenso de diferentes doctrinas que esperaban superar los límites de la naturaleza humana por medio de la creación de una nueva clase de ser humano, uno que no estaría sujeto a los prejuicios y limitaciones del pasado. El fracaso de esos experimentos a finales del siglo XX nos enseñó los límites del constructivismo social y refrendó un orden liberal basado en el mercado sustentado en las verdades autoevidentes sobre la "Naturaleza y la Naturaleza de Dios". Pero podría ser que las herramientas que los construccionistas sociales del siglo XX usaron, desde la temprana socialización de los niños y el psicoanálisis hasta la propaganda de agitación y los campos de trabajo forzado, fueran simplemente demasiado crudos para alterar efectivamente el sustrato natural de la conducta humana. El carácter abierto de la ciencia natural moderna sugiere que dentro de las próxi-

mas dos generaciones dispondremos del conocimiento y la tecnología que nos permitirá lograr lo que los ingenieros sociales no pudieron hacer en el pasado.⁸ A esa altura, habremos abolido definitivamente la Historia Humana porque habremos abolido a los seres humanos como tales. Y entonces una nueva historia posthumana comenzará.

Fragmento del artículo publicado en la Revista *The National Interest*, Washington, verano de 1999.

Notas:

1. Friedrich A. Hayek, "The Use of Knowledge in Society", *American Economic Review* (Septiembre 1945)
2. Para hallar un ejemplo de esta línea de pensamiento, Virginia Postrel, "The Future and its Enemies" (New York, Free Press, 1998).
3. Ver mi artículo "Women and the Evolution of World Politics", en *Foreign Affairs* (Septiembre/Octubre 1998).
4. Las drogas relacionadas son dextroanfetamina (Dexedrina) y permolina (Cylert).
5. Las drogas relacionadas son el paxil de los laboratorios Pftizer Zoloft y Smtihkline Beecham.
6. La controversia respecto de la Ritalina es tal que los Institutos Nacionales de Salud Mental (*National Institutes of Mental Health*) fueron forzados a realizar un simposio a principios de 1999 para discutir sobre ADHD y el creciente uso de la droga.
7. Para leer sobre la discusión, consultar Mary Eberstadt, "Why Ritalin Rules", *Policy Review* (Abril/Mayo 1999).
8. Estos ingenieros sociales podrían trabajar para un laboratorio o para un grupo de presión de padres y no para el Estado.

PSICHÉ Y TECHNÉ

UMBERTO GALIMBERTI
TRADUCCIÓN DE FLAVIA COSTA

“Lo que es verdaderamente inquietante no es que el mundo se transforme en un completo dominio de la técnica. Más inquietante es que el hombre no está de hecho preparado para esta mutación radical del mundo. Y mucho más inquietante aún es que no somos todavía capaces de alcanzar, a través de un pensamiento meditativo, una confrontación adecuada con aquello que está realmente emergiendo en nuestra época.”

MARTÍN HEIDEGGER, *Serenidad*

1. EL HOMBRE Y LA TÉCNICA. Estamos todos persuadidos del hecho de que habitamos la edad de la técnica, cuyos beneficios gozamos en términos de bienes y espacios de libertad. Somos más libres que los hombres primitivos porque tenemos más campos de acción en los cuales insertarnos. Toda nostalgia, todo desapego respecto de nuestro tiempo tiene algo de patético. Pero, en la fruición con la que utilizamos instrumentos y servicios que achican el espacio, aceleran el tiempo, atemperan el dolor, diluyen las normas sobre las cuales han sido cinceladas todas las morales, corremos el riesgo de no preguntarnos si nuestro modo de ser hombres no es demasiado antiguo para habitar la edad de la técnica, una edad que no nosotros, sino la abstracción de nuestra mente, ha creado, y que nos obliga —con una obligación más fuerte aún que la que establecía cualquiera de las morales escritas a lo largo de la historia— a entrar y tomar parte.

En esta inserción rápida e ineluctable, llevamos todavía en nosotros restos del hombre pre-tecnológico que operaba en vistas a un fin inscripto en un horizonte de sentido, con un bagaje de ideas propias y provisto de sentimientos en los cuales se reconocía. La edad de la técnica ha abolido este escenario “humanístico”, y las demandas de sentido que surgen permanecen incontestadas, no porque la técnica no esté todavía lo suficientemente perfeccionada, sino porque no entra en su programa encontrar respuestas a semejantes demandas. La técnica, de hecho, no tiende a un fin, no promueve un sentido, no abre escenarios de salvación, no redime, no devela la verdad: la técnica funciona. Y dado que su funcionamiento deviene planetario, esta intervención se propone revisar los conceptos de individuo, identidad, libertad, salvación, verdad, sentido, objetivo, y también aquellos de naturaleza, ética, política, religión, histo-

ria, de los cuales se nutría la edad pre-tecnológica y que ahora, en la edad de la técnica, deben ser reconsiderados, descartados o refundados desde su raíz.

2. LA TÉCNICA Y NUESTRO MUNDO. Son éstos algunos temas que nacen del pensar la configuración que el hombre va asumiendo en la edad de la técnica. Las reflexiones aquí expuestas son apenas un avance. Queda todavía mucho que pensar. Pero antes que nada queda por pensar si las categorías que hemos heredado de la edad pre-tecnológica, y que a toda hora empleamos para describir al hombre, son todavía idóneas para este acontecimiento absolutamente nuevo en el cual la humanidad, tal como históricamente la hemos conocido, experimenta su superación.

Para orientarnos, ante todo debemos terminar con las falsas inocencias, con la fábula de la técnica neutral que ofrece sólo los medios que luego los hombres deciden si utilizan para el bien o para el mal. La técnica no es neutral, porque crea un mundo con determinadas características que no podemos dejar de habitar y, habitándolo, de contraer hábitos que nos transforman ineluctablemente. No somos de hecho seres inmaculados y ajenos, gente que de vez en cuando se sirve de la técnica y de vez en cuando prescinde de ella. Debido al hecho de que habitamos un mundo que está técnicamente organizado en cada una de sus partes, la técnica no es más un objeto de nuestra elección, sino que es nuestro ambiente, donde fines y medios, objetivos e ideas, conductas, acciones y pasiones, e incluso sueños y deseos están técnicamente articulados y tienen necesidad de la técnica para expresarse.

Por todo esto, habitamos la técnica irremediabilmente y sin elección. Este es nuestro destino de occidentales avanzados, y todos los que, aun habitándolo, piensan todavía en encontrar una esencia del hombre más allá de los condicionamientos técnicos, como se suele escuchar a veces, son simplemente los inconscientes que viven creyendo en la mitología del hombre libre para hacer todas las elecciones —hombre que claramente no existe, excepto en los delirios de omnipotencia de quienes continúan viendo al hombre siempre más allá de sus condiciones reales y concretas de existencia.

3. LA TÉCNICA Y LA ESENCIA DEL HOMBRE. Con el término “técnica” entendemos tanto el universo de los medios (las tecnologías), que en conjunto com-



ponen el aparato técnico, como la racionalidad que precede su empleo en términos de funcionalidad y eficiencia. Con estas características, la técnica ha nacido no como expresión del "espíritu" humano, sino como "remedio" a su insuficiencia biológica.

De hecho, a diferencia del animal que vive en el mundo estabilizado del instinto, el hombre, por la carencia de su dotación instintual, puede vivir sólo gracias a su acción, que lo acerca y lo hace llegar a aquellos procedimientos técnicos que recortan, en el enigma del mundo, un mundo para el hombre. La anticipación, la invención, la proyección, la libertad de movimientos y de acción, en una palabra, la historia como sucesión de autocreaciones, tienen en la carencia biológica su raíz y en el obrar técnico su expresión.

En este sentido es posible decir que la técnica es la esencia del hombre, no sólo porque con motivo de su insuficiente dotación instintual el hombre, sin la técnica, no habría sobrevivido, sino también porque disfrutando de esa plasticidad de adaptación que deriva de la generalidad y de la falta de rigidez de sus instintos, ha podido, a través de los procedimientos técnicos de selección y estabilización, alcanzar "culturalmente" aquella selectividad y estabilidad que el animal posee "por naturaleza". Esta tesis, que Arnold Gehlen ha documentado ampliamente en nuestros días, ya había sido anticipada por Platón, Tomás de Aquino, Kant, Herder, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, es decir, por los grandes exponentes del pensamiento occidental, independientemente de su orientación filosófica.

4. LA TÉCNICA Y LA REFUNDACIÓN RADICAL DE LA PSICOLOGÍA. Si se acogen estas premisas, la psicología debe hacer consigo misma cuentas radicales y comenzar a pensar varias figuras, objetos de su saber, a partir de la técnica, que es el *pathos* originario entre hombre y mundo que ha permanecido "impensado" tanto por la psicología de corte científico-naturalista, que intenta "explicar" al hombre a partir de los experimentos animales, como por la psicología de corte fenomenológico-hermenéutico, que en todas sus variantes —psicodinámicas, conductistas, cognitivistas, sistémicas, sociológicas— intenta "comprender" al hombre a partir de los condicionamientos típicos de la cultura occidental, que habla de "cuerpo", "alma" o "conciencia".

Sin una adecuada reflexión sobre la técnica, pensada como esencia del hombre, la psicología científico-naturalista no puede más que aproximarse a la etología, mientras que la psicología fenomenológico-hermenéutica no puede más que atenerse a la ingenuidad del subjetivismo. Y sin embargo, en tanto a una se le escapa que el hombre es abismal-

**“ASÍ, LA TÉCNICA, DE SER UN MEDIO
DEVIENE UN FIN, NO PORQUE LA TÉCNICA SE PROPONGA
ALGUNA COSA, SINO PORQUE TODOS LOS OBJETIVOS
Y LOS FINES QUE LOS HOMBRES SE PROPONEN NO LLEGAN
A ALCANZARSE SI NO ES A TRAVÉS DE LA MEDIACIÓN TÉCNICA.”**

mente, en tanto a una se le escapa que el hombre es abismal-

mente distinto del animal porque está privado de ese rasgo animal característico que es el instinto, a la otra se le escapa que el "alma" o "conciencia" son el residuo de la acción y de su prolongación técnica, es decir de aquello que queda después de que la acción ya ha permitido al hombre el estar en el mundo y, una vez allí, recortar su mundo.

En este punto, es preciso fundar una psicología de la acción para evitar tanto una mirada reductiva acerca del hombre (como ocurre en la psicología científico-naturalista que piensa al hombre a partir del animal), como una mirada reactiva acerca del hombre (como ocurre en la psicología fenomenológico-hermenéutica, que no se acerca al hombre a partir de su experiencia inmediata de la realidad a través de la acción, sino de su experiencia segunda, y por ende re-activa, que es la reflexión sobre la acción).

Se descubrirá entonces que, a partir de la carencia instintual compensada por la plasticidad de la acción, será posible explicar la motricidad, la percepción, la memoria, la imaginación, la conciencia, el lenguaje, el pensamiento, en sus respectivas génesis y en sus desarrollos, siguiendo un camino absolutamente lineal que, para justificar su trazado, no tiene necesidad de recurrir a aquel dualismo cuerpo-alma que toda psicología declara querer superar sin saber cómo. No hay ciencia, de hecho, que, nacida de un falso presupuesto, pueda removerlo sin negarse a sí misma. Y éste es precisamente el caso de la psicología que, aun cuando no lo sabe, es la más "platónica" de las ciencias, porque todavía no se ha emancipado del dualismo antropológico que, inaugurado por Platón y rigurosamente actualizado por Descartes, impide a la psicología aproximarse a su objeto. Para hacerlo, antes debe correrse del presupuesto dualístico del que ha nacido. Y éste es un desplazamiento que puede advenir sólo a través de una refundación radical de la psicología, que deberá tomar como punto de partida no el "sujeto psicológico" y mucho menos el "objeto psíquico" sino la acción.

5. LA GÉNESIS "INSTRUMENTAL" DE LA TÉCNICA. Si compartimos la tesis de que la técnica es la esencia del hombre, entonces el primer criterio de legibilidad que debe ser modificado en la edad de la técnica es aquel tradicional que parte de ver al hombre como sujeto y a la técnica como instrumento a su disposición. Esto podía ser verdadero para el mundo antiguo, en el cual la técnica se ejercitaba dentro de los muros de la ciudad. Por entonces, la ciudad era un enclave al interior de la naturaleza, pero en general la ley incontrastada de la naturaleza regulaba por entero la vida del hombre. Por esto Prometeo, el inventor de las técnicas, podía decir: "La técnica es, por lejos, mucho más débil que la necesidad".

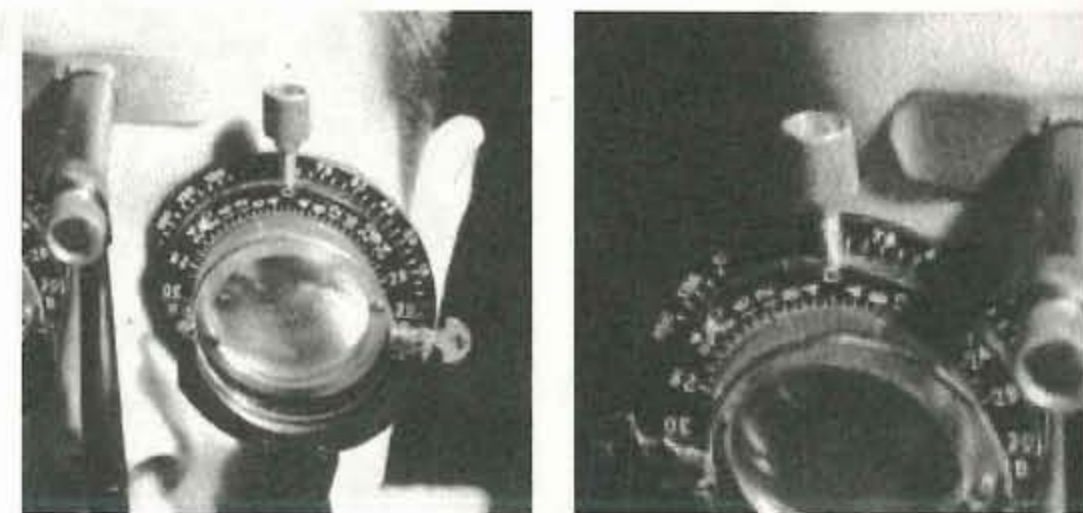
Pero hoy es la ciudad la que se ha extendido hasta los últimos confines de la Tierra, y la naturaleza ha sido reducida a un enclave, a un retazo circunscripto dentro de los muros de la ciudad. Entonces la técnica pasó, de ser un instrumento en las manos del hombre para dominar la naturaleza, a convertirse en el ambiente del hombre; aquello que lo circunda y lo constituye según las reglas de una racionalidad que, basada en el criterio de la funcionalidad y de la eficiencia, no duda en subordinar las propias exigencias del hombre a las exigencias del aparato técnico.

La técnica, de hecho, está inscrita por entero en la constelación del dominio, de la cual ha nacido y en cuyo interior ha podido desarrollarse sólo a través de rigurosos procedimientos de control que, para ser verdaderamente control, no puede sino ser planetario. Esta rápida secuencia ya había sido prevista y anunciada por la ciencia moderna en sus albores cuando, sin dudar y con clara previsión, Francis Bacon eliminó todo equívoco y proclamó: "*scientia est potentia*".

6. LA TRANSFORMACIÓN DE LA TÉCNICA DE "MEDIO" EN "FIN". Pero en la época de Bacon los medios técnicos eran todavía insuficientes y el hombre podía todavía reivindicar su subjetividad y su dominio sobre el instrumental técnico. Hoy, en cambio, el "medio" técnico se ha agigantado de tal modo en términos de potencia y extensión como para determinar aquella conversión de la cantidad en calidad que describe Hegel en la *Lógica* y que, aplicada a nuestro tema, hace la diferencia entre la técnica antigua y el estado actual de la técnica.

De hecho, mientras el instrumental técnico disponible era apenas suficiente para alcanzar aquellos fines en los cuales se expresaba la satisfacción de las necesidades humanas, la técnica era un simple medio cuyo significado era absorbido enteramente por el fin; pero cuando la técnica aumenta cuantitativamente al punto de volverse disponible para la realización de cualquier fin, entonces cambia cualitativamente el escenario, porque no es más el fin el que condiciona la representación, la búsqueda, la adquisición de los medios técnicos, sino que es la creciente disponibilidad de los medios técnicos la que despliega el abanico de todos los fines imaginables que se pueden obtener a través de esos medios técnicos. Así, la técnica, de ser un medio deviene un fin, no porque la técnica se proponga alguna cosa, sino porque todos los objetivos y los fines que los hombres se proponen no llegan a alcanzarse si no es a través de la mediación técnica.

Ya Marx había descripto esta transformación de los medios en fines a propósito del dinero: si bien como medio el dinero sirve para producir bienes y satisfacer carencias o necesidades, en la medida en que bienes y necesidades son mediadas por entero por el dinero, entonces el conseguir dinero deviene el fin, para alcanzar el cual, si es necesario, se sacrifica inclusive la producción de los bienes y la satisfacción de las necesidades. En otra perspectiva, y sobre el fon-

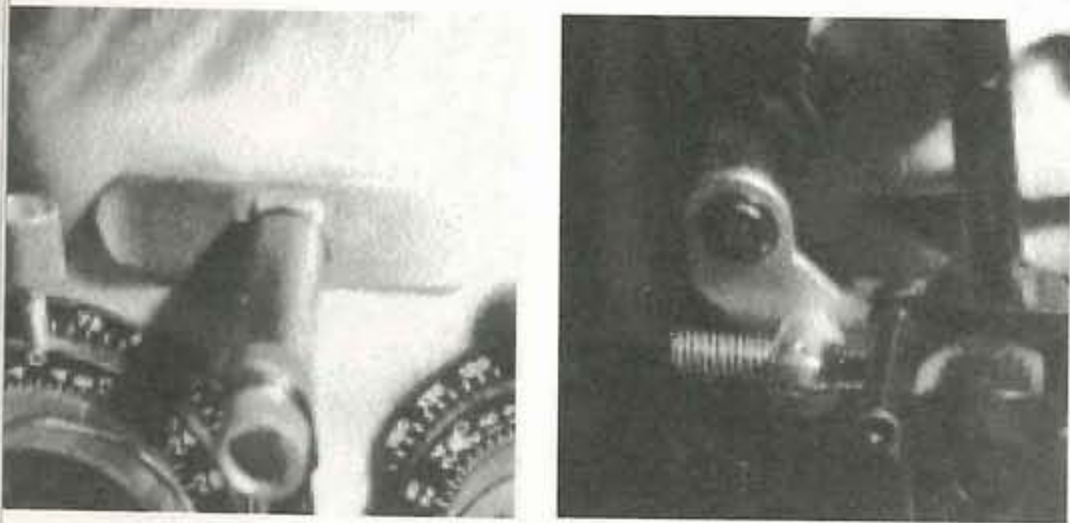


do de otro escenario, Emanuele Severino observa que si el medio técnico es la condición necesaria para realizar cualquier clase de fin que no puede ser obtenido prescindiendo del medio técnico, el conseguir el medio deviene el verdadero fin que lo subordina todo a sí. Esto comporta el derrumbe de muchos de los cimientos categoriales a partir de los cuales el hombre se había hasta ahora definido a sí mismo y a su situación en el mundo.

7. LA TÉCNICA Y LA REVISIÓN DE LOS ESCENARIOS HISTÓRICOS. Si la técnica deviene aquel horizonte último a partir del cual se abren todos los campos de la experiencia, si ya no es más la experiencia la que, reiterada, le da un sentido al procedimiento técnico, sino que es la técnica la que se pone como condición y que decide el modo de hacer experiencia, entonces asistimos a ese vuelco por el cual el sujeto de la historia ya no es más el hombre, sino la técnica, que, emancipada de la condición de mero "instrumento", dispone de la naturaleza como su fondo y del hombre como su funcionario. Esto impone una revisión radical de los modos tradicionales de entender la razón, la verdad, la ideología, la política, la ética, la naturaleza, la religión y la historia misma.

La razón ya no es más el orden inmutable del cosmos en el cual primero la mitología, después la filosofía y finalmente la ciencia se han reflejado, creando las respectivas cosmologías, sino que deviene "procedimiento instrumental" que garantiza el cálculo más económico entre los medios a disposición y los objetivos que se intentan alcanzar.

La verdad ya no es más conformidad con el orden del cosmos o de Dios, porque si ya no se da más el horizonte capaz de garantizar el cuadro eterno del orden inmutable, si el orden del mundo no habita más en su ser, sino que depende del "hacer técnico", la eficacia deviene explícitamente el único criterio de verdad.



Las ideologías, cuya fuerza descansaba sobre la inmutabilidad de su cuerpo doctrinal, en la edad de la técnica no resisten a la dura reducción de todas las ideas a simples hipótesis de trabajo. La técnica, de hecho, a diferencia de la ideología —que muere en el momento en el que su núcleo teórico ya no "hace

más mundo" y mucho menos lo "explica"—, piensa sus propias hipótesis como "por principio" superables, y por ello no se extingue cuando uno de sus núcleos teóricos se revela ineficaz: porque, no habiendo ligado su verdad a

ese núcleo, puede cambiar y corregirse sin desmentirse. Sus errores no la hacen derrumbarse, sino que se convierten inmediatamente en ocasiones de autocorrección.

La política, que Platón había definido como "técnica regia" porque asignaba a todas las técnicas la respectiva finalidad, hoy puede decidir sólo en subordinación al aparato económico, a su vez subordinado a la disponibilidad garantizada del aparato técnico. De este modo, la política se encuentra en situación de "adaptación pasiva", condicionada como está por el desarrollo técnico que ella no puede controlar ni mucho menos direccionar, sino solamente garantizar. Reduciéndose siempre cada vez más a pura administración técnica, la política mantiene un papel relativo e incluso decisonal sólo allí donde la técnica no es todavía hegemónica, o donde su hegemonía presenta todavía algunas lagunas o algunas insuficiencias en orden al vínculo de su racionalidad instrumental.

La ética, como forma del accionar con respecto a fines, celebra su impotencia en el mundo de la técnica regulado por el hacer como pura producción de resultados, donde los efectos se acumulan de modo tal que los éxitos finales no son más reconducibles a las intenciones de los agentes iniciales. Esto significa que ya no es la ética la encargada de elegir los fines ni de reclamar a la técnica que provea los medios, sino que es la técnica la que, asumiendo como fines los resultados de sus procedimientos, condiciona a la ética obligándola a tomar posición sobre una realidad, no ya natural sino artificial, que la técnica no cesa de construir y hacer posible, sea cual sea la posición asumida por la ética. De hecho, una vez que el "accionar" está subordinado al "hacer", ¿cómo se puede impedir a quien puede hacer que no haga aquello que puede? No con la moral de la intención inaugurada por el cristianismo y retomada en términos de la "razón pura" por Kant, porque ésta, fundada sobre el principio subjetivo de la autodeterminación y no sobre el de la responsabilidad objetiva, no toma en consideración las consecuencias objetivas de las acciones y, precisamente porque se limita a salvaguardar la "buena intención", no puede estar a la altura del hacer técnico. Pero tampoco está a la altura de las circunstancias la ética de la responsabilidad que introdujo Max Weber y retomó Hans Jonas, porque si la ética de la responsabilidad se limita a exigir, como escribe Weber, que se "responda por las consecuencias previsibles de las propias acciones", al mismo tiempo es propio de la técnica abrir el escenario de la imprevisión, imputable no ya a un defecto de conciencia, sino a un exceso de nuestro poder de hacer, que resulta enormemente mayor que nuestro poder de prever.

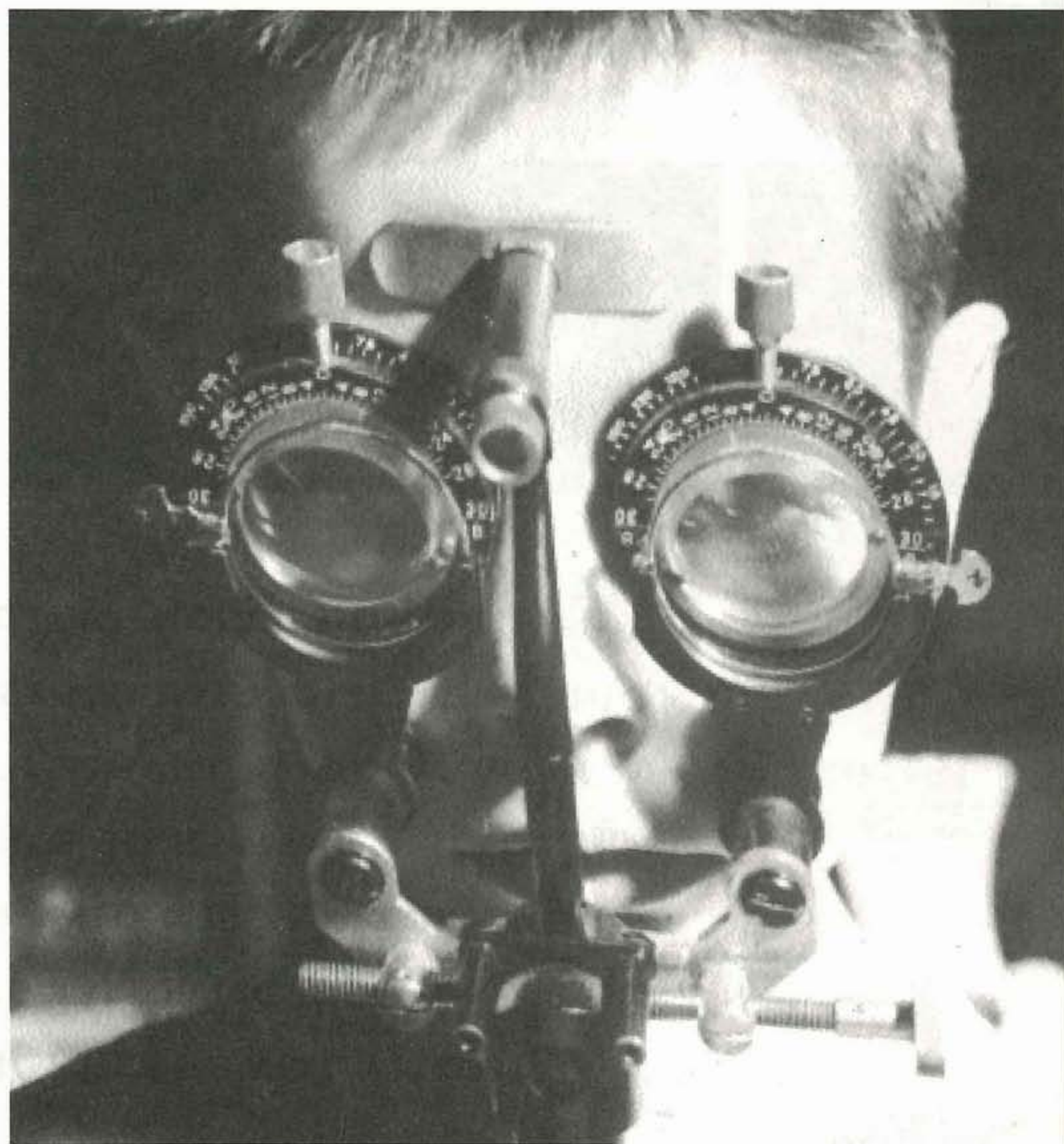
La naturaleza: el vínculo hombre-naturaleza ha estado regulado para nosotros occidentales por dos visiones del mundo: la griega, que concibe la naturaleza como habitat de hombres y dioses, y la judeocristiana, luego retomada por la ciencia moderna, que la concibe como campo de dominio del hombre. Por diferentes que sean, estas dos concepciones tienen en común el hecho de que excluyen la posibilidad de que la naturaleza ingrese en la esfera

de competencia de la ética, cuyo ámbito ha estado hasta hoy limitado a la regulación de las relaciones entre los hombres, sin ninguna extensión a los entes de la naturaleza. Pero hoy, que la naturaleza muestra toda su vulnerabilidad por efecto de la técnica, se abre un escenario frente al cual las tradiciones éticas se vuelven mudas, porque no tienen instrumentos para acoger a la naturaleza en el ámbito de la responsabilidad humana.

La religión tiene como presupuesto aquella dimensión del tiempo donde al final (*éschaton*) se realiza aquello que al comienzo había sido anunciado. Sólo en esta dimensión "escatológica", que inscribe al tiempo en un diseño, todo aquello que acontece en el tiempo adquiere su sentido. Pero la técnica, sustituyendo a la dimensión escatológica del tiempo por aquella proyectual contenida, como escribe S. Natoli, entre el reciente pasado —en el cual halla los medios disponibles— y el inmediato futuro —en el cual estos medios encuentran su destino (o empleo)—, sustrae a la religión, por efecto de esta contracción del tiempo, la posibilidad de leer en el tiempo un diseño, un sentido, un fin último al cual poder hacer referencia para pronunciar palabras de salvación y verdad.

La historia se constituye en el acto de su narración que ordena el suceder de los acontecimientos en una trama de sentido. El encuentro de un sentido traduce el tiempo en historia, así como su pérdida disuelve la historia en el fluir insignificante del tiempo. El carácter afinalístico de la técnica, que no se mueve en vista de fines sino sólo de resultados que derivan de sus procedimientos, termina por abolir cualquier horizonte de sentido, determinando así el fin de la historia como tiempo provisto de sentido. Con respecto a la memoria histórica, la memoria de la técnica, al ser sólo procedimental, traduce el pasado en la insignificancia de lo "superado" y acuerda para el futuro el mero significado de "perfeccionamiento" de los procedimientos. El hombre, en este punto, en su total dependencia del aparato técnico, deviene ahistórico, porque no dispone de otra memoria más que aquella mediada por la técnica, que consiste en la rápida cancelación del presente y del pasado por un futuro pensado sólo en función del propio autopotenciamiento.

8. LA TÉCNICA Y LA SUPRESIÓN DE TODOS LOS FINES EN EL UNIVERSO DE LOS MEDIOS. Entre las categorías que solemos emplear para orientarnos en el mundo, la única que nos pone a la altura del escenario abierto por la técnica es la categoría de absoluto. "Absoluto" significa liberado de toda ligazón (*solutus ub*), es decir, de todo horizonte de fines, de toda producción de sentido, de todo límite y condicionamiento. Esta prerrogativa, que el hombre ha atribuido primero a la naturaleza y después a Dios, ahora se encuentra con que la refiere, no a sí mismo, como dejaban presagiar la



**“LA NATURALEZA SERÍA, AL PARECER,
INDEFINIDAMENTE MANIPULABLE SIN QUE, EN CAMBIO,
LA VIDA HUMANA SEA AFECTADA.”**



“EN ESTA COMUNICACIÓN TAUTOLÓGICA, DONDE QUIEN ESCUCHA SIENTE LAS MISMAS COSAS QUE POR SÍ MISMO PODRÍA TRANQUILAMENTE DECIR, Y QUIEN HABLA DICE LAS MISMAS COSAS QUE PODRÍA ESCUCHAR DE CUALQUIERA, EN ESTE MONÓLOGO COLECTIVO, LA EXPERIENCIA DE LA COMUNICACIÓN SE DERRUMBA”

promesa prometeica y la promesa bíblica cuando aludían al progresivo dominio del hombre sobre la naturaleza, sino al mundo de sus máquinas, con respecto a cuya potencia (por añadidura, inscrita en el automatismo de su potenciamiento) el hombre, como escribe Günther Anders, resulta decididamente inferior e inconsciente de su inferioridad.

Por efecto de esta inconsciencia, quien acciona el aparato técnico o quien está simplemente inserto en él, sin poder distinguir más si es un agente activo o está siendo a su vez él mismo accionado, ya no se pregunta si el objetivo por el cual el aparato técnico es puesto en acción es justificable o, simplemente, si tiene algún sentido, porque esto significaría dudar de la técnica, sin la cual ningún sentido y ningún objetivo serían alcanzables. Y entonces la “responsabilidad” termina siendo confiada a la “respuesta” técnica, donde subyace el imperativo de que se “debe” hacer todo aquello que se “puede” hacer.

Pero cuando lo positivo se inscribe por entero en el ejercicio de la potencia técnica y lo negativo se circunscribe al error técnico, al desperfecto técnicamente reparable, la técnica consigue alcanzar ese nivel de autorreferencialidad que, sustrayéndola de todo condicionamiento, la pone como absoluto. Un absoluto que se presenta como un universo de medios, el cual, en tanto no tiene en vista verdaderos fines sino solamente efectos, traduce los presuntos fines en ulteriores medios para el incremento infinito de su funcionalidad y de su eficiencia. En esta “malvada infinitud”, como la llamaría Hegel, cualquier cosa tiene valor sólo si es “buena para alguna otra cosa”, por lo cual los objetivos finales,

los fines —que en la edad pre-tecnológica regulaban las acciones de los hombres y les conferían “sentido”— en la edad de la técnica aparecen absolutamente “insensatos”.

Llegados a este punto, no hay que dejarse engañar por la necesidad de sentido, por su búsqueda afanosa, por su demanda incesante a la que intentan dar respuesta las religiones, con sus promociones de fe, y las prácticas terapéuticas, con sus promociones de salud, porque todo eso revela solamente que la figura del “sentido” no se ha salvado del universo de los medios. Si de hecho el encuentro de sentido favorece la existencia; si, como escribe Nietzsche, representa para la condición humana una ventaja biológica, allá donde el sentido no se encuentra es preciso inventarlo; y entonces incluso el “sentido” se justifica porque, como medio para vivir, está en grado de asumir, a su vez, el rango de “medio”.

9. DE LA ALIENACIÓN TECNOLÓGICA A LA IDENTIFICACIÓN TECNOLÓGICA. ¿Qué es del hombre en un universo de medios que no tiene en vista otra cosa que el perfeccionamiento y el potenciamiento de la propia instrumentación? Allí donde el mundo de la vida es por entero generado y hecho posible por el aparato técnico, el hombre deviene un funcionario de dicho aparato y su identidad termina enteramente resuelta en su funcionalidad, por lo cual es posible decir que en la edad de la técnica el hombre está cerca-de-sí sólo en cuanto es funcional a aquel otro-de-sí que es la técnica.

La técnica, de hecho, no es el hombre. Nacida como condición de existencia humana e incluso como expresión de su esencia, hoy, por las dimensiones alcanzadas y por la autonomía ganada, la técnica expresa la abstracción y la combinación de las ideas y de las acciones humanas a un nivel de artificialidad tal que ningún hombre y ningún grupo humano, por más especializado que esté, y hasta incluso por efecto de su especialización, está en condiciones de controlar en su totalidad. En un contexto semejante, haber sido reducido a funcionario de la técnica significa para el hombre estar "en otro lugar" con respecto a la morada que ha conocido históricamente; significa estar lejos de sí.

Marx ha llamado a esta condición "alienación" y, coherentemente a las condiciones de su tiempo, ha circunscripto la alienación al modo de producción capitalista. Pero tanto el capitalismo (causa de la alienación) como el comunismo (que Marx proyectaba como remedio a la alienación) son todavía figuras inscriptas en el humanismo, o sea, en aquel horizonte de sentido, típico de la edad pre-tecnológica, en el cual el hombre es entendido como sujeto y la técnica, como instrumento. Pero en la edad de la técnica, que arranca cuando el universo de los medios no tiene en vista ninguna finalidad (ni siquiera el beneficio), la relación se invierte, en el sentido de que el hombre no es más el sujeto que la producción capitalista aliena y reifica, sino que es un producto de la alienación tecnológica, que se instaura a sí misma como sujeto y al hombre como su predicado.

De esto se sigue que la instrumentación teórica puesta a disposición por Marx, quien fue quizá uno de los primeros en prever los escenarios de la edad de la técnica llamada por él "civilización de las máquinas", ya no es más idónea para leer el tiempo de la técnica; no porque históricamente el capitalismo se haya revelado vencedor frente al comunismo, sino porque Marx se mueve todavía en un horizonte humanístico, con referencia al hombre pre-tecnológico, donde, como quiere la lección de Hegel, el esclavo tiene en el amo a su antagonista, así como el amo lo encuentra en el esclavo. Mientras que en la edad de la técnica no hay más ni amos ni esclavos, sino sólo las exigencias de aquella rígida racionalidad a la cual deben subordinarse tanto los esclavos como los señores amos. Llegados a este punto, incluso el concepto marxiano de "alienación" aparece insuficiente, porque de alienación se puede hablar sólo cuando, en un escenario humanístico, existe una antropología que quiere recuperarse de su extrañamiento en la producción, en un contexto caracterizado por el conflicto de dos voluntades, de dos sujetos que todavía se consideran titulares de sus

acciones; no cuando hay un único sujeto, el aparato técnico, con respecto al cual los sujetos singulares son simplemente sus predicados.

Existiendo exclusivamente como predicado del aparato técnico que se pone a sí mismo como absoluto, el hombre no está más en grado de percibirse como "alienado", porque la alienación prevé, al menos en prospectiva, un escenario alternativo que el absoluto técnico no concede, y por eso, como en otro contexto escribe R. Madera, el hombre traduce su alienación en el aparato en identificación con el aparato. Por efecto de esta identificación, el sujeto individual no encuentra en sí otra identidad por fuera de aquella que le fue conferida por el aparato, y cuando se cumple la identificación de los individuos con la función asignada por el aparato, la funcionalidad, devenida autónoma, reabsorbe en sí cada sentido residual de identidad.

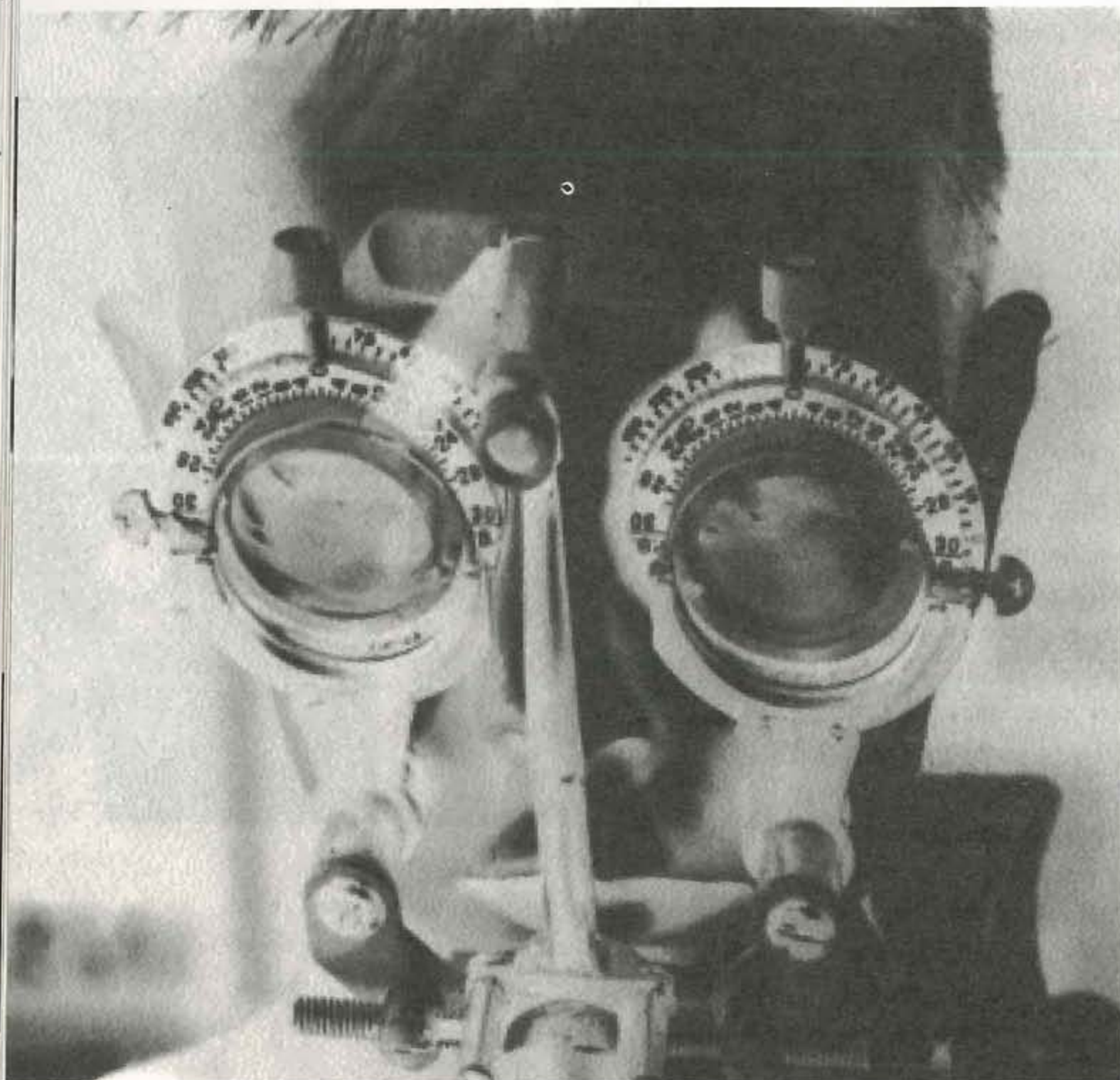
10. LA TÉCNICA Y LA REVISIÓN DE LAS CATEGORÍAS HUMANÍSTICAS. Si, como funcionario del aparato técnico, el hombre no es más legible con los implantes categoriales elaborados y madurados en la edad pre-tecnológica, se hace necesaria

una radical revisión de las categorías humanísticas, desde las nociones de individuo, identidad, libertad, comunicación, hasta el concepto mismo de alma, cuyo atraso psíquico todavía no permite al hombre de hoy una adecuada comprensión de la edad de la técnica.

EL INDIVIDUO. Esta noción típicamente occidental, que ha tenido en la noción platónica de "ánima", revisitada por el cristianismo, su acta de nacimiento, tiene en la edad de la técnica su previsible acta de defunción. Ciertamente no muere aquella entidad indivisible (del latín: *in-dividuum*) que a nivel natural forma parte de la especie y a nivel cultural, de una sociedad de la cual repite, por sus características, el tipo general; pero muere aquel sujeto que, a partir de la conciencia de la propia individualidad, se piensa autónomo, independiente, libre hasta los confines de la libertad del otro y, por efecto de este reconocimiento, igual a los otros. En otros términos, no muere el individuo empírico, el átomo social, sino el sistema de valores que, a partir de esta singularidad, han decidido nuestra historia.

LA IDENTIDAD. Esta noción que, como aquella de individuo, nace al interior de la antropología occidental —porque, antes que Occidente y al costado de Occidente, el individuo no reconoce su identidad, sino sólo la pertenencia al





grupo con el cual se identifica—, depende, como nos recuerda Hegel, del reconocimiento. Sólo que, mientras en la edad pre-tecnológica era posible reconocer la identidad de un individuo por sus acciones, porque éstas eran leídas como manifestaciones de su alma, entendida como sujeto decisional, hoy las acciones del individuo no son más legibles como expresiones de su identidad, sino como posibilidades calculadas por el aparato técnico, que no solo las prevé, sino que además las prescribe en la forma de su ejecución. Siguiéndolas, el sujeto no revela su identidad, sino la del aparato, al interior del cual la identidad personal se resuelve en pura y simple funcionalidad.

LA LIBERTAD. Si con esta palabra entendemos el ejercicio de la libertad de elección a partir de las condiciones existentes, debemos decir que la sociedad tecnológicamente avanzada ofrece un espacio de libertad decididamente superior a aquel concedido en las sociedades poco diferenciadas, donde la calidad perso-

nal y no objetiva de los lazos, por no decir la homogeneidad social, reducen los márgenes de libertad a aquellos elementales de la obediencia o la desobediencia. La técnica, teniendo como imperativo la promoción de todo aquello que se puede promover, crea un sistema abierto que de continuo genera un abanico siempre más grande de opciones, que devienen poco a poco practicables sobre la base de los niveles de competencia que los individuos por sí solos son capaces de adquirir. Pero la libertad como competencia, teniendo como espacio expresivo aquel espacio impersonal de los intercambios profesionales, crea aquella escisión radical entre “público” y “privado” que, aunque por muchos es aclamada como punto cardinal de la libertad, comporta aquella conducta esquizofrénica de la vida individual (esquizofrenia funcional), que se manifiesta cada vez que la función que espera al individuo como miembro impersonal de la organización técnica entra en colisión con aquello que el individuo aspira a ser como sujeto global. Se determina de hecho por primera vez en la historia la posibilidad para el individuo de entrar en un contacto con los otros individuos, e incluso de hacer sociedad, sin que eso comporte un lazo cualquiera de naturaleza personal. Y entonces, privados de una experiencia común de la acción, que es cada vez más prerrogativa exclusiva de la técnica, los individuos reaccionan frente al sentimiento de impotencia que experimentan replegándose sobre sí mismos y, en la imposibilidad de reconocerse comunitariamente, terminan considerando a la sociedad misma en términos puramente instrumentales.

LA CULTURA DE MASAS. La desarticulación entre “público” y “privado”, entre “social” e “individual”, operada por la racionalidad técnica modifica inclusive el concepto tradicional de “masa”, introduciendo una variante que es su atomización y desarticulación en singularidades individuales, forjadas a partir de productos de masas, consumo de masas, información de masas. Así se vuelve obsoleto el concepto de masa como concentración de muchos, y actual el de masificación como cualidad de millones de singularidades (soledades), cada una de las cuales produce, consume, recibe las mismas cosas que todos, pero de un modo solitario. Es así consignada a cada uno la propia masificación, pero con la ilusión de la privacidad y el aparente reconocimiento de la propia individualidad, de modo que ya ninguno esté en condiciones de percibir un “exterior” respecto de un “interior”, porque aquello que cada uno encuentra en público es exactamente aquello de lo que ha sido provisto en privado. Nacen de aquí los procesos de desindividuación y desprivatización que están en la base de las conductas de masa típicas de las sociedades homologadas y conformistas.

LOS MEDIOS DE COMUNICACION. A la homologación social contribuyen en modo exponencial los medios de comunicación que la técnica ha potenciado, modificando nuestro modo de hacer experiencia: ya no más en contacto con el mundo, sino con la representación medial del mundo que vuelve cercano lo lejano, presente lo ausente, disponible aquello que de otro modo

sería indisponible. Exonerándonos de la experiencia directa y poniéndonos en contacto no con los hechos, sino con una puesta, los medios de comunicación no tienen ninguna necesidad de falsificar o de oscurecer la realidad, porque son precisamente aquello que informa, codifica; y el efecto de código deviene no sólo criterio interpretativo de la realidad, sino también modelo inductor de nuestros juicios, que su vez generan comportamientos en el mundo real conforme a lo aprehendido del modelo inductor. En esta comunicación tautológica, donde quien escucha siente las mismas cosas que por sí mismo podría tranquilamente decir, y quien habla dice las mismas cosas que podría escuchar de cualquiera, en este monólogo colectivo, la experiencia de la comunicación se derrumba, porque es abolida la diferencia específica entre las experiencias personales del mundo que están en la base de cada reclamo comunicativo. Con su continuo sucederse unas a otras, las miles de voces y miles de imágenes que saturan el éter terminan por abolir progresivamente las diferencias que aún existen entre los hombres y, perfeccionando su homologación, vuelven superfluo —si no imposible— hablar “en primera persona”. Llegados a este punto, los medios de comunicación no aparecen más como simples “medios” a disposición del hombre porque, si intervienen sobre la modalidad de hacer experiencia, modifican al hombre independientemente del uso que éste haga de ellos y de los objetivos que se proponga cuando los emplea.

