

JOSÉ MARÍA SBERT

Epimeteo, Iván Illich y el sendero de la sabiduría

EDICIONES SIN NOMBRE

De reciente aparición en
Ediciones Sin Nombre

' Poesía

Dar cuerda a lo Imposible
Ludwig Zeller

Al sesgo de su vuelo José
María Espinasa

Comer sirena Eduardo
Vázquez Martín

Ciudad enmudecida
Tatiana Espinasa Yllades

Los límites del cuerpo
Jorge Ruiz Dueñas

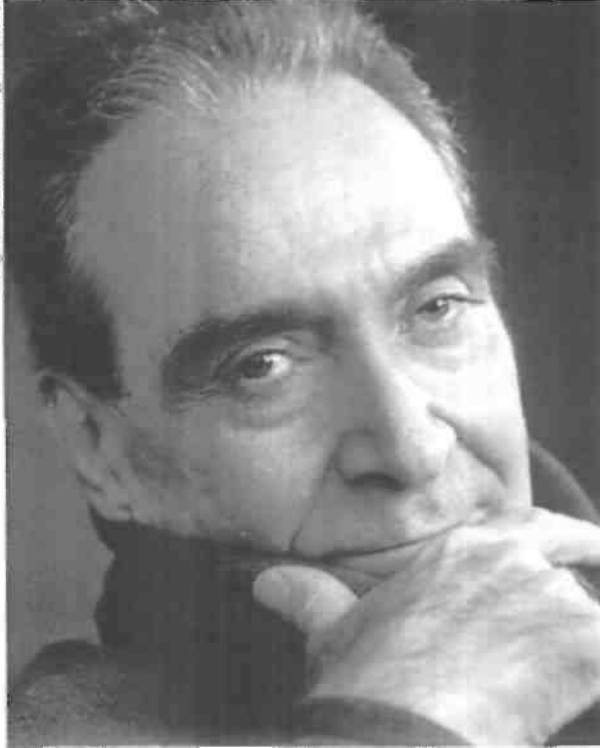
Una voz que el exilio nos dejó
Francisco Magaña

Anochece el mundo
Agustín Laseazas

Miembro fundador
de la Alianza de Editoriales
Mexicanas Independientes
AEMI

**EPIMETEO, IVAN ILLICH Y EL
SENDERO DE LA SABIDURÍA**

Fotografia de Thomas Königshof, 2008



JOSÉ MARIA SBERT CALIAO [1945-2006]

EPIMETEO, IVAN ILLICH Y EL SENDERO DE LA SABIDURÍA

José María Sbert

Compilación, prólogo y notas:

Jorge Márquez Muñoz

EDICIONES SIN NOMBRE
MÉXICO, 2009

Editora: Ana María Jaramillo Mejía Orizaba 13-1,
Col. Roma, Del. Cuauhtemoc México, D.E,
México

amjarami@hotmail.com

Primera edición, 2009

DR © 2009 de los textos:
Herederos de José María Sbert

DR © 2009 de las características de esta edición:
Ediciones Sin Nombre

ISBN 978-607-00-1247-1
377 p.

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de Ana María Jaramillo Mejía (Ediciones Sin Nombre) y los herederos de José María Sbert.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación	9
Prólogo, <i>por Jorge Márquez Muñoz</i>	H

PRIMERA PARTE LAS MÁSCARAS DE EPIMETEO

José María Sbert e Iván Illich	29
El otro titán	29
La subversión del desarrollo	90
A la memoria de Iván Illich	94
Los obituarios de Iván Illich (1926-2002)	98
Los rostros de Epimeteo	101
La santa Teresa de Bernini	101
Clodia, matrona impúdica	110
El príncipe feliz	"5
Rossini, el epimeteico	119
Vivaldi: la jubilosa música del hospicio de La Piedad	126
Los <i>olvidados</i> de Nuevo Cine	134
Las memorias de mi padre	138
El péndulo y la espiral	142
Los gozosos cafés	146
Acerca de Jacques Ellul	151
Editorial	151
Breve biografía de Jacques Ellul	154
La sacralización de la técnica	158
Fragmentos del libro <i>Ce que je crois</i> , de Jacques Ellul	170
Bibliografía selecta de Jacques Ellul	176

4. La palabra, la página y la pantalla	183
El texto moderno y el sueño cibernético	183
Fuentes comentadas en "El texto moderno y el sueño cibernético", <i>por Jorge Márquez</i>	198
El texto: en el origen de la modernidad	203
Los temores de la baronesa Greenfield	205
Noticias del cambio de paradigma	210

SEGUNDA PARTE LAS MÁSCARAS DE PROMETEO

Los rostros de Prometeo	217
Alejandro, el prometeico	217
Energía y equidad	220
Más allá de la sociedad económica	224
Némesis y su constelación mitológica	227
Desarrollo	231
La fe en el progreso	238
El Prometeo sistémico	263
La fe en el hombre	276
¿Fin de época y nueva era?	295
El peligro amarillo	319
La ciencia (ficción) y la bomba atómica	323
Los nuevos humanistas	3*3
Qué #\$. ' comercio de esperanza	329
El regreso del Dr. Strangelove	332
La caída en la abstracción	338
¿En qué creen los que no creen?	347
De <i>Frankenstein</i> a <i>Star Trek</i> : el cine de ciencia ficción	355
Todo lo etéreo se disuelve en lo sólido	361
Valkirias	365
índice onomástico	371

PRESENTACIÓN

José María murió sorpresiva y prematuramente el 11 de agosto de 2006 en Ottawa, Canadá. Tenía 61 años y había ido a visitar a Carla, su única hija, abogada especialista en cuestiones ambientales. Su inesperada muerte tiene como compensación el que haya ocurrido sin largas agonías y dolores, y en compañía de su hija. El vacío para quienes lo conocimos y lo quisimos tanto, está sin embargo aquí.