LA PSIQUIS. Cuando en la época pre-tecnológica el mundo no estaba disponible en su totalidad, cada alma se construía a sí misma como resonancia del mundo del cual hacía experiencia. Esta resonancia era, para cada hombre, su interioridad. Hoy, exonerada por la experiencia personal del mundo, el alma de cada uno deviene coextensiva al mundo. De este modo se suprimen: la diferencia entre interioridad y exterioridad, porque el contenido de la vida psíquica de cada uno termina por coincidir con la común representación del mundo, o por lo menos con aquello que los medios de comunicación le destinan como “mundo”; la diferencia entre profundidad y superficie porque, sin desmedro de la psicología de lo profundo, la profundidad termina siendo no otra cosa que el reflejo individual de las reglas del juego común a todos desplegado en la superficie; la diferencia entre actividad y pasividad, porque si la tendencia de la sociedad tecnológica es la de funcionar como un régimen de máxima racionalidad, o para decirlo con Leibniz, como un sistema armónico preestablecido, no se da ninguna “actividad” que no sea por sí misma “adaptación” a los procedimientos técnicos que, por sí solos, la hacen posible. De este modo el alma es progresivamente despsicologizada y se vuelve incapaz de comprender qué cosa verdaderamente significa vivir en la edad de la técnica, donde lo que se demanda es un potenciamiento de las facultades intelectuales por sobre las emotivas, para poder estar a la altura de la cultura objetivada en las cosas que la técnica exige a costa y cargo de aquella cultura subjetiva de los individuos.

11. LA EDAD DE LA TÉCNICA Y LA INADECUACIÓN DE LA COMPRESIÓN HUMANA. La despsicologización del alma reconduce las discusiones sobre la edad de la técnica a ese nivel inesencial que es la exaltación incondicionada o la demonización acrítica. Estas ideas quisieran promover ese paso ulterior que es la apertura del horizonte de la comprensión, persuadidos como estamos de que hoy, el horizonte de la comprensión ya no es más la naturaleza en su estabilidad e inviolabilidad, ni tampoco la historia que hemos vivido y narrado como progresivo dominio del hombre sobre la naturaleza, sino la técnica que abre un espacio interpretativo que ha sido definitivamente despedido tanto del horizonte de la naturaleza como del de la historia.

Este es el pasaje epocal en el que nos encontramos, donde la epocalidad está dada por el hecho de que la historia que hemos vivido ha conocido la técnica como aquel hacer manipulativo que, no estando en grado de incidir sobre los grandes ciclos de la naturaleza y de la especie, estaba circunscripto en un horizonte que permanecía estable e inviolable. Hoy inclusive este horizonte ingresa en las posibilidades de la manipulación técnica, cuyo poder de experimentación no tiene límites, porque a diferencia de los que ocurría en los albores de la edad Moderna, cuando la experimentación científica transcurría en el “laboratorio”, es decir en un mundo artificial distinto del natural, hoy el laboratorio ha devenido coextensivo al mundo, y es difícil continuar llamando “experimentación” a aquello que modifica de modo irreversible nuestra realidad geográfica e incluso histórica.

Cuando las condiciones puestas “por hipótesis” dejan efectos irreversibles, ya no es más posible continuar inscribiendo la técnica en el juicio hipotético-conjetural que tiene como características la problematicidad, la revisionalidad, la provisoriedad, la perfectibilidad, la falsabilidad, sino que más bien habría que inscribirla en el juicio histórico-epocal que, entre los juicios, es el más severo, porque aquello que acontece una vez ha acontecido para siempre y de modo irrevocable.

En este punto, la pregunta: si el hombre no existe en prescindencia de aquello que hace, ¿qué cosa deviene el hombre en el horizonte de la experimentación ilimitada y de la manipulación infinita descubierta por la técnica? Para responder esta pregunta, es necesario superar la persuasión ingenua según la cual la naturaleza humana es algo estable que permanece incontaminado e intacto más allá de lo que haga el hombre. Si de hecho el hombre, como quiere la expresión de Nietzsche, es aquel “animal todavía no estabilizado” que desde los orígenes no puede vivir si no es operando técnicamente, su naturaleza se modifica sobre la base de la modalidad de este “hacer”, que por esto deviene el horizonte de su autocomprensión. No se trata del hombre que puede utilizar la técnica como si fuera algo neutral respecto de su naturaleza, sino del hombre cuya naturaleza se modifica sobre la base de la modalidad con la cual se organiza técnicamente. Hoy la técnica pone al hombre frente a un mundo que se presenta como ilimitada manipulabilidad, y por lo tanto la naturaleza humana no puede ser pensada como la misma que se relacionaba con un mundo —que es de hecho el mun-

do que la historia nos ha descripto hasta ahora, y que, llegados a cierto límite, era inviolable y fundamentalmente inmodificable.

Sin embargo, todavía hoy la humanidad no está a la altura del evento técnico que ella misma ha producido y, quizá por primera vez en la historia, su sensación, su percepción, su imaginación, su sentimiento se revelan inadecuados ante lo que está aconteciendo. De hecho, la capacidad de producción que es ilimitada ha superado la capacidad de imaginación, que está limitada y, en tanto tal, no nos permite comprender y, en el límite, considerar "nuestros", los efectos que el irreversible desarrollo técnico está en grado de producir.

Cuanto más se complica el aparato técnico, cuanto más cerrado se hace el entretejido de los subaparatos, cuanto más se agigantan sus efectos, tanto más se reduce nuestra capacidad de percepción en relación a los procesos, a los resultados, a los éxitos, para no hablar de los objetivos de los cuales somos partes y condiciones. Y dado que, frente a aquello que no alcanza ni a percibir ni a imaginar, nuestro sentimiento deviene incapaz de reaccionar, al "nihilismo activo" de la técnica inscripto en su "hacer sin objetivo" se agrega el "nihilismo pasivo", denunciado por Nietzsche, que nos deja "fríos", porque nuestro sentimiento de rechazo se detiene ante el umbral de una cierta grandeza. Y así de "analfabetos emotivos" asistimos a la irracionalidad que emana de la perfecta racionalidad (instrumental) de la organización técnica que crece sobre sí misma por fuera de cualquier horizonte de sentido.

El experimento nazi, no por su crueldad sino propiamente por la irracionalidad que emana de la perfecta racionalidad de una organización, para la cual "exterminar" tenía el simple significado de "trabajar", puede ser asumido como aquel acontecimiento que señala el acta de nacimiento de la edad de la técnica. No se trató entonces, como hoy podría aparecer, de un acontecimiento errático o atípico para nuestra época y para nuestro modo de sentir, sino de un acontecimiento paradigmático, capaz de señalar inclusive hoy en día que si no estamos en condiciones de colocarnos a la altura del operar técnico generalizado a escala global y sin lagunas, cada uno de nosotros permanecerá enredado en aquella responsabilidad individual que consentirá al totalitarismo de la técnica el proceder sin obstáculos, sin tener ya siquiera la necesidad de apoyarse en ideologías perimidas.

A diferencia, de hecho, del nihilismo descripto por la filosofía que se interroga sobre el sentido del ser y del no ser, el nihilismo de la técnica no pone en juego sólo el sentido del ser y, por ende, del hombre, sino el ser mismo del hombre y del mundo en su totalidad. Y si el nihilismo descripto por la filosofía era anticipatorio, profético, pero impotente, porque no estaba en condiciones de determinar el nihilismo que prefiguraba, el nihilismo sostenido por el carácter afinalista de la técnica no sólo tiene en su poder la capacidad de nadificación sino que, dadas la cualidad de los imperativos técnicos y la moral de los instrumentos que deriva de ella, tiene la posibilidad de ejercitar este poder. El hecho de que la filosofía, y con ella la literatura y el arte, todavía se entretengan con el problema del sentido del ser y por ende del hombre, sin detenerse en el problema de la posibi-

lidad que tienen el hombre y el mundo de continuar siendo, contribuye a ese "nihilismo pasivo" que Nietzsche denunciaba como nihilismo de la resignación.

Nacida bajo el signo de la anticipación, del cual Prometeo, "aquel que piensa por anticipado", es el símbolo, la técnica termina de este modo sustrayéndole al hombre toda posibilidad anticipatoria, y con ella, la responsabilidad y la autoridad que deriva de la capacidad de prever. En esta incapacidad, devenida ahora inadecuación psíquica, se esconde para el hombre el máximo peligro, así como en la ampliación de su capacidad de comprensión, su débil esperanza.

Esta ampliación psíquica, a cuya promoción este libro confía su sentido, si bien por un lado no es suficiente para dominar la técnica, evita al menos al hombre que la técnica se desarrolle sin que él lo sepa y que, de ser condición esencial para la existencia humana, se convierta en la causa de la insignificancia de su propio existir.

Introducción a *Psiché e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Milano, Feltrinelli, 1999.



NOTAS SOBRE

LA DOMINACIÓN TECNOLÓGICA Y LA MISTIFICACIÓN CIUDADANA

ALGUNOS ENEMIGOS DEL MEJOR DE LOS MUNDOS TRANSGÉNICOS

1
Está en la esencia del capitalismo reducir a su merced —y lo más a menudo por la destrucción— todo lo que es bien común para transformarlo en propiedad privada o en mercancía. Actualmente, por medio de las biotecnologías, se apropia de la producción de lo vivo. Por ejemplo, el 12 de mayo de este año el Parlamento Europeo autorizó la patente de las plantas, los animales y las partes del cuerpo humano.

2
La reglamentación de la naturaleza por el capitalismo comenzó en el siglo XVI en Inglaterra con el movimiento de los cercamientos (*enclosures*), primer acto de apropiación de los espacios públicos colectivos —comunales—. Desde finales del siglo XIX, paralelamente al desarrollo de la ciencia y de la industria, el proceso de privatización de lo vivo se había iniciado con la creación de semillas híbridas que perdían sus propiedades y veían caer sus rendimientos a partir de la segunda generación. Hoy día, la patente de lo vivo, la fabricación y puesta en circulación de los organismos genéticamente manipulados (OGM) son una forma de esta lógica mercantil e industrial que quiere reducir “nuestros bienes comunes más íntimos” —como los llama Jeremy Rifkin en su libro *El siglo de la biotecnología*—, los genes, a una materia prima transformada en mercancía: la irrupción de los OGM en el mundo representa un salto cualitativo en la puesta en marcha de un modo de producción de la alimentación completamente artificial y remodelable a voluntad según las necesidades de la industria. La naturaleza sería, al parecer, indefinidamente manipulable sin que en cambio la vida humana sea afectada.

3
Ahora que en Occidente la inmensa mayoría de los agricultores ha desaparecido para dejar lugar a los empleados de un sector agro-alimentario detenta-

do por algunas multinacionales, se estrecha por completo el cerco a la agricultura. En los Estados Unidos, gracias a las investigaciones realizadas por los polos privados de la agencia Pinkerton, la firma agroquímica Monsanto persigue judicialmente a los agricultores que se sirven del grano recolectado como semilla para el año siguiente y consiguen que sea destruida su cosecha. Las semillas, antes de ser semillas, son mercancías dependientes de patentes, vendidas bajo la forma de kit semilla-herbicida-pesticida. Esta sumisión de la agricultura a las elecciones de las multinacionales realiza la destrucción radical del saber hacer y las posibilidades de autonomía local.

4
La etapa siguiente del avasallamiento de la agricultura es la esterilización de las semillas: “En marzo de 1998, la genética acaba de marcar un nuevo punto con la patente *Terminator* acordada por el departamento norteamericano de agricultura y una firma privada, la Delta and Pine Land Co. La técnica consiste en introducir un transgénico asesino que impide el desarrollo de la germinación del grano recogido: la planta se desarrolla en condiciones habituales, produce una cosecha normal pero gesta un grano biológicamente estéril. En mayo de 1998, la multinacional Monsanto vuelve a comprar la Delta and Pine Land Co. y la patente *Terminator* —patentada o en curso de ser patentada en 87 países—, por la que ella acuerda en estos momentos el derecho exclusivo con el Departamento de Agricultura en Washington. Curiosas “ciencias de la vida” que se encarnizan contra esta propiedad maravillosa de lo vivo de reproducirse y de multiplicarse en el campo del agricultor, a fin de que el capital se reproduzca y se multiplique en la cuenta del inversor.” (J. P. Berlan y R. C. Lewontin, *Le Monde Diplomatique*, diciembre de 1998.)

5
Contrariamente a sus inicios, cuando debía probar su legitimidad frente a la hegemonía de la religión explicando un mundo inteligible por la experiencia, la



**“HOY EN DÍA, EL PATENTAMIENTO DE LO VIVO,
ASÍ COMO LA FABRICACIÓN Y PUESTA EN CIRCULACIÓN
DE LOS ORGANISMOS MANIPULADOS GENÉTICAMENTE,
SON FORMAS DE LA LÓGICA MERCANTIL
E INDUSTRIAL QUE QUIERE REDUCIR ‘NUESTROS
BIENES COMUNES MÁS ÍNTIMOS’, LOS GENES,
A UNA MATERIA PRIMA TRANSFORMADA EN MERCANCÍA.”**

ciencia produce actualmente unos descubrimientos de los que no puede considerar todas las consecuencias. Exige ahora a sus detractores que demuestren científicamente las razones de sus dudas, cuando incluso el mismo sentido común aprehende sencillamente los riesgos. Desde los ensayos consecutivos de la Segunda Guerra Mundial y el desarrollo “civil” de la energía nuclear, la producción de OGM es el nuevo “ensayo” al tamaño natural de una producción no solamente emancipada de las características de lo vivo, sino radicalmente hostil a lo viviente: marca la voluntad de crear un punto de no retorno. El ex presidente de la Comisión de Genética Biomolecular, Axel Kahn, puede declarar así, tranquilamente: “La única posibilidad es ir hacia adelante. Hay que proceder caso por caso, pero los tests no son suficientes. Hay que tener cultivos transgénicos sobre millares de hectáreas (...) Una moratoria sobre los cultivos transgénicos vendría a “no querer saber” los problemas que podrían aparecer a gran escala. Esto es porque la Comisión de Genética Biomolecular está en contra”. (*Agra Press* semanal, 21/10/96, página 32). Señalamos que este nuevo Doctor Folamour es actualmente director adjunto del departamento de ciencias de la vida en Rhône-Poulenc, transformada en Aventis desde su fusión con Hoetsch.

6

En oposición a lo que afirma la propaganda de las firmas Monsanto, Novartis y Rhône-Poulenc (campana publicitaria aparecida en junio de 1998), la introducción de los OGM va a agravar la miseria y los problemas alimentarios en los

países llamados en vías de desarrollo. Los OGM, en un principio destinados a los países solventes, permitirán así producir los sucedáneos de las plantas cultivadas hoy día para la exportación por los países pobres: después de haber sustituido los cultivos de subsistencia por los cultivos destinados a la exportación, los occidentales comienzan a suprimir estos últimos. Por ejemplo, se llega a hacer producir el aceite láurico —normalmente extraído de los huesos del coco o de las palmeras— por la colza transgénica. Si esta sustitución tiene por efecto rebajar los costos, el mercado de aceite láurico escapará de Asia y de África. Estas multinacionales no consagran ninguna inversión a otros tipos de investigación porque no hay ningún beneficio en atender a la resolución de los problemas del “Tercer Mundo”. Esta propaganda sobre los OGM enmascara el hecho fundamental de que la organización de la agricultura de los países llamados subdesarrollados depende en primer lugar de la relación de fuerzas del orden político y económico: latifundismo, invasión por los productos rentables de los países desarrollados, guerras; en una palabra, la dominación del Sur por el Norte.

7

El conjunto del medio científico conoce muy bien la naturaleza de los riesgos ligados a la difusión de los OGM, pero se niega a sacar la menor conclusión práctica: contrariamente a las sociedades de seguros, que renunciaron a cubrirlos. Hay, en primer lugar, un empobrecimiento de la biodiversidad cultivada derivada del hecho del acaparamiento de las variedades por unas firmas cada vez más concentradas. Esta estrategia de monopolio limita ya la elección de los campesinos, para los cuales está prohibido germinar los granos provenientes de su propia cosecha, ya sean salidos de las semillas transgénicas o tradicionales. Por otra parte, un campesino vecino de un campo transgénico verá sus cultivos transformarse por la interpolinización. En fin, se añade, en detrimento de la biodiversidad natural y de los equilibrios de los medios, la polución genética ligada al flujo de genes normalmente intercambiados entre plantas seleccionadas, plantas salvajes y adventicias de la misma familia. Esta polución genética conferirá a estos últimos unas propiedades y resistencias indeseables que pueden afectar demasiado a la rizoosfera y no solamente de los suelos cultivados. Citamos igualmente otros riesgos actualmente considerados: creación de nuevas variedades quiméricas de las que se ignora todo (el tabaco con un gen de la luciérnaga o el tomate con un gen del pescado), probable aparición de fenómenos de resistencias a los pesticidas de los insectos y de las plantas que pueden transformarse en "superpredadores" o "superplantas" nocivas, casi indestructibles, riesgos de aumento de ciertos tipos de cánceres en el hombre (por ejemplo, el cáncer de testículo; para esto véase *The Lancet*, 15/4/1995) y fenómenos de alergias. Como en el caso de la producción de plutonio y de los transuránicos por la industria nuclear, soltamos en la naturaleza unos elementos fabricados y venenosos que no existían.

8

Pero todo esto no tiene ninguna importancia para los industriales que han rechazado, en la óptica limitada de un beneficio inmediato, toda visión a largo plazo. Tal como lo proclama crudamente el director de imagen de Monsanto: "Nosotros no tenemos que garantizar la seguridad de los productos alimentarios genéticamente modificados. Nuestro interés es vender lo más posible. Es la *Food and Drug Administration* quien tiene que velar por su seguridad". Se aprecia mejor el jugo de esta declaración si se sabe que Monsanto ocupa cargos de decisión en esta institución estatal de control. Como para lo nuclear, una vez más el controlador es el controlado.

9

Cada vez más visiblemente totalitaria, la economía mundial encuentra en el desarrollo de los OGM nuevos medios conformados a su expansión delirante. Si la competencia provoca actualmente rabia entre las firmas agroquímicas

(concentraciones, reestructuraciones con la corte habitual de despidos), se constatará que estos feroces adversarios en los negocios saben transformarse en "competentes aliados" cada vez que la inquietud aflora en el público, notablemente en las campañas publicitarias.

10

"La tecnología es ante todo el discurso de la mentira (...) la mentira se sitúa en la totalidad del discurso tecnológico que afirma alto y fuerte los 'valores' por el mismo medio que niega estos valores (...) El gran designio es que, ante todo, no hubiese conflictos." (Jacques Ellul, *El bluff tecnológico*)

La esencia del totalitarismo tecnológico consiste en sustituir unas elecciones de orden político por soluciones técnicas. Éstas engendran nuevos problemas que las multinacionales y los burócratas pretenden gestionar de manera racional, es decir, cada vez más técnicamente. Esta manera de afrontar el conjunto de los aspectos de la vida humana congela toda imaginación haciendo que, por encima de cualquier otra cosa, sólo sean posibles las soluciones técnicas, los paliativos, las prótesis.

11

Es lo más corriente, en relación con las decisiones delicadas que debe imponer imperiosamente, que la lógica capitalista y burocrática modernice su modo de gestión política. Del mismo modo en que la aparición de los OGM es el fruto de la manipulación genética, la gestión política implica la manipulación de los individuos. Es necesario injertar el gen de la responsabilidad en los individuos desposeídos y dispuestos a recibirlo, para crear la ilusión de una participación ciudadana desprovista de toda dimensión decisional. Implicar moralmente al ciudadano permite a los poderes diluir sus responsabilidades.

12

El ciudadano encarna una de las contradicciones centrales del capitalismo: al igual que en el campo de la producción, el capitalismo necesita integrar y excluir simultáneamente a los hombres en tanto que asalariados, el espacio político realiza simultáneamente la participación y exclusión de los hombres en tanto que ciudadanos. La gestión política actual se encuentra en efecto enfrentada a la obligación de tener que asumir un desgarramiento insostenible: al mismo tiempo que aspira en todo a alejar lo más posible a los individuos de la dirección de sus asuntos, se queja de la apatía general y la banalización de los comportamientos "incívicos" que esa situación genera ineluctablemente.

13

El ciudadano moderno aparece hoy en día como la figura más misticante de la impotencia política reinante.

14

El ciudadano vota, seguro de hacer una elección política. Se lo ha llegado a persuadir de que en un Estado de derecho todo es mejorable con un poco de buena voluntad ciudadana. Se le ha hecho creer que él es tomado en consideración en unas decisiones que sin embargo jamás ha tomado. Algunos días ocurre incluso que se le obliga a manifestarse.

15

El ciudadano se reconoce esencialmente por el grado de adhesión que mantiene en el espacio de los valores y las representaciones comunes de la clase media que han resultado ser dominantes para todos. Él es indiferentemente estudiante satisfecho, pedagogo perplejo, director comercial inquieto, empleado del sector cultural, lector de *Télérama*, obrero razonable, quizá desocupado... En este sentido, su incapacidad política no es más que un aspecto del movimiento más vasto de desposesión que él encuentra en el conjunto de sus actividades cotidianas.



16

A la manera de un producto de sustitución milagrosa, el discurso ciudadano surge en un momento en el que incluso las formas tradicionales de participación política y sindical se derrumban definitivamente. La aceleración del hundimiento de la vida social política desde los últimos diez años se explica principalmente por el fin de la falsa enemistad Este-Oeste, la desaparición de la clase obrera y la victoria pareja de la lógica mercantil. Con la ayuda del medio asociativo de izquierda, instrumentalizado de manera paternalista por unos políticos sin embargo desacreditados, el ciudadano prospera en un proceso de mutación de la política donde toda oposición seria se desvanece, donde cada partido no cubre más que la gestión día a día de los cambios decididos por otros. En-

entidad elegida para colmar el vacío político y social, la figura del ciudadano es la abstracción que se eleva sobre sus ruinas.

17

A pesar de que le gusta imaginarse ocupado, el ciudadano es por excelencia el hombre de la irresolución. Constantemente perdido cuando es cuestión de asentar una elección en cualquier materia, de la importancia que sea, es el hombre de las inquietudes jamás superadas. Únicamente producido para validar asuntos y elecciones preestablecidas, sigue estando más frecuentemente en la ignorancia casi completa de los actuales mecanismos de manipulación política, de ahí su propensión humanitarista. Como no se cuestiona jamás el asunto del poder, se agita en un ágora virtual que él desearía sin heridas ni conflictos. El ciudadano moderno es sin duda un cándido, tal como lo señaló con la más grande satisfacción el diputado Le Déaut, ex presidente de la oficina parlamentaria de elecciones científicas y tecnológicas y organizador de la "Conferencia de Ciudadanos" sobre los OGM en junio de 1998.

18

Como no puede jamás decidir nada por sí mismo, todo se transforma para el ciudadano en simple objeto de conocimiento a perseguir indefinidamente. Aquí se encuentra la razón por la cual no aceptará más que debates desnudos de toda implicación práctica. El "debate" constituye en efecto el cuadro privilegiado de la efusión ciudadana: en la alegría de su insatisfacción sometida, escucha religiosamente la palabra tranquilizadora de los expertos que le revelan la imprescindible "objetividad" del saber doctoral; cuanto más progresa en la adquisición ilusoria de ese conocimiento, más piensa que ha llegado el momento de afirmar una decisión fiable y plena. Sin embargo, en el momento preciso en que su seguridad parece más fuerte, es atrapado de nuevo por su irresolución enfermiza, se hunde despreciado y desgraciado en la cuneta de su incertidumbre específica. Porque jamás quiere concluir. Su estado de embrutecimiento se manifiesta ahora por la confusión y la ausencia de interés por las cuestiones que apuntan felizmente a sus tristes charlatanerías. Y cuando en el debate de la Ciudad de Villette se le anuncia que el desarrollo de los OGM es un último resorte indispensable si Europa no quiere distanciarse económicamente de los Estados Unidos, se queda apático frente a lo que, visiblemente, no es más que un dictado. Porque renuncia a todo uso de su voluntad y su discernimiento, el ciudadano, al mismo tiempo que sus maestros están en disposición de afrontar toda empresa, se ve reducido lógicamente a la necesidad de tolerarlo todo.

19

Al alba del siglo XXI, con Internet y la *Love Parade*, el teléfono móvil y centenares de canales por cable, el espectador y el internauta, o lo que es igual, el hombre moderno, se ha transformado en un extremista del consenso: para escuchar únicamente lo que le da la gana escuchar y lo que le adula; le basta con hacer zapping, pues en cualquier sitio encontrará una variedad ilimitada de discursos que ocultan las mismas mentiras, la misma propaganda que

oculta innumerables tráficos de influencia. De su participación en este juego con el poder, el ciudadano extrae la satisfacción de contribuir a dar una forma humana a la potencia de la cual es el juguete y que destruye igualmente al mundo y a los hombres.

20

Frente a un mundo que se precipita cada más resueltamente hacia un caos generalizado y en el cual la definición del hombre presentada por la ideología biotecnológica se reduce a la sola expresión de su código de ADN, la ciudadanía es una de esas píldoras que tragamos para enmascarar los efectos derivados de una enfermedad incurable. De hecho, la liquidación de la impotencia política en la que cada uno está sujeto permanece vinculada a la liquidación, mucho más amplia, del sistema institucionalizado por el Estado y la lógica mercantil desde hace dos siglos. Esta liquidación tendrá una oportunidad de empezar cuando los individuos, rechazando la pasividad organizada y reconociendo sus fuerzas individuales como fuerzas sociales, reinventen el espacio público donde los diálogos ejecutorios (debates con aplicaciones prácticas) que conciernen a todos los aspectos de la existencia puedan tener lugar. En este cuadro, en oposición a un fantasmático "fin de la historia", las posibilidades ofrecidas a las ideas y a los principios de este combate, visible y directamente, siempre con la perspectiva de apoyar elecciones auténticamente vinculantes, constituirán las bases de expresión de una democracia completa y universal, por la cual el conjunto de los hombres podrá al fin crear su propia historia.

Publicado en la revista española *Mal de Ojo* N° 1, junio 2000
www.sindominio.net/maldejo

“EL CIUDADANO ENCARNA UNA DE LAS CONTRADICCIONES CENTRALES DEL CAPITALISMO: ASÍ COMO EN EL CAMPO DE LA PRODUCCIÓN EL CAPITALISMO NECESITA INTEGRAR Y EXCLUIR SIMULTÁNEAMENTE A LOS HOMBRES EN TANTO QUE ASALARIADOS, EL ESPACIO POLÍTICO REALIZA SIMULTÁNEAMENTE LA PARTICIPACIÓN Y EXCLUSIÓN DE LOS HOMBRES EN TANTO QUE CIUDADANOS.”



“HACÍA MUCHO QUE NO LE ESCRIBÍA, Frau Milena, y hoy mismo sólo le escribo por casualidad. No hay necesidad de que me disculpe por mi silencio, usted sabe cómo odio las cartas. Toda la desdicha de mi vida proviene, si se quiere, de las cartas o de la posibilidad de escribirlas. Y con esto no me quiero quejar, sino formular una observación instructiva. Muy pocas veces me ha engañado una persona; las cartas siempre me engañan. Y no sólo las de otros, sino también las mías. En mi caso es una desgracia muy particular de la cual prefiero no seguir hablando; pero, al mismo tiempo, es una desdicha general. La facilidad de escribir cartas tiene que haber traído al mundo -considerado desde un punto de vista exclusivamente teórico- una terrible perturbación de las almas. Porque es una relación con fantasmas -y no sólo con el fantasma del destinatario, sino también con el propio- la que se va gestando bajo la mano que escribe, en esa carta y, más aún, en una serie de cartas de las cuales una corrobora a la otra y puede apelar a ella como testigo. ¡A quién se le ocurrió que la gente puede mantener relaciones por correspondencia! Uno puede pensar en una persona ausente y puede tocar a una persona presente; todo lo demás supera las fuerzas humanas. Pero escribir cartas significa desnudarse ante los fantasmas. Los besos escritos no llegan a destino, son bebidos por los fantasmas en el camino. Y esa abundante alimentación hace que los fantasmas se multipliquen en forma desmesurada. La humanidad lo percibe y lucha contra eso; para eliminar en lo posible todo fantasma que se interpone entre los hombres y para lograr una comunicación natural, para recuperar la paz de las almas, ha inventado el ferrocarril, el automóvil, el aeroplano. Pero ya es tarde; es obvio que esos inventos han surgido en plena caída. La otra parte es mucho más serena y fuerte: después del correo inventó el telégrafo, el teléfono, la telegrafía sin hilo. Los fantasmas no morirán de hambre, pero nosotros sucumbiremos.”

Cartas a Milena



EL OFICIO DEL DISEÑO

JOSEPH WEIZENBAUM

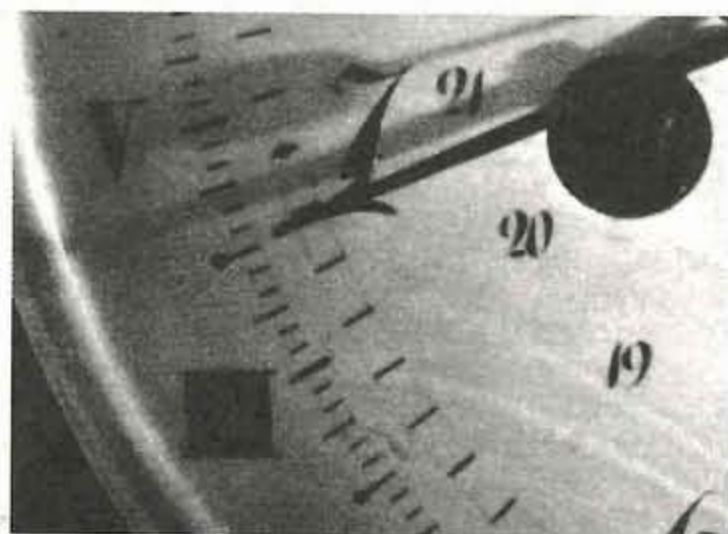
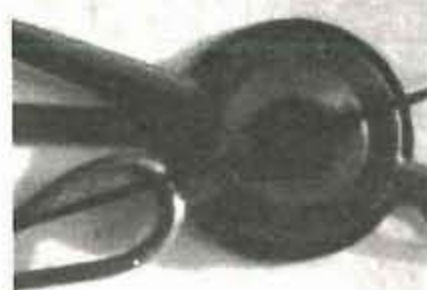
EN LA PELÍCULA 2001: ODISEA EN EL ESPACIO, Stanley Kubrick imaginó un futuro en que la computadora desarrolla conciencia de sí misma, casi un alma, desviando aceleradamente la historia de la evolución hacia un destino desconocido. El año 2001, sin embargo, ha arribado sin que un gran cerebro central se haya emancipado y le dispute al hombre su lugar. En cambio, asistimos a la proliferación de millones de computadoras en hogares y oficinas y su presencia, antes que un golem amenazante, evoca a una mascota servicial. La informatización de nuestro entorno y su ubicuidad en la vida cotidiana han convertido a la computadora en ambiente y rutina. Hemos naturalizado el artefacto y ocluido las preguntas por su origen y condición: ¿qué es en verdad una computadora? ¿Quién y en qué contexto la ideó? ¿Qué problemas estaba llamada a solucionar? Joseph Weizenbaum formó parte de esa historia. Pionero de la informática —y de la actitud crítica ante ella— expone los problemas técnicos, sociales y éticos asociados a este invento, desnudando la enorme fragilidad humana escondida en las promesas de la tecnociencia. Producto y expresión de la condición del hombre, la computadora pone en evidencia las contradicciones de aquel.

Nacido en una familia judía ilustrada de Berlín en 1923, Weizenbaum emigró poco después de la ciudad que se convertiría en capital de la barbarie. En Estados Unidos, fuerza motriz del progreso y de las promesas de futuro, estudió matemáticas en la universidad. Durante la segunda guerra mundial sirvió como meteorólogo para la fuerza aérea norteamericana. Los vientos que soplaron en la posguerra, más tarde, lo condujeron al desarrollo de los primeros programas y lenguajes para computación. Luego de dedicarse varios años a la investigación privada en la empresa General Electric, fue convocado en 1963 al laboratorio de inteligencia artificial del prestigioso Massachusetts Institute for Technology (MIT), donde trabajaría durante veinticinco años. Allí creó el programa Eliza: una aplicación sorprendente capaz de remedar una conversación de psicoterapia con su interlocutor. El invento brindó notoriedad a Weizenbaum y eufo-

ria a los partidarios de la "inteligencia artificial". Sin embargo, en su corazón, introdujo para siempre la sombra del escepticismo y la duda. ¿Por qué esa necesidad de atribuir rasgos humanos a la máquina? ¿De dónde proviene la fascinación occidental por los prodigios técnicos? El oficio de la crítica comenzó a convivir con el de informático e investigador. Weizenbaum fue miembro fundador de las primeras sociedades de científicos por la responsabilidad social y advirtió que el técnico está obligado a dar cuenta no sólo de las posibilidades sino, sobre todo, de las limitaciones y riesgos de sus descubrimientos. Ante la pregunta "¿qué debo hacer y qué no debo?" que le formulan sus colegas, él sugiere: "haz cualquier cosa que también harías con tus manos. Si trabajas en la construcción de misiles pero no matarías a nadie con tus propias manos, debes abandonar tu actividad". Así da cuenta no sólo de la dimensión ética de cualquier tarea sino también de lo que suelen olvidar las promesas de la tecnociencia: la dimensión humana como medida insoslayable.

Asumida su vocación disidente, en 1988 Weizenbaum abandonó su puesto en el MIT y regresó a su ciudad natal y a las preguntas fundamentales. Su libro fundamental es *Computer Power and Human Reason. From Judgement to Calculation*, publicado en 1976 por W. H. Freeman & Co. y traducido a varios idiomas, entre otros al castellano con el título *La frontera entre el ordenador y la mente*. En alemán se publicaron *Kurs auf den Eisberg. Die Verantwortung des einzelnen und die Diktatur der Technik*, en 1984 y en Zurich, editado por Pendo; y luego, coordinado por M. Haller, se editó un debate del que extraemos una sección, *Weizenbaum contra Haefner: Sind Computer die besseren Menschen?* También en Zürich, editado por la misma editorial en 1990; al fin, en 1993 se publicó *Wer erfindet die Computermýthen? Der Fortschritt in den großen Irrtum (Herausgegeben von Gunna Wendt)*, en Freiburg, por Herder. En su hogar berlinés, *Artefacto* conversó con él sobre estos temas y el diálogo llevó a las mismas interrogaciones: ¿por qué surgió la informática? ¿A qué modelo de hombre responde la computadora? ¿Qué tipo de sociedad queremos? ¿Cómo se define hoy lo específicamente humano? Tal vez, sugiere Weizenbaum, estemos formulando a las computadoras las preguntas erróneas. Quizás les atribuyamos un saber o un poder que yace en otra parte y olvidemos la impronta social y humana implícita en todo invento. Por eso afirma: "no soy un crítico de las computadoras, soy un crítico de la sociedad".

ESTELA SCHINDEL





ENTREVISTA



JOSEPH WEIZENBAUM

JW: Después de la Guerra, volví a la universidad para estudiar matemáticas. Había un profesor loco que pensaba que la universidad necesitaba una computadora. Esto ocurrió aproximadamente en 1950 y, en esos días, muchas universidades, cuando pensaban que precisaban una computadora, la construían ellas mismas. Y eso fue lo que hicimos. Construimos la computadora. Y continué estudiando matemáticas, pero nunca abandoné las computadoras. Permanecí, de ahí en más, en el campo de la computación. De ese modo entré en él, hace ya mucho tiempo.

CHF: ¿QUÉ SIGNIFICABA, EN LOS AÑOS CINCUENTA, EL TRABAJO EN EL CAMPO DE LA COMPUTACIÓN, SI SE LO COMPARA CON EL DE LA ACTUALIDAD?

JW: Bueno, obviamente, hay una gran cantidad de diferencias entre ese momento y el actual. Una de las mayores es que las comunidades asociadas a la computación, en los Estados Unidos, siempre fueron comunidades en el sentido que el término revestía en esos tiempos: eran relativamente pequeñas. De algún modo, cada cual conocía al resto, no del todo pero casi, y el intercambio de información era absolutamente rápido. Nadie creía ser dueño de los programas, o cosas por el estilo. Si recibíamos visitantes de otras universidades y estaban creando programas,

nos los prestaban y los usábamos durante horas. Esa es una de las grandes diferencias entre ese momento y éste. Otra, por supuesto, es que las computadoras eran pobres en funciones y físicamente muy grandes. Por ejemplo, la computadora que construimos en la universidad tenía una capacidad de almacenamiento de 800 palabras. Una palabra, creo, era lo que hoy llamaríamos 5 bytes. Con lo cual lográbamos tener 4.000 bytes juntos; ésa era toda la computadora, y era terriblemente lenta. Se necesitaban diecisiete milisegundos para acceder a cualquier cosa en la computadora. Es un lapso de tiempo muy grande para los estándares actuales: diecisiete microsegundos, hoy, es todavía demasiado lento, y en aquel entonces lo era mucho más, es decir, esas computadoras eran algo así como veinte mil veces más lentas que las actuales, incluso que las portátiles, las laptop. Esa es una gran diferencia y, por supuesto, esto restringía lo que se podía hacer con ellas. Estábamos obligados a gastar una enorme cantidad de tiempo para cargar un programa, y el tiempo en la computadora era muy caro. Las computadoras eran caras, y el tiempo en la máquina era caro, y esto continuó siendo así, por supuesto, aun cuando aparecieron las computadoras comerciales, las de IBM que, por ejemplo, eran mucho más grandes, funcionalmente eran veloces, pero, así y todo, seguían siendo lentas si las comparamos con las actuales laptop. De cualquier forma, en esos días el tiempo en las computadoras era precioso. Gastábamos una gran cantidad de tiempo trabajando sobre los programas en papel, antes de ir y sentarnos frente a la computadora. Es-



to hoy sería increíble. Uno se sienta frente a la computadora, intenta algo, lo deshace, uno sabe que comete errores, pero la computadora los detecta. Esto es un factor muy importante, pero, por supuesto, es también importante mencionar que hoy la computadora es una parte aceptada de nuestra cultura. Para la gente joven es natural. En cambio, en ese entonces, era muy raro que solamente un puñado de personas pensara alrededor de ellas.

CHF: ¿LAS COMUNIDADES CREADAS EN TORNO A LA COMPUTACIÓN SE SENTÍAN CONCERNIDAS POR LOS PROBLEMAS ÉTICOS Y SOCIALES QUE LAS COMPUTADORAS PODÍAN TRAER EN EL FUTURO? ¿ESTAS COMUNIDADES IMAGINABAN LO QUE EL FUTURO IBA A TRAER?

“Yo creo que la comunidad científica en general todavía tiene la convicción de que la ciencia y la tecnología van a estar de acuerdo en lo básico.”

JW: Bueno... con respecto a si podían imaginar lo que iba a pasar más adelante... no creo que mucha gente haya tenido una idea aproximada de lo que ocurrió realmente. Muy poca gente la tuvo, y, creo, porque eran soñadores. Me parece que creían lo que decían. En aquellos días, por ejemplo, y durante mucho tiempo después, es decir, casi hasta 1960, o incluso algunos años más tarde, era difícil lograr que las computadoras anduvieran durante una hora, e imaginar que una computadora pudiera continuar andando durante un año, por ejemplo; eso era realmente muy difícil de creer, muy, muy difícil de creer. El mayor problema, en esos días, y está detectado en las publicaciones de ese momento, el mayor, el problema más importante, era la fiabilidad de los sistemas. Las computadoras electrónicas estaban construidas con válvulas electrónicas, o radio-válvulas, hechas especialmente para computadoras, y esas válvulas tenían un tiempo de vida limitado. Si había diez mil radio-válvulas en la computadora, las chances de que una de ellas pudiera no funcionar eran muy altas, por lo cual la fiabilidad del sistema se convertía en un problema terrible. También la fiabilidad en el almacenamiento de datos. Después de 1960 aparecieron los sistemas que utilizan transistores, y eso solucionó el problema y, al mismo tiempo, apareció también la memoria de núcleos magnéticos de ferrita. No sé si alguien recordará esta memoria. Estaba formada por muchos pequeños anillos magnéticos, muy chicos, es decir, de cinco milímetros de diámetro, aproximadamente. La capacidad de almacenamiento de la memoria se hacía en base a eso. Estaban en estado sólido, y eran magnéticos, por lo cual eran muy confiables. Se planteaba



la pregunta acerca de cuán grandes podían hacerse, pero la memoria se podía hacer muy grande según los parámetros de la época, es decir, cien mil de lo que hoy llamamos bytes, era una gran memoria. Y creo que las computadoras cambiaron a partir de eso. Hasta ese entonces, era muy poco creíble profesionalmente que fueran un gran éxito comercial o incluso militar, eran difícilmente útiles fuera de la investigación, y el desarrollo de las computadoras fue tomado a cargo por los militares. Con respecto a las consecuencias sociales, había una sola voz, muy fuerte. Era Norbert Wiener.

CHF: ¿POR QUÉ?

JW: Es una buena pregunta, una muy buena pregunta. Yo creo que la comunidad científica en general todavía tiene la convicción de que la ciencia y la tecnología van a estar de acuerdo en lo básico. Por ejemplo, cuando los científicos fueron consultados acerca de las condiciones en que las armas atómicas estaban siendo construidas, o sobre sus posibles consecuencias, cualquiera de ellos respondía "eso no corresponde a mi departamento". Salvo, pienso, muy poca gente. Esta es una respuesta. Otra tiene que ver con lo siguiente: los problemas eran tan interesantes, toda la cuestión era de una tal algarabía, usted sabe... Antes, durante la Guerra, cuando la bomba atómica fue construida —sin la ayuda de computadoras, por otra parte— con una excepción o dos, pero, de todos modos... Después de la Guerra, Oppenheimer estaba al frente del proyecto de la bomba atómica, y él pensaba en algo así como en una dulce ciencia. Dulce ciencia...

CHF: ¿QUÉ SIGNIFICABA ESTO PARA ELLOS?

JW: Era como el azúcar para los niños. Irresistible. Era dulce, muy dulce. El placer de trabajar sobre ciertos problemas, problemas duros, pero problemas que en última instancia tenían solución, por un lado. Por el otro, creo, el prestigio a alcanzar en el seno de la comunidad científica. Se estaba trabajando en algo nuevo, las investigaciones eran útiles, y lo que todo eso implica, los problemas no eran triviales, y eso se traducía en un gran prestigio. Y creo que el tercer elemento, y estoy convencido de que quizás el principal elemento, del que nadie habla y que yo creo fundamental, es el sentimiento de estar cerca del poder. El hecho de hablar con generales, con la gente importante de la industria, con los presidentes de varias corporaciones, usted sabe, los jefes del departamento científico de algunas grandes corporaciones, y gente por el estilo. Y solamente el sentimiento de estar cerca del poder, es decir, sin tenerlo, pero estando cerca de él, de ser el centro de acontecimientos importantes... Creo que es un tema al menos muy sugerente para refle-

xionar sobre él. No creo que se hable de ello actualmente. Y creo que es muy importante, especialmente en las instituciones de investigación con peso, como, por ejemplo, el MIT. De cualquier modo, Norbert Wiener fue una voz, una voz muy importante, muy importante. Temo, no estoy seguro, no estoy realmente seguro, porque la pregunta es quién la escuchaba. Más tarde, quizás, la gente mira hacia atrás, y revé lo que uno dijo, usted sabe, pero...

CHF: ¿ERA UNA PERSONA INFLUYENTE EN ESE ENTONCES?

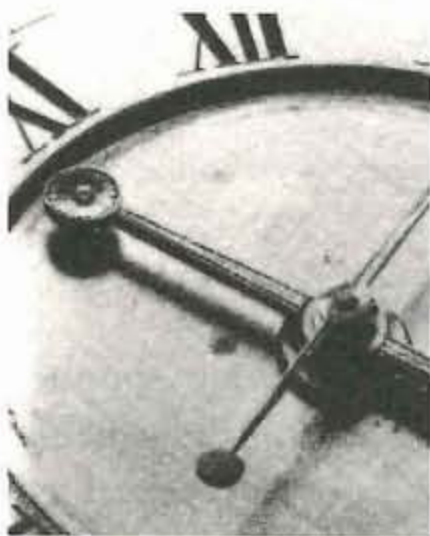
JW: Sí, era una persona influyente, pero también... era fácil desestimarlo....

CHF: UNA VOZ SOLITARIA.

JW: Una voz solitaria, se imaginará, pero era una voz muy importante. No puedo pensar en ninguna otra persona. Sin duda había otras, pero el hecho es que en este momento sólo puedo pensar en él. Por una parte, éste es un tema. Fui a la universidad, tuve que construir computadoras con un equipo de gente, un trabajo de equipo, no individual, y yo era el líder. Eso era en Detroit, Michigan, y, por supuesto, Detroit era una ciudad mucho más importante de lo que es hoy porque, en esa época, era la mayor ciudad industrial de los Estados Unidos, y del mundo; hoy es mucho menos importante. Otros compañeros trabajaban en la industria, personas como yo. Y yo fui al Sindicato, al UAW, los Trabajadores Unidos de la Industria del Automóvil (*United Automobile Workers*), que era una organización nada desdeñable en ese entonces, y tuve con ellos un encuentro, en el que les dijimos que las computadoras existían, y que habría despidos de trabajadores, y que habría un impacto en muchas fábricas, particularmente en las de automóviles. En el contexto en el que estábamos qué diferencia hizo, no lo sé. Era también la época en que era realmente difícil formular un argumento demasiado convincente con respecto a que, en pocos años más, las personas serían desplazadas por las computadoras, cuando era difícil hacer que una computadora funcionara durante una hora, inclusive durante un tiempo mucho menor. Pero pensábamos acerca de ello, y pensábamos que era importante hacer participar al sindicato. El sindicato era importante en esos días, muy diferente de lo que es hoy. Era un trabajo terrible organizar todas las fábricas de automóviles, como cualquier otra rama de la industria, un terrible trabajo, que se hacía en la calle. Tenían en general el poder del estado, la policía, detrás de ellos. Era importante. Pero no había demasiado escrito, ni se hablaba acerca de eso.

CHF: AHORA, CON RESPECTO A LA ESCASA CONCIENCIA QUE HABÍA CON RESPECTO A LA ÉTICA SOCIAL EN EL CAMPO DE LA COMPUTACIÓN, ¿HAN CAMBIADO ESAS COSAS HOY, O ESTAMOS ESENCIALMENTE EN EL MISMO CASO, EN LOS CASOS DE LAS COMUNIDADES CIENTÍFICAS O DE LA COMPUTACIÓN?