José María Sbert Callao nació el 18 de enero de 1945 en la Ciudad de México. Era hijo de exiliados republicanos españoles: Antoni María Sbert Massanet y Josefina Callao, ella madrileña y él mallorquín, destacado dirigente estudiantil durante la dictadura de Primo de Rivera y consejero de Cultura de la Generalitat de Cataluña en los años de la República española.

José María se casó primero con Erika Carlsson, con quien procreó a Carla. Posteriormente se casó con Lisl Pleshette y prohió a las dos hijas de ésta: Úrsula, doctora en física, y Tania, talentosa y exitosa bailarina y coreógrafa.

Desde muy joven José María comenzó a trabajar con Iván Illich en Cuemavaca, en el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc). Su amistad con Illich duró hasta la muerte de éste en 2002, periodo en el que José María tradujo varias de sus obras. En paralelo a su clara inclinación illichiana, estudió a Freud, fue amigo de Erich Fromm y alumno en Francia de Jacques Lacan, Raymond Aron y Lucien Goldman.

Con formación de economista (su tesis de licenciatura tiene como epígrafe la conocida frase que Stalin repetía sistemáticamente en sus telegramas a Lenin durante la Revolución rusa: "Fusilé expertos, situación mejora"), José María fue secretario del destacado filósofo Ramón Xirau y del jurista Guillermo Floris Margadant. Fue también miembro del consejo de redacción de la revista *Nuevo Cine y*

colaboró en Radio UNAM. En el sector público mexicano fue director de Cinematografía y de la Cineteca Nacional, de Operadora de Teatros y de la Constructora Nacional de Carros de Ferrocarril, para concluir su carrera como subsecretario de Programación y Presupuesto.

Al dejar el servicio público se dedicó por completo a su verdadera vocación: el estudio, la investigación, la literatura y la conversación, fuente primigenia de toda auténtica cultura.

Cuando conversaba con José María, la gente se quedaba con la impresión de que lo planteado por ella era de la mayor importancia y, sobre todo, de que había sido escuchada. Ese cálido sentimiento, esa sensibilidad para escuchar y para percibir el estado de ánimo de su interlocutor, quedará en la memoria de todos los que fuimos sus amigos, sin importar edad o género. José María tenía esa rara cualidad de poder comunicarse con personas muy disímiles. Era generoso, inteligente y educado en la doble acepción de la palabra: culto y de buenas maneras.

José María fue un crítico irónico e implacable de nuestra sociedad, de sus metas, de su tecnología y del exceso consumista. Informado y buen lector (en inglés, francés, catalán y español), podía opinar con soltura y profundidad sobre los más diversos temas de actualidad: de literatura, de ópera (Rossini le gustaba en especial), de psicoanálisis, de filosofía, de religión, de política o de economía. Muchos de los ensayos aquí recogidos dan fe de ello.

Al promover la publicación de este libro con el título de *Epimeteo*, Iván Úlichy *el sendero de la sabiduría*, sus amigos hemos querido dejar constancia de la riqueza y profundidad del pensamiento de José María. La mayor parte de estos escritos había sido ya publicada en forma dispersa y algunos de ellos son inéditos, pero en cualquier caso hemos considerado importante dejar un testimonio razonablemente ordenado de su obra.

ANTONIO BOLÍVAR

EMILIO CARDENAS

JOSÉ ANDRÉS DE OTEYZA

CARLOS TELLO

Ciudad de México, marzo de 2009

PRÓLOGO

Lo que el lector tiene en sus manos es la obra que José María Sbert escribió desde principios de los noventa hasta su muerte, en agosto de 2006. Se trata de una compilación de ensayos filosóficos e históricos de gran profundidad y claridad sobre temas diversos, que pueden agruparse en las siguientes dicotomías: Prometeo/Epimeteo, Desarrollo/Vernáculo o Arrogancia/Humildad.

A continuación presento algunas reflexiones que ayudan a contextualizar los textos de José María, a quien conocí en 1993, justo cuando comenzaba su mejor época como escritor. Tuve el privilegio de discutir la mayor parte de los textos que componen este libro, en el momento mismo de su concepción. Asimismo, tuve la fortuna de comentarlos con el autor tras ser publicados. Durante trece años frecuenté a José María. Planeamos un encuentro tras su regreso de Canadá en el año 2006. Esta reunión nunca ocurrió, pues fue durante ese viaje cuando José María falleció. En la últimas charlas que sostuvimos comentó su deseo de publicar esta obra y de que fuera yo quien le ayudara en dicha empresa. Sin duda la obra hubiera sido mejor si él la hubiera coordinado; de cualquier manera, un grupo de amigos de José María hemos hecho nuestro mejor esfuerzo.

LAS MÁSCARAS DE EPIMETEO

José María Sbert comenzó a trabajar con Iván Illich como editor en el Centro de Investigaciones Culturales, en 1962. Su amistad

//

duró desde entonces hasta la muerte de Illich, en el año 2002. Tradujo del inglés *El H₂O y las aguas del olvido* y el ensayo *Los objetos como moldes de la memoria*, entre otros textos. También colaboró estrechamente con Illich en la preparación de la *Introducción a la amortalidad*, conferencia escrita en 1990 para una presentación en Barcelona. Desafortunadamente el filósofo no pudo impartir esa conferencia debido a problemas de salud. Allí leemos en el tercer párrafo:

Me puse a revisar la correspondencia que acababa de recoger. El Consellier de Cultura de Catalunya me invitaba a una sesión de tres días, para profesionistas y servidores públicos que tienen que lidiar con el destino de la muerte [...]. ¿Querrían imitar a la Universidad de Columbia y establecer un Instituto de Tanatología? ¿O un nuevo curriculum para ayudar a los dolientes? [...] ¿Habrá llegado a la España que se moderniza la propuesta del católico Callahan para racionar los cuidados finales? ¿Planearán importar los *testamentos vivos* y la bioética? ¿O sería ésta una oportunidad para probar a la tradición española en lo macabro frente a las nuevas (...) emociones que despiertan el calentamiento de la biosfera, los virus mutantes del sida y las drogas? I...]