JW: No, las cosas cambiaron un poco. Hay una organización en los Estados Unidos llamada Profesionales de la Informática por la Responsabilidad Social, CPSR (*Computer Professionals for Social Responsibility*). Es una voz en América. Cuando aparece algo nuevo, el Congreso convoca a esta organización para discutir el hecho. *The New York Times* realiza encuestas para saber qué es lo que la gente piensa, etcétera. No sé como será en Sudamérica, en Argentina particularmente, pero estas organizaciones, en Estados Unidos, tienen influencia en la política, particularmente en las políticas nacionales. Cuando hay una



opinión organizada, prestan atención hasta que se llega al punto en cuestión. De cualquier modo, existe una organización así. Hay una similar en Alemania, la Sociedad para la Informática, GI (*Gesellschaft für Informatik*). No es un movimiento masivo, pero tiene cierta influencia. Por lo tanto, esto es efectivamente diferente de lo que ocurría hace veinte años, y es un hecho muy importante que debo mencionar. Primero, el clima político en los Estados Unidos —y pienso que también en Alemania, o en Europa en su conjunto— tiende a la posibilidad de reacción de la sociedad, o por lo menos, a la posibilidad de que sienta temor. La sociedad está mucho más politizada que hace veinte o veinticinco años. En América tenemos el ejemplo del movimiento por los derechos civiles. También la Guerra de Vietnam, que despertó a la gente y... la política comienza con un movimiento en un país. Esa es una de las cosas. Y en un movimiento de protesta o de ese tipo es fácil exagerar, pero a la vez se hace más evidente el acontecimiento. Hay algo más. En América hubo también una propuesta acerca de un escudo antimisiles, la propuesta defensiva que pretendía colocar literalmente un escudo sobre los Estados Unidos. Una propuesta descabellada técnicamente, que nunca hubiera funcionado, pero que fue políticamente muy peligrosa, y hubo un gran número de profesionales, científicos especializados en computación principalmente, que fueron muy activos en la oposición a esa propuesta. En realidad, depende del punto de vista político, generalmente, antes de eso tenían un punto de vista apolítico, por lo cual fue un factor importante que la comunidad científica del ámbito de la com-

putación, una gran cantidad de ciudadanos, principalmente en las universidades, y especialmente en las más prestigiosas, se negaran a trabajar en esa propuesta. Pienso que es un hecho histórico, y que es muy importante. La postura de los científicos —los científicos pertenecientes a las ciencias naturales, físicos, químicos, gente que trabaja en esos campos— depende de si tienen o no un punto de vista político, pero se mantienen ajenos a toda cuestión política y social, y, por ejemplo, es casi imposible organizar a los científicos, e incluso a los técnicos, en un sindicato. Eso es para los trabajadores, quienes sí ingresan en el sindicato. Por lo tanto, este fenómeno que consiste en una gran cantidad de científicos suscribiendo a una postura como ésta, incluyendo a científicos del ámbito de la computación, por supuesto, ayudó a elevar el nivel de pensamiento acerca de esos temas.

ES: USTED SIEMPRE SEÑALA LA IMPORTANCIA DEL EJÉRCITO EN EL DESARROLLO DE LA CIENCIA.

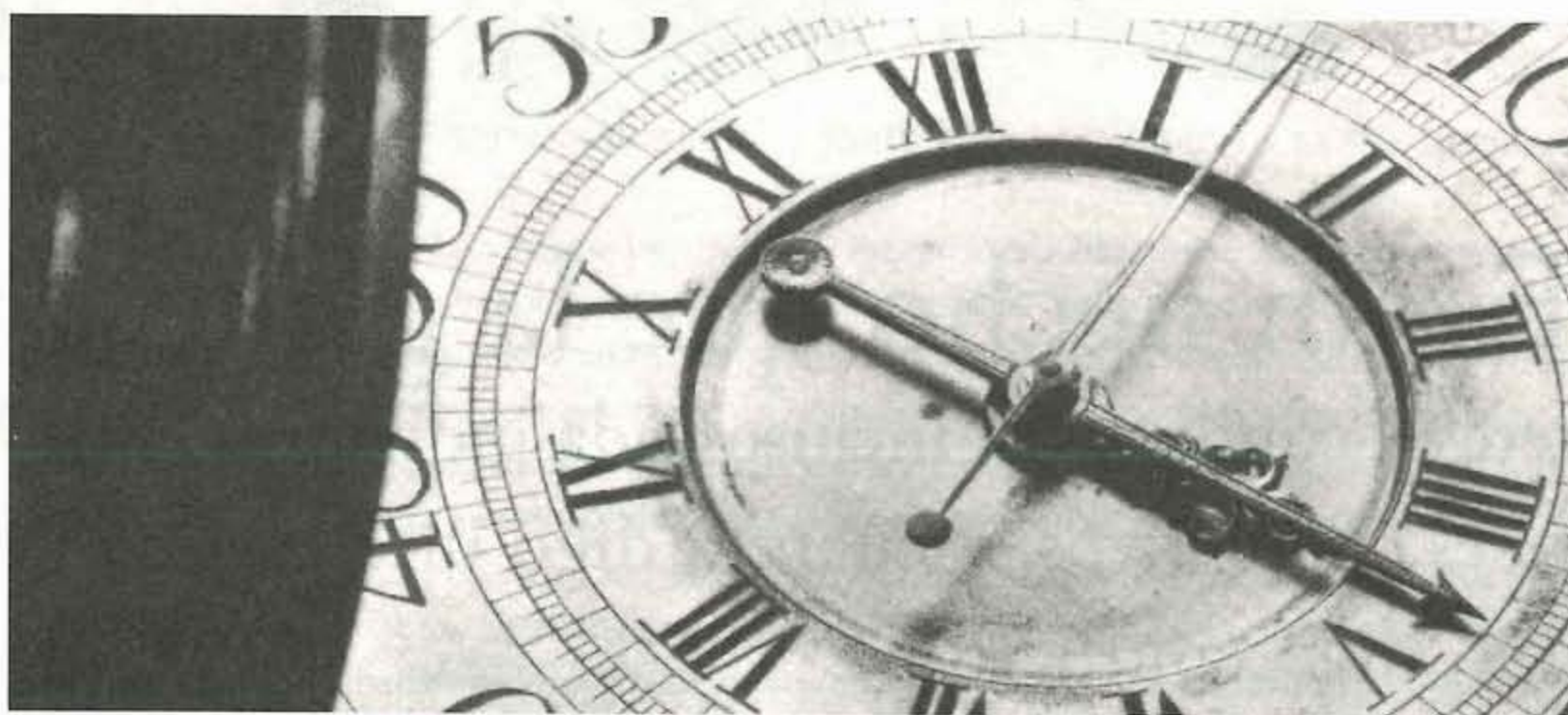
JW: Durante la Segunda Guerra, la comunidad científica funcionaba como cualquier otra actividad. Todo estaba organizado para la guerra. Y era muy natural, muy fácil para los científicos, trabajar en sistemas de armamentos, o cualquier cosa por el estilo, o hacer matemáticas para los militares, o lo que fuera; era, por así decirlo, una guerra popular, especialmente contra Japón. Y después de la Guerra, cuando la Guerra había finalizado, y existía el tema de la bomba atómica, científicos de instituciones de elite, el MIT, esas prestigiosas universidades, el Instituto de Tecnología de California (*California Institute of Technology*), Stanford, y otras por el estilo, encaminaron a la gente hacia el trabajo al servicio del ejército, y alegremente, en la mayor parte de los casos, aprendieron algo sobre cómo se trabaja para el ejército. Los militares intentaron meter mano en el asunto de la bomba atómica. En esos tiempos, en el ejército, un general estaba a cargo de todo el asunto, y había gente lo suficientemente centrada como para darse cuenta que todo eso iba a ser un desastre. Usted sabe, el ejército tenía el control completo de la bomba atómica. Las negociaciones estaban a cargo de un grupo de científicos de elite, conducido por el profesor Bush, del MIT, que trabajó duro hasta conseguir que la bomba estuviera supervisada, mediante el establecimiento de una comisión científica atómica de elite, y otras por el estilo, y casi seguramente como consecuencia de ello, que la ciencia en general estuviera de algún modo primero en manos civiles. Se establecieron organizaciones en ese entonces: la Fundación Nacional para la Ciencia (*National Science Foundation*), por ejemplo, que otorga dinero a la investigación científica, y se detuvieron ciertos acontecimientos, y eso significó un cambio muy importante en el modo americano de hacer las cosas. Es decir, durante la Primera Guerra, un profesor de química de

Harvard fue a ver al Secretario de Guerra de ese entonces al Gabinete, y le ofreció sus servicios, como químico, para la guerra. Bueno, resulta que el Departamento de Guerra le agradeció mucho la oferta, pero le respondió que ya tenía un químico. Esto es significativo, usted sabe. En 1918, la armada, creo que era la armada, quería organizar un equipo de criptografía: comunicaciones secretas y cosas por el estilo, y el Secretario de Guerra de ese entonces, que era Simpson, un buen hombre, por otro lado, le dijo que no, con el comentario de que los caballeros no se leían mutuamente la correspondencia. Más tarde, hacia 1937 o 1938, usted puede ver que hubo un cambio, un gran cambio.

CHF: ¿RECUERDA LA HISTORIA OCURRIDA DURANTE LAS GUERRAS NAPOLEÓNICAS, EN LA BATALLA DE WATERLOO, CUANDO UN TIRADOR, UN VERDADERO TIRADOR PROFESIONAL, LE OFRECIÓ AL GENERAL WELLINGTON MATAR A NAPOLEÓN A DISTANCIA, Y WELLINGTON DIJO QUE LOS CABALLEROS NO SE MATABAN ENTRE SÍ ANTES DE LA BATALLA? ¿Y RECUERDA LA HISTORIA, UNA HISTORIA MUY INTERESANTE QUE TRANSCURRIÓ DURANTE LA GUERRA CIVIL AMERICANA, CUANDO LA CIUDAD DE ATLANTA FUE TOMADA POR EL LADO YANKEE, Y EL GENERAL A CARGO DE ESA CIUDAD ELIGIÓ EL GRAN JARDÍN DE LA CASA DEL GENERAL LEE PARA USARLA PARA LOS NUEVOS ENTIERROS DE LOS SOLDADOS MUERTOS POR LA GUERRA, COMO UN NUEVO CEMENTERIO? CADA NUEVO HOMBRE MUERTO EN LA GUERRA ESTARÍA BAJO LA RESPONSABILIDAD DE LEE. ESTO ES UN MENSAJE ÉTICO PARA OTRA PERSONA, Y ES MUY DISTINTO DE LO QUE OCURRE HOY. Y APARTE DE ESO, RECUERDO A UN CIENTÍFICO MUY CONOCIDO, NO RECUERDO EL NOMBRE, PERO SÉ QUE FUE PREMIO NOBEL DE QUÍMICA, EL HOMBRE QUE DESARROLLÓ EL GAS MOSTAZA... DE CUALQUIER MODO, AL MARGEN DEL ASPECTO MILITAR, HOY EXISTEN EL ASPECTO COMERCIAL Y EL ASPECTO ECONÓMICO EN EL CAMPO DE LA COMPUTACIÓN, QUE JUSTAMENTE ES MUY IMPORTANTE ACTUALMENTE. SI USTED CONSIDERA ESTOS DOS GRANDES MOMENTOS DE LA HISTORIA, DE LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA, EL ASPECTO MILITAR Y EL ASPECTO DEL MERCADO, O EL PLANO DE LOS NEGOCIOS, ¿CUÁL SERÍA SU OPINIÓN CON RESPECTO A LA POSIBLE DIRECCIÓN QUE TENDRÍA QUE TOMAR LA COMUNIDAD DE CIENTÍFICOS DE LA COMPUTACIÓN PARA CONSTRUIR OTRO MODO DE HACER COSAS CON LAS COMPUTADORAS?

JW: Hay varias cosas que decir en relación a esto. En primer lugar, con respecto al premio Nobel alemán, cuyo nombre se me escapa en este momento, el químico que inventó el gas mostaza, y que incluso fue al

campo de batalla a observar el uso que se le daba. Era judío. Luego vino Hitler, y Max Plank se acercó a Hitler para decirle que había que hacer una excepción con este hombre porque, con su química —por la que había obtenido el Nobel— había hecho posible a los alemanes luchar durante largo tiempo, porque gracias a su trabajo, era posible hacer no sólo fertilizantes, sino también explosivos, y otras cosas. Si no hubiera sido por eso, Alemania simplemente se habría quedado sin municiones. Por lo tanto, su acto era patriótico, y por ello Max Plank se lo señaló a Hitler. Y Hitler dijo que no, que un judío era un judío, y cosas por estilo, y Plank cuenta que Hitler le dio una larga lección de matemáticas, una de las cosas más ridículas que se han oído. Bueno, otra reflexión ante su pregunta me lleva a considerar que la idea de que la ciencia, o la ingeniería, puedan resolver problemas sociales, es errónea. Pero hubo mucha gente, movimientos asociados a la tecnología, hace algún tiempo, que creían que eso era posible. H. G. Wells fue uno de ellos. Creo que si Herbert Hoover se convirtió en presidente de los Estados Unidos, fue, en gran parte, gracias a que era ingeniero. Se creía que él entendía a la gente porque era ingeniero. Veo en su pregunta la ilusión de que esta gente, especialmente los científicos del ámbito de la computación, eran capaces de solucionar problemas. La computadora se hizo conocida, desde sus comienzos, como una máquina general profesional. Por cierto, una de las cosas que penetraron profundamente en la idea que se hacía el público en general, fue la idea de que la máquina de Turing era la máquina universal, que las computadoras eran universales. Esto es cierto en un "sentido Turing", en el sentido del uso de esa palabra, es decir, en el sentido de que cada computadora puede imitar a cualquier otra computadora, es decir, son universales en ese sentido, pero no quiere decir que puedan resolver los problemas del universo. Además, la idea de problema, usted sabe, qué se entiende por problema —lo que puede ser

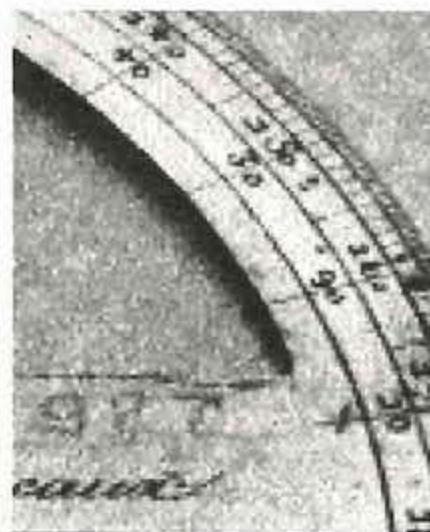
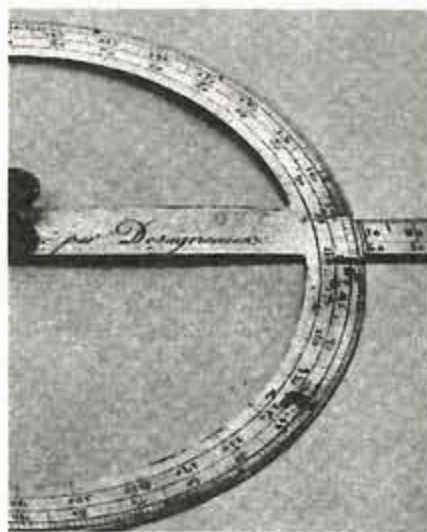


resuelto por medio del razonamiento— es una idea muy peligrosa, una idea muy peligrosa, es simplemente una cuestión de hecho, y no creo que esto se pueda cambiar a través de algún tipo de organización social. Es un hecho que la gente tiene intereses conflictivos, incluso cada individuo tiene intereses conflictivos, y cuando digo intereses conflictivos, digo conflicto. Una pregunta sensata es cómo pueden ser resueltos los conflictos, y una de las maneras, para la gente, es disparándose mutuamente, o puede ser peor, y eso no es bueno. Es decir, hay otros modos, pero cualesquiera sean esos modos, o pudieran ser, no son programáticos, en el sentido de un programa de computación. Creo que esto es muy importante, porque existe la ilusión.... Recuerdo, por ejemplo, y les parecerá difícil de creer, que hubo un terrible disturbio en Los Angeles en 1970, aproximadamente, que fue terrible. Mucha gente fue asesinada entre la población negra de Los Angeles, la gente se destruía mutuamente las propiedades, y hubo asesinatos, es decir, algo impensable, una enorme tragedia para Los Angeles en ese momento. Hubo entonces una reunión en el MIT, en el gran salón auditorio, todo el mundo fue, y el equipo de ingenieros tomó la palabra y dijo: “¿por qué no nos convocaron al lugar de los problemas?”. Increíble. Hoy creo que los gobiernos dependen de grandes corporaciones, y del mundo financiero, y demás. Cincuenta años atrás, cien años atrás, los

gobiernos regulaban las corporaciones. El MIT tenía la ilusión de poder hacer justamente eso, pero no pudo. Y los directores más importantes de las grandes corporaciones no son elegidos por la gente, usted sabe, están por encima de la política.

CHF: EN UNO DE SUS LIBROS, SE DESCRIBE A SÍ MISMO COMO UN DISIDENTE. ¿QUÉ QUIERE DECIR CON ESTO?

JW: ¡Que disiento! ¡Disiento! ¡No estoy de acuerdo! Llegué a la conclusión de que es importante, siempre y en cualquier circunstancia que nos toque, oponerse a lo que los alemanes denominan *Zeitgeist*, el espíritu de época. Siempre estuve en contra. Bueno, soy un disidente, disiento, digo “no” a un montón de cosas...



“Es un hecho que la gente tiene intereses conflictivos, incluso cada individuo tiene intereses conflictivos, y cuando digo intereses conflictivos, digo conflicto”.

ES: DEBE HABER SIDO DIFÍCIL DISENTIR EN EL CONTEXTO DE LA COMUNIDAD CIENTÍFICA EN LOS ESTADOS UNIDOS.

JW: Sí. Es interesante lo que ocurre. En una iglesia, el predicador pronuncia el sermón los domingos... Luego la gente canta, o lo que sea, luego los feligreses se levantan para irse, el predicador permanece afuera, junto a la puerta, y mientras la gente sale, le dan la mano, y le dicen: "fue un buen sermón el de hoy", o lo que sea, y ellos dicen "sabe usted, lo que dijo fue muy importante, y necesitaba ser dicho, y usted lo dijo". OK, ahora nos podemos ir, y el lunes por la mañana vamos a seguir viviendo de la misma manera que lo hacíamos antes. Es terriblemente interesante. Es interesante ver la poca oposición que suscito, si doy una charla. Por ejemplo: el Concilio de Iglesias se encuentra cada dos años en algún lugar, y miles de personas vienen de todos los rincones del mundo. En 1979, creo, hubo un encuentro en Boston, y al MIT, que tiene un gran auditorio, y que por ser verano lo tenía libre (los estudiantes no estaban obviamente usando el auditorio), se le preguntó, aprovechando la oportunidad, si era posible hacer que algunos profesores contaran algo o dieran una pequeña charla acerca de lo que estaban haciendo y, bueno, yo fui uno de ellos. Yo sabía que nos daban doce minutos, y trabajé mucho sobre esa charla. Básicamente, lo que dije fue que el mundo, nosotros y Occidente, o lo que fuera, éramos adictos a nuestra ciencia y tecnología, y que necesitábamos un programa de desintoxicación, y dije también que teníamos que tomarnos el asunto en serio, y que debíamos aprender las lecciones que dan otros, por ejemplo, los alcohólicos. Antes que nada, el alcohólico tiene que decidir que está enfermo, debe decir "yo soy alcohólico". Tiene que creerlo, porque si no lo hace, no funciona. En segundo lugar, no debe decir "nunca tomaré de nuevo". Lo que tiene que decir es "no voy a tomar hoy", y luego mañana, "no voy a tomar hoy", y quizás transcurran así algunas semanas, y algunos meses, y algunos años. Tenemos que aprender una lección de eso. Bueno, decía, tenemos que admitir que somos adictos a la ciencia y a la tecnología, y por lo tanto, tenemos que hacer un esfuerzo todo el tiempo. De todos modos, hablé así a las comunidades religiosas, y fue un discurso bastante radical, en el MIT, en el gran auditorio. Y luego, inmediatamente después, mientras me iba, el segundo entre los profesores más importantes de la universidad se me acercó, puso su brazo sobre mis hombros, y me dijo: "fue un buen trabajo, usted tenía que decir eso". Y es exactamente lo mismo que ocurre en el caso del predicador. Lo que yo había dicho era algo cercano a cerrar la maldita universidad. Y estaba pensando en ello todo el tiempo. Les conté a mis colegas, que son muy buenas personas, y muy buenos con los chicos, les dije: "ustedes están trabajando en armamento para destrucciones masivas, la pequeña pieza que ustedes están construyendo es necesaria para construir

aquella otra pieza...". Y ellos dijeron "bueno, usted sabe, siguen habiendo razones para eso...", pero no me dijeron "termine con toda esa basura de la que está hablando". No, no me lo dijeron. Pero quedándose en el fondo, diciendo "bueno, está en lo cierto, eso debía ser dicho...", adoptaron una posición falsa, ya que ninguno vino a decir que podían detenerse. Había algunas personas en el MIT, un pequeño número, no muy grande, que estaban en posiciones similares a la mía, y profesores muy reputados. Pienso, por ejemplo, en Jonathan King, uno de los biólogos del MIT, que embiste, por ejemplo, contra los abusos de la biotecnología y el patentamiento de organismos vivos, y nadie lo molesta, así como tampoco me molestaron a mí. Y eso es demasiado malo. En una película que vi, una mujer está parada frente a su marido, y ella le grita, sólo le grita. Cada vez que termina de pronunciar dos o tres oraciones, él le dice "entiendo, entiendo...". Y finalmente ella le dice: "no quiero que entiendas, quiero que me escuches...". Y no me molestaban porque no me escuchaban. Tengo un ejemplo magnífico. ¡No lo van a creer! Es increíble. Me pidieron que escribiera un pequeño escrito con otra persona acerca de la imagen del hombre que tenemos hoy. Y mi razonamiento es que esta imagen es particularmente diferente hoy de lo que era cincuenta o cien años atrás, y eso es a causa de la "gran ciencia", y en particular a causa de la computación. Y de la biología, obviamente: la idea de usar al ser humano para intervenciones especiales, y cosas por el estilo. Y terminé el último párrafo de lo que escribí así: "hay otra pregunta que es necesario considerar, y es sobre lo que se habló acerca del rediseño del ser humano, por ejemplo, si es o no técnicamente posible". Yo dije que no, la respuesta es no, no es técnicamente posible. Bueno, ¿hay algún motivo para preocuparse? Si fuera imposible, ¿por qué preocuparse? Dije sí, hay una razón para preocuparse, porque las ideas son poder. Y luego la gente dice: "bien, no podrán, no en América, usted sabe...". América, me dijeron, no tiene una historia de violencia, no tiene experiencias de violencia...

ES: PERO OCUPARON SUS TERRITORIOS POR MEDIO DE LA VIOLENCIA...

JW: Los indios, por ejemplo, fueron asesinados sistemáticamente, y cierta maquinaria no existía, la maquinaria de la comunicación no existía para hacerlo como un proceso industrial, pero fueron asesinados, y no se sabe cuántos murieron, y los que no murieron fueron condenados para siempre a una vida miserable. Y cuando se piensa en los chicos que están siendo asesinados con armas por otros chicos en los Estados Unidos hoy, digamos, en los dos últimos años y en el hecho de que no podemos desembarazarnos de los millones de armas que tenemos en los Estados Unidos; y de tantos otros problemas, de que, si dos personas tienen un pequeño conflicto a causa del tránsito, uno de ellos sacará un re-

volver y matará al otro, ¡Dios mío!

CHF: EN LA UNIVERSIDAD, ¿QUÉ DEBERÍAMOS ENSEÑARLES A LOS ESTUDIANTES, CUÁL DEBERÍA SER LA IMAGEN DE HUMANIDAD A SER ENSEÑADA, ADEMÁS DE LOS SABERES CIENTÍFICOS?

JW: Bueno, una de las cosas más importantes a enseñar es el lenguaje, es decir, otorgar habilidad a los chicos, particularmente a ellos, en la oralidad y en el papel, y eso por cierto no es lo que se hace en América, ni tampoco en Alemania. Creo que ése es uno de los problemas, una de las cosas importantes. Y creo que la segunda es la historia: dar a los jóvenes el conocimiento acerca de quiénes son, cómo llegaron a ser del modo en que son, y la idea de comunidad.

CHF: LO QUE USTED RESPONDE SOBRE EL LENGUAJE ME HACE PENSAR EN LOS ESCRITOS DE MARTIN HEIDEGGER. ¿HA LEÍDO LOS TRABAJOS DE HEIDEGGER SOBRE LA TÉCNICA?

JW: No, no realmente. Poco, muy poco. Por supuesto, soy un poco renuente a causa de su historia, y eso es un problema para mí, fue un problema para mí. Mi conciencia me dice que la gente debe leer lo que escribo, y aun si está en contra de lo que escribí, no importa quién soy realmente. Creo que eso es así, pero Heidegger es una excepción. Se sabe a lo que me refiero... se sabe por qué. Pero al margen de la historia, es un filósofo alemán típico, muy, muy arduo para leer... Alguien me envió un libro de Heidegger. Bueno, descubrí al cabo de quizás veinte minutos que había estado leyendo como si fuera alemán durante casi veinte minutos, y no tuve ninguna dificultad, simplemente lo leí... y eso es imposible, usted sabe, algo funciona mal, me dije... Y luego miré más detenidamente, y di vuelta la página. Había sido traducido por un traductor americano, Taylor, profesor de filosofía en la Universidad, en California. El introdujo a Heidegger entre los estudiantes en América. Bueno, él escribía como un americano, estaba traducido, usted sabe, era claro, se podía leer sin ir a buscar los demás libros para interpretar qué estaba diciendo, etcétera, entonces es posible escribir filosofía. Pero... las lecciones de Heidegger son imposibles de leer para la gente joven. La gente lee mis libros, y a veces ocurre que alguien me escribe, me dice algo así como lo buena persona que aparento ser en ese libro. Quizás no soy exactamente un hijo de puta, pero puedo no ser bueno, por cierto, y esto parece una contradicción. Pero no pienso eso, no creo que haya ninguna contradicción. Pienso lo que escribo, hablo acerca de mi propia experiencia, y luego supongo que otras personas tienen que contar la suya. Cuando escribo seriamente, me convierto en una persona mejor. Me convierto en algo parecido a la persona que quisiera ser. Alguien escribió que uno se convierte en lo que simula ser, y sé que eso es cierto. Cuando llegué por primera vez a la Universidad en el MIT, no era profesor, y fue difícil para mí, porque tu-

ve que simular ser un profesor, y lo simulé durante tanto tiempo, ¡que me convertí en uno!

CHF: USTED ESTUDIÓ MATEMÁTICAS. ¿SON HERMOSAS LAS MATEMÁTICAS?

JW: Sí, sí. Absolutamente. Análogas a la música. Creo que la música es quizás la mejor tecnología, además del ajedrez. Las matemáticas son muy importantes, e infinitamente bellas, muy bellas, muy, muy bellas. Bertrand Russell dijo una vez acerca de las matemáticas: "el campo de las matemáticas es aquél en el que nunca sabemos de lo que hablamos, y donde no sabemos si lo que estamos diciendo es cierto o no". Lo que quiere decir es que si usted tiene un escenario abstracto, con objetos hermosos para observar, y demás, con variables, a , b , o lo que sea, es después de todo un sistema formal, y apartado de la realidad. Entonces, usted nunca sabe de lo que está hablando. Luego usted aplica esto, y dice que a es un número de manzanas, o cualquier otra cosa; ahora, no se preocupa por la realidad. Usted no sabe qué va a salir de las escuelas. Usted tiene el modelo matemático de la economía americana, le dicen a usted que se espera una recesión para la próxima semana, bueno, es bienvenida, o lo que sea, y bueno, usted no sabe cuánto de eso es cierto. Durante la guerra, fui pronosticador del tiempo en la armada. Los meteorólogos nos enseñaban lo que debíamos saber, y nada más. De cualquier modo, hago una analogía entre la meteorología y la economía. En ambos casos, los sistemas formales son increíblemente hermosos, y las aplicaciones tienen muy poco que ver con la realidad, muy poco que ver con la realidad, y aún hoy son los únicos instrumentos que tenemos. Cincuenta años atrás, sesenta años atrás, uno predecía lo que podía ocurrir en dos días, pero no en una semana, y por cierto no en un mes, o en un año. Se pueden hacer aseveraciones acerca del clima, pero no hay garantías. Hermosos modelos, hermosas matemáticas, pero uno no sabe qué es lo que dice cuando predice si el tiempo va estar fresco o no. Matemáticas, economía, creo que todo esto tiene muy poco que ver con la realidad. Es interesante....

ENTREVISTA REALIZADA EL 15 DE MARZO DE 2000 POR ESTELA SCHINDEL Y CHRISTIAN FERRER.

WEIZENBAUM CONTRA HAEFNER

HALLER: ENTRE AMBOS PARECE HABER UNA CUESTIÓN POLÉMICA CENTRAL: ¿DISPONEN LOS HOMBRES DE CAPACIDADES Y CUALIDADES VITALES INTRANSFERIBLES? LA CUESTIÓN CONTROVERSIAL ES LA SIGUIENTE: ¿VAN LOS HOMBRES A TRANSFERIR CADA VEZ MÁS HABILIDADES, Y AL FINAL TAL VEZ TODAS SUS HABILIDADES, A LA COMPUTADORA O EXISTE UNA FRONTERA INFRANQUEABLE ENTRE LAS FACULTADES HUMANAS Y LO QUE UNA COMPUTADORA PODRÁ JAMÁS REALIZAR? USTED, SR. WEIZENBAUM, ABOGA POR UNA DIFERENCIACIÓN CATEGÓRICA. ¿EN QUÉ SE BASA?

WEIZENBAUM: Debo decir que esta pregunta me molesta. Como he dicho otras veces, creo que lo humano no debe definirse en función de lo maquínico. Los hombres no son un subconjunto del conjunto general de las máquinas. Cada ser humano es, entre otras cosas, resultado de sus experiencias. Comprendemos al mundo y a nuestros semejantes a la luz de nuestras necesidades biológicas, de nuestras experiencias de vida, de nuestra historia. Cuando debemos tomar decisiones, en cualquier nivel, lo hacemos de acuerdo a criterios diferentes. Quizás pueda decirse que las máquinas tienen necesidades, pero con seguridad no se trata de necesidades humanas, como amar o ser amado —o como saber por qué es que estamos aquí.

También podría hablarse de experiencias. Las máquinas no podrían por ejemplo tener la experiencia de tener a alguien en brazos, entre otras cosas porque no pueden tener hijos en el sentido humano y también —aunque suene ridículo— porque no tienen brazos. De acuerdo, podríamos construir robots con brazos ar-

tificiales. Pero a estos brazos les daría lo mismo alzar a un niño o a una bolsa de arena. Insisto: Las corrientes eléctricas que fluyen a gran velocidad por las computadoras aquí no significan nada. Podríamos programar a las computadoras para que puedan distinguir entre un ser viviente y un montón de arena y, en el caso de un bebé, para que canten una canción de cuna. Pero nunca comprenderían el milagro de una nueva vida. La pregunta de si podrían las máquinas comprender algo semejante carece totalmente de sentido.

HALLER: Y PARA USTED, SR. HAEFNER, LA COMPUTADORA ES UN SISTEMA EVOLUTIVO CUYA CAPACIDAD DE APRENDER, AL MENOS EN TEORÍA, ES ILIMITADA. ¿SIGNIFICA ESO QUE ALGÚN DÍA, CUANDO SUS CAPACIDADES DE CÁLCULO SEAN LO SUFICIENTEMENTE AMPLIAS, LA COMPUTADORA PODRÍA HACER TODO MEJOR QUE NOSOTROS?

HAEFNER: Sí, pienso que en teoría —aunque no en la práctica por razones económicas— todas nuestras experiencias podrían traducirse al lenguaje informático. Con una limitación importante: deben ser experiencias humanas que nos sean conscientes, acerca de las cuales podemos pensar y que puedan ser formuladas. Sabemos por la psicología que existen en el hombre procesos inducidos por la experiencia de los cuales él mismo no tiene idea. Estos procesos tampoco podrían ser manifestados y transferidos a una computadora.

Sin embargo, soy de la opinión de que los sistemas sociotécnicos contienen una conciencia nueva y —lo digo explícitamente— compleja, capaz de integrar procesamientos de informa-

ción técnicos y humanos. Podemos ver indicios de ello ya hoy por ejemplo en la actividad bancaria, cuando la concesión de un crédito se evalúa de acuerdo a bancos de datos sobre la empresa

en cuestión, con información sobre la rama de actividad, pronósticos de mercado —pero también según la impresión subjetiva, totalmente personal, del gerente de la empresa. No es cierto que el hombre se someta a la máquina; y menos cierto aún es que la computadora sea sólo un instrumento para aligerar el trabajo. Es la conjunción de ambos lo que lleva a una conciencia compleja.

WEIZENBAUM: Claro que podríamos decir algo así como “la Nación apoya la revolución pacífica”. Ahí le asignamos a “la Nación”, es decir a un enorme y complejo sistema social, una conciencia propia. Pero deberíamos ser al menos conscientes de que estamos empleando una metáfora, y de que toda metáfora, como cualquier otra forma de analogía, resulta absurda cuando se la entiende en forma literal. Sólo en virtud de esta observación, de esta limitación, puedo coincidir con el Sr. Haefner en este punto.

HALLER: INFORMÁTICOS COMO MARVIN MINSKY, DEL MIT, OPINAN QUE UN SISTEMA DE ALTA COMPLEJIDAD, EN EL CUAL PARTICIPAN NUMEROSOS



PROCESOS ACOPLADOS SIMULTÁNEAMENTE, PODRÍAN DESARROLLAR UNA FORMA DE CONCIENCIA. Y QUE TAL VEZ EL HOMBRE HAYA DESARROLLADO UN ALMA Y UNA CONCIENCIA PRECISAMENTE PORQUE INTEGRÓ LAS TRES DIFERENTES REGIONES DEL CEREBRO, CADA UNA CON SUS FUNCIONES. (...) ¿PODRÁN LAS COMPUTADORAS ALGÚN DÍA DESARROLLAR ALGO ASÍ COMO UNA CONCIENCIA, QUIZÁS UNA FORMA DE ALMA O DE VIDA PROPIA COMO LA COMPUTADORA HAL EN EL FILM ODISEA 2001 DE STANLEY KUBRICK?

HAEFNER: Allí tengo mis dudas. Para la informática existen en verdad menos condicionamientos teóricos que prácticos. Lo he formulado hace unos años entre mis axiomas de la informatización. Y mi tercer axioma es: "Sólo se realiza aquello que tenga un sentido económico o militar". Una computadora "consciente", que podría quizás desarrollar y manifestar sensaciones o intereses, no tendría sentido económico ni militar. Por eso no se la produciría aunque ello fuera posible en términos teóricos.

HALLER: LA PREGUNTA QUE SUBYACE A LA CUESTIÓN DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL ES SI UN SISTEMA INTEGRADO DE ALTA COMPLEJIDAD PODRÍA PRODUCIR UNA FORMA DE VIDA PROPIA Y SI ESTE SISTEMA, SI FUERA CAPAZ DE REFLEXIONAR ACERCA DE SÍ MISMO, PODRÍA DILUIR LAS DIFERENCIAS CON LA CONCIENCIA HUMANA.

HAEFNER: No lo sé. Por "alma" entiendo yo el conjunto de sensaciones espirituales, emocionales y corporales. En su capacidad de percibir sensaciones el hombre alcanza una totalidad que los sistemas informáticos —al menos en un futuro cercano—, no podrán desarrollar. Aquí comienza el reino de la ciencia ficción.

WEIZENBAUM: En primer lugar debo decir que me parece tragicómico que usted posea

tan poca confianza en el género humano como para afirmar que ninguna invención tiene lugar si no sirve a un objetivo económico o militar. ¡Y pensaba que yo era un pesimista! Segundo: creo estar al tanto de que según el estado actual de la tecnología es posible producir robots controlados y dirigidos por computadoras que podrían percibir y aún modificar el mundo exterior con la ayuda de sensores táctiles, cámaras y micrófonos. Pero debo añadir de inmediato que aún estas experiencias estarían bien lejos de las del hombre. Quienes lo deseen, pueden considerar a tales robots seres vivientes. Yo no puedo. Allí lo esencial —esa es la palabra exacta en este contexto— es que la inteligencia de tales entes es totalmente diferente y ajena a la humana, y debe seguir siéndolo. ¿Por qué? Porque cada ser humano es único y especial. Dos personas no podrían nunca tener la misma historia. Todos nacemos con las mismas necesidades biológicas y venimos del vientre de una mujer. Pero eso es lo único que compartimos entre nosotros, y por cierto sólo entre nosotros.

HALLER: SR. HAEFFNER, CUANDO LO LLAMÉ A SU OFICINA MIENTRAS USTED ESTABA DE VACACIONES EL CONTESTADOR AUTOMÁTICO EMITIÓ UN MENSAJE QUE DECÍA "MI COMPUTADORA PERSONAL SE ENCUENTRA EN REPARACIÓN" REFIRIÉNDOSE, CLARO, A USTED MISMO. POR MUCHO QUE SE PRECIE LA AUTOIRONÍA ¿NO VA AQUÍ LA IDENTIFICACIÓN CON LA MÁQUINA DEMASIADO LEJOS?

HAEFNER: Bueno, ciertamente era una broma porque de hecho al mismo tiempo mi PC se había descompuesto. Pero hablando en serio: la transferencia de experiencia humana al sistema informático es permanente y, al menos en teoría, ilimitada. Y esto no es algo fuera de lo común ya que toda la evolución de nuestro planeta consiste en transferencias de ese tipo.

De allí que la informatización de nuestro entorno vital no sea más que un paso lógico en el desarrollo de una evolución de largo aliento.

WEIZENBAUM: No sabía que la evolución se desarrollaba en pasos lógicos. Pero usted se aparta de la cuestión fundamental al hacer de la transferencia de experiencia una cuestión que depende sólo de su comunicabilidad, cuando la cuestión central es justamente: ¿posee el hombre una vida interior que le sea propia, inefable y por lo tanto incomunicable? Por supuesto que es así, de lo contrario no habría arte ni cultura. No habrían surgido las ciencias de la cultura, como la hermenéutica. Quiero decir, los contenidos esenciales fundantes de nuestra cultura son en principio indecibles. Si es cierto que a veces las palabras valen plata y el silencio vale oro, eso significa que existen tales experiencias humanas incomunicables, pero distintivas de la vida humana.

HAEFNER: En eso estoy de acuerdo, las computadoras no pueden convertirse en seres humanos ni los seres humanos en computadoras. Sin embargo las actividades de los sistemas "humano" e "informático" que producen efectos hacia el exterior se superponen cada vez más. Y si la superposición no es total es porque nuestra capacidad de transmitir la experiencia en forma precisa y completa es bastante limitada. Lo inconsciente continúa siendo casi siempre inconsciente y por lo tanto no puede comunicarse.

WEIZENBAUM: Me alegro.

(***)

HALLER: EN REFERENCIA A LA VIDA COTIDIANA, DEBERÍAMOS PREGUNTARNOS PRAGMÁTICAMENTE CUÁL ES EL BENEFICIO QUE NOS HA REPORTADO LA

COMPUTADORA PARA LA SOLUCIÓN DE PROBLEMAS PRÁCTICOS.

WEIZENBAUM: Aquí se enfrentan de hecho dos opiniones totalmente contrarias. El Sr. Haefner, según me parece, ve sólo las posibilidades técnicas, por cierto considerables, de las computadoras. A mí me interesan mucho más los aspectos cualitativos. ¿Para qué necesitamos por ejemplo este auto robotizado? ¿Nos va mejor desde que podemos retirar dinero día y noche de los cajeros automáticos? ¿Representa un grado de fantasía mayor recibir de las empresas cartas en serie que parecen auténticas? Una y otra vez me llama la atención cuán difícil parece ser encontrar una aplicación verdaderamente con sentido para la computadora. ¿Se ensalza a las computadoras hogareñas con el argumento de que sirven para guardar recetas de cocina! Parece casi como si con la computadora se hubiera encontrado la solución a un problema que ahora debe buscarse.

HALLER: ¿LA TÉCNICA DE PROCESAMIENTO DE INFORMACIÓN SURGIÓ POR PURO PLACER DE EXPERIMENTAR O TUVO DESDE EL COMIENZO OBJETIVOS CLARAMENTE MILITARES?

HAEFNER: Debo contradecirlo, Sr. Weizenbaum. Es cierto que el punto de partida en los EEUU fue el problema militar: cómo calcular recorridos balísticos a velocidad relámpago. La solución fue la computadora. Pero en Alemania Zuse construyó su primer computadora en 1936 sin contacto con el poder militar. El ejército nazi no reconoció la gran utilidad que podría tener la máquina de calcular de Zuse. Por lo demás, el desarrollo actual de la técnica genética no está determinado por objetivos militares.

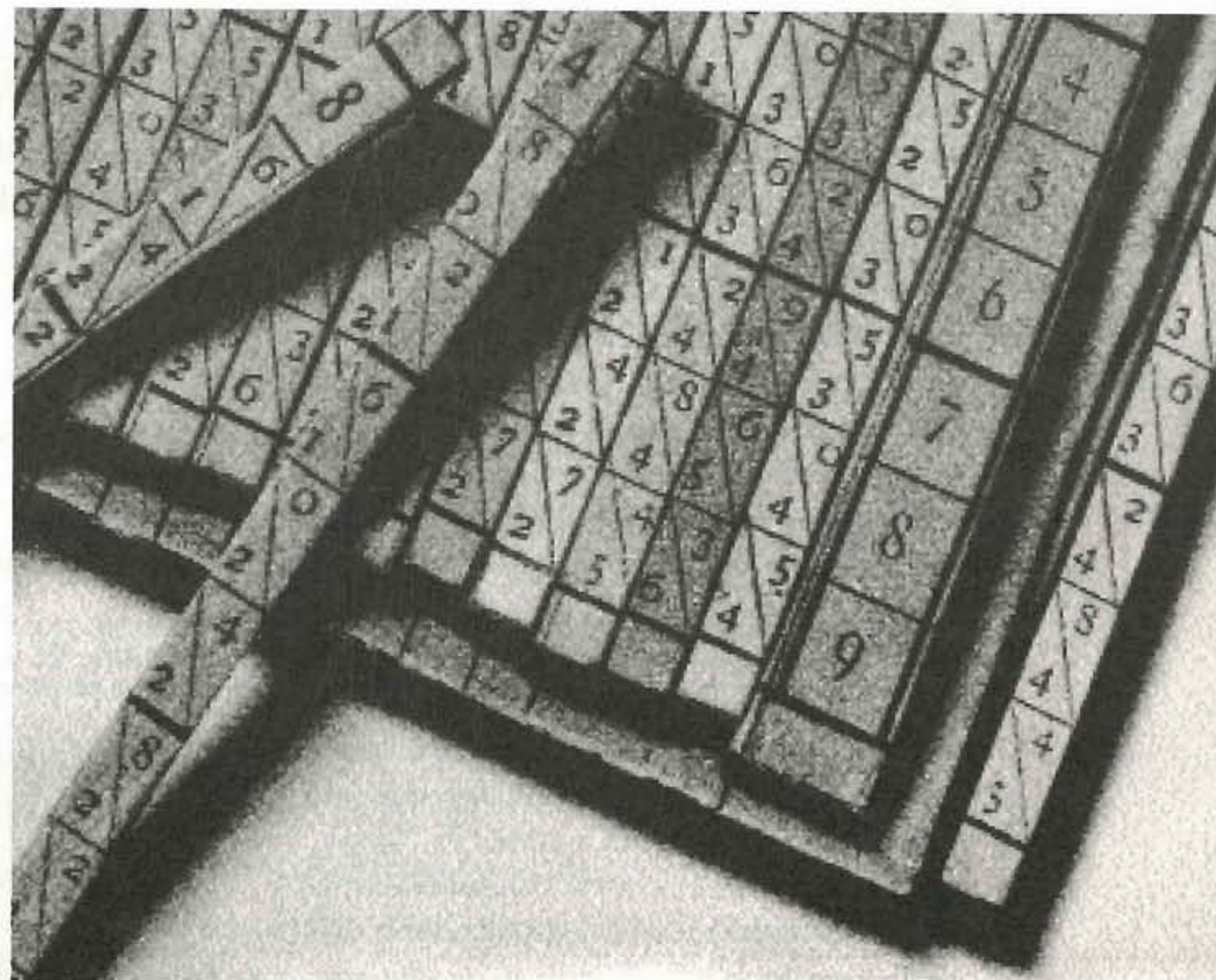
HALLER: ZUSE LLEGÓ A PRODUCIR SÓLO CUATRO PROTOTIPOS PORQUE NADIE FINANCIÓ SU INVEN-

TO. EN EEUU LA COMPUTACIÓN SE CONVIRTIÓ EN UNA GRAN RAMA DE LA INVESTIGACIÓN PORQUE EL PENTÁGONO OTORGÓ LOS FONDOS.

WEIZENBAUM: No hay dudas de que la computadora fue creada originalmente en EEUU para resolver problemas militares, y no civiles. Para el aprovechamiento civil debieron inventarse nuevos objetivos. Después de la Segunda Guerra Mundial existían aún la computadora de ensayos atómicos en Los Alamos y el ENIAC, con el que se calculaban curvas balísticas. Fuera de eso el Pentágono prácticamente no dio más dinero para la "computación". La única firma que entonces creyó en un futuro civil para la computadora no fue IBM, sino Univag. Y por eso casi se arruinó. En los años '50 la palabra Univag aún era sinónimo de Computadora. Y cuando finalmente IBM presentó una computadora a gran escala, se decía: IBM construyó un Univag.

Con la Guerra de Corea y el comienzo de la Guerra Fría la renovación del armamentismo hizo que el Pentágono volviera a financiar el desarrollo informático. Desde entonces los fondos de investigación han aumentado continuamente, y las partidas estatales destinadas a la informática rondan los ocho mil millones de dólares anuales.

Aún hoy la mayor parte de los principales institutos de investigación de nuestro



MIT —por ejemplo el “Laboratorio de Inteligencia Artificial” o el “Laboratorio de Ciencia Informática” en el que trabajo— y muchos de los proyectos de investigación son financiados por el Pentágono, al menos en parte; y muchos de ellos sirven, aunque sea en forma oculta, a objetivos claramente militares.

(...)

HAEFNER: Estoy totalmente de acuerdo con usted en que aún hoy una parte considerable de la investigación innovadora en informática proviene del área militar.

Pero debe agregarse que en el transcurso de los últimos quince años el uso comercial —se estima que el movimiento anual de la rama informática alcanza entre 370 y 400 mil millones de dólares— ha adquirido un volumen tan grande que la investigación aplicada proviene en su mayor parte de fuentes comerciales. En comparación los fondos militares no son más que una parte marginal.

WEIZENBAUM: Usted desestima la medida en que la economía norteamericana depende del poder militar. El área civil se lleva a cabo con proyectos y programas que son aprovechados a menudo a través de “apoyo” indirecto por los militares. No podría decirle con exactitud qué parte de mi salario surge de fuentes militares; pero sé que esa parte existe.

(***)

El desarrollo de las computadoras no obedece a un interés por descubrir o por conocer, sino a objetivos formulados por los militares. Eso es válido aún si el poder económico imagina aplicaciones aprovechables comercialmente y desarrolla productos en consecuencia. Dicho en pocas palabras: sin el empuje de la financia-

ción militar la informatización del mundo hubiera tomado otro rumbo; hubiera seguido otros paradigmas —por ejemplo, la miniaturización necesaria para la técnica de cohetes no hubiera tenido el mismo significado— y por cierto hubiera sido notoriamente más lenta.