Me puse a ensayar una contestación: *Estimado Sr. Consellier: Una circunstancia personal hace su invitación irresistible: será una oportunidad para colaborar con mi amigo y superego españoléose María Sbert, cuyo padre, Antonio María Sbert Massanet, fue uno de los primeros consellers de Cultura de la Generalitat de Catalunya. Ambos honraríamos su memoria si yo tomo su invitación como una orden perentoria de quien sucede al luchador por la cultura catalana que hace veinticinco años conocí exiliado en México.*

En la versión en inglés hay algunas variantes. En la sección que dice:

[...] my Spanish super-ego, Don Jose Maña Sbert. He is a friend and a dear colleague. And just for the fun of discussing this matter with him, I want to accept. When your job was created in 1936, at the time of the Spanish Republic, his father was the first incumbent. I want to honor old Sbert by taking your kind invitation as a peremptory order from the man who became his successor, when after a long suspension caused by Franco, you came to fill this vacancy.

Llevarle superego a alguien resulta sumamente extraño, pero creo que no habría mejor descripción de José María, pues era un hombre que invitaba a la prudencia, la reflexión y la autocrítica.

Desde finales de los años noventa, Sbert hizo un esfuerzo sistemático por interpretar la obra de Iván Illich, su maestro y amigo. El fruto más importante de ese trabajo fue su ensayo *El otro titán*, que se refiere a la figura de Epimeteo, el humilde, cuya actitud contrasta con la de su arrogante hermano, Prometeo.

La fe cristiana de Iván Illich era muy profunda. No estaba nunca dispuesto a hablar de Dios, ni siquiera a mencionar su nombre. Por ello adoptó el método de la teología negativa o apofática, en donde sólo se habla de Dios a partir de algo distinto a Él. Así, a pesar de su profunda admiración por Jesucristo, decidió sólo referirse a Él a través de la figura de Epimeteo.

¿Era Illich una especie de Epimeteo? Sin duda pensaba que había que imitar a Cristo, aunque jamás pretendió llegar a ser Él. Claro está, dicha comparación parecía odiosa al propio Iván, pero José María siempre insistía en que el dolor sufrido por Illich, debido al terrible tumor que tuvo por más de diez años en la mandíbula, superaba al dolor sufrido por Jesucristo durante la Pasión.

A diferencia de los demás intérpretes y amigos de Illich más conocidos en México, como Jean Roben, Gustavo Esteva, Lee Hoinacki, quienes se esforzaban en utilizar la obra de Illich como un paradigma para comprender la realidad, José María procuraba descubrir las raíces de su pensamiento. Las encontró en el espíritu de los años sesenta.

* * *

En su lucha contra la angustia, José María Sbert transitó por el psicoanálisis y la religión, no sólo como temas teóricos, sino también como cuestiones vivenciales. Durante los años sesenta fue estudioso de Freud, amigo de Erich Fromm y alumno de Jacques Lacan. En los setenta fue el editor de la revista lacaniana *Asturbar*, que posteriormente cambió su nombre por el de *Luzt*.

A principios de los años ochenta y hasta su fallecimiento, José María renunció a sus carreras política y académica para dedicarse a la publicidad y a sus gozos: se dedicó a su familia, a sus amigos, plantas y perros; leía, escribía, meditaba y aconsejaba.

De tal suerte que, después del vértigo del lopezportillismo, especialmente de la nacionalización de la banca, José María, con menos de cuarenta años, pudo retirarse, comenzar a ser un "individuo-fuera-del-mundo", para decirlo con Louis Dumont, uno de sus autores favoritos. Al inicio del sexenio de Miguel de la Madrid pasó más de un mes sin salir de su casa. Podía pasar días enteros usando su bata oriental, que usaba de pijama. El mundo le importaba mucho, estaba bien enterado, pero había renunciado a actuar sobre él.

Durante los noventa alcanzó su madurez espiritual; fue una época en que tomó distancia del psicoanálisis, al que comenzó a considerar una especie de charlatanería con prestigio académico.

Pocas veces he visto a un intelectual tan puro como Sbert, pues no pretendía ni ganarse la vida con lo que sabía, ni cambiar el mundo, ni tampoco ocupar un lugar en la escena pública. Escribía poco y leía mucho; sabía mucho y decía poco. Era un hombre excepcionalmente discreto, amable y generoso.

En sus últimos años, José María se acercó al yoga y a la Biblia. Especial interés tenía por *El libro de Job*, *El Eclesiastés*, los

Evangelios y, al final, por el *Génesis*. Además, se interesaba por la mitología, la sociología de la religión y los teólogos más importantes del siglo xx. Su interés por Raimón Panikkar, Mircea Eliade y algunos otros autores cuya obra es una invitación al misticismo, le llevaron a escribir algunos ensayos sobre Bemini, Clodia y Oblómov (a quien José María consideraba su *otro yo*), que eran para él figuras epimeteicas.

* * *

Con excepción del jazz, a José María le agradaba la música. Especialmente disfrutaba de Rossini, Vivaldi y Mozart. Cuando nació su primer nieto, hijo de Úrsula y Luis, decidió que le regalaría una versión de Beethoven para niños. A Luis, quien es cantante y compositor del grupo de rock progresivo Sonus Umbra, le desagradó la idea, porque él estaba dispuesto a educarle el oído a su hijo con Frank Zappa antes que con las versiones del *Baby Beethoven*.

Sabiendo de mi afición por Frank Zappa, José María me pidió consejo. Le regalé la compilación *Have I Offended Someone?* Nunca supe si le agradó.

Su conocimiento de la obra y biografía de los grandes compositores de los siglos xviii y xix era impresionante. Hablaba de sus enfermedades, infortunios y fortalezas con tanta familiaridad como si los hubiera conocido en persona. Veía en Vivaldi y Rossini dos figuras epimeteicas, mientras que consideraba a Beethoven, una especie de arrogante Prometeo.