HALLER: ¿CREE QUE TRAS LA CAÍDA DEL PACTO DE VARSOVIA Y LOS CONSIGUIENTES RECORTES EN EL PRESUPUESTO DE DEFENSA DEL PENTÁGONO SE FRENARÁ EL DESARROLLO DE LA INFORMÁTICA?

WEIZENBAUM: El poder militar ya encontrará nuevas Granadas y Nicaraguas que “amenacen” a los Estados Unidos. Una gran parte de la industria norteamericana cuenta con ello.

(***)

HALLER: SR. HAEFNER, USTED ENTIENDE A LA INFORMATIZACIÓN COMO UNA PARTE DE LA EVOLUCIÓN. DE MODO QUE DEBERÍA LLEGAR EL DÍA EN QUE NUESTRAS MÁQUINAS NOS SAQUEN VENTAJA.

HAEFNER: El primer gen.



“NO SIEMPRE EL BOBO LO ES: *esto que sigue es de cuando la piensa. Medite el lector que un retroceso 4 o 6.000 años es la única salvación de la presente humanidad.*

He tomado pasaje para ir a un país a descubrir, cuya única particularidad, pero que puede ser de gran provecho, es que sus habitantes estén de vuelta de todos los inventos, uno por uno. Es cierto que el impulso recesivo no es tan grande que retornen al estadio inmediato anterior al primer invento; pero en esa paulatinidad del desandamiento, hay también un placer demorado, exquisito. Así, pásase allí de la electricidad al gas, y tras un tiempo, al petróleo; sólo más tarde al brasero inautomático, y después a los hachones y teas.

Se ha intentado, en materia de puntualidad, la progresiva lentificación, de modo que el vigilante de tanto en tanto detiene por algún momento al apresurado para que no llegue antes; o el transeúnte se coloca pesos en la espalda para ir despacio y no llegar pronto. Lo que no se ha logrado simplificar es el mecanismo del registro civil; pero para responder al propósito de suprimir las enfermedades de la urgencia, se ha ensayado con éxito el alteramiento del acto del casamiento, que se efectúa en dos sesiones: primero se casa ella con él, y en otro acto él con ella; no como antes que se desposaban con premura rayana en la simultaneidad.

Usan el reloj invisible y epiléptico, que salta de hora, o que, aunque marche bien, no se lo ve, de manera que con este sistema de alteramiento de la medida visible del tiempo resulta que en el proyectado asesinato de la víctima, que ha sido citada al efecto en hora y lugar, llega muchas horas antes, se aburre y se va. Ni por casualidad ocurre que una persona que ha consentido en ser asesinada por otra en tal o cual hora, tenga la paciencia de esperar a su asesino las muchas horas de equivocación que éste pueda tener y se retira afrontando el desprecio del asesino por su falta de puntualidad; por supuesto que éste, despechado, no vuelve jamás a ocuparla como víctima.

En otro lugar de este país están poniéndose apéndices a todas las personas seccionadas en apendicectomía, y aun a aquellas que conservan el original las proveen de otro, tomado de ciertos animales cuyos apéndices eran útiles al ser humano. En otros estaban ensayando el sobretodo en verano (como los polacos que conocí en Misiones: el fuego del sol les era peor directo que la transpiración bajo tal abrigo).

MACEDONIO FERNÁNDEZ

Se despachan todas las oficinas meteorológicas y se traen marinos viejos y campesinos viejos, que dan el pronóstico todos los días a simple miración y meditación del cielo. Todas las medicinas escasean; un poco de cataplasmas, otro de sinapismos y sangrías. Todos los remedios de la farmacia antigua se sacan con baldes del pozo de la casa; agua para la nariz, para los oídos, los ojos, la ayudación de la digestión. La gente vive hasta el grado de la impertinencia. La extracción de las muelas se hace atando un hilo a un pasador y que otra persona dé el tirón; pero hay que saber dar el tirón.

Se vuelve al brasero de carbón, al que se encuentran todas las ventajas que lo superiorizan respecto del eléctrico; se vuelve a la cuerda con campana y al llamador, en lugar de la campanilla eléctrica; al arado en lugar del tractor; el termo es reemplazado por una botella de barro envuelta en trapos. Cada año la policía elige a la suerte diez presos, dándose luego por ejercida toda la función policial del año. En una peluquería se lee: "Rasurada con muela sacada o media sangría: 80 centavos"; las familias trabajan en el campo tres días al año; uno para sembrar (cereales y hortalizas), otro para arar y otro para cosechar. ”

Lector: si se embarca para aquí no tome boleto de regreso.

"El Bobo inteligente"



BALLARD

UNA AUTOPSIA DEL FUTURO INTERIOR

ENSAYOS

TRADUCCIÓN DE CLAUDIA KOZAK

PRESENTACIÓN

El siglo XX fue cuna de tres mitos fundantes de la auto-comprensión que los hombres tienen de su propia época y de su propio destino: *el psicoanálisis, el cine y la ciencia-ficción*. Pueden ser considerados, además, como mitologías predictivas, no tanto de lo que sucederá en términos de retorno de lo negado, de circulación de modas y costumbres promovidas por la dinámica del espectáculo o de próximas aventuras tecnológicas, sino como vehículos para explorar los paisajes que germinan en la imaginación colectiva. Las tres mitologías se expandieron por occidente a partir de núcleos territoriales originarios (Viena, Los Angeles, los Estados Unidos) hasta llegar a nutrir conversaciones urbanas, modos de experimentar afectos y de gestionar la personalidad, y el consumo de imágenes deseables o temidas del futuro cercano. En un implante de siliconas, en nuestra reactividad perceptiva en la ciudad o en el desplazamiento de los malestares existenciales a la resolución farmacéutica de un subjetivismo trastocado, están activos los tres mitos. La ciencia-ficción debió sobrellevar un largo vía crucis a través de las mesas de librería más alejadas y en el cine de trasnoche de la televisión hasta poder ser admitida como una tradición literaria importante del siglo. Y fue justamente cuando la ciencia-ficción comenzaba a ser aceptada como “consumo cultural honorable”, gracias a obras como las de Ray Bradbury, series televisivas como *Viaje a las estrellas* o películas como *La guerra de las galaxias*, que James Ballard, escritor inglés nacido en Shanghai y criado en un campo de prisioneros japonés de la Segunda Guerra Mundial, pronosticó su inminente defunción a menos que el género abandonara tanto los temas literarios acoplados a los viajes espaciales como la llamativa pero estéril artesanía de efectos especiales asperjada por las computadoras de Hollywood, y aceptara radicalmente el hecho de que “el único planeta verdaderamente alienígena es la Tierra”. Y para que la ciencia-ficción pudiera explorar este planeta misterioso era preciso prestar atención a los cuadros de Salvador Dalí, a psicópatas como Hitler, al accidente estadísticamente pronosticado de un automóvil en una autopista o al consumo hogareño de pornografía. Ni en sistemas solares lejanos ni en la intrusión inesperada de seres enigmáticos, sino en el empalme de paisaje tecnológico y cuerpo incierto.

Como autor que habita las fronteras del género y como portavoz de la “nueva ola” de la ciencia-ficción de los años sesenta, James Ballard deci-

de ser un disidente; y como todo hereje frente a su propia tradición, alguien que pretende purificarla. Ballard comprendió que la ciencia-ficción había constituido tanto una respuesta ante la emergencia del complejo científico-militar contemporáneo como una aceptación gustosa del rol de notario de la imaginación colectiva estimulada por la carrera espacial. Temas propios de la época de la “guerra fría”. En tanto tal, fue un género relevador, a veces alucinado, a veces crítico, de las transformaciones tecnológicas del siglo XX. Pero era preciso subvertir las propias convenciones de los autores de la ciencia-ficción clásica, complacidos con sus imágenes literarias de futuros lejanos, es decir, “exteriores”. En las obras de Ballard, la ciencia-ficción es usada como respuesta personal ante la introyección temprana de la técnica en la psiquis y en los afectos. De allí que su futuro sea “interior”, y por eso mismo encontramos sus influencias literarias no tanto en marcianos verdes o en monstruos implacables sino en el surrealismo, entendido como auscultador amoral del paisaje alucinado interior, o en su preocupación por Hitler como bisagra donde se sueldan tecnología, psicopatología y política. Los saberes científico-técnicos no son lanzados ya a garantizar la primacía en la conquista del espacio: sus frutos orbitan en torno a nuestra vida cotidiana. Ballard es el cronista de la experiencia humana contemporánea afectada por las usinas de objetos de consumo doméstico, por el aparataje industrial pseudofuturista devenido en acontecimiento psíquico y por la mutua pertenencia entre la cultura del ocio y los impulsos criminales del ciudadano modelo. Tal es nuestro auténtico paisaje lunar. En este sentido, Ballard es un agudo observador de la vida cotidiana, y por ello es capaz de detectar la magia, el misterio y el peligro que se ocultan tanto en los nuevos modelos de la tecnología “de última generación” —según suele publicitarse entre los bienpensantes de la actualidad— como en la basura industrial obsoleta. Sus residuos restan duraderamente en nuestro mundo afectivo e imaginario, como anacronismos auráticos y como estímulos industriales patológicos.

“¿Tiene futuro el futuro?” Esa es la pregunta que el autor dirige al género de ciencia-ficción, convencido de que hoy en día carecemos de imágenes interesantes de futuro justamente porque el presente tecnológico se ha devorado a la capacidad humana de dar significado al tiempo. La vieja guardia del género está difunta y los fuegos de artificio de

la corriente llamada cyberpunk ya se han consumido. Ballard ha descartado el recurso al futuro fantasioso y dirige entonces su atención hacia la violencia que se descarga sobre la sensorialidad corporal. Es un autor que no sólo puede imaginar el presente atravesando las matrices que el paisaje industrial propone a la imaginación colectiva, también dispone de ideas conceptuales sobre esta sociedad. Una raza del futuro que nada supiera de nuestra vida actual podría reconstruir los fundamentos imaginarios y psicológicos de nuestra época tan solo observando los objetos tecnológicos que pueblan nuestra domesticidad o bien analizando unas cuantas horas de televisión. El paisaje mediático ha logrado canalizar la imaginación humana hacia sí mismo desde el momento en que pudo liberarse de sus sujeciones originarias a la censura estatal y a la moral eclesiástica. Desde entonces, el consumo de pornografía, de cirugía plástica o de cocaína constituye casi un signo de respetabilidad. Ballard comprendió hace décadas que la publicidad, las películas hechas para televisión, los desfiles de modelos, los conciertos de rock, las fotografías de accidentes automovilísticos o de crímenes policiales son reminiscencias socialmente aceptables de la pornografía más dura. Experimentamos la época de la excitación obligatoria. El paisaje mediático-industrial se constituye en una suerte de estetoscopio tentacular que ausculta directa y cotidianamente el sistema nervioso central de cientos de millones de personas, y a la vez que transforma la psiquis en un campo de batalla opera sobre las fuentes de donde mana la imaginación. No es el menor de sus objetivos desactivar la memoria histórica y la capacidad de deliberación ética a fin de suspender los juicios morales sobre los acontecimientos de la actualidad. Quizás esto sea la consecuencia cultural necesaria de la madurez de las sociedades liberales modernas, tan humanistas como administradas, tan previsibles como necesitadas de emotividad, sociedades que intentan encapsular la psicopatología colectiva en imágenes preprogramadas para el consumo catártico a fin de evitar su tendencia a la dispersión individualizada y letal. Ballard considera que este acontecimiento inaugura la agonía de la cultura del afecto, con las consecuencias perversas que ello supone. El vínculo entre placer visual y muerte y la reciente tendencia a nominar y eliminar personas de los juegos televisivos por audiencias invisibles son pruebas de laboratorio de un futuro temible. Quizás por esto

mismo el tratamiento de la violencia y la sexualidad en los libros de Ballard destile un halo de perversión y melancolía.

Casi toda la obra literaria de James Ballard ha sido publicada en castellano por las editoriales Minotauro y Emece. Una de sus novelas, *Crash*, ha sido filmada por el canadiense David Cronenberg. Y son muchas las entrevistas que se pueden consultar en viejos periódicos y revistas argentinas y españolas. Pero hasta el momento, solo una minúscula parte de sus ensayos ha sido traducida. Ya desde la época en que redactó sus primeros cuentos, Ballard se había interesado en divulgar sus ideas sobre distintos aspectos de la cultura contemporánea por medio de ensayos, comentarios bibliográficos y notas periodísticas. De todos ellos hemos seleccionado algunos que exploran tópicos claves de la *summa ballardiana*, desde su fascinación por la obra pictórica de Dalí o las fotografías de niños de la guerra de Robert Capa hasta su obsesión por liberar a la ciencia-ficción de su órbita espacial. Estas son también sus memorias del futuro interior.

CLAUDIA KOZAK Y CHRISTIAN FERRER



EN QUÉ CREO

[RE-SEARCH, 1984]

Creo en el poder de la imaginación para rehacer el mundo, liberar la verdad que hay en nosotros, alejar la noche, trascender la muerte, encantar las autopistas, congraciarnos con los pájaros y procurarnos los secretos de los locos.

Creo en mis propias obsesiones, en la belleza de un choque de autos, en la paz del bosque sumergido, en la excitación de una playa de vacaciones desierta, en la elegancia de los cementerios de automóviles, en el misterio de los estacionamientos de varios pisos, en la poesía de los hoteles abandonados.

Creo en las pistas de aterrizaje olvidadas de Wake Island, señalando a los Pacíficos de nuestras imaginaciones.

Creo en la belleza misteriosa de Margaret Thatcher, en el arco de sus fosas nasales y el borde de su labio inferior; en la melancolía de los conscriptos argentinos heridos; en las sonrisas perturbadas de los empleados de estaciones de servicio; en mi sueño sobre Margaret Thatcher acariciada por ese joven soldado argentino en un motel olvidado, observados por un empleado de estación de servicio tuberculoso.

Creo en la belleza de todas las mujeres, en la perfidia de sus fantasías, tan cerca de mi corazón; en la unión de sus cuerpos desencantados con los rieles de cromo de las góndolas de supermercado; en su cálida tolerancia de mis propias perversiones.

Creo en la muerte del mañana, en el acabamiento del tiempo, en la búsqueda de un tiempo nuevo en las sonrisas de las mozas de los bares de las rutas y en los ojos cansados de los controladores de tráfico aéreo en aeropuertos fuera de temporada.

Creo en los órganos genitales de los grandes hombres y mujeres, en las posturas corporales de Ronald Reagan, Margaret Thatcher y la Princesa Diana, en el suave olor que emana de sus labios cuando miran a las cámaras del mundo entero.

Creo en la locura, en la verdad de lo inexplicable, en el sentido común de las piedras, en la demencia de las flores, en la enfermedad reservada para la raza humana por los astronautas del Apolo.

No creo en nada.

Creo en Max Ernst, Delvaux, Dalí, Tiziano, Goya, Leonardo, Vermeer, De Chirico, Magritte, Redon, Durero, Tanguy, el Facteur Cheval, las Torres Watts, Bocklin, Francis Bacon, y en todos los artistas invisibles dentro de las instituciones psiquiátricas del mundo.

Creo en la imposibilidad de la existencia, en el humor de las montañas, en lo absurdo del electromagnetismo, en la farsa de la geometría, en la crueldad de la aritmética, en las intenciones asesinas de la lógica.

Creo en las adolescentes, en la corrupción que hay en ellas sólo por la postura de sus piernas, en la pureza de sus cuerpos desaliñados, en los rastros que sus partes pudendas dejan en los baños de moteles miserables.

Creo en el vuelo, en la belleza del ala y en la belleza de todo lo que alguna vez haya volado, en la piedra arrojada por un niño pequeño que lleva en sí misma la sabiduría de los estadistas y de las parteras.

Creo en la amabilidad del bisturí, en la geometría sin límites de la pantalla de cine, en el universo oculto dentro de los supermercados, en la soledad del sol, en la locuacidad de los planetas, en la redundancia de nosotros mismos, en la inexistencia del universo y el aburrimiento del átomo.

Creo en la luz que arrojan las videograbadoras en las vidrieras de las grandes tiendas, en la agudeza de las parrillas de los radiadores en los salones de venta de automóviles, en la elegancia de las manchas de aceite sobre las barquillas de los motores de los 747 estacionados en las pistas de los aeropuertos.

Creo en la no existencia del pasado, en la muerte del futuro y en las infinitas posibilidades del presente.

Creo en el desarreglo de los sentidos: en Rimbaud, William Burroughs, Huysmans, Genet, Céline, Swift, Defoe, Carroll, Coleridge, Kafka.

Creo en los diseñadores de las Pirámides, el Empire State, el bunker del Fuhrer en Berlín, las pistas de aterrizaje de Wake Island.

Creo en la fragancia del cuerpo de la Princesa Diana.



Creo en los próximos cinco minutos.

Creo en la historia de mis pies.

Creo en las migrañas, el aburrimiento de las tardes, el temor a los calendarios, la traición de los relojes.

Creo en la ansiedad, la psicosis y la desesperanza.

Creo en las perversiones, en el amor obsesivo por los árboles, las princesas, los primeros ministros, las estaciones de servicio abandonadas (más bellas que el Taj Mahal), las nubes y los pájaros.

Creo en la muerte de la emociones y el triunfo de la imaginación.

Creo en Tokio, Benidorm, La Grande Motte, Wake Island, Eniwetok, Dealey Plaza.

Creo en el alcoholismo, las enfermedades venéreas, la fiebre y el agotamiento.

Creo en el dolor.

Creo en la desesperanza.

Creo en todos los niños.

Creo en mapas, diagramas, códigos, juegos de ajedrez, rompecabezas, tableros de horarios de vuelos, carteles indicadores de los aeropuertos.

Creo en todas las excusas.

Creo en todas las razones.

Creo en todas las alucinaciones.

Creo en toda la rabia.

Creo en todas las mitologías, recuerdos, mentiras, fantasías y evasiones.

Creo en el misterio y la melancolía de una mano, en la amabilidad de los árboles, en la sabiduría de la luz.

COSAS QUE HABRÍA QUERIDO SABER A LOS 18

[RE-SEARCH, 1984]

En verdad se trata de una pregunta muy difícil de responder. En cierto sentido, la respuesta ligera y la seria conducen a lo mismo, porque de hecho nuestras vidas son una especie de chiste en continuado que nos contamos a nosotros mismos sin darnos cuenta. Es decir, me veo a mí mismo viviendo en una pequeña casa en los suburbios, con un auto oxidado afuera y un televisor que no funciona —lo único que aquí funciona es el sacacorchos—, y siento que se debe tratar de un chiste. ¿Qué estoy haciendo aquí? Debo ser un personaje de una obra de Pinter, o de una comedia para televisión que se les ha ido de las manos a los guionistas.

Si mi yo de dieciocho años viniera aquí y echara una mirada, se daría media vuelta en un segundo y desaparecería en una nube de polvo. Se sentiría devastado. ¿Pero acaso eso significa que me arrepiento de mi vida? No. Creo que desde los dieciocho he tenido una vida muy interesante y, en su conjunto, feliz. Sin embargo, la cambiaría por completo. Dejando de lado a mis tres hijos, los años felices de mi matrimonio, y algunos de los libros que escribí, cambiaría todo.

Desearía haber hecho muchas más cosas que las que hice. Querría haber volado un monoplano a través del Atlántico, o haber asesinado

a un tirano. Querría haber tenido más hijos, querría haber tenido más perros, en particular querría haber tenido más esposas. Las esposas son algo excelente y uno debería tener tantas como fuera posible. Ese es ciertamente un consejo que le daría a cualquiera de dieciocho años: cásense inmediatamente después de terminar la escuela y mantengan ese estado todo el tiempo. Si un matrimonio se termina, vuelvan a casarse lo más pronto posible. La gente casada es mucho más feliz; existen innumerables investigaciones científicas que lo confirman. Pasé diez años verdaderamente felices hasta la trágica muerte de mi mujer y creo que la hice feliz también a ella. La única razón por la cual no me casé de nuevo es que nadie ha aceptado mis ofertas.

Imagino que muchos hombres ingleses dirían que habrían querido saber más acerca del sexo, pero a los dieciocho yo sabía bastante. Es ahora a los cincuenta que no sé casi nada. Ahora es un inmenso misterio y estoy totalmente confundido. Pero a los dieciocho yo era estudiante de medicina y los estudiantes de medicina tienden a tener una actitud bastante relajada. Y lo que es más importante, los estudiantes de medicina conocen a enfermeras, y las enfermeras —no sé si esto aún es así, aunque sin duda lo averiguaré dentro de pocos años cuando me lleven al pabellón de los terminales—,



LA VIDA EN EL NORTE DE EUROPA está particularmente protegida. ¿Cómo era esa vieja cita de Villiers de L'Isle Adam? "Si se tratara de vivir, nuestros sirvientes podrían hacerlo por nosotros". Vivir es una de las cosas más aburridas que uno puede hacer. Lo realmente excitante, las experiencias más interesantes, están dentro de nuestra cabeza, en esas áreas que cubren la inteligencia y la imaginación. Entrevista de Lynn Barber, *Penthouse*, septiembre de 1970.

las enfermeras en esos años eran maravillosas, amantes de la vida y desinhibidas. A los dieciocho, gracias a Dios, yo conocía a todas las enfermeras del hospital Addenbroke y eran mucho más divertidas que las muchachas que leían literatura en Newnham. A los cuarenta conocí a muchas mujeres, ahora prominentes en la escena literaria londinense, que estaban en Newnham al mismo tiempo que yo, pero por algún motivo no las conocí entonces y más bien me alegro.

Llegué a la pubertad en el campo [de prisioneros] japonés, así que me vi libre de las actitudes asfixiantes en relación con el sexo que se dan en la mayoría de las escuelas privadas inglesas. Había chicas por todas partes y mucha menos privacidad que la que hay en la vida corriente. De hecho, pienso que fue la mejor educación posible al respecto.

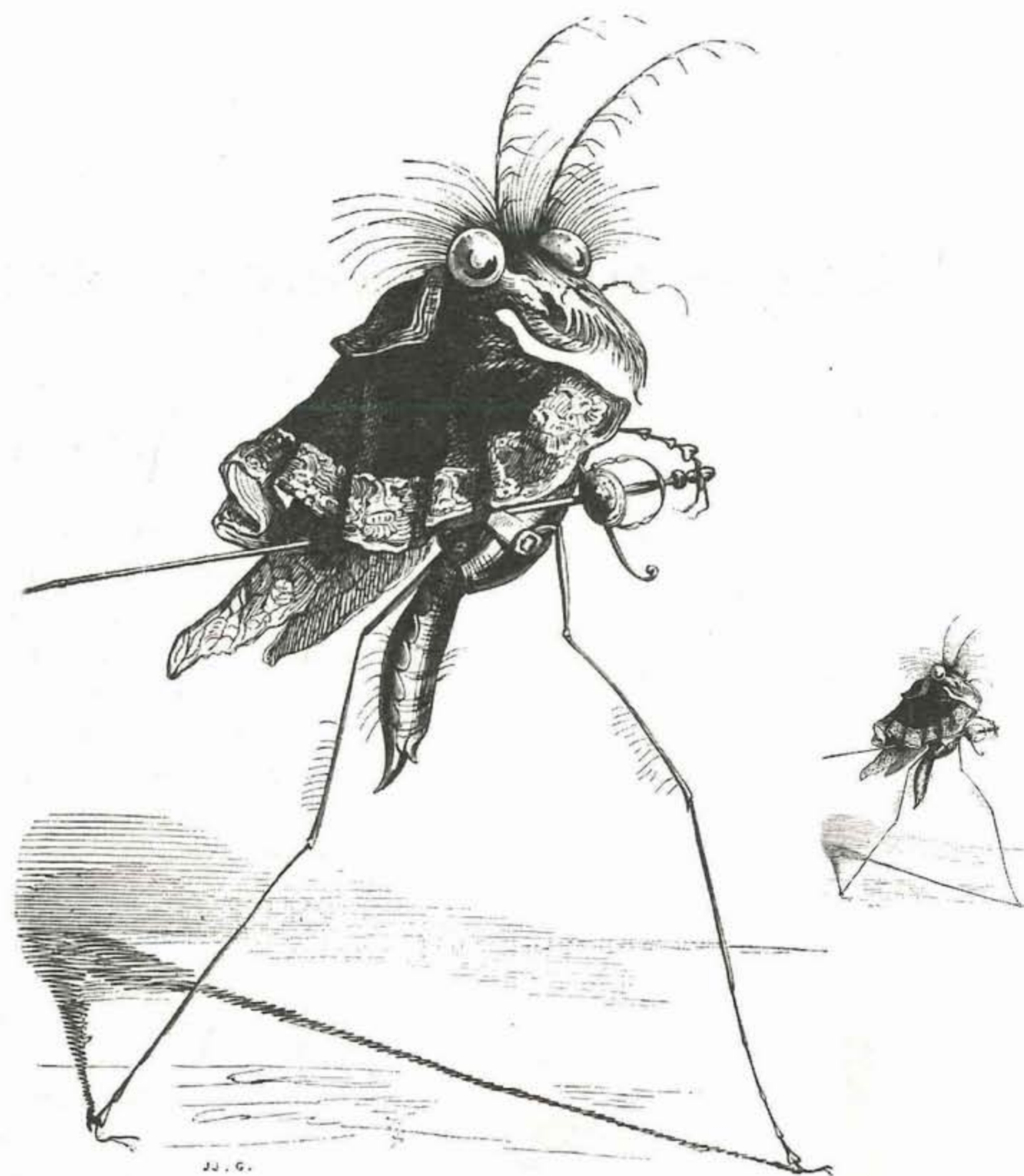
Al volver no estaba preparado para la pequeñez de escala de Inglaterra. Recuerdo que miraba desde arriba las callecitas de Southampton, y que había filas de diminutos cochecitos negros cubriendo las calles que yo creí serían algo así como cubos para carbón móviles que servirían para abastecer barcos. Por

supuesto eran autos ingleses, pero yo estaba acostumbrado a los Buicks, a los Cadillacs y Packards. Y me impacientaba la mentalidad inglesa, la forma lenta, provinciana y sin imaginación en que funcionaban sus cabezas, la obsesión por las mezquinas distinciones de clase, la falta de interés en las ideas del siglo XX. Recuerdo que en Cambridge le comenté a uno de los rectores que estaba interesado en el psicoanálisis y se me rió a carcajadas. En 1949 Sigmund Freud todavía era considerado como algo gracioso.

Desearía haber sabido a los dieciocho que iba a vivir hasta ahora, desearía haber sabido que iba a tener una gran cantidad de tiempo, tiempo para equivocaciones y para recuperarme de ellas, tiempo para hacer toda clase de cosas extravagantes. Se dice a menudo que la vida es corta. Pero eso no es cierto en absolu-

to. De hecho, la vida es larga. Suficientemente larga como para hacer mucho más por nosotros mismos que lo que la mayoría de la gente hace. Somos como esas personas que van siempre al mismo restaurante y piden siempre lo mismo. Sin mucho esfuerzo, todos podríamos tener experiencias más ricas y diversas, más excitantes e interesantes.

Lo más triste de la vida de la mayoría de las personas, la mía incluida, es que aceptan los roles que se les ha asignado: se convierten en corredores de bolsa, o secretarias, o escritores de ciencia ficción, y simplemente siguen en eso, más bien como actores de reparto en *Crossroads*. Pienso que podría haber tenido una vida mucho más interesante si no me hubiera hecho escritor. Puse demasiado de mí mismo en la escritura, pero aquí estamos.





¿CUÁL ES EL CAMINO AL ESPACIO INTERIOR?

[NEW WORLDS, 1962]

Un subproducto poco feliz de la carrera espacial entre la Unión Soviética y los Estados Unidos parece ser la excesiva identificación, para el público en general, de la ciencia ficción con las naves espaciales y las pistolas de rayos de Buck Rogers. Si la ciencia ficción alguna vez tuvo alguna chance de escapar a esta identificación —de la que derivan la mayor parte de sus dolencias actuales—, esa posibilidad está a punto de desaparecer; el aterrizaje en la Luna de un vehículo espacial con tripulantes fijará esa identificación de forma definitiva. En vez de recibir con un gran lamento la aparición del héroe en traje espacial, la mayoría de los lectores se sentirá decepcionada si la parafernalia típica de robots inteligentes y superautopistas *no* llega a estar presente, del mismo modo en que los aficionados al cine se aburren mortalmente si en un *western* no hay al menos un duelo que se precie. Se ha intentado realizar algunos pocos *westerns* sin pistolas, pero parecen derivar en historias sobre perros y bosques; y como lector de ciencia ficción uno de mis temores es que, a menos que el medio se revigore en forma drástica en el futuro cercano, el material serio ahora en los márgenes, al momento su única justificación, sea relegado al mismo limbo que ocupan otras formas literarias marchitas como las historias de fantasmas y los policiales a la inglesa. Hay varias razones por las que creo que las ficciones espaciales no pueden seguir siendo la principal fuente de ideas de la ciencia ficción. En primer lugar, en su mayoría son absolutamente juveniles, aunque esto no sea endilgable sólo a los escritores. Mort Sahl se ha referido a la zona de prueba de misiles de Cabo Cañaveral como una “Disneylandia del Este” y, quiérase o no, esto resume la actitud de la mayoría de las personas en relación con la ciencia ficción y subraya los estrechos límites imaginativos impuestos por todo el trasfondo de cohetes y viajes interestelares.

Un poeta como Ray Bradbury puede aceptar las convenciones al uso de las revistas y transformar incluso un tema tan trillado como el de Marte en un mundo privado subyugante, pero la ciencia ficción no puede ampararse para su supervivencia en la emergencia constante de escritores del calibre de Bradbury. El grado de interés inherente a los relatos de cohetes y viajes espaciales —con sus dimensiones físicas y psicológicas reducidas y sus relaciones humanas limitadas— es tan leve que hace casi imposible toda forma ficcional que sólo se base en ellos. Con todo, tal vez el éxito de los satélites con tripulación a bordo tienda a establecer por sí solo, como modelo para aquellas que puedan encontrarse más adelante en el género, las experiencias psicológicas limitadas de sus tripulantes, en su totalidad anticipadas, aunque no intencionalmente, por los escritores de ciencia ficción.

Con respecto a lo visual, por supuesto, nada logra equipararse a las vastas perspectivas y la belleza fría de los relatos espaciales, como lo demuestra cualquier film o historieta de ciencia ficción; pero la literatura requiere ideas más complejas que la sustenten. Y las naves espaciales sencillamente no las



proveen. (Resulta bastante curioso, a la luz del rol que ocupan hoy los astronautas, que el único elemento auténtico de las viejas historias del espacio sean sus diálogos unidimensionales y acartonados. Pero si uno no puede culpar al comandante Shepard por su "Boy, what a ride", el dormir sin soñar del mayor Titov después de su primera noche en el espacio fue el chasco más grande desde la caída de Icaro. ¡Cuántos escritores de ciencia ficción deben haber deseado haber escrito el guión!).

Pero mi verdadera objeción al rol predominante ocupado por los relatos del espacio es que su encanto es muy limitado. A diferencia del *western*, la ciencia ficción, si pretende mantenerse en pie y continuar su desarrollo, no puede dejar librada su existencia al placer intermitente y casual que pueda provocar en la vasta audiencia no especializada. Como todo medio especializado, necesita una audiencia fiel y exigente que la busque por placeres más específicos, semejante a la audiencia de la pintura abstracta o de la música serial. La vieja guardia de aficionados a las obras del espacio, aunque constituyan probablemente la base más sólida de los actuales lectores de ciencia ficción, no podrán por sí solos mantener vivo el género. Como la mayoría de los puristas, prefieren no modificar su dieta, pero, a menos que la ciencia ficción evolucione, tarde o temprano otros medios se interpondrán y se apropiarán de su sello distintivo, esto es, ser la vidriera del mañana.

Con frecuencia, en los últimos tiempos, cuando quiero estimular mi imaginación, me vuelco más bien a la música o la pintura antes que a la ciencia ficción, y esto constituye sin duda algo negativo en la actualidad. La ciencia ficción, para atraer la lectura crítica, necesita cambiar completamente su contenido y su perspectiva. La ciencia ficción de las revistas nació en los años 30 y, al igual que la arquitectura pseudo-aerodinámica de esa época, comienza a parecer anticuada para el lector corriente. No se trata sólo de que los viajes en el tiempo, los sónicos o la teletransportación (que de todos modos no tienen nada que ver con la ciencia, y son tan sorprendentes en sus implicaciones que se requiere de genio para hacerles justicia) hagan pasar de moda a la ciencia ficción. El lector medio es suficientemente inteligente como para darse cuenta de que la mayoría de los relatos están basados en variaciones menores de estos temas más que en cualquier otro salto imaginativo renovador.

Desde un punto de vista histórico, este tipo de virtuosismo de la variación es síntoma seguro de decadencia, y podría llegar a darse que el verdadero rol a jugar por la ciencia ficción sea el de un pasatiempo ecléctico de poco valor, a partir de unas pocas revistas sostenidas por editores oportunistas a la pesca de la última moda científica.

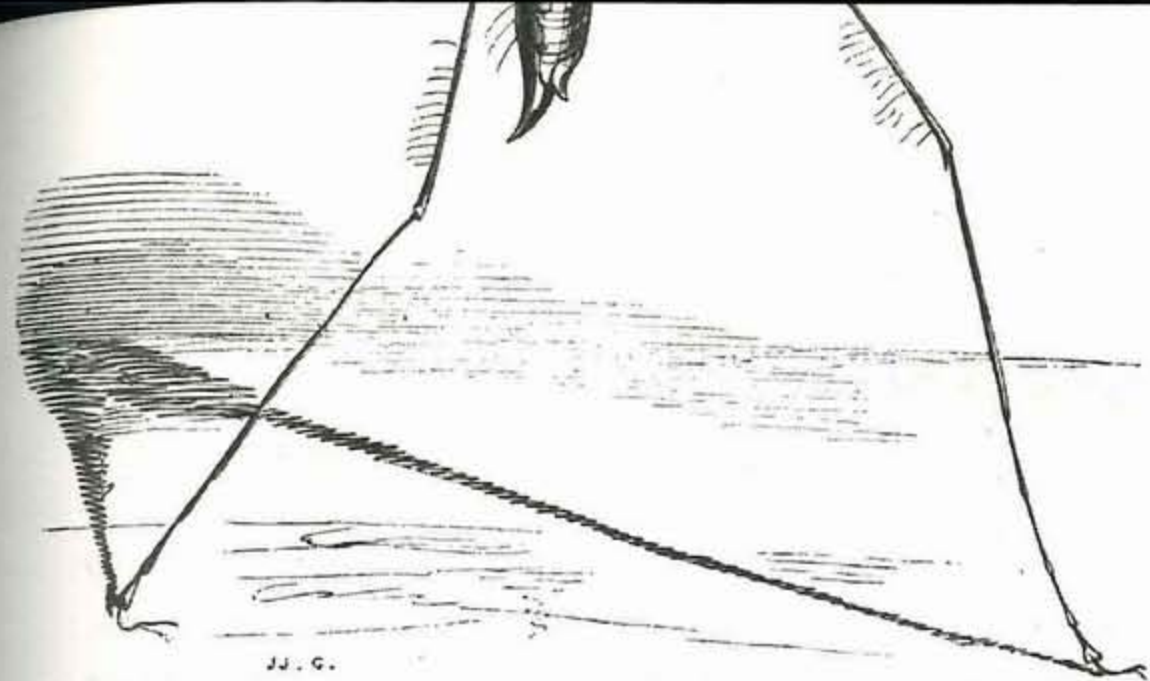
Pero si rechazamos esta perspectiva y creemos que la ciencia ficción tiene un rol de continuidad y desarrollo en tanto intérprete imaginativo del futuro, ¿dónde encontrar una nueva fuente de ideas? En primer término,

creo que la ciencia ficción debe dar la espalda al espacio, los viajes interestelares, las formas de vida extraterrestres, las guerras galácticas y a la superposición de estas ideas desplegadas de lado a lado en nueve de cada diez revistas de ciencia ficción. Aunque haya sido un gran escritor, H. G. Wells ha tenido una influencia desastrosa en el desarrollo posterior de la ciencia ficción. No sólo la proveyó de un repertorio de ideas que prácticamente monopolizó el medio durante los últimos cincuenta años, sino que estableció sus convenciones de forma y estilo: argumentos sencillos, narración periodística, situaciones y personajes estandarizados. De esto es de lo que están cansados los lectores de ciencia ficción hoy, se den o no cuenta de ello, y es esto también lo que está comenzando a hacer anticuado al género en comparación con otras zonas literarias.

Me pregunto a menudo por qué la ciencia ficción muestra tan poco entusiasmo experimental del tipo del que ha caracterizado a la pintura, la música o el cine durante las últimas cuatro o cinco décadas, en particular en relación con el auténtico carácter especulativo que han adquirido, cada vez más comprometidos con la creación de nuevos estados mentales y la construcción de símbolos y lenguajes refrescantes, en lugar de los viejos, que han dejado de ser válidos. Del mismo modo, creo que la ciencia ficción debe desechar sus argumentos y formas narrativas actuales. La mayoría de ellos son demasiado explícitos como para expresar cualquier tipo de interacción sutil entre personajes y temas. Recursos como el viaje espacial o la telepatía, por ejemplo, le quitan al escritor el trabajo de describir de forma indirecta las interrelaciones entre espacio y tiempo. Y por una paradoja curiosa le impiden usar su imaginación del todo, dándole poca libertad de movimiento dentro de los límites estrechos de ese recurso.

Los desarrollos más importantes del futuro cercano tendrán lugar no en la Luna o Marte, sino en la Tierra; y es su espacio *interior*, no exterior, el que debe ser explorado. El único planeta verdaderamente alienígena es la Tierra. En el pasado, el sesgo científico que tomaba la ciencia ficción se relacionaba con las ciencias físicas —cohetes, electrónica y cibernética—; ahora el énfasis debería virar hacia las ciencias biológicas. La exactitud, último refugio de lo no imaginativo, importa un comino. Lo que necesitamos no son datos científicos sino más ciencia ficción, y la introducción de los llamados datos científicos es sólo un intento de vestir el viejo material estilo Buck Rogers con un ropaje más respetable.

En rigor, me gustaría ver cómo la ciencia ficción se vuelve abstracta y "cool", inventando situaciones y contextos nuevos que ilustren su tema en forma oblicua. Por ejemplo, en vez de tratar al tiempo como una especie de exaltado tren en miniatura, me gustaría que se lo usara por lo que es, una de las perspectivas de la personalidad, y que se elaboraran conceptos como zona de tiempo, tiempo profundo y tiempo arqueopsíquico. Me gustaría ver más ideas psicoliterarias, más conceptos metabiológicos y metaquímicos, sistemas de tiempo privados, psicologías sinté-

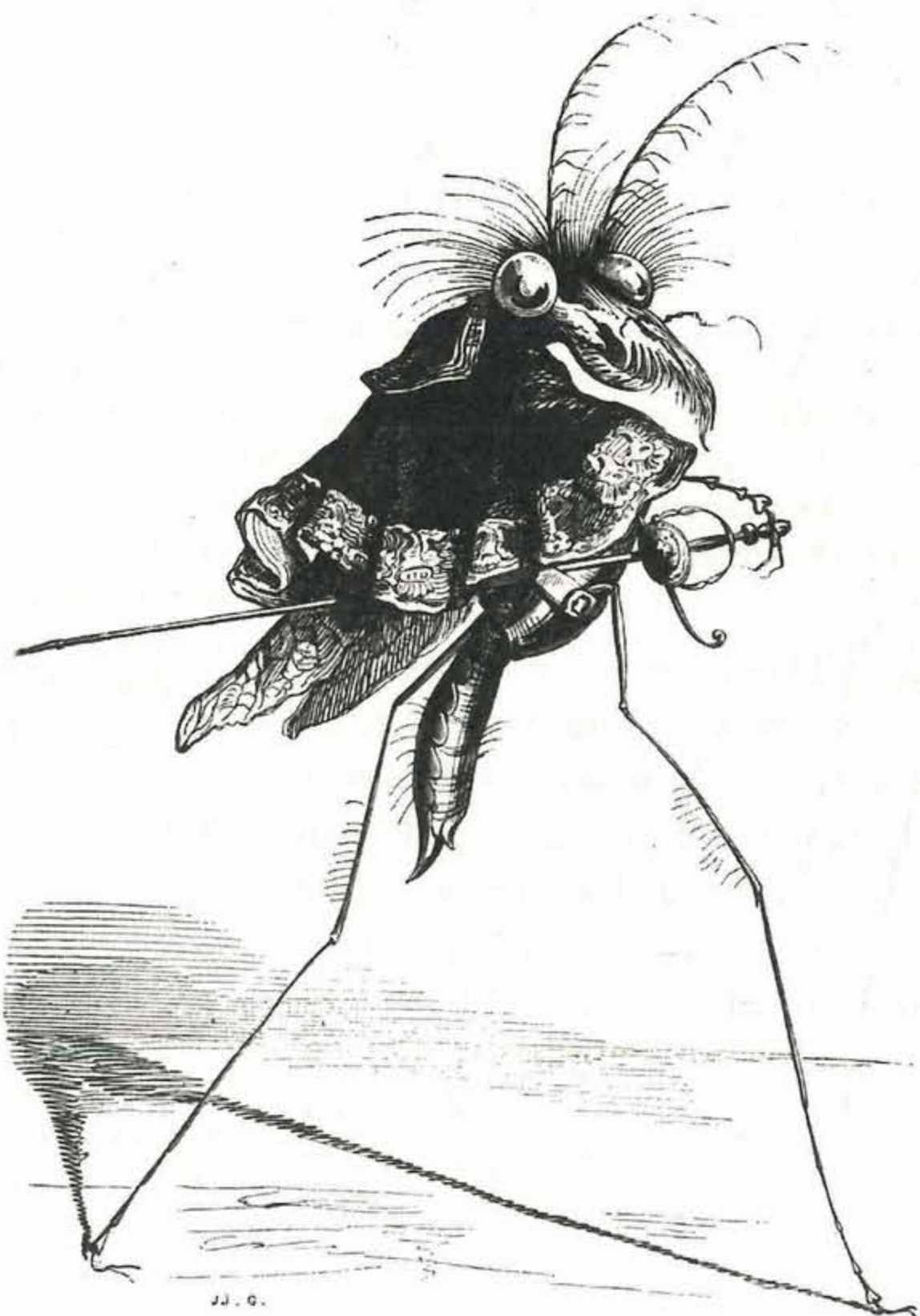


ticas y espacio-tiempo, más de los sombríos semi-mundos que uno atisba en la pintura de los esquizofrénicos; en suma, más poesía especulativa y verdadera fantasía científica.

Creo firmemente que sólo la ciencia ficción está bien equipada para ser la literatura del mañana, y que es el único medio que posee un adecuado repertorio de ideas y situaciones. En conjunto, los estándares que se impone a sí misma son más altos que los de cualquier otro género literario específico; y de ahora en adelante —creo—, el mayor trabajo recaerá no en los escritores o los editores sino en los lectores. De ellos es la responsabilidad de aceptar un estilo narrativo más oblicuo, temas menos explícitos, símbolos y vocabularios privados. El primer texto verdadero de ciencia ficción que yo mismo pienso escribir, si ningún otro lo hace, es sobre un hombre con amnesia acostado en una playa mirando una rueda de bicicleta oxidada y tratando de descubrir la íntima relación que existe entre ellos. Si esto suena excéntrico y abstracto, mucho mejor, ya que la ciencia ficción podría usar una buena dosis de experimentación; y si suena aburrido, al menos sería una nueva forma de aburrimiento.

Por último, recuerdo el traje de buzo que Salvador Dalí usó para dar una conferencia en Londres hace unos años. El operario al que habían enviado a supervisar el traje preguntó a qué profundidad Dalí pensaba descender, y el maestro exclamó con gesto ceremonioso: "Hasta el Inconsciente", a lo que el operario respondió sagazmente: "Me temo que no podemos descender tanto". Cinco minutos después, en efecto, Dalí casi se ahoga dentro de la escafandra.

Es ese traje para el espacio *interior* el que todavía se necesita. ¡Depende de la ciencia ficción construirlo!



EL INOCENTE COMO PARANOICO

[NEW WORLDS, 1969]

El arte de Salvador Dalí es una metáfora que abarca todo el siglo veinte. Por su genio, el matrimonio entre razón y pesadilla se celebra en un altar untado de excremento, con un servicio religioso leído de un texto de psicopatología. Los cuadros de Dalí constituyen el cuerpo de una profecía sobre nosotros mismos, de una exactitud sin igual al menos desde *El malestar en la cultura* de Freud. Voyeurismo, autodesprecio, horror biomórfico, las bases infantiles de nuestros sueños y deseos, todas esas enfermedades de la psique que Dalí diagnosticó correctamente culminan ahora en el hecho más siniestro de nuestro siglo: la muerte del afecto.

Esta defunción del sentimiento y la emoción preparó el camino para nuestros más verdaderos y tiernos placeres: en la excitación a partir del dolor y la mutilación; en el sexo —en tanto cultura de alcoba hecha de pus estéril— como arena perfecta para todos los lances de nuestras propias perversiones; en la libertad moral para llevar adelante las psicopatologías como un juego; y en nuestros crecientes poderes de abstracción. Nuestros hijos no tienen que temer a los automóviles de las autopistas del futuro sino al placer que encontramos en calcular los parámetros más elegantes de su muerte.

La pintura de Dalí no sólo anticipa la crisis psicológica producida por este paraíso glauco, sino que documenta los placeres inquietantes que supone vivir en él. Los grandes leitmotiv gemelos del siglo XX —sexo y paranoia— presiden tanto su vida como la nuestra. Junto a Max Ernst y William Burroughs, forma la trinidad de los únicos hombres de genio vivos. Sin embargo, mientras que Ernst y Burroughs dan sus reportes a medianoche desde las oscuras carreteras de nuestra columna vertebral, Dalí eligió enfrentar todas las quimeras de su mente en la claridad del mediodía. Además, a diferencia de Ernst y Burroughs, cuyas personalidades solitarias se funden con la penumbra que los rodea, la identidad de Dalí se recorta por sí misma. Un Don Quijote con traje de seda que cabalga con excentricidad a través de un desierto viscoso y excesivamente iluminado, protegido únicamente por sus bigotes furiosos. Para la mayoría de las personas —no hace falta decirlo— Dalí es demasiado atípico. A pesar de los



EL INFIERNO HA PASADO DE MODA, al menos el infierno institucional. Los poblados infiernos del siglo XX son más bien una cuestión privada, los huecos entre los barrotes son las suturas de nuestro propio cráneo. El de Sartre son los otros: una lesbiana, un cobarde y una neurótica atrapados en un cuarto de hotel y aburridos de sí mismos más allá de la muerte. El de Cocteau es el infierno del narcisismo: Orfeo atrapado por las imágenes de su propio espejo. Los infiernos de Burroughs son más públicos: sus entradas son las estaciones de subterráneo y los locales de entretenimiento, pero diseñados, sin embargo, a partir de fobias privadas, como la ciudad nocturna de Leopold Bloom y las brujas de la noche del Fausto. Un infierno es válido si existe a partir de él alguna posibilidad de redención, aun cuando nunca se lleve a cabo, como las mazamoras de una construcción religiosa cuya cúspide apunta hacia algún tipo de cielo. Se llega a los infiernos institucionales de nuestro siglo con boleto de ida con destinos como Nagasaki y Buchenwald, mundos de horror final incluso más terminales que la tumba. "Visions of Hell", *New Worlds*, marzo de 1966.

mimos que le prodiga el jet set aristocrático, muchos de cuyos miembros como Edward James y el Vizconde de Noailles han hecho cuanto pudieron por él, desembolsando grandes sumas de dinero cuando más las necesitó, la reacción general ante Dalí es negativa. En primer lugar, debido a la prensa internacional

que siempre alentó sus payasadas exhibicionistas y, en segundo lugar, a la intelectualidad puritana del norte de Europa y América, para quien la temática de Dalí —como los excrementos que pintó en “El juego lúgubre”— recuerda demasiado todas las capitulaciones psíquicas de su infancia.

Obviamente, el personaje que Dalí eligió para sí mismo —entre barbero de opereta, genio con sus turbaciones aun más grandes, y almuecín loco, pregonando desde su torre fálica un himno de bocados no digeridos de psicoanálisis y autoconfesión (exactamente el tipo de cosa que molestaría a esos bibliotecarios de bombín)— no es el tipo de personaje que encaja con facilidad. En su mayoría las personas, aunque sean inteligentes, no son particularmente inventivas; y el esfuerzo de idear una nueva categoría, para que sea ocupada por un solo ejemplar, las desmoraliza aun antes de empezar.

Al mismo tiempo, me parece que la dificultad para captar la importancia de la obra de Dalí tiene un significado que va más allá de cualquier sentimiento de disgusto hacia su estilo personal, y en muchos aspectos recuerda la dificultad de los críticos literarios para dar cuenta de la ciencia ficción. Hoy ya podemos ver que la ciencia ficción, lejos de ser un retoño menor e irrelevante, representa en realidad una de las tradiciones literarias fundamentales del siglo XX, y de hecho la más madura, una tradición de respuesta imaginativa frente a la ciencia y la tecnología que corre ininterrumpidamente desde Wells, Aldous Huxley y los escritores de la nueva ciencia ficción norteamericana, hasta innovadores actuales como William Burroughs y Paolozzi. Una de las convenciones de los últimos treinta años fue la de que el denominado movimiento moderno —por ejemplo, la tradición literaria que va de Baudelaire

y Rimbaud, pasando por Joyce y Eliot, hasta Hemingway y Camus, para nombrar sólo algunos hitos— es la tradición literaria fundamental del siglo XX. La característica dominante de este movimiento es su sentido del aislamiento individual, su tono de introspección y alienación, un estado de ánimo siempre asumido como el sello distintivo de la conciencia del siglo XX.

Lejos de ello. Por el contrario, me parece que el movimiento moderno pertenece al siglo XIX; una reacción contra el monolítico carácter filisteo del victorianismo, contra la tiranía del *pater familias*, parapetado en su autoridad sexual y financiera, y contra las limitaciones masivas de la sociedad burguesa. El movimiento moderno en modo alguno tuvo que ver con los acontecimientos del siglo XX: el primer vuelo de los hermanos Wright, la invención de la píldora anti-conceptiva, la filosofía social y sexual del asiento eyectable. Dejando de lado su sesgo retrospectivo y su obsesión por la

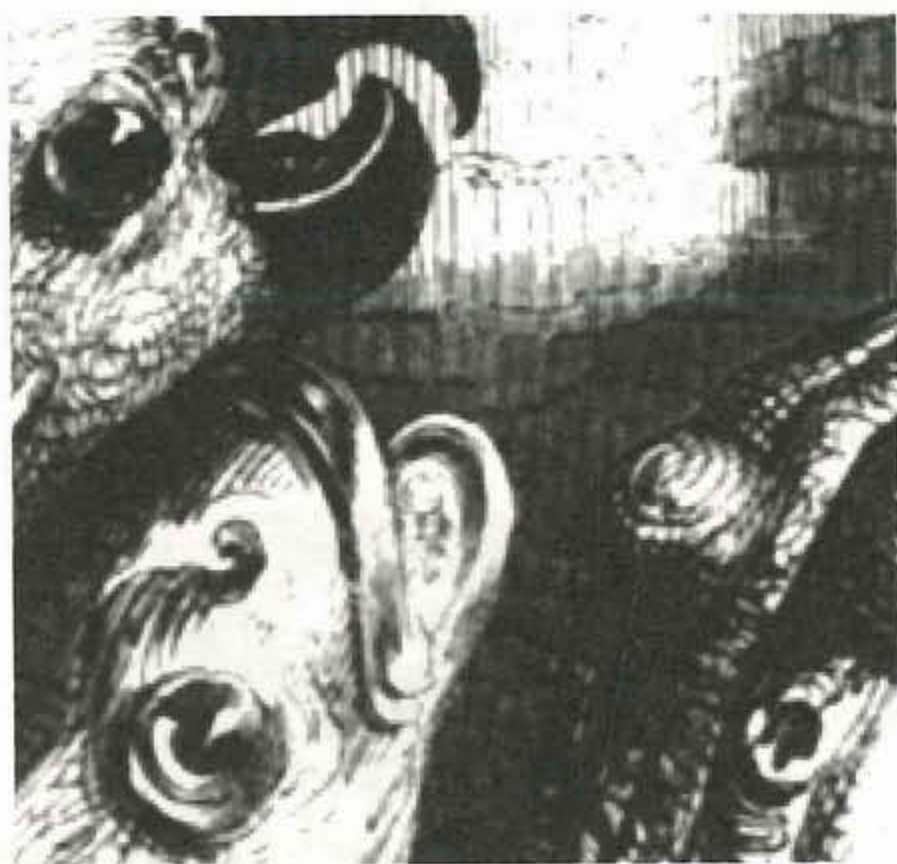


naturaleza subjetiva de la experiencia, su verdadero tema es la racionalización de la culpa y el extrañamiento. Sus elementos son la introspección, el pesimismo y la sofisticación. Sin embargo, si algo caracteriza al siglo XX es su optimismo, la iconografía del *merchandising* masivo y la ingenuidad.

Esta hostilidad constante hacia la ciencia ficción y la incapacidad de darse cuenta de que el futuro proporciona una mejor clave para el presente que el pasado, se ven reflejadas en una actitud similar respecto del surrealismo en su conjunto. Desde hace poco tiempo, como parte de un rechazo general y una pérdida de interés en el pasado, tanto la ciencia ficción como el surrealismo se pusieron de pronto de moda, pero Dalí quedó excluido. Sólo sigue siendo popular entre los ricos —quienes probablemente no sienten ningún tipo de prurito puritano en explorar las posibilidades de sus vidas— y entre unos pocos espíritus descarriados como yo mismo.

Dalí se crió en un ambiente convencional. Nació en 1904, era el segundo hijo de un abogado de buena posición y tuvo una infancia consentida que le permitió un número considerable de relaciones cuasi-incestuosas con institutrices, maestras de arte, mendigas viejas y otros personajes por el estilo. En la escuela de arte desarrolló una personalidad precozmente brillante y descubrió el psicoanálisis. En ese momento, hacia fines de los 20, el surrealismo ya era un arte maduro. Duchamp, De Chirico y Max Ernst eran sus mayores exponentes. Sin embargo, Dalí fue el primero en aceptar en forma global la lógica de la era freudiana, y en describir el extraordinario mundo de la psique del siglo XX en términos del vocabulario corriente de la vida cotidiana: teléfonos, relojes de pulsera, huevos fritos, aparadores, playas. Lo que distingue a la obra de Dalí, por sobre cualquier otra cosa, es el naturalismo alucinatorio de su estilo renacentista. En su mayor parte, los paisajes de Ernst, Tanguy o Magritte describen mundos imposibles o simbólicos; los hechos allí expuestos han “ocurrido” pero en sentido metafórico. Los hechos en los cuadros de Dalí no están lejos de nuestra realidad ordinaria.

Esto refleja una total adhesión a la concepción freudiana del inconsciente como una escena narrativa. Elementos marginales en nuestras conciencias —los gestos de un episodio doméstico menor, el cruce de una puerta, una ojeada desde lo alto de un balcón— se transforman en materiales de un drama espectral y luminoso. Los conflictos edípicos que arrastramos desde la infancia se fusionan con los paisajes polimórfi-



cos del presente para crear un futuro extraño y ambiguo. El contorno de la espalda de una mujer, el significado de ciertas formas rectilíneas contraen matrimonio con nuestra memoria y nuestros deseos. Los roles de todas las cosas están cambiados. Cristóbal Colón desembarca al descubrir el trasero de una mujer joven. Todavía una institutriz domina la orilla de la playa de nuestra vida y las ventanas entran en su cuerpo como en las paredes de nuestro propio cuarto infantil. Más tarde, en el Dalí maduro, hay formas nucleares y fragmentarias que transcriben las posturas de la Virgen, explosiones tachistas que iluminan la cosmogonía de la bomba de hidrógeno e imágenes de la física atómica que son rescatadas para representar el ícono pietista de una madonna del Renacimiento.

Dada la extraordinaria familiaridad de los cuadros de Dalí, sorprende que tan poca gente demuestre haberlos mirado. Si es que los recuerdan, lo hacen de un modo vago e incómodo, y ello indica que no sólo nos asustan Edipo y otros símbolos, sino también la dislocación de nuestras ideas corrientes acerca de la realidad. El significado latente de las formas curvilíneas en oposición a las rectilíneas, de la geometría blanda en oposición a la dura son tópicos que nos perturban tanto como el recuerdo de un ogro paternal. Tomando en cuenta los principios freudianos, sabemos que

la razón racionaliza en forma segura la realidad para nosotros. Dalí quita los fusibles de este cómodo sistema. Por otra parte, la técnica de Dalí del realismo fotográfico y el particular estilo cinematográfico que adoptó involucran demasiado al espectador como para que se sienta cómodo. Mientras que Ernst, Magritte y Tanguy se apoyan bastante en un espacio narrativo tradicional, presentando el tema de modo frontal y con una estructura



AUNQUE NUESTRO SISTEMA NERVIOSO CENTRAL nos haya sido legado por millones de años de evolución, y que su entrenamiento se haya dado a nivel de las puntas de los dedos y las terminaciones nerviosas, de hecho hoy la única experiencia de la violencia la tenemos en la cabeza, en nuestra imaginación, el último sitio que ha sido diseñado para enfrentar la violencia. No tenemos en absoluto entrenamiento biológico para enfrentar la violencia en términos imaginativos. Y nuestra habilidad heredada para enfrentar la violencia, el sistema nervioso, la musculatura, los sentidos, nuestra habilidad para correr velozmente o llegar con rapidez, toda esa habilidad heredada, no está en uso. Nos sentamos pasivamente en el cine viendo películas como *La pandilla salvaje*, en las que la violencia es sólo un estilo. Conversaciones con Eduardo Paolozzi y Frank Whitford, *Studio International*, n° 183, octubre de 1971.

de tiempo generalizada, Dalí representa los acontecimientos en sus obras como si cada uno fuera un cuadro de una película.

Si bien ahora es famoso por sus cuadros de finales de los 20 y principios de los 30, como "La Persistencia de la Memoria", en esa época Dalí vivía prácticamente en la miseria. Picasso, Braque y Matisse tenían el monopolio de la atención de los críticos; la gran batalla que se peleaba entonces, más vieja que las pintadas por Uccello, era la que se daba entre un público filisteo y los pintores cubistas. Frente a esto, Dalí —asistido

por su insensible y ambiciosa esposa Gala— se apropió de ese otro desarrollo del arte popular del siglo XX —la publicidad— evitada por los intelectuales y baluarte de diarios, agencias de anuncios publicitarios y estudios cinematográficos. La originalidad de Dalí radica en el modo en que usó las técnicas de la publicidad para sus propios objetivos, para proponer ideas y conceptos absolutamente personales. En esto anticipó a Warhol y a cientos de otros imitadores contemporáneos.

Prestándose a mil y una estratagemas, pronto alcanzó el éxito que necesitaba. Al comienzo de la segunda guerra mundial se mudó a los Estados Unidos y escribió su autobiografía, *La vida secreta de Salvador Dalí*, en Nueva Inglaterra, en la casa de uno de sus primeros mecenas estadounidenses. En este libro Dalí revela su maestría como escritor, e inventa un alfabeto, un vocabulario y una gramática de ideas completamente nuevos, ricos en alusiones psicoanalíticas pero también cargados de un gran bagaje de referencias tomadas de la geología, la teoría estética, la metafísica, la metabiología, la iconografía cristiana, la alta costura, las matemáticas, la crítica de cine, la heráldica, la política, todas ellas mezcladas en una amalgama única. Este nuevo lenguaje, que poca gente parece estar dispuesta a leer —del mismo modo en que se niega a mirar sus cuadros—, le permitió expresarse en forma verbal sobre sus temas visuales, y fue formalizado sobre todo en el llamado método paranoico-crítico, como por ejemplo, la interpretación sistemática y racional de fenómenos alucinatorios.

Se puede tener una idea de la riqueza e importancia de este lenguaje a partir de los títulos de sus cuadros:

"Gala y el Angelus de Millet precediendo la llegada inminente de las anamorfosis cónicas"

"Suburbios de la ciudad Paranoico-Crítica: tarde en las afueras de la historia europea"

"La carne del escote de mi esposa, vestida, desnudando la luz a toda velocidad"

"Velázquez pintando a la Infanta Margarita con las luces y sombras de su propia gloria"

"El cromosoma de un ojo de pez multicolor comenzando la armoniosa desintegración de la Persistencia de la Memoria"

Aunque a primera vista parezcan obras maestras del humor, cada uno de estos títulos, al igual que docenas de otros, describe en forma exacta el tema del cuadro. Más aún, cada uno ilumina el cuadro que titula. Dalí, para describir el paisaje del siglo XX, usa sus propias técnicas: neurosis deliberada, auto-indulgencia, amor por lo cursi, lo extravagante y lo bizarro. Pero detrás de eso hay una mirada aguda como la de un cirujano. La obra de Dalí demuestra que el surrealismo, lejos de ser una dislocación gratuita de los propios procesos perceptivos, representa de hecho la única técnica razonable para dar cuenta de la temática del siglo XX.

EN EL RELATO *YOU: COMA: MARILYN MONROE...* presento una correspondencia directa entre el aspecto físico del cuerpo de Marilyn Monroe y el paisaje de dunas que la rodean. El héroe intenta extraer algún sentido de esta correspondencia, y se da cuenta de que el suicidio de Marilyn Monroe —aunque por supuesto Marilyn Monroe se haya suicidado en tanto mujer individual— es en realidad un desastre que involucra un conjunto de relaciones en torno a esta actriz, quien se nos presenta en una interminable serie de publicidades, en miles de tapas de revistas, y cuyo cuerpo se convierte en parte del paisaje exterior de nuestro entorno. La inmensa figura apaisada de Marilyn Monroe extendida a lo ancho de los carteles de anuncios cinematográficos es una parte tan real del paisaje como cualquier sistema de montañas o lagos. "The New Science Fiction", conversación entre JGB y George MacBeth. *The New Science Fiction*, Langdon Jones (comp.), Hutchinson, 1969 (tomada de la grabación registrada en la BBC Radio en 1967).



ALFABETOS DE LA SINRAZÓN

[NEW WORLDS, 1969]

A propósito de *Mein Kampf*
de Adolf Hitler

El psicópata nunca pasa de moda. Los contemporáneos de Hitler —Baldwin, Chamberlain, Herbert Hoover— parecen patéticos figurines anticuados, con sus levitas y sus cuellos de pajarita, más cercanos al mundo de Edison, Carnegie y el cabriolé que a las primeras sociedades modernas totalmente evolucionadas que presidieron, áreas de conciencia nacional formadas por periódicos de circulación masiva, bienes de consumo, publicidad y telecomunicaciones. En comparación, Hitler está completamente a la moda y se sentiría como en casa tanto en los sesenta (y probablemente incluso más en los setenta) como en los veinte. Todo el aparato del superestado nazi, sus uniformes y su propaganda de pesadilla, parecen extrañamente “conectados”, al proveer justo ese elemento de insania manifiesta con el que todos hemos reaccionado frente a la bomba de hidrógeno o Vietnam; tal vez uno de los motivos del fracaso de los programas espaciales rusos y norteamericanos para apropiarse de

nuestra imaginación sea que esta cualidad de psicopatología explícita no estuvo presente. Ciertamente, la sociedad nazi parece en forma extraña una profecía de la nuestra: la misma maximización de la violencia y la percepción, los mismos alfabetos de la sinrazón y la misma ficcionalización de la experiencia. En sus diarios Goebbels señala que él y los líderes nazis simplemente hicieron realidad lo que Dostoievsky había hecho en la ficción. Resulta interesante que tanto Goebbels como Mussolini hayan escrito novelas en la época previa a aquella en la que pudieron abordar su verdadero asunto; uno se pregunta si hoy se hubieran tomado el trabajo de hacerlo, con tanta ficción a la espera de ser manipulada a su alrededor.

La “novela” de Hitler, *Mein Kampf*, fue escrita en 1924, casi una década antes de que llegara al poder, pero es un prospecto exacto de sus intenciones, no tanto en términos de sus objetivos políticos y sociales finales, sino en la psicología específica que intentaba imponer sobre el pueblo alemán y sus vasallos europeos. Sólo por esto es uno de los libros más importantes del siglo XX, que vale su reimpresión a pesar de los espeluznantes placeres que sus arrebatos antisemitas provocarían a las actuales generaciones de racistas.

¿Hasta qué punto llegó Hitler en las páginas de este libro? En los noticieros de la época Hitler suele aparecer en dos roles: uno, como orador demagógico, delirando en un estado rayano en la neurosis histérica, y dos, como un *kapellmeister* benevolente y levemente excéntrico que con cierta ternura pasa revista a los SS de su guardia personal o se inclina hacia un selecto coro de rubios niños alemanes. Ambas posturas están presentes en *Mein Kampf*—el estilo heroico y retórico, que vibra con odio y violencia, entremezclado con pasajes de hondo sentimentalismo cada vez que el autor se canta a sí mismo la rapsodia de la belleza mística del paisaje alemán y de su gente noble y sencilla.



Dejando de lado las secciones autobiográficas —el descubrimiento que hace el joven austríaco de su “germanismo”—, *Mein Kampf* contiene tres elementos principales, cimientos, paredes y fachada de una estructura paranoica en

leyendo los desvaríos paranoicos de Hitler contra los judíos, uno en todo momento se siente impresionado por las bases biológicas más que políticas de su pensamiento y de su personalidad. Su repulsión hacia los judíos era



CADA UNA DE ESTAS ESCULTURAS ES UN RECORDATORIO DE UNA COLISIÓN ÚNICA EN SU GÉNERO entre el hombre y su tecnología. Por más trágicos que sean, creo que los choques de automóviles juegan otros roles que los que suponemos. Detrás de nuestro horror, se oculta una innegable fascinación y excitación. El siglo XX ha dado nacimiento a una vasta gama de máquinas —computadoras, aviones teledirigidos, armas termonucleares— en las que la identidad latente de la máquina es ambigua. La comprensión de esta identidad puede alcanzarse en el estudio del automóvil... De un folleto de Ballard para su exposición “Choques de automóviles”, realizada entre el 4 y el 28 de abril de 1970 en el New Arts Laboratory Gallery.

extremo fuerte. En primer lugar, tenemos las opiniones de Hitler sobre la historia y la raza, un sistema cuasi-biológico que apuntala en un todo las bases de su pensamiento político y explica prácticamente todas sus acciones. En segundo lugar, sus opiniones acerca de la rigurosa viabilidad política de su acceso al poder, de los métodos de organización política y de la propaganda. En tercer lugar, sus opiniones acerca del futuro político de una Alemania unificada, con una política exterior expansionista y una actitud común hacia el mundo que la rodea.

El tono general de *Mein Kampf* puede apreciarse si se piensa en el título original del testamento: *Cuatro años y medio de lucha contra la mentira, la estupidez y la cobardía: un ajuste de cuentas con los destructores del Movimiento Nazi*. Fue el editor, Max Amann, quien sugirió el título —más corto y mucho menos revelador— de *Mein Kampf*, y cómo debe haber respirado aliviado cuando Hitler estuvo de acuerdo. El título original habría sido en gran medida una revelación involuntaria de las verdaderas fuentes antisemitas y racistas de las ideas de Hitler.

física, al igual que su reacción contra otros pueblos, como los eslavos y los negros, cuya psique, postura, morfología y pigmentación activaban una especie de estridente interruptor de inseguridad dentro de su propia mente. Lo interesante es el lenguaje que eligió para describir sus obsesiones, básicamente fecal, en relación directa —se supone— con su preocupación por la “limpieza”. Más que usar argumentos económicos, sociales o políticos contra los judíos, Hitler se concentró casi exclusivamente en esta retórica biológica exagerada. Desligándose de toda necesidad de racionalizar sus prejuicios, pudo llegar a un área más profunda de perturbación e incertidumbre, que a sus seguidores, por otra parte, nunca les preocuparía exponer a la luz del día. En la incontestable lógica de la psicopatología, los judíos se convirtieron en los chivos expiatorios de todos los terrores del destete y el control de esfínteres. La repetición constante de palabras como “inmundicia”, “vileza”, “absceso”, “hostil” o “estremecimiento”, refuerza de manera interminable esos sentimientos de culpa y deseo largamente reprimidos.

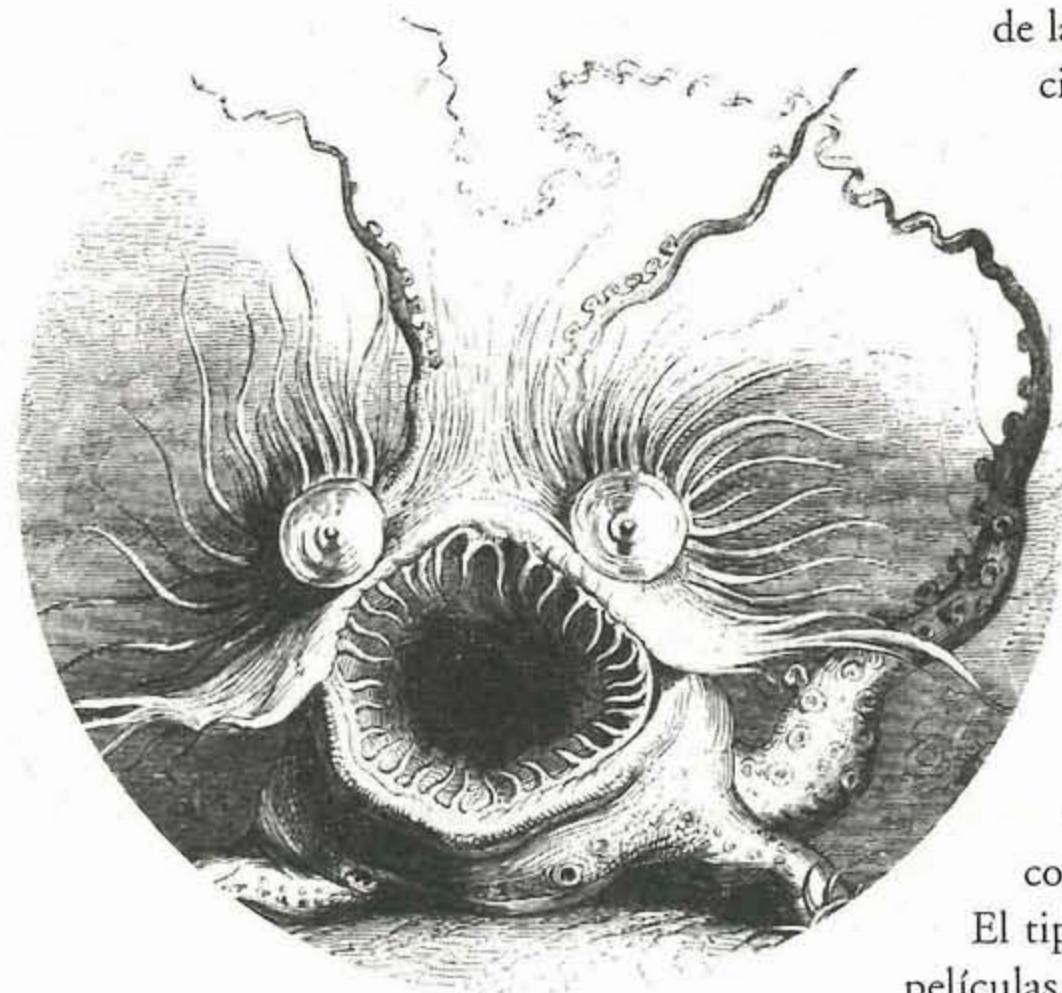
En su prefacio, el traductor del libro al inglés explica que fue escrito en el estilo propio de

un moderno alemán del sur, autodidacta, con talento para la oratoria. En este sentido, Hitler fue un legítimo heredero del siglo XX, el epítome del hombre semi-educado. En sus vagabundeos por las calles de Viena poco antes de la primera guerra mundial, con la cabeza llena de vagas aspiraciones artísticas y palabrerío tomado de revistas populares, ¿a quién se parece? Sobre todo, a Leopold Bloom, su evidente archi-enemigo, vagando por las calles de la Dublín de Joyce más o menos al mismo tiempo, con la cabeza llena del mismo palabrerío y las mismas aspiraciones. Ambos son hijos de las bibliotecas populares y los manuales de autoayuda, de los diarios de tirada masiva creadores de un nuevo vocabulario de violencia y sensacionalismo. Hitler fue el psicópata semi-educado heredero de los profusos sistemas de comunicación del siglo XX. Cuarenta años después de su abortado primer acceso al poder fue seguido por otro insatisfecho inadaptado, Lee Harvey Oswald, en cuyo histórico diario podemos encontrar el mismo intento de un hombre semi-educado de vérselas con el flujo de información que amenaza con ahogarlo.



¿HOBBITS EN EL ESPACIO?

[TIME OUT, 1977]



¿Puedo dar una opinión diferente? Parece que en todas partes existe una profunda necesidad de admirar *La guerra de las galaxias*, y cierto resentimiento respecto de cualquier respuesta que no sea de amor incondicional. *La guerra de las galaxias*, escrita y dirigida por George Lucas, es atractiva, está concebida en forma brillante e interpretada con verdadero encanto, se muestra llena de vigor y de ingenio visual. También es poco original, su trama es débil, es olvidable al instante y resulta una pesadilla acústica (el sonido electrónico que envuelve a la audiencia está tan amplificado que cualquier pisada se convierte en un Krakatoa).

En tal caso, ¿por qué tanta alharaca? ¿Y qué consecuencias trae —buenas o malas— para el futuro del cine de ciencia ficción el sorprendente éxito de la película? Aunque con matices, creo firmemente que la ciencia ficción es la verdadera literatura del siglo XX, y probablemente

la última forma de literatura que exista antes de la muerte de la palabra escrita y el dominio de la imagen visual. La

ciencia ficción ha sido una de las pocas formas de la narrativa moderna explícitamente comprometida con el cambio —social, tecnológico y ambiental— y en verdad la única que creó mitos sociales, sueños y utopías. ¿Por qué, entonces, ha sido traducida al cine con tanta dificultad? A diferencia del *western*, que hace mucho partió de una forma literaria y existe ahora por derecho propio, el cine de ciencia ficción nunca alcanzó a ser más que una ramificación secundaria de su precursor literario, que hasta el momento le ha proporcionado ideas, temas y creatividad. El cine de ciencia ficción ha sido notoriamente proclive a ciclos de explotación y negligencia, y a mezclas poco satisfactorias con géneros como el horror, los *thrillers* y el cine catástrofe.

El tipo de cine de ciencia ficción más popular —el de las películas del espacio— fue el menos exitoso en términos cinematográficos hasta *2001* y *La guerra de las galaxias*, por la obvia razón de que los efectos especiales disponibles eran definitivamente inadecuados. Paradójicamente, la ciencia ficción es una de las formas más

literarias de la narrativa, y los mejores filmes de ciencia ficción —*La humanidad en peligro*, *Dr. Cíclope*, *El increíble hombre menguante*, *Alpha-ville*, *El año pasado en Marienbad* (no es una elección caprichosa, sus temas son el tiempo, el espacio y la identidad, pilares de la ciencia ficción), *Dr. Insólito*, *La invasión de los usurpadores de cuerpos*, *Barbarella*, *Solaris*, y los valientes fracasos de *La cosa*, *Seconds* y *El hombre que cayó a la Tierra*— todos ellos, en términos comparativos, usaron efectos especiales modestos y se apoyaron en ideas imaginativas, ingenio, inteligencia y fantasía.

Con *La guerra de las galaxias* el péndulo parece inclinarse hacia el otro lado, hacia un espectáculo de enormes proporciones pero vacío, en el que los efectos especiales —como los magníficos diseños de las naves espaciales y sus interiores tanto en *La Guerra de las Galaxias* como en *2001*— se imponen por sobre ideas subsidiarias y guiones sin originalidad, como en ciertos musicales costosos en los que los decorados y el vestuario son espléndidos pero no sintonizan. No puedo evitar sentir que en ambos filmes son los decorados espectaculares los verdaderos protagonistas, y que las ideas originales e imaginativas —hasta ahora las credenciales más famosas de la ciencia ficción— son consideradas por sus realizadores como secundarias, sin importancia e, incluso, distractoras.

En particular *La guerra de las galaxias* parece concebida para atraer a esa inmensa audiencia no “iniciada” que nunca leyó o se interesó especialmente por la ciencia ficción, más allá de haber absorbido sus ideas más superficiales (naves espaciales, pistolas de rayos, corredores azules, el futuro como cualquier objeto provisto de aletas) de historietas y series de televisión como *Viaje a las estrellas* o *Thunderbirds* y la iconografía del *merchandising* masivo.

Las ideas visuales en *La guerra de las galaxias* son ingeniosas y entretenidas. Resulta irónico que sólo ahora la tecnología cinematográfica esté suficientemente avanzada como para representar una tecnología de avanzada en decadencia. Me gustaron los aparatos de alta tecnología con un comienzo de oxidación en los bordes, la nave pirata parecida a un barco de carga a vapor, los robots abollados con coeficientes intelectuales más altos que Einstein y que parecían De Sotos desvencijados de Atenas o La Habana con más de quinientos mil kilómetros recorridos. Me gustó el modo en que grandes tramos de la acción se ven a través de pantallas computarizadas que dan información acerca de velocidades máximas y tiempos de impacto, haciendo que cualquiera se sienta como un piloto de un Phantom bombardeando Hanoi.

De paso, la referencia a Vietnam no es aleatoria: en *La guerra de las galaxias* la matanza, además de la destrucción de un planeta entero, no deja respiro durante dos horas, y por momentos los cadáveres se apilan en la pantalla. Dejando de lado este recuento de cuerpos, al co-

mienzo pensé que la película podía ser una especie de extraña parábola no intencional de la actuación de Estados Unidos en Vietnam, con un esforzado héroe que viene de un planeta atrasado y su destaralado batallón de robots de descarte más unos lindos extraterrestres luchando con valentía contra la supertecnología demoníaca y destructiva del Imperio Galáctico. Como sea, es extraño que el film haya sido calificado como apto para todo público: dos horas de *La guerra de las galaxias* deben ser uno de los medios más eficientes para alejar a cualquier preadolescente del miedo o la sensibilidad hacia la muerte de los demás.

De todas maneras, en tanto pantomima tecnológica *La guerra de las galaxias* está bastante bien. Tenemos al mago bueno, Alec Guinness, con su varita láser y cierta tendencia a la cháchara edificante; la gesticulante bruja malvada; el señor de la tinieblas Darth Vader, con casco negro estilo nazi, máscara de cuero y armadura computarizada; el joven protagonista; el robot masculino Arturito, que de hecho esconde una imagen holográfica codificada de la princesa Leia, a quien cada tanto proyecta como si fuera una especie de estatua de Dick Whittington iluminando intermitentemente sus muslos.

Sin embargo, George Lucas erró el blanco con los extras, que se ven como un fallido *tour de force*; el desfile de extraterrestres en el salón de un planeta lejano se convierte en un espectáculo risueño al estilo del Show de los Muppets, con monstruos peludos que gruñen y revolean los ojos. Estuve a punto de ponerme a esperar que aparecieran Kermit y Miss Piggy y presentaran a Bruce Forsyth.

Lo que falta en todo esto es un núcleo de imaginación fuerte. *La guerra de las galaxias* es la primera película de ciencia ficción no seria. Incluso un episodio malo de *Viaje a las estrellas* o de *Dr. Who* tenían la semilla de una idea original, y las vastas perspectivas tecnológicas interplanetarias de *2001* al menos estaban al servicio de una sobria visión de un cosmos en expansión. A lo sumo, se podría esperar que la eficacia técnica actual exista para hacer una verdadera gran película de ciencia ficción. En cierto sentido *La guerra de las galaxias* es un inmenso testeo, una película de demostración de potencialidades cinematográficas.

Los avances publicitarios de la 20th Century Fox describen a la película —presumiblemente con la anuencia de Lucas— como “el juguete más imponente inventado hasta ahora para que los adultos jueguen y expresen sus fantasías”; y quizá *La guerra de las galaxias* sea más profética de lo que yo creo. En muchos sentidos es una última película casera, en la que Lucas vuelve al cajón de los juguetes y juega con todas sus fantasías de infancia, acomodando toda una colección de juguetes amontonados, videojuegos y naves espaciales de plástico a las extravagancias de sus diez años, volviendo a los días —como él mismo dice— en los que soñaba con “andanzas y aventuras que nunca nadie antes vivió”.



LOS ÚLTIMOS INOCENTES VERDADEROS

[NEW YORK TIMES, 1991]

A propósito de *Niños de la guerra, niños de la paz*. Fotografías de Robert Capa

Pocos de estos chicos sonríen. Algunos están heridos y muchos están intensamente hambrientos, extienden las manos hacia la cámara o muestran un recipiente vacío a los transeúntes. Deambulan por los escombros de la guerra y se sientan a horcajadas en las torretas de los tanques o el fuselaje de un bombardero derribado como si fuera el mobiliario habitual de la vida cotidiana. Incluso los que juegan en tiempos de paz parecen atentos al cielo encima de sus cabezas, como si esperaran ver aparecer un avión enemigo. Con todo, obviamente son niños, en el sentido de que casi todos son pequeños y tienen menos de diez años, pero poseen la mirada de adultos abrumados, con ojos mucho más penetrantes que los que se puede encontrar hoy en cualquier shopping o plaza de juegos de los suburbios. Sobre todo, parecen conscientes de existir fuera del tiempo, con un pasado confuso y no muy recordado y un futuro en el que no pueden confiar.

En *Niños de la guerra, niños de la paz*, las extraordinarias imágenes de Robert Capa, seleccionadas a partir de setenta mil negativos que dejó al morir en 1954, nos recuerdan hasta qué punto el mundo ha cambiado desde la Europa o Asia que él comenzó a fotografiar hace casi sesenta años. La televisión ha teñido la guerra de glamour; se trate de la paleta cinematográfica de una jungla televisada en los noticieros sobre Vietnam, o del siniestro blanco y negro de las secuencias transmitidas a nuestros livings desde las cámaras instaladas en la punta de las bombas inteligentes de la "Tormenta del Desierto", que casi incitan al espectador a convertirse en un misil.

Mientras tanto, la sociedad de consumo está convirtiendo las ciudades en inmensos locales de videojuegos, con niveles de irrealidad que compiten entre sí y se despliegan como estratos de una Troya electrográfica. Dando vuelta las páginas de este libro conmovedor, uno virtualmente observa la última generación de niños verdaderos, que en silencio dan testimonio del último mundo verdadero. Los niños de hoy en día a lo largo y lo ancho de gran parte del mundo se visten con joggins y ropa deportiva; sus voces y su lenguaje corporal imitan a los héroes de televisión. El mundo adulto, aburrido e indulgente, ha impuesto a sus retoños la imagen de unos superdandys infantiles adeptos a la jerga de la computación a los cuatro años, conectados a la última novedad y sagaces en la decodificación de la psicología de sus padres.

En contraste, los niños de Capa, fotografiados en China o España en los años 30 y en Europa en los 40, pareciera que no entienden en absoluto qué pasa a su alrededor. Observan impávidos las caravanas militares, clavan la vista en los bombarderos o arrastran sus pequeñas valijas por las rutas de los refugiados hacia la frontera más cercana, sin conciencia del significado de los acontecimientos que han hecho pedazos sus vidas. Las imágenes de la guerra de Capa tienen tanto poder que moldean nuestra percepción incluso en las escenas más inocentes. Sólo Pablo Picasso, fotografiado en 1948 en la Riviera francesa vestido de golf jugando con su bebé, proyecta una alegría desinhibida hacia la joven vida que tiene entre las manos. En su mayor parte, sin embargo, Capa tiende a fotografiar la paz como si fuera otra especie de guerra, y se las arregla para que toda Europa, y sobre todo Gran Bretaña, se parezcan al Tercer Mundo. Mientras juegan en las calles después de la guerra, los chicos de Capa parecen estar esperando el sonido de los tanques o las pisadas de hombres armados. Sólo las pocas fotografías tomadas en Estados Unidos se emplazan en un país que no ha conocido la guerra al interior de sus fronteras en este siglo —aunque el Idaho de Hemingway, en el que es fotografiado rodeado de armas con su hijo Gregory, pueda merecer tal vez el título honorario de zona de guerra.

Dado el trasfondo constante de opresión y cataclismo, que culmina con la fotografía de una semioruga del ejército francés tomada unas horas antes de que el propio Capa muriera a causa de una mina enterrada en Vietnam, puede parecer sorprendente que ninguno de estos chicos muestre señales de miedo. Pero los niños, cuando están con los padres u otros adultos en los que confían, pueden sentirse cómodos en la guerra aun en las ocasiones más violentas y terribles. Teniendo en cuenta los trágicos sucesos de los que los sujetos de Capa deben haber sido testigos, y la probabilidad de que la mayoría haya crecido hasta ser adultos, podemos estar agradecidos de que al menos esta pequeña parte de inocencia haya sido preservada.



KAFKA HOY

[SUNDAY TIMES, 1993]

Quizá Kafka sea el escritor más importante del siglo XX, mucho más importante que James Joyce. Describe el destino del hombre solo rodeado por una burocracia vasta e impenetrable, y que empieza a aceptarse a sí mismo en los términos que esa burocracia le impone. Hoy los seres humanos estamos en la misma situación. Vivimos rodeados por inmensas instituciones que nunca podremos penetrar: la ciudad, el sistema bancario, las corporaciones políticas y publicitarias, los vastos emporios del entretenimiento. Se han hecho más amigables, pero definen los gustos a los que nos amoldamos. Son más sutiles —tiranías complacientes— pero no por ello menos siniestras.



VOLVER AL IMPETUOSO FUTURO

[DAILY TELEGRAPH, 1993]

A propósito de la *Enciclopedia de la ciencia ficción*, compilada por John Clute y Peter Nicholls

¿Todavía tiene futuro el futuro? Mientras nos acercamos al año 2000, que se nos aparece delante como un planeta prohibido, sería de esperar que ciertos temores milenaristas invadieran nuestra vida. En forma sorprendente, sin embargo, parece que hemos dado la espalda al futuro y tendemos a mirar con nostalgia hacia un pasado reinventado que la mayoría de nosotros no logró disfrutar la primera vez que ocurrió. Tal vez haya ahora menos cultos milenaristas que los que había hace veinte años en el momento de apogeo de la secta Moon y los Maharishis. Quizá nuestra propia decadencia *fin-de-siècle* esté tomando la forma, no del exceso libertario, sino de esa especie de puritanismo extremo que se observa en lo políticamente correcto y en el surtido de certezas morales de los fanáticos del *fitness*, la *New Age* y los activistas por los derechos de los animales.

De todos modos, extraño los vastos sueños y las vehementes fantasías trascendentales que llenan las páginas de la *Enciclopedia de la ciencia ficción*, y que han sido la materia del género desde que Mary Shelley escribió *Frankenstein* hace casi doscientos años. Puede que ya hayamos soñado nuestros sueños de futuro y que nos estemos despertando de pronto en un mundo de autopistas, shoppings y salas de espera de aeropuerto que se levantan a nuestro alrededor, como primeras instalaciones de un futuro que olvidó materializarse.

¿Será que el futuro llegó demasiado pronto, en algún momento de mediados de siglo, que fue el momento supremo de la ciencia ficción moderna? Siempre me ha parecido notable que uno de los logros más importantes del siglo XX, el aterrizaje de Neil Armstrong en la Luna, un triunfo del coraje y la tecnología, casi no haya tenido ninguna influencia duradera en el mundo. Los grandes intentos de batir records en los 20 y en los 30 generaron interminables derivaciones en la arquitectura, la moda y el diseño. Recuerdo que en mi infancia, incluso objetos estáticos como las teteras eran aerodinámicas, y gran parte de los muebles y del equipamiento de cocina parecía moverse a más de cien kilómetros por hora.

Neil Armstrong bien podría ser el único ser humano de nuestra época recordado dentro de cincuenta mil años, pero para nosotros su logro no

significa casi nada. No existen teteras con la forma del Apolo 11. El cromo, el material más futurista, es desaprobado ahora por los grupos conservacionistas, y todo está ahora dominado por el negro mate y el estilo Mercedes Benz, en otra época agresivo y paranoico como una armadura medieval germana.

Una de las razones por las cuales el Apolo 11 no alcanzó a tocar nuestra imaginación es que la ciencia ficción llegó allí primero, del mismo modo en que anticipó gran parte de nuestras vidas, acabando con la alegría y la sorpresa. Cincuenta años atrás las películas de Hollywood dieron vida en forma convincente a las visiones de futuro de los escritores de ciencia ficción. Cuando apareció *La guerra de las galaxias*, en 1977, la tecnología cinematográfica había ya avanzado tanto que podía mostrar incluso a una tecnología avanzada en decadencia, y las pantallas del cine se llenaron de naves espaciales oxidadas semejantes a viejos vapores de carga y ciudades futuristas que parecían Exposiciones Mundiales olvidadas dejadas a la intemperie bajo la lluvia. Los magníficos planes arquitectónicos del presidente Mitterrand, como el barrio *La Défense* en París, pueden parecer grandiosos a simple vista pero resultan poco convincentes a largo plazo, puesto que ya hemos anticipado su declive que los convertirá en las Pirámides del futuro, un truco que nos enseñó la ciencia ficción.

Hojeando esta valiosa enciclopedia, uno tiene la impresión de que la ciencia ficción ha previsto cualquier futuro que la raza humana pueda llegar a concebir para sí misma. Las distopías se suceden como siniestros acorazados a los que pasamos revista en medio de la amenaza. Las paradojas temporales ponen patas para arriba la realidad cotidiana. Una humanidad que abandona su pasado biológico coloniza el lejano futuro, y asume primero la forma de computadoras superinteligentes para luego convertirse, simplemente, en radiación electromagnética que da nacimiento a las estrellas y los planetas en un acto lúdico generoso. Los sueños de realidad virtual desmantelan nuestras más profundas creencias respecto de la distinción entre realidad e ilusión.

Todo esto constituye la materia prima de la cultura popular; la ciencia ficción es el folclore del siglo XX, línea directa del cuento tradicional al inconsciente. Mientras que la cultura de elite se va atrofiando lentamente, y la novela seria se reduce al papel que juega hoy

la poesía, la popularidad de la ciencia ficción sigue creciendo, y ejerce gran influencia en la imaginería de la publicidad, el cine y la televisión, los videoclips, las cubiertas de los libros baratos y de los discos. Uno podría incluso sostener que la ciencia ficción, lejos de ser un género menor de dudosa reputación, constituye en realidad la tradición literaria más importante del siglo XX, y quizá sea su auténtica literatura. En el interior de estas páginas, al igual que en nuestra vida, chocan y se fusionan el mito arcaico y el apocalipsis científico. Aunque de modo algo ingenuo, la ciencia ficción ha tratado de dar respuesta a los acontecimientos más significativos de nuestro tiempo: la amenaza de la guerra nuclear, la explosión demográfica, la revolución de las computadoras, las posibilidades y los abusos de la medicina, los peligros ecológicos para el planeta, la sociedad de consumo como tiranía, todos ellos tópicos que nos cautivan pero que apenas son considerados en la gran literatura. El hecho de que pocos nombres de autores sean reconocidos se debe al carácter corporativo de la ciencia ficción, del mismo modo en que nadie reconoce a los diseñadores del Boeing 747 o, incluso, de la catedral de Chartres.

En los últimos años, cada vez más novelistas de la vertiente mayor de la literatura se vieron atraídos por la ciencia ficción —Anthony Burgess, Doris Lessing, Kingsley Amis, Angela Carter, P. D. James—, arrastrados por su inmensa vitalidad y su repertorio de ideas. Quizá su llegada sea el beso de la muerte que marca el fin de la ciencia ficción moderna, o su transformación en una nueva forma que pueda introducirla en el próximo milenio.

Los cuidados ensayos que se publican en esta enciclopedia tratan todos estos temas. Un dato curioso respecto de la ciencia ficción es que una literatura dedicada al futuro haya acumulado tanto pasado a sus espaldas. Existen innumerables asociaciones e institutos académicos dedicados a la historia de la ciencia ficción, que registran hasta el más mínimo detalle de la vida de sus escritores. Y me agradó leer que la longevidad es un rasgo característico tanto de la ciencia ficción como de sus autores. Los libros se siguen reimprimiendo, y sus autores, en general, viven hasta edad avanzada. Nunca creí que otra cosa pudiera suceder.

N. de T.: estos ensayos de Ballard presentan una cantidad considerable de referencias quizá no reconocibles a primera vista en nuestro propio entorno. Consigno aquí por orden alfabético un breve "glosario" que podrá ayudar a comprenderlas.

Benidorm: ciudad balnearia española, sobre el Mediterráneo. Ubicada en la provincia de Alicante, forma parte de la Comunidad Valenciana.



Bruce Forsyth: conocido presentador de la televisión inglesa.

Crossroads: popular serie de televisión inglesa acerca de las posibilidades de la vida extraterrestre.

Dealey Plaza: lugar donde fue asesinado John F. Kennedy en Dallas.

Dick Whittington: niño huérfano protagonista de un cuento tradicional inglés.

Eniwetok: el 6 de enero de 1952 Estados Unidos detonó la primera bomba de hidrógeno en Eniwetok, en el archipiélago de las Marshall.

Facteur Cheval: Ferdinand Cheval (1836-1924), cartero francés que dedicó treinta años de su vida a construir en Hauterives un Palacio Ideal, con el que había soñado día a día en su ruta de 32 kilómetros y de la que fue tomando todas las piedras para su fantástica y accidental construcción. El Palacio Ideal del Facteur Cheval ha sido declarado edificio histórico en 1969.

La Grande Motte: balneario francés cercano a Montpellier. Grande Motte es también el nombre de un glaciar en Francia.

Thunderbirds: clásica serie de televisión futurista diseñada con marionetas. Sus treinta y dos capítulos fueron emitidos originalmente entre 1965 y 1966.

Torres Watts: emplazadas en la ciudad de Los Angeles.