Otra figura epimeteica fue el propio padre de José María. De él solía contarme cómo, durante el tormentoso siglo xx español, había salvado su vida en innumerables ocasiones.

De algunos temas lamento no haber platicado con José María. Por ejemplo, el texto sobre Los olvidados no lo conocí sino hasta que estuvo publicado. Lo mismo ocurre con el texto sobre su maestro, Ramón Xirau.

* * *

Respecto al texto de los cafés, aunque José María se refiere a un época que yo no viví, tengo algo que contar. En diciembre de 1994, recién estallada la crisis económica en México, José María me contrató para ordenar su biblioteca, hacer algunas notas y resúmenes de libros. Era un trabajo muy placentero.

Casi todos los viernes de 1995 a 1999, trabajaba por las mañanas en la biblioteca de José María, en donde siempre disfrutaba de la hospitalidad de Lisl, Tania, Reina, Paula, Paty, don Luciano y, ocasionalmente, pues no siempre estaban allí, de Carla y Úrsula. Los sábados también laboraba, pero la jornada terminaba temprano, pues mi jefe y yo nos íbamos a la cafetería de la librería Gandhi. Allí pasábamos tres o cuatro horas dialogando de filosofía, historia, política y algunos otros temas.

Después de algún tiempo renunciamos a ir a la cafetería de Gandhi debido a un viejo conocido que buscaba a José María para pedirle dinero. Mudamos nuestro centro de reunión al Sanborns de Pabellón Altavista, en donde nos conocían tan bien que antes de ordenar, la mesera nos llevaba "lo de siempre": para "el señor, unos cuernilos, un café exprés y un agua mineral", y para "el joven, una naranjada, con agua mineral, mucho jarabe y sin hielos". En esas conversaciones repasábamos el pensamiento de San Agustín, el de Bataille, el hinduismo, la política de seguridad social en Estados Unidos, la política mexicana...

Finalmente, cuando José María se mudó a la calle de Carranza, cambiamos nuestro centro de reunión al Sanborns de la plaza central de Coyoacán. Allí fue en donde me reuní con él la última vez antes de su muerte. Hablamos de Clodia, de los vicios de los romanos, de lo repugnante que nos parecía el puritanismo de Hitler, de la presentación del ballet de su hija Tania, en Bellas Artes, y de su próximo viaje (¿quién hubiera imaginado que no regresaría de él?) a Ottawa, para visitar a Carla.

* * *

Desde muy joven, "el grandote José María" era una tentación para los niños rijosos, que queriendo derrotar a un Goliat buscaban convertirse en heroicos davides. Pero Sbert odiaba pelear. De todas formas tuvo que derrotar con los puños, por necesidad, a algunos provocadores.

Ya siendo adulto, y sin ningún entrenamiento, pues no le gustaban ni las artes marciales ni el box ni ninguna otra actividad que implicara luchar (ni siquiera el ligue), se vio envuelto en una situación muy difícil. En un café llamado el Perro Andaluz, que era propiedad de su hermano Antonio, José María participó en una batalla campal, una vez más, por necesidad.

Al llegar a la cafetería, Sbert, discreto como siempre, estaba dispuesto a tomar una mesa cuando se percató de que su amigo, el muy inteligente y agradable conversador Eduardo Pesqueira, se había quedado atrás. Lo buscó y lo encontró pronto: estaba peleando contra dos enormes y famosos karatekas que acudían algunas veces por semana al Perro Andaluz. Sin saber por qué había comenzado la riña, José María intervino para rescatar a su amigo; comenzó destruyendo una silla en la espalda de uno de los agresores, mismo que se lanzó sobre él. José María respondió, "por instinto", lanzándose al piso.

La poca ortodoxa estrategia de Sbert rindió frutos. Logró derribar de una patada a su rival y después se lanzó sobre él y buscó apretarle los ojos para sacárselos: tenía tanta adrenalina que "estaba seguro de que ese hombre iba a morir". Pero el karateka se quitó de encima a su voluminoso y sorprendente combatiente. José María entonces se dirigió a la cocina, de donde sacó un enorme cuchillo... finalmente nadie murió, ni siquiera resultó gravemente herido, pues el personal del lugar consiguió separarlos.

Cuando Antonio llegó al Perro Andaluz, el sitio estaba destrozado. Las sillas, las mesas, las botellas, la barra, el espejo, etc., todo estaba hecho trizas. Los empleados le informaron que se había tratado de una riña de su hermano. El reclamo fue mayúsculo, aunque después se enteró de que José María no había iniciado la pelea y comprendió.

Sbert me habló un par de veces de esta historia que sin duda le agradaba. En pocas ocasiones se le veía tan emocionado como cuando la contaba.

* * *

Además de los notables conocimientos que José María tenía de la obra de Jacques Ellul, caben destacar los comentarios de Iván Illich al respecto. De la conferencia impartida por Illich en Burdeos, Francia, el 13 de noviembre de 1993, tengo a la mano la traducción al inglés, de Lee Hoinacki, del 27 de junio de 1994. El texto tiene dos notas reveladoras acerca de la importancia de la opinión de Sbert para Iván Illich, sobre este tema.

En primer lugar, después del título aparece el texto "Comentario", y dice: "cumpleaños [sic] Valentina [...], comparado Ellul.4z avec/ Ellul.111 [...] terminado antes de la cena festiva, para examen de Jose-Maria [sic]".