Wake Island: Isla del Pacífico utilizada como base de operaciones durante la Segunda Guerra Mundial.

UNA MAÑANA ME CONFESÓ SAINT-LOUP que había escrito a mi abuela para darle noticias mías y sugerirle la idea de que, ya que funcionaba entre Doncières y París un servicio telefónico, hablase conmigo. En resumen, que aquel mismo día iba a hacerme llamar al aparato, y mi amigo me aconsejó que estuviese hacia las cuatro menos cuarto en Teléfonos. El teléfono todavía no era en aquella época de uso tan corriente como hoy. Y, sin embargo, la costumbre tarda tan poco en despojar de su misterio las formas sagradas con que estamos en contacto que, como no obtuviese comunicación inmediatamente, lo único que se me ocurrió fue que aquello era muy largo, muy incómodo y casi tuve intenciones de presentar un reclamo. Como todos ahora, no encontraba suficientemente rápida para mi gusto, en sus bruscos cambios, la admirable maravilla a que bastan unos instantes para que aparezca a nuestro lado, invisible pero presente, el ser a quien querríamos hablar y que, sin moverse de su mesa, en el pueblo en que habita (París, en el caso de mi abuela), bajo un cielo diferente del nuestro, con un tiempo que por fuerza no es el mismo, en medio de circunstancias y de preocupaciones que ignoramos y que ese ser va a decirnos, se encuentra súbitamente transportado a centenares de leguas (él y todo el ambiente en que permanece sumergido), cerca de nuestro oído, en el momento en que nuestro capricho lo ha ordenado. Y somos como el personaje del cuento a quien una hechicera, atendiendo al deseo que aquél ha formulado, hace aparecerse en una claridad sobrenatural a su abuela o a su novia hojeando un libro, derramando lágrimas, recogiendo flores, muy cerca del espectador y, sin embargo, muy lejos, en el mismo paraje en que realmente se encuentra. Para que este milagro se efectúe no tenemos más que acercar nuestros labios a la tablilla mágica y llamar —con insistencia, demasiado excesiva a veces, convengo en ello— a las Vírgenes Vigilantes, cuya voz oímos todos los días sin conocer nunca su rostro, y que son nuestros Angeles de la Guarda en las tinieblas vertiginosas, cuyas puertas vigilan celosamente; a las Todopoderosas por cuya intercesión surgen a nuestro lado los ausentes sin que nos esté permitido verlos; a las Danaides de lo invisible que incesantemente vacían, colman, se transmiten las urnas de los sonidos; a las irónicas Furias que, en el momento en que susurrarnos una confidencia a una amiga, con la esperanza de que nadie nos oiga, nos gritan cruelmente: “¡Escucho!”; a las siervas perennemente irritadas del Misterio, sacerdotisas recelosas de lo Invisible —a las señoritas del teléfono.

En busca del tiempo perdido. Tomo 3. "El mundo de Guermantes"

UN ARTISTA DEL INSOMNIO

¿Qué es un paisaje? ¿Qué significa mirar? Y sobre todo, como señala Georges Didi-Huberman desde el título de un ensayo poco publicitado y menos leído: ¿qué es lo que nos mira desde aquello que, en las obras de arte, vemos? Es difícil saber si Eduardo Stupía (Buenos Aires, 1951) se hace estas preguntas a la hora de aplicarse a la tarea de sus enigmáticos dibujos. Pero ellas surgen, con la elocuencia muda de lo que se resiste a toda hermenéutica, de los dibujos mismos.

En algunos de sus trabajos, de trazos finos, entretejidos, plegados e interconectados, hechos con tinta china sobre el blanco cegador del papel, se esboza una doble paradoja: cuando más parecen una maraña que sólo despliega una obsesividad abstracta, es justamente cuando insinúan, aquí o allá, en algún rincón de sus múltiples escenas ciegas, una figura concreta; cuando más invitan a abandonarse a la tranquilidad de intuir figuras reconocibles, mejor cumplen su vocación de abstracciones irreductibles.



En otros, hechos de trazos gruesos o, directamente, de manchas que el pincel luego esparce hasta implantar un núcleo o coágulo sobre la página, se define una escena única, un gesto nítido y casi ideogramático. En éstos, figuración y abstracción son categorías impensables. Tal vez podría decirse que el dibujo o la mancha apenas modelada son en estos casos una oscilación perenne que reverbera entre ambas instancias de la imagen.

Pero, en una u otra clase de trabajos de Stupía, lo que ocurre no es una suerte de test de Rorschach para incautos aprendices de exégetas ni la puesta en acto de teorías gestálticas alguna vez en boga. Lo que ofrecen, antes que un contenido concreto o abstracto más o menos indeterminado, es el acto mismo de pensar la imagen visual, de plasmarla y de percibirla. Al mirar los elusivos dibujos de Stupía, se recupera la olvidada

perplejidad ante el misterio que toda imagen convoca, atávicamente, en quien la mira. La resbalosa sospecha de que algo impersonal —no necesariamente esotérico ni trascendente, pero sí en la banquina del Yo— se ha jugado en el momento de desplegar el trazo y se vuelve a jugar en el instante imperfectible, inacabable y fugaz, en que ese trazo es percibido.

Stupía no es un fabricante de módicos *trompe l'oeils* cuya develación confirmaría nuestra arrogancia ni un inductor de ensueños portátiles. Es un artista del insomnio y de la distancia que puede echar mano al azar sin abandonar nunca el rigor de llevar sus materiales hasta las últimas consecuencias. Un artista del ritmo que desconfía de la profundidad, pero cuya música de superficie no deja nunca de recordar el problema de su ausencia, vale decir: nuestra infinita intemperie.

GUILLERMO SAAVEDRA





“ SE SABE QUE EL MICRÓFONO es un instrumento que permite oír con una claridad perfecta sonidos tan débiles que harían dudar de su existencia. Gracias al micrófono, un químico inglés ha llegado a demostrar que las infelices moscas, a las que miramos sin compasión y que tan a menudo perecen a manos de niños traviesos, sufren tan vivamente como el más sensible de los mortales, y expresan su dolor en gemidos prolongados y angustiosos, que el micrófono transmite distintamente al oído, y que tienen la naturaleza del relincho del caballo. ”

Obras Completas



MURENA

AUTOR ANACRÓNICO

PRESENTACIÓN



HECTOR MURENA es uno de esos autores que no se ofrecen en las bateas como prendas de ocasión. Hay que afinar la vista y buscarlo en los lugares más improbables, y antes en librerías de raros y agotados que en las de libros a los que se les pasa el plumero diariamente. “¿Murena? ¿Héctor? No... agotadísimo.” Todo suele comenzar con el descubrimiento de un libro, que puede ser *El pecado original de América*, *Homo Atomicus*, *El nombre secreto*. La lectura es al principio un poco distante, prudente, pero el pensamiento de Murena, preciso y escasamente pródigo en concesiones, nos empuja la vista hoja tras hoja. Atracción, rechazo, resplandor. El autor, argentino nacido en 1923, y traspapelado para más datos, exige y azota la conciencia del lector, desplaza el centro del sentido hacia una zona desacostumbrada. ¿Qué es ser argentino? ¿Es un ser un poco osado, orgulloso, italiano, español, judío, inteligente, individualista, vago, pícaro? Para Murena, la personalidad del argentino y del latinoamericano supone una falta de carácter con algunos acentos locales. La falta de personalidad de los americanos, hijos de Europa, es consecuencia de la imposibilidad de romper con los padres. Pero Murena reconoce que finalmente, luego de un duro trance, hemos dejado el domicilio filial y nos hemos mudado. América ya es grande. ¿Cuál es esa nueva y prometedora personalidad de América? Es la mascarada técnica, la manía de grandeza, el gesto impersonal, el ansia de dinero, el cálculo como modelo de relación social.

Por qué Murena ahora. Las respuestas sólo pueden ser parciales porque son personales, nuestras, y seguramente otras tradiciones de ideas desestimarían la pertinencia del nombre propio. Hoy nos resulta muy claro que el misterio, esa estrella fugaz que nutre el espíritu, que expande la curiosidad, que presiona sobre el pensamiento crítico y que temple los sentidos, está casi ausente. La Argentina, la Reina del Plata, la potencia multiclímática, el granero del mundo, el paraíso meridional, se ha vaciado de esperanza y su único misterio reside en su impotencia para pensar su mal, para evaluar sus bienes y posibilidades y para imaginar un paisaje más amable. La Argentina está experimentando uno de sus momentos más desencantados: descubrimos que todo lo que creíamos que nos hacía argentinos se deshace como una hostia en la lengua, y la lectura de Murena

está ahí para pinchar aún más esa llaga ardiente, para insistir en que lo primero que hay que reconstruir y rehabilitar es el espíritu, y lo demás viene por añadidura.

El destino técnico de nuestros países no es ajeno al debilitamiento del lenguaje. Las palabras que alimentan lo que decimos y lo que creemos han devenido un medio de cambio tan eficaz y transparente como el dinero. Hoy en día, la metáfora es un arma por la que se debe pedir disculpas en el lenguaje: "disculpame la metáfora", como si ésta tendiera un puente imposible de justificar, como si generara un malentendido irreparable. ¿Por qué pedir disculpas en un mundo que evoluciona haciendo conscientemente el mal y provocando su futura germinación? Porque el lenguaje que prevalece en la modernidad es un lenguaje que ha olvidado su raíz desbordante y derrochadora en favor de un código eficaz e informativo. El hombre moderno aborrece las incógnitas, se siente molesto al pensar que su elemento más propio, el lenguaje, es a la vez el más incierto, y entonces cree que el misterio y la complejidad no existen, que son el fantasma de la imposibilidad de plasmar una cuestión en términos claros. De este modo, la curiosidad y el asombro —pero también el horror— quedan neutralizados por un conocimiento utilitario que promete acabar con los agujeros de sentido. Como decía Aldous Huxley en *Un mundo feliz*: ¿para qué necesitamos la palabra *odio*, si podría existir una versión más lógica, como *noamor*?

Por eso, Murena piensa la crisis del hombre desde la técnica, pero no del mundo en que uno se coloca una lente sobre el ojo del pensamiento para ver el mundo desde tal o cual teoría o, a la manera de un caleidoscopio, al cambiar la teoría y torcer los cristales, verlo reconstituido con nuevos colores y configuraciones. Murena concibe a la técnica como un enclave privilegiado: aquel lugar que permite seguir toda la historia del hombre a un tiempo, una matriz fundante cuya emergencia y expansión son patentes en cualquier lugar en que se fije la mirada, porque la expresión presente es también lo contenido en lo pasado y en lo futuro. Y en tanto fundante y ligada a lo sagrado, es un lecho sobre el que el hombre crece y desarrolla sus formas de expresión, que son su misma técnica: su arte, su pensamiento. La genealogía de la técnica que propone Murena es otra que la de los aparatos técnicos. Es una técnica que extiende sus raíces mucho más allá de la tecnocracia renacentista y los antecesores de nuestros misérrimos pero poderosos subproductos, mucho más lejos aún que la empiria que corría tras la fabricación de mecanismos ligada a la búsqueda de lo maravilloso. Su raigambre está desligada del mundo griego a cuyos rastros volvemos para medir la envergadura de lo que carecemos.

Necesariamente la mirada de Murena, que se presenta como sincrónica, es diacrónica sin explicitarlo: es, por lo tanto, anacrónica, aunque solamente posible en tanto que Murena es un hombre de su tiempo, apasionado y desesperado por su época, a la vez que profundamente crítico. Nuestro gesto consiste en tener presente, aunque la época sea ave de mal agüero, que no todo está dicho, no todos los libros han sido escritos, no todos los misterios han sido develados y no todas las esperanzas se han roto.

A. G., M. M. y J. P. R.



MALESTAR de la Argentina

MARGARITA MARTÍNEZ

“Esto lo sabe todo aquel que se ha dado cuenta de los terribles efectos del espíritu de aventura, de la fiebre de emigración, cuando se apodera de pueblos enteros. Lo sabe todo aquel que ha visto de cerca un pueblo que ha perdido toda fidelidad a su pasado, abandonándose a la incesante elección cosmopolita de la novedad, a una búsqueda perpetua de elementos exóticos.”

Friedrich Nietzsche, *De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*

El modo que un país tiene de pensarse a sí mismo se destila de la pulpa del espíritu de sus habitantes. El pensamiento de un continente sobre sí, proceso infinitamente más complejo, se forja sobre corrientes de desconocimientos mutuos y aceptaciones tardías. Si la escritura no responde a una demanda intelectual inmediata, puede ocurrir que las ideas se reconstituyan mediante ecos que el Atlántico devuelve; se legitiman pensamientos y obras cuando se festeja la genialidad como rareza de la lejanía, o cuando al cumplirse los más negros pronósticos, se va a la búsqueda de la voz del profeta al cúmulo de los desoídos. En el paraíso que fue, América, grávida de resabios de promesas, se perpetúa como destinada a las más amargas reflexiones.

La propia obra de Murena parece transitar hoy el recorrido anticipado por su autor en *Ensayos sobre subversión*, que abría dos caminos posibles para la literatura y el pensamiento argentino: aquel que, por estar inevitablemente ligado a la política y los conflictos del tiempo, impedía la formación de una tradición cultural que además de contenerlos, los superara¹; y aquel otro destinado al olvido, en el que el autor, al intentar ejercer un anacronismo entendido como distancia positiva, era dejado de lado por el pensamiento comprometido, que, al mismo tiempo que era responsable del olvido de esas voces, no era menos víctima del problema del ser de América. Primera conclusión emergente de las palabras de Murena: los hispanoamericanos fuimos incapaces de un sincretismo que nos satisficiera.

Segunda conclusión: en los sucesivos y fracasados intentos por ser, el hombre americano resumía la nada en el resentimiento, y su contracara, la altanería provocadora ligada al "exceso verbal". Tercera conclusión: el problema era un estado del espíritu compartido por la América Hispana, previo a, y por lo tanto determinante de, a la capacidad de razonamiento que podría permitir volver circunstancial lo ontológico. Tocado por la vara de la desdicha existencial ligada a la contemplación de lo europeo sin esperanzas de alcanzarlo jamás², el americano alimentaba ese sentimiento que lo constituía como refracción envilecida. Ni compensado con una naturaleza redentora, que oponía la dureza de su acceso a su prodigalidad aparente, ni apoyado por la metrópolis-modelo, el argentino tomó el camino de investirse con los atributos del cosmopolitismo, entre ellos, el humanismo necesario para ser lo bastante diferente del resto de América³, más semejante a cualquier europeo. Sobre esa fisura en el núcleo del ser americano, y del ser argentino en particular, se buscaba en la política una de las soluciones a la cuestión del ser. Respuesta aparente, para Murena: al darse a sí mismo la política como respuesta, el continente hispanoamericano revelaba su más profunda carencia y orfandad.

En el punto que media entre la aceptación del aquí y ahora de todo el que pretende pensar (necesaria para todo pensamiento, como postula Murena en *La metáfora y lo sagrado*) y el anacronismo que cree necesario para encarar el problema de América, sustraído a la tentación de confundir lo inmediato con lo subyacente, Murena fue dejado de lado por el autoritarismo que algunas veces acompaña al compromiso político. En la falsedad de nuestro propio lenguaje, de temerosos y culpables, de políticamente correctos, creemos que la cosa desaparece por no hablar de ella, o, práctica extendida, por fingir que de ella hablamos cuando, en realidad, sólo estamos cumpliendo con una conciencia enturbiada por las prácticas que día a día actualizan aquello contra lo que, teorizando, levantamos nuestras críticas.

TÉCNICA Y REFLUJOS DEL SER

Cuando, en *Homo Atomicus* Murena definía la relación del hombre con la técnica como un *tête-à-tête* con la muerte⁴, describía nuestra era como la era del fin de un proceso que, prolongándose con la tecnocracia renacentista como última llama vivificadora, había comenzado en los primeros siglos de nuestra era de mano de la teología cristiana. En *Ensayos sobre subversión*, Murena detectaba la capacidad de América para anticipar la caída de Occidente: "por estar situada un paso más cerca que Europa respecto a una *zona cero* que concierne a todo Occidente, América goza del dudoso privilegio de poder adelantar ciertos deterioros, determinadas caídas, numerosas indigencias que amenazan al conjunto"⁵.

Estos anticipos se padecen, no se razonan, se experimentan casi corporalmente (además, "y en cuanto a la ciencia, *non racionam*"⁶, señalaba Murena con respecto a los hispanoamericanos).

Desde la conquista América Hispana se planteó como un área de ejercicio de técnicas, mientras que América toda era concebida como área de extracción: técnicas de conversión (evangelización), de castigo (inquisición), de formación (educación); hoy, envolviendo el *know how* de integración al primer mundo. Un rasgo sobresale: la pasividad. Sin identidad, entre el lenguaje prestado y las llamadas innovaciones tecnológicas, vistas positivamente por naciones capaces de utilizarlas, de fabricarlas, pero no haberlas concebido (por desgracia o por suerte), continúan envueltas en la propaganda, arma creadora de psicosis por excelencia, para Murena, y marcadas por un complejo de inferioridad (Murena, Martínez Estrada). Argentina sufrió como América Hispana esa pasividad impuesta, involucrada en toda búsqueda de su ser. Y es Buenos Aires la que hoy se autoproclama como una de las ciudades de punta en la modernización tecnológica de América Latina, las más *aggiornada*, la más cercana al primer mundo. ¿Qué pensar de la voluntad de implantación de un determinado modelo técnico, que se experimenta en las empresas como gigantescos laboratorios, cuyos cimientos ya están instalados, pues nuestra propia matriz cultural lo contiene?

Ni en términos de buenas intenciones como principal mascarada se esconde que toda promoción de una técnica o de un modelo tecnológico, hoy, en América Latina, no es desinteresada sino primera e inocultablemente económica. Es dudoso a todas luces el número de personas que podrán acceder en nuestras capas sociales a la base material que sustenta tan volátil maravilla, sin embargo, es evidente la algarabía que hermana a algunos intelectuales con los adalides de los negocios que involucran objetos técnicos asociados a la lucrativa industria del esparcimiento. Al mismo tiempo que esos intelectuales denuncian la voluntad de translación e imposición de un modelo ilustrado en el siglo XIX, con herramientas críticas que el siglo anterior no poseía, no impulsan el deber de evaluar nuestra capacidad de estar a la altura de tales anhelos de modernización. En esos anhelos se cobijan los mismos deseos postergados de los que habló Murena en *El pecado original de América*, y "Reflexiones sobre el pecado original de América". Se simula ser europeo, y se demuestra que no se es nada⁷; se simula dominar la técnica del tiempo, y se evidencia que no se tiene demasiada noción de qué se puede perder, porque no se tiene nada. La carencia del ser conduce a la imitación, pero hoy es imitación de la desmesura de acciones que vuelven la espalda a cualquier discusión ética, adopción vertiginosa de modas sobre temas que no pueden ser moda. Unos años atrás, un rasgo propio del argentino era el acopio de información sobre culturas ajenas⁸; hoy, asistimos al acopio de las denominadas "nuevas tecnologías", de origen prin-

principalmente norteamericano. Lo dice Murena en *Homo Atomicus*⁹: la técnica es la que catapultó a América (del Norte) por sobre Europa, la que consumó la rebelión del hijo contra el padre. Hay una secreta admiración por el modelo técnico norteamericano en su sentido más vulgarizado: la que resulta de la consumación de una pequeña venganza a la que se siente con derecho cualquiera, expulsado por la historia, traído a este continente, sobre todo, por un mal azar, el error ancestral. Y mientras no se pueda remedar la falta, lo mejor parecería ser estar ataviado con la mayor cantidad posible de “saberes técnicos”: el lenguaje técnico encarnado en la pedagogía empresaria, en las propuestas de cúmulos estallantes de comunicólogos y diseñadores listos para una estética amortiguada del descuartizamiento social, “viene en inglés”. Esa obstinación casi increíble por parte de los multimedios de asignarnos una identidad a través del hecho técnico, choca con la aún más increíble voluntad de la clase media de creerlo, teniendo en cuenta que, por tradición, esa misma clase media se cree astuta para detectar engaños (al consumidor, al ciudadano) que sin embargo consiente. Esa misma ambivalencia presenta el sentir argentino ante lo norteamericano: *nosotros* heredamos las vetustas estructuras medievales de una España aplastada bajo el peso de la cruz; *ellos*, al poder hacer de lo mismo, otro¹⁰, abandonaron hace rato a sus hermanas australes a su suerte, con el agregado del resentimiento que deriva de una velada pretensión de esperar de una nación conductas propias de un hombre: fidelidad, lealtad, o en última instancia una compasión radicalmente contraria al espíritu agonial en su vertiente destructiva, propio de la actual etapa de desarrollo del capitalismo. Se pretende tomar un aspecto de lo norteamericano: el “técnico”, y despreciar al mismo tiempo rasgos culturales entre los que no nos sentimos a nuestras anchas, como si pudiera ser posible tal disociación.

Las técnicas son un último disfraz en la búsqueda del ser, o el artilugio para eludir lo que siempre temió la Argentina: su homologación al resto de América Hispana, su caída formal (consumada la real) en el Tercer Mundo. Esta caída fue evitada hasta ahora por la esgrima de una Ilustración que antaño enorgullecía pero que hoy, y a la luz de las mismas críticas que la cultura de referencia vuelve contra sus bases, no es más que una danza desacompasada. El cuerpo de América danza las melodías interpretadas en Europa hace diez, quince años, pero en algo lleva la primacía: en dejar en evidencia en la imperfección de la ejecución las notas disonantes, la falta de gracia, la carencia de belleza.

ESTRAGOS DE LA SOLEDAD

Según Octavio Paz, el sentimiento de soledad del americano conduce al mandato de la autoconciencia y a la voluntad de salir de sí¹¹ (*El*

laberinto de la soledad). Martínez Estrada tituló “Soledad” a una amplia parte de *Radiografía de la Pampa*, y denominó “Miedo” a otra. Murena nombra a un capítulo de *El pecado original de América* “El acoso de la soledad”. La globalización se vende en la actualidad como la accesibilidad total, caída de las barreras espaciales, igualdad; en cierto sentido, como fin de la soledad. Pero América, falente del ser, pierde una vez más el término de referencia y comparación sin haberse otorgado identidad.

Murena generalizaba cuando denunciaba la falta de rigor para un pensamiento auténtico, o de un rigor dispersado en el acuñamiento de barnices culturales. En todo caso, trataba de explicar la falta de, por ejemplo, una tradición filosófica, que sencillamente no estaba en el espíritu del americano porque no estaba rodeado por el mundo capaz de hacerla germinar. Sin embargo, no vacilaba al concebir a una América arrastrada por la evolución europea, por el hecho de ser “occidental”. No era necesaria una conexión adicional a través de la world wide web para que estuviera apretado el nudo de la cuerda fatal. Se trataba simplemente de compartir valores y conductas, actitudes y decisiones, y de hacerlo con la suficiente dependencia como para no ponerlos en cuestión. El problema de la identidad hasta parecía menor en este marco, veleidades de un continente que quería ser, pero en esas cuestiones del ser o no ser se resolvían destinos de millones de personas sumergidas bajo el umbral que separa la vida digna de la indigna, la pobreza de la miseria más absoluta.

La técnica, al impulsar a Norteamérica, también se había volcado sobre Europa, y la había vuelto a fecundar con un subproducto de ella misma que había evolucionado con horrorosa autonomía¹². En la crisis de los años sesenta, se cumplía para Murena más que el final de la tecnocracia renacentista extendida, y el hombre asistía a determinados hechos signados por la técnica —el lanzamiento del primer satélite, la bomba atómica— en posición de no poder ser contemporáneo de ellos, sino apenas testigo. Murena auguraba la prolongación de esa crisis. Tres décadas después, la globalización y el empuje de sectores medios profesionales recurren a justificaciones amparados en conocimientos que sólo son saberes prácticos que no los presuponen, y producen curiosas mezclas: la solidez que sólo un pasado puede dar (pasado importado) y el nuevo paradigma —para emplear un término cada vez más extendido a la esfera del *management*— de la transparencia y la eficiencia consumada a nivel de superficie. Se trata de una eficiencia orientada al consumo, que se hace evidente en una cultura de la protesta instalada en la clase media (que pierde progresivamente sus privilegios) cuando fallan los mecanismos del consumo, y que relegan otras, si no más legítimas, al menos más urgentes. La tecnología responde y realimenta la demanda de esta clase y por rebrote, alcanza a los sectores más bajos en el poder de adquisición,



que se consideran en el marketing como agentes de un consumo de tipo "imperfecto". Vuelve a entrar en juego el rasgo de la pasividad señalado por Murena como padecimiento de psicosis: los ejemplos enumerados por Murena tienen que ver con lo que se da en llamar tecnologías: artefactos eléctricos en las villas "*pese a carecer de electricidad*"¹³ (tecnologías del confort); camisas de nylon (idem); píldoras de vitaminas (tecnologías del cuerpo), hasta que llega a la metáfora del hombre abrumado de psicosis, convertido en "*other directed person*"¹⁴. Actitud compulsiva y reaparición del problema de la identidad: la identidad de clase se cimenta en la posesión de artefactos tecnológicos. El cultivo de la tecnología exige una alta tasa de inversión inicial y mantenimiento. Cuando se estaba en vías de alcanzar la democratización de la cultura ilustrada (el humanismo hoy en caída libre), un nuevo cimbronazo reacomodó el escenario. Es preferible, con todos los reparos del caso, que el problema sea la discusión acerca de si cierto cúmulo de textos patriarcales merecen ser predominantes, y a través de qué medios llegaron a serlo. Pero poco margen queda si de lo que se trata es del acceso a un artefacto electrónico como condición previa a toda discusión. Podría objetarse que el artefacto es una cultura en sí, puesto que implica usos, saberes, "contratos de lectura" determinados, y que es portador de una riqueza intrínseca (lo cual es cierto). Pero así como el problema de la industria cultural no son sus productos, sino su autoritarismo, el problema de las técnicas desplegadas dentro de ella, y que al mismo tiempo la hacen posible, es el mismo: destruyen lo que no aceptan o incorporan. Esta destrucción es sutil y solapada, y extremadamente eficaz, ya que se ampara en el antielitismo y en el populismo, en el caso de algunos productos culturales, o en la exaltación del multiculturalismo que se resume en la imposibilidad de construir una historia propia, y que produce, a la larga, los estallidos de odio a los que estamos acostumbrados.



EL HOMBRE ATÓMICO

Nos pasma hoy que la técnica se haya disociado para siempre de la belleza. Recordamos con nostalgia esas épocas, en el mediodía mediterráneo, en los que el arte era técnica, y la técnica era arte. Si la técnica es un tejido en el que la sociedad concibe sus creaciones, una red que le marca áreas infranqueables y otras libres, no entendemos, entonces, el malestar que sentimos entre nuestros ob-

jetos técnicos. No sólo nuestra relación con la materia parece bastardeada; nuestra historia no parece lo suficientemente grande, lo bastante determinante o plena. Nuestro arte no parece ya expresivo. Nosotros, lentamente, ya no parecemos del todo hombres. No es fácil entender por qué, si el tejido del mundo contemporáneo va en el mismo sentido, en tanto compartimos los mismos objetos técnicos, sentimos esa disociación tan profunda entre lo que somos y lo que hacemos. Ese malestar indefinible que nos asalta frente a los objetos técnicos, esa resignación con la que aceptamos la voraz asimilación que demandan, nos hacen participantes de problemas compartidos, sea por derecho o por adopción forzada.

¿Cuánto tiempo podremos continuar “a la búsqueda perpetua de elementos exóticos”? ¿Cuántos jóvenes más tendrán que emigrar atrás de espejitos de colores, para que sólo unos pocos encuentren lo que querían realmente: poder desarrollar una dimensión espiritual que sienten atenazada en la trampa económica de América latina? No recurrir a la resignación como máscara del conformismo, y no aceptar que el impulso vital también está agotado en América, es uno de los caminos abiertos, porque esa vitalidad es una de nuestras reservas. No estaría mal intentar reflexiones “metafísicas” como la de Murena. Después de todo, ¿cuál sería la versión no metafísica de la cuestión nacional? ¿El análisis marxista? ¿El populista? ¿El más conservador de los conservadores? ¿El que se alimente de las nuevas perspectivas antropológicas? ¿Un estudio de campo producido según las más estrictas reglas para alcanzar una beca o ser promovido en el mundo académico? Evidentemente, más que a las afirmaciones de superficie, conviene a veces prestar atención a las preguntas que se hilvanan por detrás de la trama del ensayo. Podemos preguntarnos si la crisis del humanismo nos libera o nos hunde. Escribe Murena: “Los hombres de una época de crisis son viejos: sus ojos no perciben el alcance del evento que ellos mismos desencadenaron. Los hombres nuevos sólo aparecen cuando la fatalidad fáctica deja de estar al timón. Son aquellos que dominan los hechos, aquellos capaces de salvar el espíritu”¹⁵. Para Murena, la década del 60 es la del salto del humanismo hacia un vacío del que la vista no ha podido extraer las formas. Murena califica la época actual como de caos y nihilismo, la época de un futuro no paliado “por los proyectos humanos nacidos al impulso de las ideas seminales que estructuran cada época”¹⁶. El planteo de Murena —y de ahí su extenso trabajo sobre la dimensión de lo sagrado en *Homo Atomicus*— es el de la falta de fundamento del hombre actual, a partir de la crisis del cristianismo, entre cuyos síntomas encuentra la supervaloración de los orígenes como un índice de la preocupación general por el futuro comunitario, el relativismo histórico como la voz que anuncia el fin de un ciclo, el surgimiento de utopías de distinto signo, el neopaganismo, la crisis del individuo que, inca-

paz de asumir el destino de la comunidad como propio, porque no logra atisbar cuál podrá ser ese destino, vive en un presente de parálisis. Todos estos son también problemas de América.

Notas

1. En *Ensayos sobre subversión*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1962, especialmente en págs. 56, 57 y 77.
2. Héctor A. Murena, “Los desposeídos”, en *El nombre secreto*, Ed. Monte Avila, Caracas, 1969.
3. “Cosmopolitismo y americanismo son dos términos extremos de la dialéctica entre lo abierto y lo cerrado. En la geografía literaria de Hispanoamérica —Brasil es un caso aparte— los polos de estas actitudes están representados por dos capitales, Buenos Aires y México. Una con los ojos puestos en Europa, otra encerrada entre sus montañas; una ligera de pasado, otra atada por tradiciones antiguas y contradictorias.” Octavio Paz, en *Sombras de Obras*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1996, pág. 205.
4. Héctor A. Murena, *Homo Atomicus*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960, pág. 98.
5. Héctor A. Murena, “Ser y no ser de la cultura latinoamericana”, en *Ensayos sobre subversión*, pág. 66.
6. Op. cit., pág. 63.
7. Héctor A. Murena, *Ensayos sobre subversión*, pág. 67.
8. Ibidem.
9. Héctor A. Murena, *Homo Atomicus*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960, pág. 222.
10. “La vida difícil en un clima duro sólo aconsejó al hombre la agresión y la explotación. El prototipo viril sigue siendo el trampero, el cazador de caza mayor, el matarife de focas y el leñador. No ignoro que estos pocos estereotipos humanos no representan a todo el Canadá. Pero lo cierto es que muy pocos de esos pueblos, vislumbrados desde la ventanilla de un vagón, inspiran el súbito deseo de apearse, como lo haríamos en tal aldea de Provenza o de Inglaterra, con la intención de pasar allí el resto de nuestra vida. Lugares a la vez vacantes y cerrados.” Marguerite Yourcenar, “De un océano a otro”, en *Una vuelta por mi cárcel*, Ed. Alfaguara, Buenos Aires, 1993, pág. 26.
11. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, Buenos Aires, 1990, pág. 175.
12. En *El pecado original de América*, Murena asigna a la técnica contemporánea rasgos semejantes a los que Heidegger definía para la *tekné* provocante.
13. Héctor A. Murena, *Ensayos sobre subversión*, pág. 82. El destacado es de Murena.
14. Op. cit. pág. 83. El destacado es de Murena.
15. Héctor A. Murena, op. cit., pág. 22.
16. Héctor A. Murena, op. cit., pág. 88.



LA METÁFORA y la técnica

ADRIANA GÓMEZ

Esto debe notarse: en la sociedad en que habitamos, junto al deterioro de la distancia y la comunicación espirituales, se registra el febril crecer de una comunicación tecnológica de magnitud y ritmo en apariencia monstruosamente autónomos. Tal fenómeno forma sin duda parte del imprescindible sistema de supervivencia en que la humanidad ha recaído.

Murena, 1963

CONTEXTO

Década del 50. Héctor Murena es, para decirlo rápidamente, del grupo Florida y de la revista *Sur*. Pero si nos detenemos y miramos con atención, no es del grupo Florida sino que frecuenta a Borges, Mallea y Marechal. Y su maestro es Ezequiel Martínez Estrada, un ensayista tan sutil como áspero. Murena se escurrió siempre de toda identificación, y esto lo hizo una figura resistida, molesta: con un ojo se leía lo que escribía Murena y con el otro se echaba una mirada descalificadora. En 1954, con *El pecado original de América*, Murena intentó llamar a los intelectuales a arremangarse y comenzar a indagar y reproducir la identidad americana sin imitar a los europeos ni abusar del pintoresquismo folklórico.

Traductor de Benjamin, Adorno y Horkheimer, Murena introdujo el pensamiento frankfurtiano en Argentina. Fue miembro de grupos editores (revistas *Sur*, *Verbum*, *Las Ciento y Una*), poeta y novelista. Se aventuró por caminos tan disímiles como el misticismo, la crítica literaria, la poesía y la novela, pero sin dudas y antes que nada fue un ensayista. Según Theodor Adorno, el ensayo no obedece a las reglas de juego de la ciencia y la teoría organizadas, ya que el orden del ensayo no corresponde al desencadenamiento deductivo de razonamientos ni tampoco a la minucia argumentativa. El ensayo es un género mixto, una forma poé-

tica de protesta que tiene cierta pretensión de verdad pero que se aleja del academicismo y el rigor científico. Murena elige este formato para llevar el lenguaje más allá, forzarlo, agotarlo hasta el silencio y pensar el totalitarismo de la ciencia y la técnica —tema que nos ocupa en este ensayo— a partir del debilitamiento de la metáfora.

Bromista y admirador de Buda, Murena pertenecía a la especie humana apolítica, subespecie mística. Esto le valió numerosos juicios intelectuales de parte de sus contemporáneos comprometidos con el *tempo* político de los años 50 y 60. En 1968 también debió enfrentar un juicio legal por obscenidad en Italia a causa de la salida de su libro *Los herederos de la promesa*. La novela fue secuestrada, pero el director de la editorial evitó la cárcel “porque el tribunal consideró que la novela era una obra de arte”, según consta en un artículo del diario *La Nación*.

En *El pecado original de América*, Murena mira a los Estados Unidos como el modelo de espíritu objetivo, ese mismo espíritu coagulado por la forma que para Georg Simmel impedía practicar la “incomparabilidad humana”, y en *Homo Atomicus* (1961), casi al comienzo, define al hombre como *bestia cupidissima rerum novarum*, es decir, animal ansioso de cosas nuevas. Lo novedoso es que esta ansiedad, en la época moderna, sólo encuentra placebos y códigos técnicos para reproducir incansablemente el acto del deseo y la saciedad. En 1961, Murena abre dos sentencias: a) “¿No anunció el perro que giraba en el espacio el ocaso de la individualidad, un largo eclipse de la persona?” y b) “[...] el hombre siempre se convierte de algún modo en el instrumento que aferra”. Estos dos pensamientos nos permiten tender un puente crítico entre la metáfora y el complejo ciencia-técnica, puente que el pensador argentino anticipó y que hoy continúa vigente para iluminar la escena contemporánea.

LLEVAR MÁS ALLÁ

Héctor Álvarez Murena encontró tempranamente la clave para desentrañar el “segundo pecado” de los americanos. Las palabras. El debilitamiento de la metáfora. La práctica de la usura verbal. Seguramente Murena coincidiría con J. J. Rousseau cuando éste señala que el lenguaje no proviene del universo de la necesidad, sino del terreno de las pasiones. Las fuentes originarias de la lengua no son la sed y el hambre, sino el amor, la ira y el terror. Pero “a medida que las necesidades aumentan, que las relaciones se complican, que el saber se expande, el lenguaje cambia de carácter; se torna más ajustado y menos apasionado, sustituye los sentimientos por las ideas, ya no se dirige al corazón sino a la razón”¹, apunta Rousseau. El lenguaje “exacto y frío” proviene de la organización de comunidades históricamente ampliadas, con estructuras compartidas que exigen un comportamiento unánime frente a ellas.

En *La metáfora y lo sagrado*, Murena señala que “toda palabra es metafórica. Es decir, toda palabra abarca, según se la use, más o menos mundo que lo que la convención supone que abarca [...] —pero— los hombres se han inquietado por este fenómeno. Que lo que constituye su esencia, la palabra, fuese impreciso les resultó vergonzoso”². La metáfora produce un estremecimiento, una apertura a las tensiones ocultas entre las cosas, al misterio del comercio del sentido. En definitiva, si queremos ser literales, un árbol no es alto, no es masculino, no es paciente, no tiene brazos ni tronco, no está enfermo ni pletórico.

Y a propósito de árboles, Murena elige el mito de la torre de Babel para explicar la caída del lenguaje metafórico y espiritual originario, cuyo referente último es Dios: en el comienzo de los tiempos existió una lengua divina, carente de gramáticas y objetos directos, sin representantes ni representados. Guiado por su incipiente ansia de saber, el hombre pretendió visitar a Dios en su morada física, pero nada más alejado del Señor que una escalera al cielo. He ahí que confundió la lengua original en miles de huérfanos vástagos que aprenderían después el difícil camino de representar a la lengua materna. “La torre es la soberbia por el mundo y por su sistematización y el propósito de hacerla tal que llegue hasta el cielo es el índice del designio de traer el paraíso a la tierra”, dice Héctor Murena en “Reflexiones sobre el pecado original de América”³. El lenguaje caído, objetivado, es un lenguaje preciso, incapaz de renunciar, ávido por apresar resplandores en redes estandarizadas de sentido. El lenguaje corriente, como hoy lo conocemos, nace de una sed particular que ya no se contenta con beber de la muda contemplación, sino que pretende morder y adueñarse de los objetos. Consumir las palabras es evacuarlas en el mismo acto en que se pronuncian o se reciben: nada queda, lo que ingresa es despedido rápidamente para dar lugar a un equivalente.

Volvamos ahora a la vergüenza. “Quien se avergüenza prefiere que no lo vean, se oculta, busca estar solo: las aspiraciones de cierto tipo de lenguaje preciso surgen de un hombre avergonzado, incapaz de tolerar la luz del misterio al que volvió las espaldas [...] Tal hombre se aísla en la irrealidad de una exactitud que lo ha llevado hoy a la incomunicación casi total. Lo condujo a un lenguaje en el que sólo hay materia humillada por haberse visto reducida a puro objeto y en el que lo humano calla. El lenguaje preciso es el padre de la ciencia. La vergüenza nos entregó al totalitarismo de la utilidad total.”⁴ Murena insiste en rescatar la metáfora, el juego, el giro (Heidegger); en definitiva, la ficción, como los modos propiamente humanos de comunicarse. El lenguaje exacto representa para él un vacío; no un silencio puro, sacro, sino un vacío intrascendente, vacío. Es decir, la operación de la metáfora es la fe y no la demostración.

Detrás del tema de la metáfora se esconde el problema de “la verdad”. El lenguaje preciso y también el dinero, dotados de una identidad abstracta e impersonal, adquieren la consistencia de verdades; verdades con las que se opera más fácilmente que con las contradicciones y pluralidades propias del ser humano. No se puede “resolver al hombre” así como se resuelve una ecuación de dos incógnitas. Aún así, el hombre aborrece las incógnitas y ha hiperdesarrollado su apetito por las respuestas fáciles. Después de todo, ya ha asumido, con el auxilio de la ciencia, que lo complejo es sólo la imposibilidad de plasmar una cuestión en términos sencillos. Murena señala que el dinero y la erudición son los más altos valores de la vida americana, pero los americanos finalmente caen en la cuenta de que lo único que realmente poseen son símbolos fríos. En la lectura de Friedrich Nietzsche, el hombre desea la verdad en un sentido limitado, “ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; [pero] es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias”⁵. En otras palabras: para que existan las sociedades humanas, el hombre debe aceptar la verdad como un tratado de paz que permite legislar sobre las cosas. Así, toda palabra se convierte finalmente en concepto, toda expresión individual, en forma convencional. Del mismo modo, si quiere participar del mundo comercial y realizar transacciones cotidianas fundamentales para la existencia en sociedad, el hombre debe aceptar sistemas de intercambio como el dinero.

Murena utiliza la figura del avaro para explicar la “estimación excesiva del dinero” que tienen los americanos. “El avaro no desea tener más dinero que los demás, sino que siempre siente que tiene menos que cualquier otro, que no tiene nada”, reflexiona el autor, que considera que en el origen de esa ansiedad por bienes materiales opera una desposesión espiritual originaria. Hoy podemos registrar también una excesiva estimación de objetos y lenguajes técnicos, que se acumulan como tesoros efímeros de un imperio cuya identidad no radica en sus glorias pasadas sino en un porvenir que consiste en la eterna multiplicación del presente. En este imperio, el lenguaje es usado como máquina de comunicar y transmitir informaciones precisas, sin derrames ni fermentaciones, una lengua estrictamente económica para los avaros del sentido.

CIENCIA Y TÉCNICA COMO METÁFORAS DEL TOTALITARISMO

“En el año 2100, ya nadie mirará por la ventana; entonces sólo se mirará la pantalla del televisor”⁶, augura un científico en 1958. En esa misma década, muchos apologistas de la ciencia y la técnica imaginan un futuro en el que términos como naturaleza y realidad cambiarán radical-

mente. Para este mismo científico, “no hay mano humana capaz de detener un alud en marcha”, y aquí hay que prestar atención a la metáfora del alud, que se refiere a la marcha futura de la técnica y connota la inevitabilidad de su evolución, peso y velocidad. Si no hay detención posible en este dominio, los apologistas recomiendan regocijarse en los fértiles campos de la utilidad y la sorpresa.

La novedad obsesiona a Murena, tanto que llega a decir que “el impacto de la novedad de los acontecimientos revolucionarios paraliza la imaginación, impide que se los entienda. Cuando la imaginación des-



pierta de su parálisis y se echa a correr detrás de tales eventos descubre que se halla a enorme distancia de ellos: el hecho revolucionario ha proliferado ya en numerosos hechos que componen un orden nuevo, constituido, por así decirlo, sin intervención del hombre”⁷. Esta última afirmación nos conduce al Heidegger de “La pregunta por la técnica” (1953), donde el hombre no es dueño de su condición de provocador sino espectador privilegiado de un destino técnico de época; individuo que, en el mejor de los casos, puede sorprenderse y gritar poéticamente, y en el peor, nadar como pez en un mar de aparatos y lenguajes que lo interpelan como un objeto más, que lo contagian de lenguajes infrahumanos.

Sabemos que el camino de la ciencia es un camino de abstracción; sabemos que el hombre profano comprende cada vez menos las teorías, los razonamientos y los vericuetos de una disciplina que tiende al desmembramiento y a la búsqueda de la infinitud en zonas ínfimas del conocimiento. Tal vez la divulgación de la ciencia haya operado en el corazón —más que en el pensamiento—, en la pasión —más que en la razón— del hombre común, quien a partir del Iluminismo y progresivamente, exhibió su capacidad de construir un mundo inhóspito en base a esa materia prima. Héctor Murena indaga de modo lateral esta asunción de la fe científica por el hombre común que, paradójicamente, se hace más intensa a medida que la ciencia va afinando su lenguaje, un lenguaje cada vez más alejado de la lengua vital. Para él, la pregnancia de la ciencia y la técnica en la clase media no se explica desde la voluntad de poder o el deseo de vencer —hermenéutica clásica de los filósofos y sociólogos de la ciencia—, sino a partir de la vergüenza, la melancolía y la soledad, templos que son producto de la pérdida de un dios, de la falta de una identidad nacional.

Para la comunidad científica es claro que una teoría tiene más aplicaciones cuanto más universal es, cuanto más se aleja de lo concreto y lo particular. El conocimiento científico-técnico va alimentando lo que Georg Simmel llama “espíritu objetivo”, es decir, un saber firme, coagulado e impersonal que empuja al hombre a una existencia cada vez menos individual. Murena ubica esta caída —para usar un término que le es afín— en el abuso de la actitud intelectual, que ha separado a la criatura humana de la inmediatez extática del mundo y que lo habilita a apropiarse de él y objetivarlo a través de un conocimiento convencional del cual él es sujeto. En palabras de Murena: “La ciencia, como columna vertebral de la cultura objetiva, representa el afán del hombre por reunirse —cambiando el papel de inferior por el de superior— con el mundo natural del cual se separó. Es un estado de espíritu en el cual la preocupación básica del hombre consiste en restituirse el mundo que como objeto tiene al frente, en adueñarse de él a través del conocer”⁸. Aún así, para producir conocimiento “válido”, la ciencia aísla a los ob-

jetos de estudio de su entorno y contempla un caprichoso número de variables, de manera que finalmente se estudia organismos muertos y despojados. Esto plantea la paradoja de que la ciencia, para restituirnos el mundo natural perdido, nos pone a disposición un mundo de cadáveres ordenados alfabéticamente.

Temprano lector de Lewis Mumford y Martín Heidegger, Murena confirma en *Homo Atomicus* el divorcio que ya había diagnosticado entre la técnica y el espíritu, separación traumática en la que una técnica desencadenada logra desplazar al espíritu en la división humana de bienes. A esto hay que agregar los componentes norteamericanos de la superficialidad, el gigantismo, el frenesí y la incapacidad de asumir que se ha pecado y se sigue pecando. “A quienes objetan que en el origen de la técnica se halla una chispa espiritual, es posible responderles que, precisamente, al desencadenarse del espíritu, la técnica apaga en sí esa chispa y cobra un carácter crudamente material, con lo cual no hace más que experimentar un proceso de transformación típicamente americano.”⁹

Para Murena el racionalismo, el eclipse de la metáfora poética, la soberbia por la sistematización del mundo, la incapacidad de resolver constructivamente el pecado original de América y la desvalorización del espíritu son las condiciones de posibilidad de la *imago mundi* técnica contemporánea. Finalmente, el divorcio entre la técnica y el espíritu es vinculante: el *technocratic way of power* ha cobrado una dimensión espiritual que cada hombre deberá desarmar y ponderar para volver a construir un mundo propio.

Notas

1. Jean Jacques Rousseau, *El origen de las lenguas*, Ed. Caldén, Buenos Aires, 1970, pág. 47.
2. Héctor A. Murena, *La metáfora y lo sagrado*, Ed. Alpha, Colección El barco de papel, Barcelona, 1973, pág. 54.
3. Héctor A. Murena, “Reflexiones sobre el pecado original de América”, en *Verbum*, Año XL, N° 90, pág. 28.
4. Héctor A. Murena, *La metáfora y lo sagrado*, pág. 54.
5. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, 1996, pág. 21.
6. Pascual Jordan, *¿Cómo será el mundo del mañana?*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1958, pág. 161.
7. Héctor A. Murena, *Homo Atomicus*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1960, pág. 22.
8. Héctor A. Murena, *El pecado original de América*, Ed. Sur, Buenos Aires 1954, pág. 204.
9. Héctor A. Murena, *Homo Atomicus*, pág. 222.