En alguna ocasión, en Ocotepec, en casa de Iván Illich, presencié uno de estos exámenes, a propósito del ensayo *La sabiduría de Leopold Kohr*. José María llevaba notas sobre el texto que Illich le había enviado algunos días antes. Con base en esas notas comenzaba una serie de preguntas, observaciones y sugerencias.¹

¹ Estas son las notas que José María preparó para la discusión del texto *La sabiduría de Leopold Kohr*:

"29/05/96 1:59 PM

Cuando Illich habla de proporcionalidad ("correcta") toma como referencia el temperamento que las comunidades vernáculas adquieren para lo-

* * *

En segundo lugar, en el tercer párrafo de la conferencia le dice al mctútre Ellul: "Para preparar esta conferencia let una veintena de sus libros, aquellos que no tenía en mi colección personal. Para tal propósito, fui a la casa de José María Sbert, mi pupilo durante la época en que le conocí. Este generoso amigo abrió su biblioteca para mí y ahí encontré sus textos, la mayor parte de ellos con muchas anotaciones y subrayados".

En 2002, José María fue invitado por sus amigos de Ixtus, a preparar un número especial sobre Jacques Ellul. Hizo la selección, introducción y traducción de los fragmentos del libro *Ce que je crois*, de Jacques Ellul, el ensayo *La sacralization de la técnica* y, junto con Humberto Beck, una *Breve biografía de Jacques Ellul*, la *Bibliografía selecta de Jacques Ellul* y el comentario editorial.

gar la armonía interna y con el cosmos, tal como les es dado en un lugar preciso. Si es un teólogo apofático, ¿quiere decir eso que así participan también de la armonía con lo divino, la única real, a través de ese largo proceso de formación de una tradición en el que una cultura va logrando su armonización con lo divino a través de la fusión con su medio natural y social mediante todos sus sentidos y sobre todo el común?

Dos procesos, por tanto, apañarían al hombre de esa armonía:

1] Los de mediación progresiva de su percepción sensorial mediante técnicas como el alfabeto, el texto, la perspectiva pictórica, la fotografía, el lenguaje digital y la imagen de la pantalla.

2] Los de disolución de sus tradiciones vernáculas y su cultura mediante técnicas institucionales que a su vez establecen mediaciones complejas para la convivencia, la cooperación y la caridad, tales como la hospitalización, la lengua materna, la educación, la economía... y favorecen la cosmopolitización helenística, la catolicización romana, el surgimiento del estado-nación y la homogeneización económica (rompimiento del género, sustitución del bien por el valor, pérdida de la proporcionalidad milenaria...) que pretende ahora culminar en la globalización".

Dada la complejidad del texto de Illich, estas notas resultan sumamente útiles.

* * *

Acerca del apartado al que se refieren los textos sobre la palabra, la página y la pantalla, recordemos quejóse María Sbert era un gran conversador y lector, y cuando se trataba de manipular, seleccionar fragmentos de textos y escribir, manejaba con habilidad la computadora. En todo esto Iván Mich era exactamente igual.

Ambos sabían muy bien que la oralidad, lo libresco y la pantalla implicaban tres modos distintos de *ser en el mundo*, dominantes, cada uno de ellos, en diferentes momentos históricos. José María e Iván pensaban que sus identidades estaban modeladas de acuerdo con el modelo libresco, pero eso no les obstaculizaba ser diestros en los otros dos. De todas formas, sabían que los "pozos de Mnemósine" se habían secado hacía mucho y que jamás lograrían comprender del todo a quienes privilegian la palabra hablada sobre la palabra escrita, ni tampoco a quienes nacieron atados a una computadora.

A propósito de la historia del lenguaje y las tecnologías que atrapan la mirada, Illich escribió algunos libros, conferencias y ensayos desde los años ochenta. En los noventa, José María ya conocía no sólo aquello que su amigo había escrito, sino también buena cantidad de las fuentes que había utilizado. Respecto a esos años, me cuesta trabajo distinguir el pensamiento de Illich respecto al de su discípulo; comenzaban a ser una amalgama.

A José María le fascinaba la computadora; podía pasar muchas horas sentado frente a ella, leyendo, subrayando y seleccionado fragmentos para sus propios textos. Leía gran cantidad de revistas y libros en la pantalla. Se esforzaba mucho por construir un sistema de fichas bibliográficas electrónicas eficiente, mismo que manejaba con destreza.

Pero Illich y Sbert eran feroces críticos de aquellos que privilegian la pantalla sobre la realidad, el *chat* sobre las relaciones cara a cara; aquellos que dejan atrapar su mirada por el show, que forjan una personalidad dependiente de la computadora.

Los dos recordaban con nostalgia la pérdida del *self* libresco y describían con horror el cibersexo. Pensaban que la era de la información estaba transformando la condición humana.

LAS MÁSCARAS DE PROMETEO

El texto con el que comienza la segunda parte del libro es acerca de Alejandro Magno. Éste, junto con Napoleón, eran las dos figuras de las que José María más hablaba para referirse a las máscaras de Prometeo. En el texto sobre Alejandro podemos encontrar algunas referencias de la infancia de José María, cuando admiraba al conquistador. Al redescubrirlo, algunas décadas después, se horrorizó. Consideraba que el macedonio había sido el "Hitler de la Antigüedad", un genocida consumado. Sobre el corso no escribió un texto específico pero en sus conversaciones aparecía constantemente.

Después de Alejandro Magno vienen los textos de José María de crítica al progreso y el desarrollo. Aparecen dos ensayos que comentan textos de Illich: *Energía y equidad* y *El género vernáculo*. El primero comenta la destrucción del medio ambiente y las psicopatologías, sociales; dos problemas originados cuando el hombre sacraliza el automóvil. El segundo es un comentario acerca de la construcción histórica de las sociedades modernas.

Posteriormente, aparecen los textos sobre el léxico de la modernidad y el método para escapar de sus trampas. Las transformaciones y los usos del lenguaje fueron temas que preocuparon a Iván Illich desde los años sesenta, cuando José María comenzó a trabajar con él. Illich pensaba que la crítica radical a la modernidad sólo podría llevarse a cabo con un lenguaje distinto al creado por ella misma:

La Némesis industrial es el resultado de la política de desarrollo y de la decisión cuya hechura produce inevitablemente des-

gracias motivadas por una intuición que se contradice. Es el resultado de un estilo de administración que continúa siendo un crucigrama para los que lo proyectan. Por todo el tiempo en que estas desgracias sean descritas con el lenguaje de la ciencia y de la economía política, las mismas permanecerán como extrañas sorpresas. El lenguaje para el estudio de la Némesis industrial todavía debe ser fraguado; el mismo debe ser capaz de describir las contradicciones inherentes a los procesos del pensamiento de una sociedad que privilegia la verificación del funcionamiento por encima de la evidencia intuitiva.²

Fue a propósito de la construcción de un lenguaje que escape de las trampas de la modernidad, quejóse María escribió el texto sobre Némesis.