MURENA

a través del espejo

JUAN PABLO RINGELHEIM

“ Murió en 1975 —en mayo—. No sé si se hartó de ver. Si quedaron cartas, novelas inéditas o algún diario. Nadie lo cita. A los diez años de su muerte sólo leí un bello y breve artículo ... *No lo citan pero tampoco lo olvidan.*”¹ En los años ochenta, como pudo ver Hugo Savino, Héctor A. Murena era un autor poco citado en los claustros universitarios y las publicaciones culturales, y sin embargo, en silencio, permanecía como reserva intelectual del pensamiento argentino sobre la técnica y la identidad americana. Ahora se cumplieron veintiséis años de la muerte de Murena, y ya se han realizado varias citas públicas de su obra que reconocieron una influencia. Desde los ochenta diversos homenajes, reseñas y estudios académicos recuerdan su nombre y sus libros, y testimonian también la marca de una vida intelectual solitaria.

Desde el homenaje a Murena en la Sociedad Hebrea Argentina a un mes de su muerte hasta la última lectura de su obra en noviembre del 2000 en las V Jornadas Nacionales de Investigación en Comunicación, varios artículos y un libro se entregaron con afecto a la memoria del autor y actualizaron sus ideas. Antes, aún en vida, Murena había sido leído con dureza por la nueva generación de crítica literaria formada en la revista *Contorno*. Algunos furibundos artículos subrayaron las líneas de conservadurismo y misticismo del pensamiento de Murena sobre América y la realidad argentina. Los autores de la crítica eran los que poco tiempo antes habían formado la revista *Las Ciento y Una*, dirigida por Murena. Por eso, para aproximarnos a la lectura crítica realizada durante los años cincuenta, es necesario comenzar por aquella revista que nucleó a la futura generación de críticos.

En junio de 1953 salía el único número de *Las Ciento y Una*. El sumario de la publicación combinaba en inédita alquimia intelectual a Héctor A. Murena, David Viñas, Carlos Correas, Francisco Solero, Juan José Sebreli, Adolfo Prieto, Adelaida Gigli, Rodolfo Kusch. Luego de esta experiencia, el humanismo de Murena no volvería a producir una aleación editorial con la militancia cultural



de los futuros miembros de la revista *Contorno*. Incluso poco tiempo después David Viñas, Correas, Oscar Masotta y León Rozitchner harían públicas sus radicales diferencias con Murena.

Aquella revista, que había reunido en un único número al grupo de jóvenes que renovarían la crítica literaria y la posición del intelectual en la sociedad, comenzaba con una pregunta por lo propio: “¿qué es América?”. La nota editorial de *Las Ciento y Una* estaba firmada por Murena, su director: “No es la primera vez que lo decimos: nuestra vida cultural de argentinos y americanos yace herida, enferma, caída en la más miserable miseria [...]. Que cada cual se mire en su propio espejo: esa frustración que siente en sí hasta el más satisfecho, esa mudez, esa amputación, esa famosa y cierta tristeza que se nos achaca no es más que la enfermedad, la falta de una cultura propia, de un mundo de normas espirituales que preste a cada uno las palabras con que expresarse y realizar así su humanidad plenamente. Tales son las cosas, tan profundas las llagas. Y sin embargo se calla”. En ese marco era urgente la toma de la palabra aunque fuera por asalto: “Desde estas páginas o desde otras, en público o en la soledad de nuestras mesas de trabajo, con poesías o con ideas, con nuestra simple vehemencia desnuda proseguiremos debatiendo ciento y una vez estos problemas, levantaremos mil veces nuestro espíritu. Porque no podemos tolerar que esta situación se prolongue. No podemos”. Así finalizaba la presentación de la revista, pero en verdad la última palabra anunciaba en secreto el fin del proyecto.

Pronto comenzaron las lecturas. En septiembre de 1953, Oscar Masotta publicó una crítica en la revista *Centro*² donde sostenía que lo bueno de *Las Ciento y Una* estaba “en la actitud general de la revista, en la postura. En su anunciarse a sí misma como denuncia [...] Ella no quedaba ahí, no podía quedar ya que comprometía su futuro”. Pero concluía que “en lo mejor estaba el germen de lo peor: la revista no tuvo segundo número. La postura primigenia se deshizo; queda de ella un agrio sabor a frustración. Es todo lo que encontramos”. Apenas dos meses después Oscar Masotta integró el primer número de la revista *Contorno* junto a Ismael y David Viñas, Juan José Sebreli, Rodolfo Kusch, Francisco Solero, Adelaida Gigli, Adolfo Prieto. Este grupo tenía un proyecto de militancia editorial y un modelo de intelectual como formador de opinión cul-



tural y política que no coincidía con la posición de Murena³. La figura del intelectual guía cuasigramsciano que proponían los contornistas no debía permanecer en el estrato de la actitud o la postura denunciata: debía denunciar y comprometerse en un proyecto político definido. Es en esa dirección que Masotta reprochaba que “*Las Ciento y Una* no va más allá de su nacimiento [...] se crea una situación particular que finaliza con la renuncia de la Dirección. Flujo y reflujo. Vuelta a nuestra conocida gratuidad, a la quietud”.

En 1953 la editorial Sudamericana publicó en Buenos Aires *El juez*, la única obra para teatro de Murena. La pieza provocó una polémica intelectual de tal envergadura que sirvió para cristalizar las profundas diferencias que habían acentuado a su autor de la nueva generación de críticos. *El juez* significó en la época “una divisoria de aguas que evidenció los conflictos del campo intelectual”⁴. Así es que mientras Álvaro Fernández Suárez declaraba en *Sur* que *El juez* era “una creación literaria, a nuestro juicio, con aspectos geniales”⁵, Oscar Masotta y Carlos Correas en *Contorno* y León Rozitchner en *Centro* la denunciaban como una obra tradicionalista y conservadora. Pero ahora el eje de la crítica se centra en el carácter moralista y culpable que podía leerse en esta pieza de Murena. En mayo de 1954 Carlos Correas firma una nota con el título de “H. A. Murena y la vida pecaminosa”⁶: “Desde su puesto de creador, Murena ha dado sus criaturas transformadas en cosas. [...] ‘El Juez’ sería obra moralista como lo sería la opinión de Dios sobre las pobres aventuras humanas. Bajo la mirada divina los hombres aparecen como objetos lunares y de museo, arrojados en la gran noche de la ausencia y la desesperanza, luchando y sacrificándose en vano. En ‘El Juez’, rígida exposición de estatuas del trasmundo, las criaturas de Murena no tienen mejor suerte”. También según León Rozitchner la obra es conservadora: “La moral que subtiende el autor a través de la obra nos sume, pese a su pretendida originalidad americana, en una de las estériles morales tradicionales [...]. Esta obra es la repetición bajo otra forma y supuestos psicológicos, del mismo mito sollozante de la imposibilidad de la rebeldía”. Y finalmente Ramón Alcalde publicó una nota sobre esta pieza en 1954: “Teoría y práctica de un teatro argentino. A propósito de H. A. Murena”. Alcalde retomaba la impugnación contornista al misticismo del autor de *El Juez*: “Murena puede hacerse culpable de retraer a muchos a un misticismo telurizante que anula todo esfuerzo por comprender e interpretar de un modo verificable y eficaz para la acción nuestra realidad argentina”⁸. Estas líneas muestran sintéticamente el cen-

tro de la crítica contornista a Murena: las especulaciones y ejercicios metafísicos no son útiles para la acción, y el intelectual debe estar vinculado a la praxis política⁹.

A pesar de las críticas políticas de los contornistas a Murena, y de una mítica discusión con David Viñas en el café Florida, Juan José Sebreli ha reconocido que su generación se inspiró en el tono denunciante de Murena: "Concretamente la fecha de surgimiento [de *Contorno*] es, para mí, 1948, cuando Murena publica en *Verbum* 'Reflexiones sobre el pecado original de América'¹⁰. Pero desde aquel año en que publicó su artículo en *Verbum* nunca dejó de colaborar tampoco para la revista *Sur* de Victoria Ocampo, que era considerada conservadora e idealista por los miembros de *Contorno*. Sin embargo ahora es claro que si bien los escritos de Murena, y el proyecto de *Las Ciento y Una*, nunca rompieron con la línea editorial de *Sur*¹¹, tampoco podrían ser cómodamente clasificados dentro de ella. El crítico norteamericano John King ha realizado un conocido trabajo sobre la revista de Victoria Ocampo en el cual sostiene que el aporte de Murena a la publicación fue escaso¹². En este trabajo, hecho para la Universidad de Cambridge, King sostiene que: "[Murena] no puede considerarse como parte de una nueva generación innovadora" y que "ayudó a confirmar la tradicional y conservadora imagen de *Sur* a ojos de muchos críticos jóvenes"¹³. Entonces por un lado y desde el punto de vista de los contornistas Murena estaba demasiado cercano al grupo *Sur*, y por otro lado como afirma John King tampoco podría ser clasificado con justicia dentro él.

Estas batallas por la categoría bajo la que se puede clasificar la palabra de un autor no suelen significar un gran aporte a la historia del espacio cultural local, ni tampoco señalan el camino para comprender una obra. Tal vez Murena, en el momento de la muerte, confió la punta del piolín que atravesaba cada uno de sus libros a los amigos. Varios de ellos se encontraron un mes después en la Sociedad Hebrea Argentina para homenajear su vida. Enrique Pezzoni, Victoria Ocampo, Alberto Girri, D. J. Vogelmann, William Shand, Marta Lynch, Bernardo Korembli, Jorge Cruz y Ángel Bonomi dieron testimonio de las relaciones entre la obra y la vida de Murena. Todas las ponencias muestran cómo la risa y la generosidad,





la exageración y la severidad, la voluntad de realizar empresas heroicas, cierta melancolía y amargura, y algunas caminatas nocturnas, quedaron en su obra como espesores de carácter que modelaron en relieve tanto sus ensayos teóricos como su poesía.

Unos años más tarde, durante las décadas de los ochenta y noventa, algunos artículos publicados en diversas revistas culturales dedicaron sus líneas al recuerdo y la consagración de la singularidad de Murena. Algunos autores tomaron aspectos específicos de su obra, como el tono profético, el legado de Martínez Estrada o su noción de tiempo histórico, y los mostraron a la luz de la contemporaneidad —así sucedió en los textos dedicados a Murena publicados por la revista *Nombres*⁴—. Y otros escritos buscaron recomponer la obra para rescatar a Murena de los corredores secretos de la cultura y traerlo a una presencia que comenzaba a ser necesaria, mientras se hacía urgente la tarea de rescatar los restos de la historia de la literatura argentina demasiado pequeños para el cedazo de la crítica cultural radical y sus sistemas de clasificaciones.

Es así como Héctor Schmucler publicó, en el número 10 de la revista *La Caja*, una nota recordatoria de la obra de Murena. Ahí presentó los principales núcleos del pensamiento humanista de Murena, a la vez que se detuvo en cada una de las obras de ensayo. “Fue un hombre de coraje: se obstinó en atravesar los cantos de las sirenas sin atarse a ningún mástil, como Ulises, para evitar los peligros de su encanto”¹⁵. Schmucler muestra la profunda soledad de Murena mientras su fuerza profética revelaba problemas ocultos a la candidez modernizadora de los sesenta: “H. A. Murena supo que los sueños de la razón engendran monstruos, que la técnica no es la salvación sino más bien el peligro que se hace visible en nuestro tiempo, que el progreso puede ser una forma siniestra del engaño. Supo que la belleza, cuando es mero juego estetizante, suele ser una trampa estéril tendida por el nihilismo. Pero también supo que el arte es atención a lo sagrado, que la poesía es alusión constante al silencio, a un más allá inabarcable cuya búsqueda otorga sentido a la belleza. Otros eran los sonidos que se adueñaban de las calles en la Argentina, otras las perplejidades, otros los miedos. La voz de Murena, intensa en su desafío, se fue tornando inaudible. No era legible un alegato que quería entender el mundo desde lo

sagrado”. Schmucler presenta el espíritu teológico de los ensayos de Murena como aquello que distingue su obra de las explicaciones sociológicas o económicas que, al cerrar el paso a Dios en el mundo, condenan la posibilidad de liberarse de él. En un mundo intelectual en el que la crítica historicista, causalista, trazaba la línea que distinguía el contorno de lo entendible, Murena asume el desafío de “entender la historia de otra manera. Restituir lo sagrado cuando todo se ordenaba a hipersacralizar el mundo”. Aquí hay una voluntad de comprensión teológica de la historia que iba a contrapelo del canon del intelectual comprometido modelado por los contornistas. También Hugo Savino había escrito en un ensayo dedicado a Murena, y citado por Schmucler, que “[Murena] tampoco se ata a las exigencias de la serie histórica y a la euforia de la desacralización de la literatura. Inversión radical. Insoportable para los que leen la literatura desde la historia. Inversión escandalosa: lectura de la historia desde la literatura”¹⁶.

Nuevamente en la lectura de Américo Cristóbal, Murena es un intelectual solitario y aislado de las corrientes intelectuales de su época, un pensador situado contra el tiempo. Incluso sostiene que el valor ético y crítico de Murena se funda en su voluntad de anacronismo. Escribió en un “tiempo en que la crítica se orientaba en la Argentina según estructuras y tradiciones bien definidas”, y su recepción fue conflictiva. Tal vez porque “su tiempo era un tiempo que quizás como ningún otro se había entregado a la servidumbre del tiempo. Hacia comienzos de la década del setenta, durante los tumultuosos años que van del Cordobazo al regreso del peronismo, Murena se había hecho casi totalmente ilegible”; entonces este repliegue de la escritura en el arcón del misterio se origina en una época marcada por la inmediatez absoluta y el exceso de signos políticos. Cristóbal subraya la independencia de un Murena que no dejó reposar sus ideas a la sombra de las verdades probadas de la crítica de su época; desde el descampado y en peligro profetizó acerca de la crisis de aquellas verdades y de las consecuencias espirituales del avance del mundo técnico: “El hecho de que exista hoy alguna posibilidad de leerlo y de aproximarse a sus afirmaciones puede atribuirse, tal vez, a los aciertos casi proféticos acer-

ca de la caída de las creencias y convicciones ideológico-filosóficas [...]. Murena asumió los riesgos de una peligrosa libertad intelectual cuando hacerlo importaba menos que sumarse a una generalizada actitud comprometida con paradigmas ideológicos fuertes". La crítica izquierdista al modo mítico o metafísico de argumentar de Murena refleja la intolerancia hacia la escritura ensayística: "Los materiales e instrumentos de que se valió para ejercerla fueron considerados débiles, inapropiados, quizá precisamente por no haberse ajustado a esos grandes sistemas"¹⁷.

Leonora Djament relaciona ese desajuste de Murena en relación a la crítica de la época con su voluntad de "deslizarse al margen de las instituciones, entre el individuo y la sociedad, entre la revista *Sur*, *Centro* y *Contorno*: no posicionarse, no situarse, no comprometerse. 'Dégage ment general', entonces, es la propuesta de Murena: un compromiso negativo con las organizaciones y las instituciones sociales". En este artículo publicado recientemente como parte de la *Historia crítica de la sociología argentina* compilada por Horacio González¹⁸, Murena es leído como un pensador complejo y sensible tanto al materialismo de la Escuela de Frankfurt como a ciertas definiciones de poder cercanas a la de Foucault. "El poder, para Murena, no opera según la forma en que se lo concibe tradicionalmente: anclado en instituciones o en el Estado, desde donde ejerce sus fuerzas verticalmente. El poder no es visible ni localizable, sino que fundamentalmente (y de manera algo foucaultiana) es pensado por Murena como un 'impulso letal que circula de célula a célula, en cada comunidad'". Djament sitúa a Murena en el debate de la época entre el idealismo de *Sur* y el compromiso sartreano de *Contorno*, pero también pone a funcionar productivamente sus ideas con relación a polémicas y paradigmas actuales. La lectura de Murena debe actualizar cualquier historia crítica de los estudios sociales locales, porque "no sólo reorganiza permanentemente el debate cultural en Buenos Aires y los términos en los cuales pensar ese debate, sino que también interviene en la traducción de determinados textos que serán decisivos unos cuantos años más tarde [...]. Así, Murena, en su desplazamiento, permite leer desde otra perspectiva tanto la intervención de la revista *Sur* como de *Contorno*". De modo que, a pesar de la incomodidad que puede provocar en los claustros universitarios un pensador que "por momentos lee la historia en clave teológico-metafísica y no en términos socio-históricos [y que] no puede pensar relaciones de dominación económicas ni políticas a partir de las cuales se desprende la diferencia de las condiciones de América respecto a Europa", es necesario situarlo en los límites de la historia intelectual local desde donde ha librado su batalla.

Las lecturas actuales encuentran en la filosofía del lenguaje de Murena una clave de comprensión de su pensamiento. Djament lo sugiere cuan-

do dice que "Murena, y esto tal vez sea uno de los aspectos más ricos y productivos de su pensamiento, fue uno de los pocos intelectuales sensibles a la opacidad del lenguaje. Como pocos, pudo experimentar la no plenitud del discurso crítico [...]. Frente a un mundo que se ha vuelto complejo (o un mundo que, finalmente, ha dejado ver su complejidad), es necesario volverse sensible a la pluralidad del lenguaje, en oposición a la demanda de respuestas totalizadoras y unívocas". Djament hace referencia al planteo a favor de la asistematicidad del lenguaje que Murena escribe en el prólogo a *Homo Atomicus*: "Cuando una época toca a su fin, las tentativas por presentar una imagen del mundo sistemática carecen de legitimidad".

Por último, Adriana Gómez y Margarita Martínez han realizado una reciente lectura que descifra las relaciones entre "lenguaje" y "técnica" en la obra de Murena. La ponencia titulada "Ernesto Sábato y Héctor Murena, pioneros en la crítica argentina al complejo ciencia-técnica", presentada en noviembre de 2000 en las V Jornadas Nacionales de Investigación en Comunicación, se orientó a situar a los dos escritores en la historia de la reflexión crítica local sobre la técnica.

La serie de lecturas de Murena es una muestra de los diversos modos de encuentro con una literatura intransigente y solitaria que aspira a la fe. Murena anticipó a su modo la crítica contemporánea a la globalización y las biotecnologías, hizo eco a las reflexiones frankfurtianas sobre la potencia nihilizante de la técnica, y sin embargo llegó a ser leído como un místico conservador. Tal vez fue el estilo de la escritura la marca de su soledad: fragmentaria, por momentos oscura y moralizante, siempre refinada. Murena no buscaba *demonstrar* sistemáticamente una realidad, sino llevar la palabra al fulgor del acontecimiento que revela la sustancia del mundo y la vuelve idéntica al silencio. Las líneas de sus libros son una cornisa frente al abismo donde el lector se apoya para arrojar preguntas al vacío y esperar toda una vida el sonido que le vuelve con la única certeza de que ha llegado al fondo.

Notas

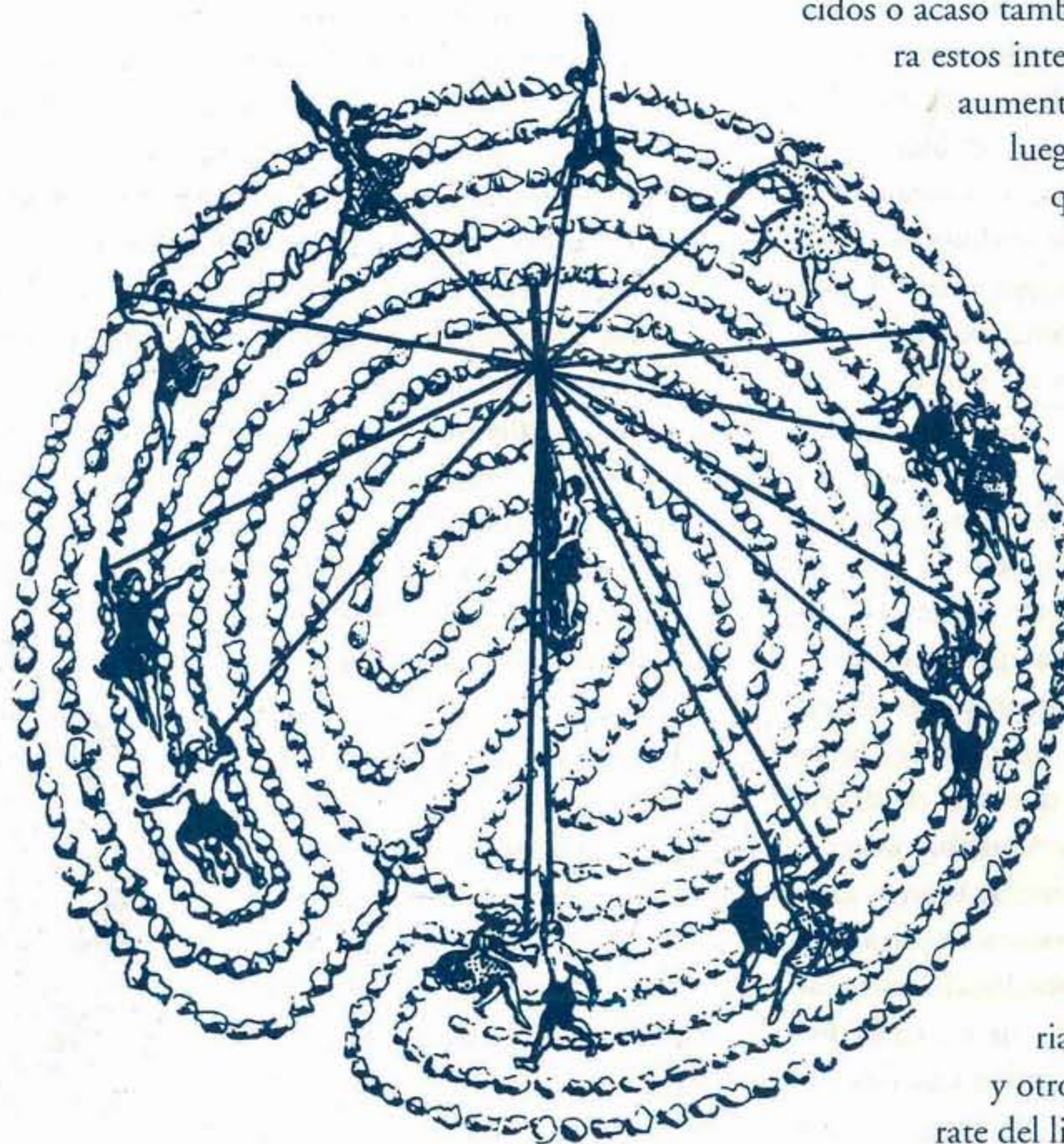
1. Hugo Savino, "Murena, la palabra injusta", en revista *Innombrable*, N° 1, noviembre 1985.
2. La revista era publicada por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA desde 1951, y era una heredera de su antecesora *Verbum*. Las dos revistas, pero sobre todo *Centro*, inspiraron el carácter crítico de *Contorno*.
3. Cf. Marcela Croce, M., *Contorno*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 1996, pág. 28.
4. *Ibid.* ant., pág. 59.

5. En *Sur* N° 230, septiembre-octubre de 1954, págs. 110-111.
6. En *Contorno* N° 2, mayo de 1954, págs. 14-15.
7. En *Centro* N° 8, julio de 1954, págs. 16-30.
8. En *Buenos Aires Literaria* N° 17, febrero de 1954, págs. 1-21.
9. Algunos años después, los ejes de la lectura contornista de Murena fueron retomados por un artículo de Aníbal Ford titulado "Murena, místico de elite", publicado por *La Opinión* el 3 de noviembre de 1972. Su crítica ubica a Murena dentro del cuadro de pensadores elitistas que pasan su tiempo "recordando con nostalgia mítica la unidad originaria y edénica" porque no reconocen el rol social, político y productivo que debe asumir el escritor en la sociedad de masas. El artículo es reproducido en el libro de Anibal Ford, *Desde la orilla de la ciencia*, ed. Puntosur, Buenos Aires, 1987.
10. "Testimonio" de Juan José Sebrelli, en Carlos Mangone y Jorge Warley: "La modernización de la crítica", en *Capítulo. Historia de la Literatura Argentina*, Centro Editor de América Latina, volumen 5, Buenos Aires, 1980-1986. Sebrelli hace referencia al artículo publicado en *Verbum*, nro. 90, 1948, pp. 20-41. Este artículo anticipa las ideas desarrolladas seis años después en *El pecado original de América Latina*. En este pionero ensayo toma una distancia intelectual con Ezequiel Martínez Estrada, que deshace en "La lección de los desposeídos: Martínez Estrada", donde explicita su deuda con él.
11. Marcela Croce, *Contorno*, op. cit. pág. 8.
12. John King, *Sur*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
13. *Ibid.* ant., pág. 195.
14. Silvio Mattoni publicó "Murena y la exégesis del ensayo como profecía" en el N° 13-14 de *Nombres*, Córdoba, septiembre de 1999. Luis Thonis publicó en *Nombres*, N° 7, Córdoba, 1996, un artículo titulado "El salario de una desaparición"; una década antes había firmado "El fuego inconsumible", texto sobre Murena que se sumó al de Sabino en el número 1 de la revista *Innombrable*, op. cit.
15. Héctor Schmucler: "H. A. Murena", en revista *La Caja* Nro. 10, nov.-dic. 1994, págs. 8-9.
16. Hugo Savino: "Murena, la palabra injusta", op. cit.
17. Américo Cristófalo: "Murena, un crítico en soledad", en Susana Cella (comp.), *Historia crítica de la literatura argentina. La irrupción de la crítica*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1999, págs. 120-121.
18. Leonora Djament: "El intelectual 'ultranihlista': H. A. Murena, antisociólogo", en Horacio González (comp.) *Historia crítica de la sociología argentina*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2000.



LA PÉRDIDA del mundo

HÉCTOR A. MURENA



En la caminata de un anochecer invernal, el ritmo de mi marcha, tras la aceleración que le impuse para atravesar el cruce de dos calles, se hace más lento antes de recuperar la normalidad. Es en ese instante cuando, al frente primero, después al costado, veo la sombra de mi cuerpo proyectada contra altos muros grisáceos. La sombra crece y crece durante una fracción de segundo, se ensancha, hasta que desaparece en forma abrupta en el momento en que más grande es. Pero enseguida vuelve a nacer, de nuevo proyectada a una existencia igualmente efímera. Y así. Esto me ha ocurrido ya durante la caminata y volverá a sucederme hasta el fin. Cada vez que mi sombra surge y muere como un pájaro sorprendido por el ojo letal de un astro blanco, oigo a mi lado un rumor convulso, en ocasiones un breve gemido estridente. Pues son los faros de los coches los que con su luz dan corta vida a mi sombra. Los coches pasan, se alejan en todas direcciones, huyen velozmente desde todos los recodos. ¿Por qué huyen? ¿Hacia dónde huyen? Si es que van a algún lado, ¿por qué huyen de todos modos? Y ¿quiénes conducen o son los conducidos en esta fuga? ¿Sólo desconocidos o acaso también seres a quienes conozco? Privado de respuesta para estos interrogantes, sé, sin embargo, que el paso de los coches aumenta mi soledad. La muerte de mi sombra y el rumor que luego se aleja me inundan el pecho con la sensación de que los fugitivos se llevan todo de junto a mí. En cada uno de los puntos que atravieso a lo largo de mi caminata entre objetos mudos y abandonados, el mundo entero se escapa incesantemente de mi lado hacia el infinito.

Estaba ahí, no obstante. Hace unas décadas el mundo entero estaba ahí, al alcance de mi mano. En el campo me bastaba un corto viaje para llegar a la ciudad; en la ciudad podía, al atardecer, ir a henchirme los pulmones con la brisa de un bosque. Aquellos a quienes amaba estaban a la distancia de una caminata, aunque fuese larga, o de una cabalgata: todos vivíamos próximos y conservando aún la propia intimidad. Los hechos capaces de influir en mi existencia acaecían en las casas de hombres cuyos portales por lo menos conocía yo bien o en esa plaza en cuyos bancos —cuando se hallaba solitaria— solía descansar. Los libros sobre los que se discutía y otros cuya lectura podía apetecerme estaban en el escaparate del librero o en la biblioteca de un amigo. Y la naranja fragante en la que un mediodía hincaba los dientes ¿no la había visto crecer con lentitud en la quinta de los fines de semana?



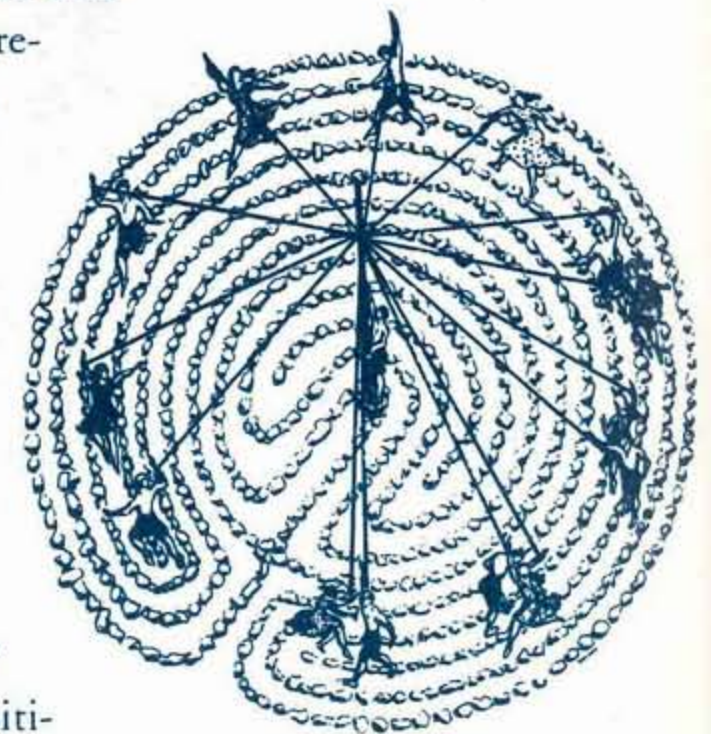
Hoy todo se ha alejado, se aleja cada instante más, con rapidez vertiginosa. Los sistemas de comunicación crecen sobre la tierra como la inexorable maleza que se adueña de los palacios abandonados. A grandes, increíbles velocidades, acarrean seres humanos, mensajes sonoros y escritos, animales, frutos e incluso nada. Todo es llevado de aquí para allá, mas todo se aleja en vez de acercarse. En esta era en que el mundo puede ser aniquilado con sólo apretar un botón, ¿no se decide mi destino por sucesos protagonizados por hombres a quienes no conozco, en remotísimas comarcas que nunca he visto ni veré? Asimismo, muchos de los que amaba han trepado de pronto a vehículos voladores que los transportaron a millares de kilómetros de aquí: es cierto que podía haberlos seguido con la misma celeridad con que se han ido; pero, carcomidos sutilmente por el viaje, ¿quiénes serían los que, en lugar de ellos y yo, se encontrasen allá cuando ellos y yo nos encontráramos, siempre que llegáramos a encontrarnos y no aconteciese que de desencuentro en desencuentro nos perdiéramos definitivamente? De los libros que quisiera leer tengo noticias por los periódicos y revistas, pero por lo común han visto la luz en otros países y tardan en llegar, y cuando llegan quizás están escritos en una lengua ininteligible para mí o quizás han sido reemplazados en mi interés por otros. Y la naranja que tengo ante mí en la mesa nació sin duda en la quinta de los fines de semana, pero ahora tardó tantos meses en recorrer el tramo que antes se hacía en un día que yo no sé ya si es así, incluso mientras la como pienso a veces con melancolía si será realmente una naranja o un artefacto con el que en ese largo viaje han sustituido a la naranja verdadera...

Dícese que Leon Bloy consideraba la contemporánea aceleración del movimiento como consecuencia de un oscuro terror al vacío, a la nada. Añadía que la invención de máquinas crecientemente veloces tiene su raíz en la percepción instintiva por parte del hombre de que en los lugares donde está habrán de estallar catástrofes ante las que sólo puede salvar la fuga. ¿Hay también en ello un horror a ese lugar que es el origen, un recuerdo acaso menos tolerable de lo que se imagina del pecado de haber nacido, del pecado original, un recuerdo que, tras de hacernos identificar el *pecado* con el *lugar*, nos empuja irremisiblemente a huir? Como contrapeso, sin embargo, nos aflige un similar vértigo ante la perspectiva de tener que ceder a la marea de tal destino de fuga. Así hemos comenzado ya hace mucho tiempo el gigantesco éxodo hacia las ciudades, para juntarnos unos con otros y eludir ese pavor sutil a la dispersión que no es al cabo más que pavor a la soledad, miedo de despertarnos un día y hallarnos abandonados en el desierto cósmico. Pero en estos infinitos palomares que son ahora las ciudades, asaltados desde cada mirador y en cada instante por cientos de caras desconocidas, ¿no es-

tamos por cierto más solos que nunca? También nos empeñamos en señorear la naturaleza, el mundo físico, acicateados por el temor a que se nos escapara y literalmente para aferrarnos a él. Hoy podemos declarar que jamás nosotros, los hombres, habíamos sido antes amos de la naturaleza en la medida en que lo somos ahora. No obstante, separados por los mecanismos que tuvimos que construir para erigir nuestro dominio, tampoco estuvo el mundo nunca tan lejos del hombre como lo está hoy. Nuestro destino se cumple acaso con más vigor en los actos mismos con que intentamos resistirnos a él.

Los doctores en ciencia celeste afirman que las nebulosas, las galaxias, la totalidad de los universos, se expanden. De un núcleo inicial y comparativamente compacto que eran, los mundos, en un lapso inmensurable, se han alejado y continúan alejándose unos de otros en el espacio a velocidad cada vez mayor. ¿Y los hombres? La familia que formamos nació en un punto de la tierra, quizás en dos o tres. Hoy nuestras desdichas y nuestra fundamental alegría ¿no cubren la costra toda del planeta? Es más: hemos salido a los aires y mañana mismo hermanos nuestros se lanzarán hacia otros mundos. ¿El gran cuerpo de la humanidad se dilata al igual que el universo? En verdad, no hemos hecho otra cosa desde que nos erguimos en el tiempo: de valle en valle, de mar en mar, de continente en continente, nos expandimos. ¿Hacia dónde? ¿Hacia dónde van las nebulosas, hacia dónde vamos los hombres, hacia dónde va la creación entera huyendo de sus orígenes? Tras cada esfuerzo de expansión el cuerpo de la humanidad, como un gigantesco animal, ha cambiado sus costumbres, su fisiología, su anatomía, se ha convertido en otro. Ahora que dejamos el planeta, ¿en qué nos transformaremos? De todos modos, podríamos llorar por esta pérdida: la tierra que nos ha visto nacer, aunque ciega y cruel, era tibia y hermosa. Sin embargo, por más que lloremos, el destino se cumplirá y nuestro llanto será

sólo el vagido con que anunciaremos nuestro nacimiento a una vida nueva. Pero ¿qué vida? ¿Quién llama desde esa Ultima Tule allende lo creado? En la dispersión final, en el alejamiento extremo de cada uno respecto a todos los demás, ¿arribaremos al cabo a ser todos sólo uno, como el corazón único y común lo reclama desde su primer latido? ¿Será tal unión la que nos permitirá por último articular la palabra o el si-



lencio con que se abre la morada de Dios? Y allí, al abrirse esa puerta final, ¿no nos encontraremos tal vez con el íntegro fulgor de este tierno y bello mundo que en el origen estaba al alcance de la mano, despojado, sin embargo, ahora de todo mal, este mundo a cuya realidad acaso estábamos destinados a no poder llegar más que huyendo de él, el mismísimo huerto natal en cuyo centro veremos el árbol bajo el cual solíamos meditar, creyendo que era el de la ciencia del bien y del mal, de la sabiduría y de la muerte, pero en el que entonces descubriremos en seguida y para siempre el árbol del amor y de la vida que no cesa que antes éramos incapaces de hallar?

1. Publicado en el diario *La Nación*, Buenos Aires, 6 de septiembre de 1959

VISIONES de Babel

HÉCTOR A. MURENA

Gurús
Cayó la noche mientras caminaba y me paré en una esquina de la ciudad, me quedé contra una puerta. Fascinado de pronto. Por los coches. El río frenético de máquinas. Aullando, zumbando, jadeando entre toses y eructos y rugidos, chirriantes, espasmódicas. En medio de bocanadas de humo fantasmal. Por ambas calles, dos ríos que se entrecruzan, se parten, se interrumpen el uno al otro, bufando en los atascamientos. Batalla de grandes bestias encolerizadas que se agreden guiñando ojos de luz letal. Batalla ¿por qué? Por huir. ¡Rápido, más rápido todavía! Por huir cada cual antes que todos. Y la criatura blanda y vaga que pretenda cruzar a pie tal torbellino busca la muerte: lo humano no cuenta allí, importa sólo el furor de esa fuga imperiosa.

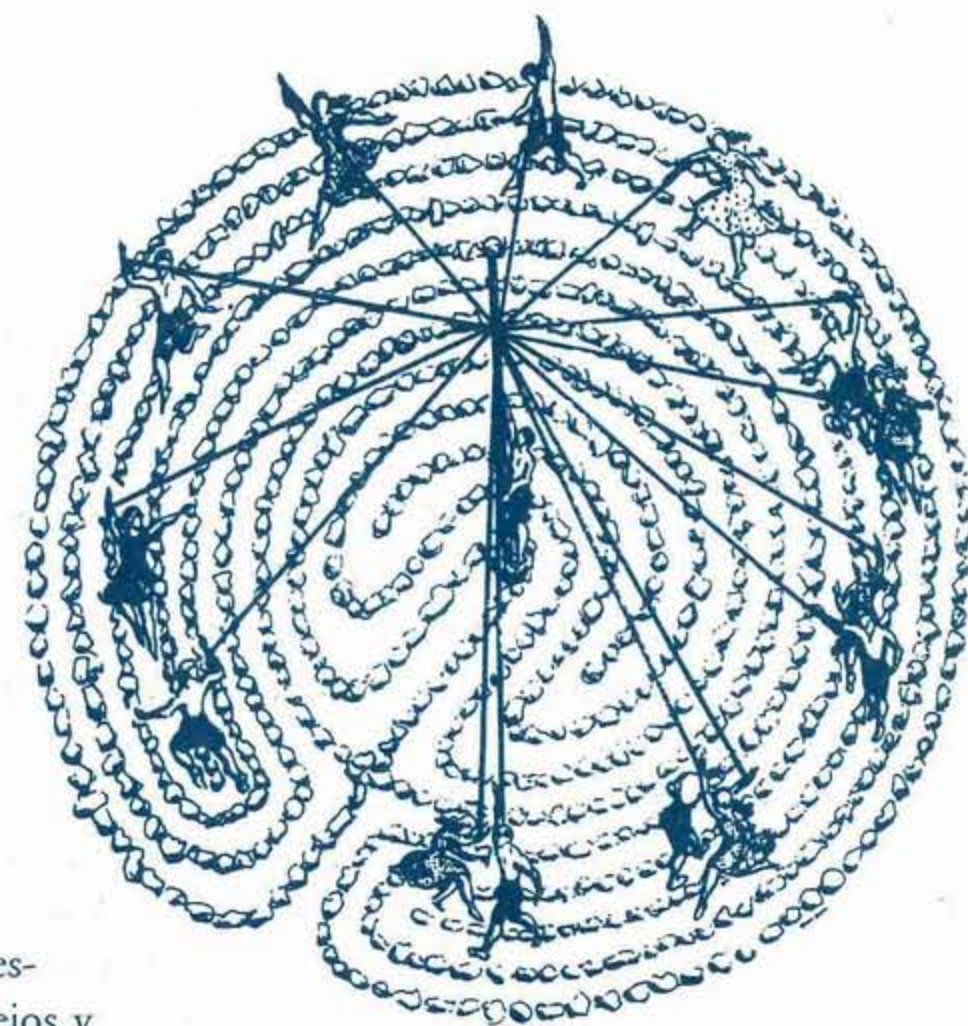
A esto hemos llegado, pese a que ya ni lo percibamos.

Incluso un hombre de fines del siglo XIX, de principios del XX, cono-

cedor del transporte mecánico, contemplaría con espanto lo que cada atardecer sucede en nuestras ciudades. Pues se trata a las claras de un estallido de locura. Pero es además algo razonable. Interrogados, los que huyen darían explicaciones coherentes, de chata normalidad, respecto a su conducta: vive lejos y debe apurarse para llegar a descansar, aún tiene que cumplir trabajos en otro lado, va con retraso a una cita, etcétera. Sí, todos serían razonables. Nosotros los hombres, se sabe, podemos explicar cualquier cosa. Sin embargo, para quien no se deje engañar por razones, para quien atienda a lo que le dicen sus sentidos y su intuición, esa fuga tumultuosa es la del rapto de locura de quienes huyen de una gran catástrofe. Pero, ¿no resultaría más preciso declarar que lo que sencillamente ocurre es que el surgimiento de máquinas veloces cambió el ritmo de la vida hasta el punto de que nadie puede ya vivir a ritmo natural? Lo sería. Mientras se observe que esa explicación revela al mismo tiempo que la velocidad se ha sobrepuesto a la vida, la domina. Y que en el mundo animado la velocidad tiene siempre su origen en la necesidad de huir del peligro. De modo que otra vez: la estampida nocturna de los coches en las ciudades, en la que se puede llegar a matar, es la fuga para salvarse de un peligro mortal. Esa esquina en que yo estaba era todas las esquinas. Esa carrera que hacía estremecer a mi ciudad se cumple a la hora del crepúsculo en todas las ciudades del planeta. Cuando cae la noche en cada ciudad estalla el fin del mundo, el apocalipsis, del que los hombres dan testimonio con su fuga espantada y catastrófica.

El fin del mundo.

Las ciudades lo criaron como fruto casi inevitable. No en el origen, cuando el poblado era santuario. El poblado protegía y servía a causa de que en él se adoraba a los dioses. La utilidad era corolario benéfico de la reverencia a lo sacro. Pero, ¿cuánto duró ese estado edénico en que todos comprendían la lengua de todo lo vivo? ¿Un instante? En la proyección madura el riesgo. Y Babel es el símbolo de cada ciudad. Figura de la razón triunfante sobre la naturaleza, la ciudad embriaga con sueños de titanismo. Os haréis como Dios, susurraron las voces. Sí: edificuémonos una torre cuya cúspide llegue al cielo, a la Luna. Lo hicimos, ciertamente. Y de ese modo confundimos nuestra lengua, nadie volvió



a entender el habla de su compañero. Confusión de las lenguas es instaurar la primacía de lo útil: a partir de entonces, quedamos encerrados en nuestro interés, en la cárcel de nuestro ego, que nos impedirá para siempre oír al prójimo. Aunque actuemos de común acuerdo con él, nos entenderemos en el falaz lenguaje de la utilidad, sellado por el regocijo por el asesinato de la naturaleza, que —tal es el olvido del titanismo— también incluye al hombre. Y en el poblado no se adoró ya más que aquello que servía.

O sea que en el principio mismo flotaba en los aires la pregunta: los dioses, ¿sirven para algo? Pronto se descubrió que esto era sumamente discutible. De cualquier forma, resultaban demasiado remotos, difusos, impalpables, los tales dioses. ¿Y qué utilidad tendrá lo impalpable, lo no aferrable, no instrumental? La tarea de expulsar a los dioses de la ciudad quedó a cargo de los filósofos. ¡Los filósofos! Que charlaron después a sus anchas durante siglos. Porque el pensar recto, abocado a la consideración del origen, la esencia y la muerte de lo creado, es decir, lo nebuloso por excelencia, no puede hacer su nido en la garra de lo útil que es la ciudad. Si los dejaron parlotear, fue porque resultaban inocuos. Hasta que alguien gritó que la filosofía se había pasado demasiado tiempo contemplando el mundo, que había llegado el momento de que lo cambiara. Y tenía razón. Como confesión de que en la ciudad nunca se había filosofado. De que resultaba imposible. Que lo único que había cambiado y cabía eran la acción y los planes para la acción. Pero ya se estaba en pleno siglo XIX. Surgían la política total y las máquinas.

En cien años la tecnocracia, con aceleración creciente, cambió la faz de las ciudades. Si la ciudad se ha convertido en el irresistible punto magnético que atrae hacia sí a millones de hombres con el espectro de la comodidad y la abundancia, los animaliza mediante la mecanización y el dominio. Si favorece una contigüidad de apariencia protectora, en el fondo obscena, persiguió al amor, que ha debido volverse furtivo. Si despierta pasajeras ilusiones, que se suceden una a otra, expulsó la esperanza. El nervio de la ciudad como reino del titanismo utilitario saltó a la vista en la plenitud de su realización. La ciudad como instrumento de tortura: lo útil como desgracia radical. Hoy no se puede sentir, aunque se lo ignore, que sin dioses, sin pensar recto, sin amor, sin esperanza, sin todo lo inútil, el mundo no es posible. Por tales ausencias, concluye el mundo cotidianamente en un desastre. Es el fin del mundo lo que la vida vive. El apocalipsis: de eso huimos en razonables máquinas enloquecidas.

Parado en aquella esquina recordé que en el curso de mi generación, a través de catástrofes ciertas y de triunfos supuestos, habíamos visto derrumbarse los últimos restos de una figura del mundo. Pensé que presumiblemente la humanidad en todas las edades ha soportado iguales dosis de desdicha y fortuna. Pero poder ver casi sin velos el fin que ilumi-

na el carácter ilusorio de aquello a que nos aferramos, ¿no es un privilegio? Parado sobre el borde de aquel abismo invisible recordé un precepto oriental referente a los gurús, a los maestros: “Debe saberse que el dolor, al mostrar la necesidad de que se lleve una vida religiosa, es también un gurú”. La tecnocracia, al mostrarnos cada día el fin del mundo, es también un gurú.