Illich, en sus escritos de los años sesenta e inicios de los setenta, mencionaba con frecuencia el problema de los lenguajes modernos con relación a la escolarización de la sociedad y los medios masivos de comunicación. En *La comivendalidad* escribió: "Si no accedemos a un nuevo grado de conciencia que nos permita reencontrar la función convivencial del lenguaje, no llegaremos jamás a invertir ese proceso de industrialización del hombre. Pero si cada uno se sirve del lenguaje para reivindicar su derecho a la acción social antes que al consumo, el lenguaje se convertirá en el medio para restituir la relación del hombre con la herramienta".³

A finales de los setenta e inicios de los ochenta, Illich comenzó su estudio sobre las lenguas vernáculas y las lenguas madres o modernas, y puso especial énfasis en el tema de las palabras clave, que "son un rasgo característico del lenguaje moderno,

² Iván Illich, "La expropiación de la salud", *Alternativas*, trad. Carlos R. Godard Buen Abad, México, Joaquín Mortiz, 1974 (la ed. en inglés, 1969), p. 166.

³ Iván Illich, *La convivencialidad*, trad. M. Gossmann y J. Bulnes, México, Joaquín Mortiz-Planeía, 1985, p. 137.

claramente distintas de los términos técnicos. Automóvil y jet son términos técnicos. He aprendido que tales palabras pueden desbordar el lexicon de un lenguaje tradicional. Cuando esto sucede, hablo de la crioulización tecnológica. En cambio, un término como *transporte* es una palabra clave. No sólo designa un dispositivo; imputa, además, una necesidad básica".⁴

En los idiomas modernos las palabras clave son fuertes, persuasivas.

Algunas son etimológicamente antiguas, pero han adquirido un nuevo significado, enteramente distinto al de su intención inicial. Tal es el caso de *familia, hombre y trabajo*. Otras palabras son de más reciente cuño, pero fueron originalmente concebidas sólo para uso especializado [...] *Energía, producción, desarrollo, consumidor*, son ejemplos bien conocidos. En todo idioma industrializado, estas palabras clave adoptan sentidos aparentemente comunes y cada idioma moderno tiene un conjunto propio de ellas que da a cada sociedad su perspectiva única de la realidad ideológica y social del mundo contemporáneo. El conjunto de palabras clave en todos los idiomas industrializados modernos es homólogo. La realidad que interpretan es fundamentalmente la misma en todas partes. Las mismas carreteras que conducen a las mismas escuelas y edificios de oficinas provistos de las mismas antenas de televisión, transforman paisajes y sociedades disímboles en una monótona uniformidad.⁵

El propio Illich desarrolló el tema del lenguaje moderno en algunas conferencias y ensayos de los años ochenta y noventa. Una parte del trabajo también la hicieron sus amigos. Al respecto, en 1988 el medievalista Uwe Porksen escribió su famoso

⁴ Iván Illich, *El género vernáculo*, trad. L. Corral, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1990 (la ed. en inglés, 1982), p. 12. 'Ídem.

texto sobre las *palabras plásticas o palabras amiba*.⁶ Y a principios de los noventa, José María Sbert, Jean Robert, Gustavo Esteve, Wolfgang Sachs, Majid Rahnema y algunos otros amigos de Illich, planearon escribir un *Diccionario del desarrollo*. José María escribió una propuesta general para la obra. Finalmente, elaboró el texto correspondiente al vocablo "progreso".

A propósito de la crítica a la norteamericanización del mundo a través de los ideales del "desarrollo", Sbert iba más allá. Para él, el mayor desafío para la humanidad no era el imperalismo estadounidense ni tampoco el europeo; menos aún el terrorismo. El desafío fundamental del siglo xx es la americanización de China. ¿Qué pasará cuando los chinos adopten los patrones de consumo de los países avanzados? ¿Puede el planeta resistir la contaminación de las fábricas, los automóviles y los reactores de los chinos?

* * *

La crítica a la sacralización de la ciencia, iniciada por aquel Epimeteo llamado Jacques Ellul, es actualizada por José Mana en su serie de ensayos sobre la ciencia y la ciencia ficción, incluidos en la parte final de este libro.

Como historiador de las ideas, José María veía la ciencia como una manifestación de la modernidad prometeica. Leía asiduamente revistas científicas y tenía especial interés en la física y la biología. No tenía aprecio ni por una ni por otra. Las estudiaba como un médico estudia un tumor.

Respecto a la física, estaba fascinado y aterrado al mismo tiempo por los resultados de la ciencia moderna; veía cómo el hombre había abierto la caja de Pandora al liberar de ataduras morales y religiosas a la ciencia. La concepción de una ciencia

⁶ Uwe Porksen, *Plastikwörter: Die Sprache einer internationalen Diktatur*, Suilgart, Klett-Cotta, 1988.

autónoma había finalmente llevado a la construcción de la bomba atómica.

Acerca de la biología, estaba sumamente interesado en el darwinismo y en el propio Charles Darwin, de quien había leído hasta su correspondencia. Conocía en profundidad hasta las últimas teorías del evolucionismo y a sus críticos.

Además de estar bien enterado, por sus lecturas, del estado actual de la ciencia, también contaba con la opinión de algunos científicos, con quienes dialogaba ocasionalmente. José María era un crítico feroz de los mercaderes de la ciencia, quienes la divulgan a través de versiones simplificadas y a veces falaces.

Por otra parte, se esmeró en comprobar que los científicos tenían una fe en los poderes salvíficos, pero aún no encontrados, de la ciencia (fe de la que también están contaminados millones de legos); que hacían pronósticos sobre el futuro de la ciencia que harían palidecer el cine de ciencia ficción.

JORGE MÁRQUEZ MUÑOZ

**PRIMERA PARTE LAS
MÁSCARAS DE EPIMETEO**

1
JOSÉ MARÍA SBERT E IVÁN ILLICH

EL OTRO TITÁN*

introducción Quiero aquí ocuparme principalmente de ciertos antecedentes que pueden ser de interés para quien desee comprenderse con la obra de Iván Illich desde sus inicios. En primer lugar presento un cuadro general de los años sesenta, tiempos en los que se gestaron sus primeras publicaciones. Reviso una buena parte de sus dos primeros libros: *Celebration of Awareness* y *Tools for Conviviality*. Trato después el mito de Prometeo, así como algunas otras historias e ideas griegas y judeo-cristianas, presentes en los escritos de Illich no sólo como recursos retóricos, sino también como testimonio de su apego a esas tradiciones y su deseo de compartir el tesoro de sentido que albergan.

En esas tradiciones, Illich encuentra un espíritu que lo inspira, así como ideas y paradigmas que contrasta con los grandes empeños prometeicos que culminarán primero en la modernización y el desarrollo y, más recientemente, en la cibernización y el imperio de los sistemas. Desde sus primeros libros, Illich plantea que "sólo la palabra recuperada de la historia nos queda como el poder [...] para unir a la mayoría de la gente en la [...] reconstrucción convivencial".¹ Aquí Illich se refiere, me parece, no sólo a la historia escrita, sino también a la que pervi-

* Publicado originalmente en Jorge Márquez Muñoz (comp.). *El otro titán: Iván Illich*, México, Tomo, 2003, pp. 63-119.

¹ Iván Illich, *La convivencialidad*, trad. de M. Gossmann y J. Bulnes, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1985, p. 13.

ve en el modo de vivir de los pueblos, en su lenguaje y hasta en sus estructuras jurídicas. No obstante, yo me ocuparé sólo de la palabra que se recupera de la historia escrita.

PRIMERA PARTE LOS AÑOS DORADOS

La prosperidad En la historia del siglo xx, el periodo de 1960 a 1973 puede llamarse el de "los años dorados", si se piensa fundamentalmente en la culminación de la prosperidad de la posguerra, esa época de oro de 1947-1973, sin precedentes y posiblemente anómala. Ese cuarto de siglo resulta particularmente luminoso porque sucede a la época más negra de la humanidad, el periodo 1914-1945, que es cuando se infligió más bárbaros y crueles males a sí misma y desarrolló más su potencial para destruirse en el futuro y, por primera vez, para hacer inhabitable su casa entera, la Tierra.

Lo más radical y trascendente de la "Guerra Fría" que se inicia a fines de los cuarenta es quizá la coincidencia de las estrategias rivales del capitalismo y el socialismo en la tarea de enterrar el mundo de nuestros abuelos y, con ello, "desintegrar las pautas establecidas de las relaciones sociales humanas y romper los eslabones entre las generaciones presentes y pasadas".²

En efecto, la Organización de las Naciones Unidas, que se había expandido rápidamente con el ingreso de las nuevas naciones independientes del colonialismo europeo, declaró en 1960 el inicio de "la década del desarrollo", consagrando la nueva división del mundo en boga después de la Segunda Guerra Mundial, y que venía a sustituir las antiguas designaciones de progreso y atraso.

² Erich Hobsbawm, *Age of Extremes, The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, M. Joseph. 1994.

La década se caracteriza fundamentalmente, también, en términos de la "explosión demográfica", precisamente en esos países que empezaban a llamarse subdesarrollados, y del "baby boom" en los demás. Por aquellos años el mundo en su conjunto llegó a tasas de crecimiento demográfico mayores de 2% anual, las más altas hasta entonces y desde entonces.

La cultura juvenil "El número de estudiantes universitarios creció tan rápidamente en los sesenta que los procesos normales de socialización se volvieron inefectivos".³ Los miembros de esa vasta generación empezaron a aprender unos de otros, más que de los adultos, y formaron así una verdadera cultura aparte.⁴ Esto no es de extrañar, ya que a fines de la década más de la mitad de la población de los Estados Unidos y de varios países europeos tenía menos de veinticinco años.

Sólo podemos especular sobre la medida en que esas condiciones generales propiciaron la atmósfera espiritual de la época. El desahogo económico generó muy probablemente una especial disposición a la generosidad y permitió también una mayor libertad. Tal prosperidad sin precedente llevó a muchos a dedicarse a la vida intelectual y artística y a la acción política radical, o simplemente a vivir, sin tener por ello que estar asustados ni ansiosos.

Numerosos jóvenes se sintieron inmerecidamente privilegiados⁵ y con una gran necesidad de hacer algo por los menos favorecidos y por la humanidad, oponiéndose a la discriminación racial y a la pobreza, doméstica y en el resto del mundo. Esas inclinaciones fueron tomadas como banderas y programas por las corrientes políticas dominantes y, como comentó enton-

³ Norman O. Cantor, *The American Century*, Nueva York, Harper-Collins, 1997, p. 312.

⁴ Cfr. *idem*.