2. Publicado en el diario *La Nación*, Buenos Aires, 19 de octubre de 1969

FRAGMENTOS SELECCIONADOS

H. A. Murena

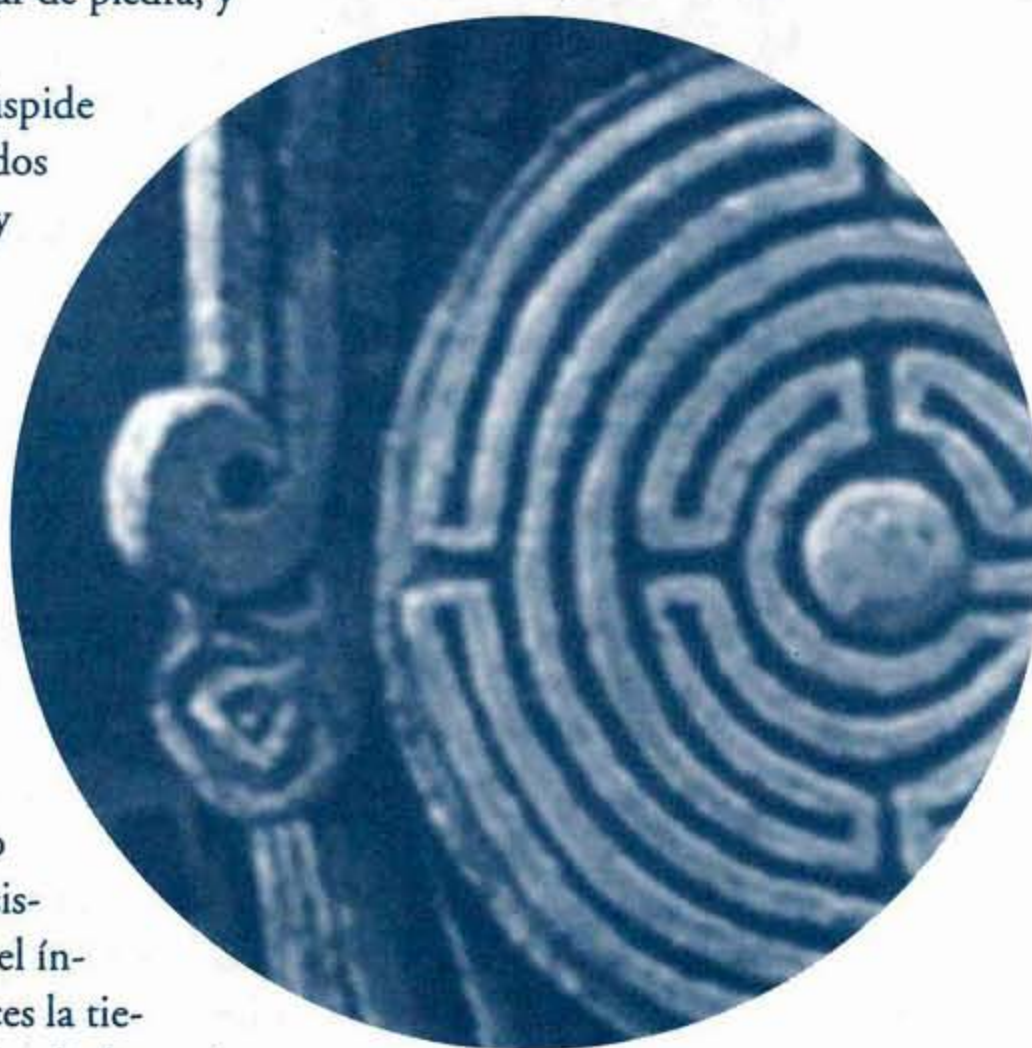
"REFLEXIONES SOBRE EL PECADO ORIGINAL DE AMÉRICA", REVISTA VERBUM, AÑO XL, N° 90, 1948.

El Génesis, ese libro de la Biblia tan rico en sugerencias de carácter metafísico, encierra un episodio cuyo aleccionamiento ha sido corroborado por la experiencia, y que los sociólogos no deberían olvidar. Es el de la torre de Babel. Recordémoslo:

"Era entonces toda la tierra de una lengua y unas mismas palabras. Y aconteció que, como se partieron de oriente, hallaron una vega en la tierra de Shinar, y asentaron allí. Y dijeron los unos a los otros: Vaya, hagamos ladrillo y cozámoslo con fuego. Y fueles el ladrillo en lugar de piedra, y el betún en lugar de mezcla.

Y dijeron: Vamos, edifiquémonos una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue al cielo; y hagámonos un nombre, por si fuéramos esparcidos por la faz de toda la tierra. Y descendió Jehová para ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos de los hombres. Y dijo Jehová: He aquí, el pueblo es uno y todos éstos tienen un lenguaje: y han comenzado a obrar, y nada les retraerá ahora de lo que han pensado hacer. Ahora pues, descendamos, y confundamos allí sus lenguas, para que ninguno entienda el habla de su compañero. Así los esparció Jehová desde allí sobre la faz de toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad".

Es fácil advertir el significado trascendente de los hechos aquí narrados. La identidad de la lengua, el empleo de ladrillos y la ciudad simbolizan, respectivamente, el acuerdo perfecto de la comunidad, y la concreción del más sabio aprovechamiento del mundo por la comunidad. La torre es la soberbia por el mundo y por sus sistematización, y el propósito de hacerla tal que *llegue hasta el cielo* es el índice del designio de traer el paraíso a la tierra. En la frase "era entonces la tierra de una lengua y unas mismas palabras" se descubre ya el propósito de *hacer* el paraíso ya en la tierra. La torre implica una diferencia fundamental: mientras la identidad de lengua representa un perfeccionamiento de lo relativo y lo finito, con el que se tiende a neutralizar la relatividad del mundo en todas sus formas hasta donde tolera el mundo mismo, la torre es emblema de la tentativa de salto a un orden diverso, ajeno al mundo, es emblema del intento de conquista de lo absoluto por lo relativo, y de la subordinación de lo primero a lo segundo. Jehová castiga a lo relativo cuando intenta levantarse contra lo absoluto. Jehová es la ley, que cuando lo relativo quiere ir más allá de sus posibilidades y comienza a ig-





norar su verdadera naturaleza (simbolizado esto por la torre que se aleja del mundo) le inflige un castigo que consiste en devolverlo abruptamente a su naturaleza: sus lenguas fueron confundidas, esto es, fueron reintegrados a la diversidad. El hecho de que perdieran algo que lo relativo tolera y que ellos habían conquistado, la identidad de lengua, es una consecuencia del alejamiento del mundo, de la caída desde la torre de la soberbia, caída que lleva siempre al hombre a hundirse más radicalmente que antes en el mal que aloja en sí.

En definitiva, lo que este episodio pone de manifiesto es la ley primordial de la economía ontológica del universo: la que dice que todo ente que intenta sobrepasar los límites que le han sido asignados es castigado con una caída forzosa en lo más profundo de la naturaleza que quiso abandonar. Traducida nuevamente a lo comunitario, a lo sociológico, que es la forma en que se nos apareció primitivamente, representa una advertencia contra toda tentativa de traer el paraíso a la tierra, esto es, de organizar en forma absoluta lo relativo, y preanuncia los males que acontecerán a quienes lo intenten. En realidad, los hombres, desde hace por lo menos un siglo, no necesitamos explicaciones teóricas con respecto a dichos males: la tierra es un ejemplo concreto y vivo de ellos. Conocemos el orgullo de la ciencia por su sistematización del mundo, su torpe olvido de los límites de la naturaleza del hombre, y las graves consecuencias pagadas por ello por el hombre. Conocemos las distorsiones que ha provocado en la vida del hombre esa superficial y errónea concepción de la superioridad del hombre. Conocemos lo que ese espíritu, aplicado a la vida, ha representado: contacto más estrecho y coercitivo entre los hombres, y divorcio más profundo entre ellos. Conocemos a qué nos lleva esa idea cuando se vuelve críticamente hacia la historia para modificarla y *traer el paraíso a la tierra*: nos lleva al infierno de la tierra, a tipos de comunidades logradas mediante la más inhumanana coacción, dentro de las cuales los fines se ven totalmente subvertidos y las armaduras de las buenas cosas de este mundo son henchidas por el mal.

Pero esto, que representa un camino funesto que nadie dejaba de tener abierto, es ahora una virtud general de los tiempos, algo en lo que todos los pueblos del mundo estamos hermanados, y, de ninguna forma, privilegio de unos y mera posibilidad de otros.

EL PECADO ORIGINAL DE AMÉRICA, EDITORIAL SUR, BUENOS AIRES, 1954.

Las formas de la vida norteamericana nos darán siempre demostraciones por el absurdo de las hipótesis que para América en general proponemos. El sino de los Estados Unidos quiso que, cuando se hallaba en plena búsqueda de formas de un espíritu transobjetivo (como lo atestiguan, por ejemplo, las obras de Melville, Hawthorne, Poe), se desencadenara en su conciencia nacional una profunda crisis, que se concretó acaso en la guerra de secesión, y cuya consecuencia fue un giro total en cuanto a la dirección en que eran lanzadas sus fuerzas, que, a partir de entonces, se empeñaron en la conquista de los fines del espíritu objetivo. Esta negación, o mejor dicho, preterición de lo más original de sí mismos, impulsó a los norteamericanos a un apresurado manejo de formas espirituales que íntimamente no entendían. Pues no era que hubiesen deshecho el nudo gordiano: simplemente lo habían cortado. Y para compensar su incompreensión de esas estructuras del espíri-

tu objetivo las pusieron en marcha con la ingente fuerza material que antaño había ido acumulándose para cristalizarse en formas transobjetivas, con una fuerza tan desmesurada, tan ajena a esas estructuras objetivas, que los resultados fueron justamente una negación de esas mismas estructuras. Era la posición transobjetiva que revertía bajo la apariencia de un aniquilamiento de los cánones objetivos. Una de las estructuras objetivas que más fascinaron al norteamericano fue la ciencia, especialmente en su faz inmediata de técnica, de instrumento para dominar un mundo material que le resultaba anormalmente pesado y que no había logrado subyugar mediante un nuevo espíritu. Y tras de dar este rodeo para la consecución de sus fines, Estados Unidos se ha constituido como la nación que simboliza mundialmente la técnica por excelencia. La técnica y la ciencia: y sería inútil que enumeráramos aquí los infinitos recursos, mecanismos y progresos que el increíble vigor inventivo norteamericano ha creado para mejorar la vida material del hombre en todos los planos. Pero, ¿qué sentido cobra esta versión norteamericana de la ciencia dentro de la existencia total del norteamericano? Los más sagaces observadores de la realidad de Estados Unidos (Mumford) vienen manifestando desde hace décadas que la técnica y sus productos representan el problema capital que dicha sociedad afronta; afirman que los productos de la técnica, de ser una ayuda para la vida, se han transformado en verdaderos cepos que coartan el existir; manifiestan que, debiendo descartarse los romanticismos que preconizan, en resumidas cuentas, la destrucción de las máquinas y un retorno al supuestamente edénico pasado premaquinista, dado que nunca se vuelve atrás, es preciso encarar el problema buscando una superación de las actuales relaciones del hombre con la técnica, una actitud espiritual que asegure la libertad del hombre frente a ese destructor mundo que él ha creado. Y lo que se replantea de tal modo es la necesidad de hallar formas de espíritu transobjetivo, en vista de que las estructuras del espíritu objetivo, tratadas sin comprensión profunda, han arrojado frutos tan hostiles, tan antihumanos como lo era la desnuda tierra ante la que se retrocedió y a la que con esas estructuras se intentó domeñar. Por los caminos del faustismo se replantea la urgencia de superar al faustismo; por los caminos de la objetividad se hace patente lo inevitable de la transobjetividad. Pero lo que este proceso dice lentamente y con términos desvaídos e incluso contradictorios, ha sido, en los años más recientes, expresado por otro fenómeno en términos contundentes y brutales. Ese fenómeno, en cuya gestación han participado las vanguardias contemporáneas de la ciencia y la técnica, lo constituyen las armas nucleares. Aunque a su fabricación hayan contribuido sabios europeos y descubrimientos europeos, no es coincidencia sino coherencia el que Estados Unidos

haya sido la potencia que produjo y se atrevió a lanzar sobre el mundo dichas armas. Y la consecuencia de tales armas han logrado que la conciencia de la humanidad experimentase por primera vez una sacudida de espanto ante los frutos del conocer, de la ciencia, ante esta aberración del faustismo. Así, mediante una reducción al absurdo, el norteamericano ha planteado la impostergable necesidad de superar el faustismo, le ha aplicado un golpe mortal, y, a la vez, ha demostrado su total ajenez respecta al sentido de la ciencia, médula del espíritu objetivo.

HOMO ATOMICUS, EDITORIAL SUR, BUENOS AIRES, 1961.

La ciencia abstracta, liberada y monstruosa, ha comenzado a mirar ya desde arriba, con ojos subhumanos, a su efímero guardián. Cerremos el círculo: la mirada de la ciencia es la mirada del perro¹. Y el perro es el animal interior del hombre. El cerebralismo y el instintivismo extremos se unen con aire hostil; en el medio está la presa: el hombre.

[...]

Insectos: los deseos cumplidos, el hombre se acabó, quienquiera que fuese. Muchas veces se ha profetizado que los últimos dueños de la tierra serían los insectos. No será preciso invitarlos. ¡Adelante! Ya están aquí: el hombre-número del campo de concentración y del universo marxista, el hombre privado de su capacidad de elección mediante la *smudging the subconscious device*, el hombre bajo vigilancia del mundo unificado por los satélites.

[...]

En verdad esta fe que no duda no es fe, sino certidumbre. Y la certidumbre es la antítesis de la fe. La certidumbre es algo final, un punto de detención, de estancamiento: el moverse que es la esencia del espíritu concluye allí. La certidumbre constituye un tipo de conocimiento que pertenece al reino de las ciencias de la naturaleza y no a las ciencias del espíritu.

[...]

La ciencia fue expulsada del orden de lo ético y lo religioso: la cruz suscitó en la ciencia un enemigo de lo sacro. El fenómeno mundial que hoy conocemos como desencadenamiento de la técnica, ese fenómeno que envuelve hoy a la humanidad entera con la fuerza de una fatalidad, ese fenómeno que consiste en que la ciencia —en todos los órdenes: psíquico, físico, económico, político, etcétera— actúe sin vinculación con el espíritu, en oposición a lo religioso e incluso a lo metafísico, en suma, en oposición al hombre como totalidad, ha sido forzado por el cristianismo.

[...]

La forma más generalizada y menos espectacular del apocalíptico fin de los tiempos contemporáneo radica en el fenómeno de la velocidad. La velocidad —sometida a una aceleración que busca un ápice al cual aún no ha llegado— arrebató el tiempo de manos de los hombres en cuanto que el tiempo humano ha sido sustituido por un tiempo ahumano, un tiempo que podríamos llamar “de las máquinas”, porque sólo es mensurable mediante mecanismos especialmente concebidos. Lo decisivo en tal suplantación reside en que, si siempre coexistieron un tiempo objetivo, neutro, que rige a todos por igual, y un tiempo subjetivo, personal, que era el ritmo con que cada hombre vivía su propia vida, al presente el tiempo objetivo, desencadenado por la aceleración constante de la velocidad, ha desalojado al tiempo personal de la esfera que le era propia y, al anegar la intimidad de cada cual con su capacidad homologante, ha suprimido en cada individuo ese inefable ritmo temporal que era su destino intransferible. El tiempo ha concluido: pero el tiempo “concluye” sólo cuando Dios “ha muerto”.

[...]

Hablamos aquí del intelecto como de esa aptitud típica de la criatura humana que le ha permitido —a diferencia del animal, que vive fundido, en éxtasis con su mundo— interponer una distancia anímica entre él y la realidad que lo circunda, estatuir respecto al mundo una perspectiva que lo capacita para adueñarse cognoscitivamente de éste, para convertirlo en objeto de un conocimiento del cual él es sujeto.

[...]

Tal *imago mundi* técnica ha podido quebrantar la desvencijada puerta histórico-espiritual justamente porque su ímpetu le es proporcionado por una técnica desencadenada, esto es, una técnica que ha roto el freno con que la conducía el espíritu, una técnica que ha sobrepasado las dimensiones y el control de lo humano y que, por lo tanto, puede volver las tornas e irrumpir en el orden del espíritu. A quienes objeten que en el origen de la técnica se halla una chispa espiritual, es posible responderles que, precisamente, al desencadenarse del espíritu, la técnica apaga en sí esa chispa y cobra un carácter crudamente material, con lo cual no hace más que experimentar un proceso de transformación típicamente americano.

[...]

La América que a comienzos del renacimiento fue descubierta materialmente por Europa, abandona hoy el orden de la vigencia material, y se descubre a sí misma “espiritualmente” poniendo fin a la edad renacentista al irrumpir en el ámbito histórico europeo con una *american way of life* que es en verdad una *technocratic way of power* en que muestra su garra la técnica fáustica desencadenada del espíritu. Y la tecnocracia posthistórica, pese a ser cualitativamente inferior al espíritu histórico, ha

cercado e invadido la ciudadela histórica gracias a la presión de su pujanza material, que ha cobrado una significación “espiritual” —inversión de valores típica del interregno—, puesto que es hasta tal punto la que traza para la Europa histórica las normas de existencia que el rumbo político y vital de ese Occidente que antes era regido por Europa es identificado en la actualidad con los movimientos del *american leadership*.

ENSAYOS SOBRE SUBVERSIÓN, EDITORIAL SUR, BUENOS AIRES, 1962.

La propaganda consiste en la explotación maligna —ejecútesela en forma consciente o inconsciente— de la apertura del hombre hacia el mundo, de esa capacidad de amor que es la posibilidad de comunicación [...]. Es cierto que la propaganda arrastra en su flujo fragmentos de comunicación, pero en verdad para cumplirse debe oponerse a la comunicación, debe bloquearla, dado que su fin es imponer *una única y fija imagen* de la realidad. El afán de la propaganda por inculcar una imagen única y fija —aunque pueda variar en distintos momentos, según necesidades distintas— delata, paradójicamente, que la realidad ofrece una pluralidad de imágenes variables: la propaganda es letal porque quiere sustituir ese alimento que representa la comunicación infinitamente mutable de la vida por un arquetipo mecánico, petrificado. En tal sentido, la educación es un tipo de propaganda en el que, bajo el aspecto de *información*, predomina la comunicación libre, aunque la verdadera educación es la que empuja a cada cual hacia sí, y deja de serlo en la medida en que tiende a domesticar al hombre para que se adecúe a un universo preestablecido.

EL NOMBRE SECRETO. EDITORIAL MONTE AVILA, CARACAS, 1969.

Hoy está ya próximo el momento en que el carácter culpable y maligno del viajar volverá a ser entendido con claridad, aunque quizás no llegue a ser posible hablar demasiado sobre ello. Hace pocas décadas la posibilidad de esa comprensión no era sospechada siquiera. El caso es que con el crecimiento acelerado de las posibilidades y de la velocidad de los cruceros aéreos, viajar constituye una de las notas distintivas de la vida contemporánea. Quienes deben viajar corrientemente por obligación han perdido toda inocencia respecto al asunto y sienten que ese dejar de ser dueños de sí que es hoy el viaje no puede ser sobrellevado de otra forma que como un castigo. Hay que tomar el avión porque la compañía rival envía a lejanos mercados, por avión, a representantes suyos cuya acción es necesario contrarrestar, o sea para restablecer el estado anterior de los negocios, el estado en que se encontrarían si no existiese el avión;

hay que tomar el avión porque, como existe la posibilidad de tomar el avión, el estadista o el diplomático o el militar no pueden rechazar públicamente la posibilidad de influir personalmente en tal conferencia, frente de batalla, etcétera, respecto de cuya evolución sabe que su presencia personal no será en modo alguno influyente; hay que tomar el avión para realizar la campaña electoral porque el adversario ha tomado el avión, o sea para hacer lo mismo que el adversario, a fin de que el resultado electoral sea el mismo que sería si no hubiese avión. Esos medios de transporte cada vez más aterradoramente veloces no se usan por necesidad, sino porque su existencia obliga a que se los use. Pues no han cambiado la política ni la diplomacia ni el comercio ni casi ninguna de las instituciones sociales. Lo que han cambiado es el ritmo al que se cumplen los mismos fenómenos, es decir, han cambiado el ritmo de la vida humana en una medida sin precedentes. Los medios de transporte ultrarrápidos —cuya velocidad se va acelerando en forma inexorable no por decisiones que correspondan a necesidades humanas, sino por el autónomo desarrollo de las propias máquinas— constituyen, en efecto, uno de los aspectos salientes de esa tecnología que con el pretexto de facilitar las condiciones de vida humana las va convirtiendo en más peligrosas, perturbadoras, letales. Pues la tecnología es un fantasma forjado exclusivamente por la razón del hombre, que se ha encarnado en la realidad, se ha independizado y ahora amenaza al hombre con un mundo que por ser puro cálculo y razón resulta hondamente hostil para una criatura que es bastante más que razón. En el momento de la concepción de la tecnología el hombre, al poner su elemento específico, la razón, por encima del universo, se desencadena del orden universal y se convierte en un meteoro que marcha ¿hacia dónde? Así el *confort* que la tecnología proporciona tiene un precio tal alto que presumiblemente resulta impagable. Hacia 1840, cuando surge inicialmente y empieza a enseñorearse de París la masa, esa multitud afanosa que la Revolución Industrial necesitaba y engendró —y sobre cuyo carácter el primero en advertir fue Poe—, los *flâneurs* pusieron de moda conducir por las calles tortugas atadas por una cuerda para subrayar —mediante esa sumisión al símbolo de la lentitud— que era cada hombre quien debía decidir el ritmo de su vida. Hoy, al cabo de un siglo y cuarto, no sólo el ideal contemplativo del *flâneur* ha sido olvidado —y sustituido por un activismo introyectado en el hombre por las máquinas, que se adueñó ya de intelectuales y artistas—, sino que todo aquel que marcha por las calles de una ciudad paga con su vida si no es minuciosamente cuidadoso en cuanto a evitar a las multitudes que ahora avanzan montadas sobre máquinas de criminal rapidez. La tecnología, al sustituir la marcha a pie o mediante tracción animal por sistemas mecánicos progresivamente veloces, ha venido a poner de manifiesto otra vez al cabo de los siglos el carácter culpable del viajar: quienes deben viajar corrientemente por necesidad saben que ese trastorno fisiológico y psicológico que provoca la travesía en avión es la repercusión atenuada y acumulativa de la muerte espiritual que sufre aquel que se pierde a sí mismo para quedar del todo a merced de un mecanismo cuya menor falla puede arrastrarlo a una muerte material ineludible. Y este *memento mori* —que la tecnología procura a los viajeros con tono tan convincente como el de cualquier religión que habla a un pecador— puede encerrar alguna esperanza.

En cuanto a aquellos que no viajan por necesidad, lo hacen para satisfacer sus deseos, por placer. Los millones de turistas que cada día se lanzan hoy a rodar por el mundo así lo declaran a quienes quieran oírlos: la experiencia es maravillosa. Pero si se observa en qué consis-



ten ese "placer" y esa "maravilla", se comprobará que estas criaturas no atienden a su experiencia verdadera y se limitan a repetir las frases con que la propaganda —incidental hija adoptiva de la tecnocracia— las empuja agresivamente a utilizar los servicios tecnológicos. Pues aunque en general carezcan de la conciencia respecto a los efectos del viaje ultrarrápido que el viajero forzado termina por alcanzar, no pueden dejar de sentir dichos efectos. Y en cuanto a la asimilación, gustación e incluso mera percepción de los valores estéticos, informativos, paisajísticos, decorativos y de toda otra índole que supuestamente los inducen a viajar, cometen el mismo error que las personas que deciden conocer un entero museo en una tarde, sin saber que a la media hora a lo sumo estarán tan saturados que aunque continúen pasando de sala en sala ya no verán ni sentirán nada. Así los turistas, preanestesiados por el trauma del viaje inicial, bombardeados luego por mil sensaciones nuevas y fatigas, no tardan en convertirse en apremiados fantasmas que en un sueño recorren lugares y ciudades que luego recordarán haber visitado no porque los hayan visto sino sólo por las tarjetas, catálogos y prospectos que descubren en sus valijas al regreso. Porque ocurre que deben apresurarse siempre —incluso los adinerados que, vencidos por el ritmo general, se las ingenian para estar empleados *full time*—, pues en sus lugares de origen son reclamados por tareas urgentes. Y la experiencia verdadera que padecen es la de que su tiempo vital durante el lapso del viaje es pulverizado por la velocidad, que devora entonces parasitariamente sus vidas: el "placer" del turismo consiste así en el éxtasis de una pasajera aniquilación por la rapidez. Y este "salario de muerte" que se recibe en pago por el "pecado" de viajar, como es más que la exacerbación casi absoluta de los efectos que la tecnología inflige a los mismos turistas en sus vidas habituales —nulificación por medio de una rutina constituida por continuadas experiencias de *shock*—, indica que tales millones de seres se hallan tan fascinados por esa gran alienadora que cuando periódicamente ésta los suelta por un instante no se les ocurre intentar alejarse de sus influjos sino que, por el contrario, la requieren para un abrazo más sofocante. Así es forzo-

so deducir que el viajar resultará crecientemente coercitivo, tanto por la ansiosa disposición de la clientela universal como por el aumento de los medios, de la velocidad de los medios y de las admoniciones de la propaganda para hacerlo. Y pronto también a las grandes masas les resultará imposible resistirse a esa ordalía de aspecto placentero. Pero esto habrá de conducir a un momento en que la tensión de la fatiga colectiva llegue a un extremo tal que comience —¿quién sabe cómo?, ¿quién sabe cuándo?— a surgir una general y honda necesidad de quietud, de una raíz no rota, de un único lugar para vivir: también la tecnología tiende —con la misma aceleración de la velocidad— a eliminar virtualmente los viajes a partir del instante en que anule el espacio y convierta a la Tierra en un punto.

LA METÁFORA Y LO SAGRADO, EDITORIAL ALPHA, BARCELONA, 1973.

Cualquier ser humano llega en determinado momento a la zona en que no hay respuestas. Se la encuentra a través de todo camino: las pasiones, el pensar, el



ocio, etcétera. La zona sin respuestas es aquella en la que el sentido que hasta entonces atribuíamos a nuestras vidas se derrumba, queda nulificado, es la zona en que descubrimos que los problemas que habíamos creído resolver se hallan en verdad enraizados en el misterio, inviolable por nuestro arbitrio, inercia, pensar.

Arribado a través del triunfo o la derrota, cada cual tiene un particularísimo estilo para afrontar esa franja que causa vértigos. Hay quien decide negarse a sí mismo la experiencia y continuar tal como lo hacía, aunque en secreto será corroído. Está aquel que reconoce la zona, pero se empeña en querer adueñársela mediante la red de esos pre-juicios. Puede existir también aquel que, aún estremecido, tiende su ser para oír, hacerse de algún modo digno del misterio. Sin embargo, al tocar esa orilla de la vida, allí donde existiendo parece dejarse de existir, todos experimentan sin excepción algo: tienen una suerte de vago recuerdo, el recuerdo de la orilla anterior, cuando aún no se existía, orilla que en apariencia habíamos olvidado antes de rozar esa franja.

[...]

Nos hallamos ante una melancolía fundamental, ontológica, que en forma incidental puede ser lírica. Esa melancolía es la nostalgia de la criatura por algo perdido o nunca alcanzado, nostalgia por un mundo que falta de modo irremediable, pues si no fuera así la herida por la que mana la poesía podría restañarse: aunque esa nostalgia se exprese en relación a objetivos mundanos alcanzables, éstos no son nunca más que ocasiones tomadas para expresar la nostalgia fundamental respecto a lo imposible, porque la esencia del arte es nostalgia por Otro Mundo [...]

Se trata de la esencia que resulta evidente en la operación básica del arte: en la metáfora se “lleva” (fero) “más allá” (meta) el sentido de los elementos concretos empleados para forjar la obra. ¿Se llevan más allá?: llevar más allá lo sensible y lo mundano significa traer más acá al Otro Mundo. La metáfora consiste en romper las asociaciones de uso común de los elementos concretos e instalarlos en otro contexto en el cual —gracias a la súbita distancia que les confiere el desplazamiento— cobran nueva vivacidad, componen otro mundo: al ser llevados más allá de su sentido acercan el universo que está más allá de los sentidos [...].

[...]

El arte pone en cuestión la esencia del puro dominio mundano. Y recíprocamente la esencia del mundo rebelado contra lo que no sea él se encarna en un poder que sólo puede creer en lo útil inmediato, en una razón gendarme condenada a percibir únicamente lo que responde a medida y cálculo, para la que lo ultramundano, lo no mensurable —que trae siempre consigo el perturbador recuerdo de lo inconmensurable—, resulta irreal, “perverso” y alejado de la “verdad”.

[...]

Así la moral autónoma fundada en la libertad interior de Kant en-

cuentra su reducción a la absurda verdad en que se sustentaba a través de la libertad moral absoluta para el crimen de la filosofía de Sade. Así la revolución industrial que venía a liberar al hombre de la maldición originaria del trabajo elimina el elemento humano del trabajo y convierte al hombre en una máquina para trabajar. Así la economía, de ser la administración (nomos) de la casa (oikos), mediante la cual el hombre apacentaba sus bienes, se desencadena y se transforma en un sistema global gracias al que el poder abstracto del dinero se coloca asfixiantemente por encima del hombre. Así la Revolución Francesa cuyo fin era lograr la igualdad de todos los hombres encuentra su portavoz en Napoleón, quien es el primero en decidir que todos los hombres de la comunidad deben servir igualmente a la guerra, con lo que inaugura las guerras de movilización total que se prolongan hasta hoy e insinúan que la guerra ha dejado de ser una de las tantas funciones de la comunidad para convertirse en característica primordial de tiempos de metódica guerra de todos contra todos. La aspiración a lo total por cualquier aspecto de lo humano —guerra, economía, libertad, arte, técnicas, etcétera— dice que la parte del Cielo, de Dios, ha sido liquidada sobre la Tierra: dice que la Tierra se ha vuelto totalitaria. El totalitarismo como fenómeno constituye la caricatura material terrestre, que busca abarcar y dominar, del absolutismo espiritual celeste, que penetra y sustenta. Tal totalitarismo puede concretarse incidentalmente en sistemas políticos autocráticos, aunque esto no es indispensable: hoy el totalitarismo es puesto en práctica en todos los órdenes con la mayor eficacia por una tecnocracia que usa políticamente una máscara benévola.

[...]

La calidad de cualquier escritura depende de la medida en que trasmite el misterio, ese silencio que no es ella. Su esplendor es enriquecedora abdicación de sí. Y esta resulta evidente en el tipo de lectura que permite y exige. La palabra portadora de misterio demanda una lectura lenta, que se interrumpe para meditar, tratar de absorber lo inconmensurable, pide relectura, consideración del blanco. Arquetipo son las escrituras de las religiones, que invocan el fin de sí mismas, la restitución del secreto fundamental. Arquetipo, también, las grandes obras de la literatura, aquellas cuya esencia es poética, pues la metáfora, con su multivocidad, pluralidad de sentidos, dice que está procurando decir lo indecible, el silencio. Frente a éstas se alzan los textos utilitarios, que pueden leerse con rapidez y que, si por un lado nos fuerzan a salir de nosotros mediante la diversión o la información, por otro nos empobrecen radicalmente al negar el blanco, el silencio, el misterio.

[...]

Toda palabra es metafórica. Es decir, toda palabra abarca, según se la use, más o menos mundo que lo que la convención supone que abarca.

Los hombres se han inquietado por este fenómeno. Que lo que constituye su esencia, la palabra, fuese impreciso les resultó vergonzoso. Aristóteles reprocha a Platón el uso de metáforas. "Todo lo que se expresa mediante metáforas —dice— es oscuro". Pero avergonzarse es una asunción mala de la Caída, del pecado... Quien se avergüenza prefiere que no lo vean, se oculta, busca estar solo: las aspiraciones de cierto tipo de lenguaje preciso surgen de un hombre avergonzado, incapaz de tolerar la luz del misterio al que volvió las espaldas. Tal hombre se aísla en la irrealidad de una exactitud que lo ha llevado hoy a la incomunicación casi total. Lo condujo a un lenguaje en el que sólo hay materia humillada por haberse visto reducida a puro objeto y en el que lo humano calla. El lenguaje preciso es el padre de la ciencia. La vergüenza nos entregó al totalitarismo de la utilidad total, a palidecer bajo la sentencia respecto del pecador: "Ganarás el pan con el sudor de tu frente".

El pretendido lenguaje científico, al insistir en la ciencia del Arbol, desmembra, separa. La poesía, al reunir lo aparentemente contrario, restaura con el poder de su amor la unidad de todo lo que vive, muestra a la Tierra como un gran arcángel que late y respira. La poesía redime el pecado aceptándolo.

[...]

La palabra que nos dio la serpiente, la palabra del Arbol de la Ciencia, es juzgadora, oprime hasta la muerte a lo existente. En el otro polo se encuentra la poesía, en la que la palabra caída tiene de nuevo ocasión de tornarse paradisíaca. La poesía existe para salvar al mundo. El lenguaje caído, juzgador, sólo es adjetivo, comentario, charla nociva. La poesía no juzga, nombra mostrando, es sustantivo, crea, salva. Mediante el lenguaje caído la poesía halla para el lenguaje caído la redención de la metáfora.

EL SECRETO CLARO, EDITORIAL FRATERNA, BUENOS AIRES, 1978.

Este relato es sumamente complejo². Por un lado está la oposición entre el confucianismo y el taoísmo, que parecería ser la oposición entre dos tipos de criaturas humanas que deben haber existido desde el principio de los tiempos y que siguen existiendo hasta hoy. Por otra parte, está el debate respecto de la técnica, que es, por lo que vemos, la tentación (la necesidad y la tentación de la técnica parecen ser un constitutivo fundamental de la naturaleza humana). Y finalmente un subtema que es éste: empuñar la técnica procede de aquellos que desean el dominio del mundo, el poder: el poder político que, naturalmente, es la sede de otro drama, en el sentido de cómo se gobierna éticamente. Es necesario gobernar, pero ¿cómo se gobierna éticamente?.

1. Se refiere al lanzamiento del primer satélite artificial, en 1957, cuyo ocupante y espectador fue un perro ruso. (N. de la R.)

2. Se refiere a uno de los relatos más conocidos de Chuang Tse. (N. de la R.)

HOMENAJE

a Héctor Alvarez Murena

EL MARTES 10 DE JUNIO DE 1975 SE REALIZÓ EN LA SOCIEDAD HEBRAICA ARGENTINA EL HOMENAJE A HÉCTOR ALVAREZ MURENA, FALLECIDO EL 6 DE MAYO DEL MISMO AÑO. LA REVISTA *DAVAR* PUBLICÓ EN SU NÚMERO 127 DE OTOÑO DE 1976 LAS DISERTACIONES DE ENRIQUE PEZZONI, ALBERTO GIRRI, VICTORIA OCAMPO, D. J. VOGELMAN, BERNARDO KOREMBLIT, MARTA LYNCH, WILLIAM SHAND, JORGE CRUZ Y ANGEL BONOMI EN RECONOCIMIENTO POR EL APORTE DE LA OBRA Y LA PERSONALIDAD DEL ESCRITOR A LA CULTURA ARGENTINA. EN VIDA MURENA HABÍA COLABORADO CON LA SOCIEDAD HEBRAICA ARGENTINA DICTANDO DOS CURSOS: "LA INCERTIDUMBRE DE NUESTRO TIEMPO" Y "ESENCIA Y EXISTENCIAS DE UN POETA". AQUÍ REPRODUCIMOS LAS PALABRAS CONMEMORATIVAS DE SU AMIGO ENRIQUE PEZZONI Y DEL POETA ALBERTO GIRRI.



DE ENRIQUE PEZZONI

Mucho hemos hablado durante nuestra juventud con H. A. Murena acerca de la literatura y de los libros, acerca de su literatura y de sus libros. La juventud es la etapa del proyecto. Durante aquellas conversaciones en *Sur*, el viejo *Sur* de la calle San Martín, y en los bares aledaños, la literatura era para nosotros un ejercicio riguroso y sagrado al que nos entregaríamos durante un tiempo sin fin. Pensábamos como Paul Valéry: "La definición de la Belleza es fácil: *es lo que desespera*. Pero hay que bendecir a esta clase de desesperación que nos acerca al error, que nos ilumina y, como decía el viejo Horacio de Corneille, *que nos auxilia*". Hoy ni H. A. Murena ni yo tenemos tiempo delante. Y ahora me encuentro en esta situación (a la que no puedo resignarme y que me parece tremendamente injusta) de poder pensar qué siguió siendo para él, después de aquellos años de juventud, la Belleza que nos desesperaba. Murena solía hablarme de los momentos en que surgía en él la necesidad de escribir. Ahora vuelve a hablarme desde sus textos. Y lo oigo de nuevo. Lo oigo juzgar el sentido de sus buscas, arrepentirse de ellas, condenarlas con dureza pero también con infinita esperanza. Esos juicios suyos no eran, en verdad, una autocrítica. Eran más bien la urgencia de resolver una paradoja que se

reiteraba una y otra vez en él. Por un lado, Murena se contemplaba o, más bien, atisbaba al poeta que era pura inmanencia de su obra, de ese texto que había nacido de él y que ensayo, novela o cuento, siempre tenía ímpetu poético. Por otro lado, Murena se empeñaba en trascender, y aun desdeñar el poema que era su única posibilidad de existencia, para mirar hacia algo que estaba más allá de él, algo que ningún texto jamás alcanzaría. Esa certeza de estar dentro y fuera a la vez, fue creciendo cada vez más en Murena. La literatura se convirtió para él en una empresa heroica que exigía todas sus fuerzas sin prometerle nada: una especie de salto irrealizable que ya no encontraba el espacio que debía franquear. En su libro *El escándalo y el fuego*, Murena describió el exilio del ser, en un mundo donde irrumpen indicios de otro ámbito donde al fin se revelará la identidad del alma que se busca y se desconoce. Dice en un poema: “Como un vértigo / me fascina / más allá de mí / la asistencia / de un distinto hombre”. Ese otro mundo hacia el que tenía su salto era para Murena la otra orilla de lo sagrado, la guarida de la divinidad. El desesperado anhelo de Belleza se convirtió para él en una experiencia religiosa: “Desde otra onda —dice en otro poema— tú/ llámame / llámame / con voz de amor / y verás cómo / en la superficie / toco fondo / y ando / y tiemblo / y vivo”. Sólo que era esta una súplica dolorosamente consciente de que creaba su propio destinatario. En la orilla aguardaba a Murena una divinidad capaz de conceder al ser su plenitud, pero que a la vez se delata como creación del buscador. Esa entrega a algo que huía sin cesar fue lo que hizo valiosa para él mismo y para nosotros la poesía de Murena: emergiendo del silencio, recayendo en él cada poema de H. A. Murena era testimonio de una presencia alusiva pero que definía al poema como intento, como pura tensión. *El demonio de la armonía*: así llamó H. A. Murena a uno de sus libros de poesía más hermosos. Para Murena, la armonía puente entre los opuestos, entre el yo y ese otro yo / que se busca, no es un dios, sino un demonio, como el amor para Sócrates: “porque todo lo que es demoníaco es / intermediario entre el dios y el mortal” Los versos de H. A. Murena persistieron en ese intento demoníaco, en la búsqueda de esa belleza que para él fue cada vez más desesperación. Empecinadamente ascética, su poesía no llegó a una unión mística con la divinidad porque esa unión era imposible. La plenitud se anunció una y otra vez en sus textos como posibilidad y como distancia. Y si muchas veces Murena lamentó la impotencia de toda poesía, si en uno de sus textos gimió: “quién, quién inventó / el corazón humano”, también logró cantar hermosamente su voluntad de persistir: “*esta dicha terrible / que es cualquier barco / hacia todo naufragio*”, como dice en el poema más sobrecogedor de *Los demonios de la armonía*, el poema que se llama, precisamente, “Trabajo central”.

Heroísmo es el término que mejor cabe para definir la obra de Murena. Heroísmo de un hombre que, dotado de una inteligencia excepcional,

estaba dispuesto a desdeñarla, a sacrificarla. M. G., ese altar ego que el propio Murena inventó en uno de sus últimos libros, *Un bárbaro entre la belleza*, dice en un poema:

Muy joven aposté
la vida
al error de escribir
y el orgullo del error
error que se muestra desnudo
en pie aún me mantiene.

Por fortuna
nada conocemos
nada podemos conocer.

Arte, vida.
Alguien empezó
haciéndonos nacer
para asesinarlos,
portentosa ironía
en la que está
todo.

“¿Qué sentido tiene esta ironía?”, se pregunta Murena en su propio comentario al poema. “No el actual de burla, de crítica”, se responde. “La ironía reside en lo contemporáneo —en la existencia— de la vida y la muerte. Experimentar esa ironía en forma pasiva consiste en tomarla como fraude y, por ello, buscar la vida en forma inmediata, con lo que sólo se vive para morir. En el poema se muestra otra posibilidad de experimentarla, la activa, característica de todas las grandes religiones: es una representación en la que se renuncia a aquello que se quiere a fin de conseguirlo de verdad: *se muere para vivir*” El poema, *puente* hacia lo inalcanzable, se convirtió para H. A. Murena en una forma de redención. Ese fue su logro. Esa la lección que nos deja.

DE ALBERTO GIRRI

A

pocos días de su muerte, entre el 12 y el 16 de mayo pasado, escribí este poema. Es, acaso, una elegía, pero es sobre todo un intento de recuperar, de fijar algo de lo que estuvo presente en nuestro último diálogo; el último en tres décadas de entrañable fraternidad. Esa vez conversamos sobre el tradi-

de MURENA

ENSAYO

- El pecado original de América Latina*, Buenos Aires, Sur, 1954.
Homo Atomicus, Buenos Aires, Sur, 1961.
Ensayos sobre subversión, Buenos Aires, Sur, 1962.
El nombre secreto, Caracas, Monte Ávila, 1969.
La cárcel de la mente, Buenos Aires, Emecé, 1971.
La metáfora y lo sagrado, Buenos Aires, Tiempo Nuevo, 1973.
El secreto claro, Buenos Aires, Fraterna, 1978.

POESÍA

- La vida nueva*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951.
El círculo de los paraísos, Buenos Aires, Sur, 1958.
El escándalo y el fuego, Buenos Aires, Sudamericana, 1959.
Relámpago de la duración, Buenos Aires, Losada, 1962.
El demonio de la armonía, Buenos Aires, Sur, 1964.
F. G.: un bárbaro entre la belleza, Buenos Aires, Tiempo Nuevo, 1972.
El águila que desaparece, Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975.

NARRATIVA

-Novela

- (serie "Historia de un día")
La fatalidad de los cuerpos, Buenos Aires, Sur, 1955.
Las leyes de la noche, Buenos Aires, Sur, 1958.
Los herederos de la promesa, Buenos Aires, Sur, 1965.
(serie "Los sueños de la razón")
Epitalámica, Buenos Aires, Sudamericana, 1969.
Policuerpón, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
Caína muerta, Buenos Aires, Sudamericana, 1971.
Folisofía, Caracas, Monte Ávila, 1976. (Eudeba lo reeditó en 1998.)

-Cuento

- Primer testamento*, Buenos Aires, Sudamericana, 1946.
El centro del infierno, Buenos Aires, Sur, 1956.
El coronel de caballería y otros cuentos, Buenos Aires, Tiempo Nuevo, 1971.

TEATRO

- El juez*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953.

COLABORACIONES

Murena publicó colaboraciones en *La Nación*, *Sur* y *Realidad*, de Buenos Aires; *Marcha*, de Montevideo; *Nova*, de La Paz; *Mito*, de Bogotá; *Asomante*, de Puerto Rico; *New World Writing* y *Odyssey*, de Nueva York; *Papeles de Son Armadans*, de Palma de Mallorca; *Lettres Nouvelles* y *Cuadernos*, de París; *Comunitá*, de Milán; *Il Caffé*, *Tempo Presente*, *L'Aprodo Letterario* e *Il punto della Settimana*, de Roma, y en *Humboldt*, de Hamburgo.

sobre

MURENA

- Oscar Masotta, "Las ciento y una", *Centro* N° 6, septiembre 1953.
- Ramón Alcalde, "Teoría y práctica de un teatro argentino. A propósito de H. A. Murena", *Buenos Aires Literaria*, 17, febrero de 1954.
- Álvaro Fernández Suárez, "El Juez", *Sur* N° 227, Buenos Aires, 1954.
- Carlos Correas, "H. A. Murena y la vida pecaminosa", *Contorno* N° 2, mayo 1954.
- Oscar Masotta, "Vocos, la lupa y el viejo mundo", *Contorno* N° 3, septiembre 1954.
- León Rozitchner, "A propósito de *El Juez* de H. A. Murena", *Centro* N° 8, Buenos Aires, julio 1954.
- Carlos Viola Soto, "A propósito de H. A. Murena y *El pecado original de América*", *Sur* N° 231, Buenos Aires, 1954.
- Carlos Mastronardi, "Sobre una poesía condenada", *Sur* N° 169, Buenos Aires, 1958.
- Noé Jitrik, "Un novelista oblicuo", *Ficción* N° 23, Buenos Aires, 1960.
- David Lagmanovich, "H. A. Murena, Relámpago de la duración", *Revista Iberoamericana* N° 56, Pittsburg, 1963.
- Enrique Pezzoni, "H. A. Murena: poesía y silencio", diario *La Nación*, Buenos Aires, 10 de enero de 1965.
- Alejandra Pizarnik, "Silencios en movimiento", *Sur* N° 294, Buenos Aires, 1965.
- Javier Martínez Palacio, "La obra del argentino H. A. Murena", *Insula*, XXIII, N° 265, 1968.
- José Olivio Jiménez, "Necrología: H. A. Murena (1923-1975)", *Revista Iberoamericana* N° 95, Pittsburg, 1976.
- Victoria Ocampo, Enrique Pezzoni, Alberto Girri, D. J. Vogelmann, Bernardo Koremblit, Angel Bonomini, Jorge Cruz, Marta Lynch y William Shand, "Homenaje a H. A. Murena" en *Davar* N° 127, Buenos Aires, otoño 1976.
- Noemí Paz, "La intermediación simbólica en el pensamiento de H. A. Murena", *Megafón* N° 9, Buenos Aires, 1979.
- Jaime Rest, *El cuarto en el recoveco*, Centro Editor de América Latina, 1982.
- Teresita Frugoni de Fritzche, *Murena, El imaginero*, Buenos Aires, 1985.
- Hugo Savino, "Murena, la palabra injusta", *Innombrable* N° 1, Buenos Aires, 1985.
- Luis Thonis, "El fuego inconsumible", *Innombrable* N° 1, Buenos Aires, 1985; "El salario de una desaparición", *Nombres* N° 7, Córdoba, 1996.
- Anibal Ford, "Mito y literatura. Murena, místico de élite" en *Desde la orilla de la ciencia*, Ed. Puntosur, Buenos Aires, 1987.
- Raimundo Lida, "Dos o tres Murena", *La anunciación* N° 1, 1989.
- Roberto Fernández Retamar, "América, Murena, Borges", en *Fervor de la Argentina*, Ediciones Del Sol, Buenos Aires, 1993.
- Teresita Frugoni de Fritzche, Alfredo Fraschini y Francisco Leocata, "Los primeros ensayos de Murena" y "Evolución de la ensayística de Murena" en *La cultura argentina*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1996.
- Héctor Schmucler, "H. A. Murena", *La caja* N° 10, noviembre-diciembre 1994.
- Américo Cristófalo, "Murena, un crítico en soledad", en Susana Cella (comp.), *La irrupción de la crítica*, Emecé, Buenos Aires, 1999.
- Silvio Mattoni, "Murena y la exégesis del ensayo como profecía", *Nombres* N° 13-14, Córdoba, 1999.
- Leonora Djament, "El intelectual 'ultranihilista': H. A. Murena, antisociólogo", en Horacio González (comp.), *Historia crítica de la sociología argentina*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2000.
- Adriana Gómez y Margarita Martínez, "Ernesto Sábato y Héctor Murena, pioneros en la crítica argentina al complejo ciencia-técnica", en publicación CD de las V Jornadas Nacionales de Investigación en Comunicación, Paraná, Noviembre 2000.
- Algunas referencias a H. A. Murena pueden encontrarse en los siguientes trabajos: John King, *Sur*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989. Marcela Croce, *Contorno*, Colihue, Buenos Aires, 1996. Carlos Mangone y Jorge Warley, *Capítulo. Historia de la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, volumen 5, 1980-1986.