⁵ Paul Berman, *A Tale of Two Utopias. The Political Journey of the Generation of 1968*, Nueva York, WW. Norton, 1996, p. 37.

ees Illich, llevaron "a una guerra contra la pobreza realizada por trabajadores sociales y a una Alianza para el Progreso que acabó sobre todo apuntalando dictaduras en Latinoamérica. Ambos programas estaban diseñados para incorporar a los pobres al *American Dream* y ambos fracasaron".⁶ Pero ya no habría salida fácil de ese modo de vida sustentado en un consumo tan elevado para los que lo habían alcanzado, y tampoco había camino que permitiese acceder a ese modo de vida, más que a una de cada cien personas de las dos siguientes generaciones, cuando mucho. Las noventa y nueve restantes, continuaba Illich, tendrían que soportar "un mensaje de salvación económica y social de los ricos que, aunque no lo pretenda, lleva a los pobres a pensar que es su culpa el no encajar en el mundo como se ha decretado que es debido en el Atlántico Norte".⁷

£os *líderes políticos* En la configuración ideológica de la posguerra, las ideas de la derecha se encuentran desacreditadas, sobre todo en Europa, mientras el marxismo goza de un gran prestigio, apoyado en la enconada y decisiva lucha de los socialistas en contra del nazismo. La esfera política está investida de una reverencia religiosa y la presencia del Estado en todos los campos es extraordinariamente importante, como consecuencia de la guerra misma, de la recesión previa, de la reconstrucción, y de la nueva Guerra Fría y su correspondiente carrera armamentista.

Líderes de gran personalidad, con una agenda renovadora, cuando no francamente revolucionaria, aparecieron o dominaron la escena mundial al inicio de la década de los sesenta.

En 1953, Nikita Jruschov inició su mandato en la Unión Soviética, y poco después denunció los errores y los crímenes de su antecesor, José Stalin, sembrando el desconcierto en el bloque

⁶ Iván Illich, *Celebration of Awareness*, Nueva York, Pantheon Books, 1969, p. 23.

⁷ *ibid.*, p. 27.

oriental hasta después de ser depuesto en 1964. Pero alcanzó gran popularidad en Occidente, incluso en los Estados Unidos.

Charles de Gaulle, quien a fines de la Segunda Guerra Mundial había formado el gobierno provisional que le permitió a Francia participar en la victoria de los aliados, fue elegido presidente en 1959 para resolver la cuestión de Argelia, y fue reelegido en 1965 después de haberse concedido la independencia a ese país.

Juan XXIII, elegido papa en 1958, expandió la membresía del Colegio Cardenalicio y convocó e inició una reforma general de la Iglesia católica mediante un cónclave de dos mil obispos, el Concilio Vaticano II.

Martin Luther King, elocuente sacerdote bautista, encabezó el movimiento por los derechos civiles de los negros en los Estados Unidos de 1955 a 1968 y lo llevó a terminar con la legalidad de la segregación racial, mediante tácticas no violentas con las que conquistó la conciencia de la mayoría de los blancos.

John E Kennedy, siendo candidato demócrata en 1960 para la presidencia de los Estados Unidos, intervino para liberar de la prisión al reverendo King. Es posible que de allí haya obtenido la pequeña mayoría de votos para ser elegido en vez de Richard Nixon. Kennedy impulsó diversas políticas que dominarían la década, puestas en práctica por sus sucesores, como la legislación contra la discriminación racial; el impulso al crecimiento, el empleo y la asistencia social, y la creciente participación norteamericana en la Guerra de Vietnam. Según sus allegados, pretendía realizar pacíficamente cambios de naturaleza revolucionaria.

Fidel Castro, nacido en 1926, estaba empeñado en otra revolución, pero ésta abiertamente armada, desde que tenía menos de treinta años, y en 1959 llegó desde la guerrilla al poder, estableciendo un ejemplo que nunca volvió a lograr un éxito tan duradero. No obstante, la guerrilla se convirtió en la pesadilla de numerosos gobiernos y en un sueño que llevó a la

muerte prematura a decenas de miles de jóvenes, entre ellos al Che Guevara, uno de los grandes héroes de la época. Castro rompió relaciones con los Estados Unidos desde enero de 1961, cuando Kennedy acababa de tomar posesión, y declaró a Cuba "República Socialista" poco después de una invasión fallida proveniente de Miami.

Las posiciones de Castro venían a sumarse a la fama creciente de Mao Tsé-Tung, quien ejercería también influencia entre los jóvenes de entonces, y a las inclinaciones izquierdistas de grandes libertadores del coloniaje, como Nheru, de la India; Sukarno, de Indonesia, y Nasser, de Egipto, así como de los presidentes Goulart, de Brasil, y López Mateos, de México. Por encima de sus inmensas diferencias, estas figuras tenían un cansina y un estilo de liderazgo que ejercieron gran influencia en la mentalidad de su tiempo.

Ese nuevo estilo optimista y renovador sufrió su primer terrible golpe con el asesinato de Kennedy, a fines de 1963. Poco después, Jruschov y Juan XXIII dejaron sus lugares a grises administradores. Sukarno cayó ante un golpe militar, al igual que Goulart en Brasil. López Mateos dejó la presidencia de México a un hombre impopular y autoritario. Se iniciaron en aquellos mismos años las protestas tumultuosas que distinguirían a la década y que irían en aumento en todo su curso.

Los intelectuales En el segundo y tercer cuartos del siglo XX quizá culminó el brillo de los intelectuales en la vida pública, que en su modalidad contemporánea hace un lustro celebró su centenario, desde el *Yo acuso* de Émile Zola en 1898. Durante los cincuenta fueron posiblemente Albert Camus y Jean-Paul Sartre los que tuvieron una presencia más destacada. La sensación de haber sido arrojado a un mundo incomprensible, y cuya representación se hace imposible por la inadecuación del lenguaje, es la fuente de la visión profundamente pesimista que, desde el abismo de la Segunda Guerra Mundial, Camus llama

"el absurdo", y cuyos ecos tendrían una gran resonancia en los escenarios teatrales de los años sesenta, principalmente en las obras de Samuel Beckett y Eugène Ionesco, en las que resuena también el eco del teatro de Sartre y su frase lapidaria: "El infierno son los otros".

En la ilustre Escuela Normal Superior de París, Sartre conoció a Simone de Beauvoir, quien se hizo su pareja de toda la vida y de cuyo voluminoso tratado sobre *El segundo sexo*, el feminismo de la segunda parte del siglo tomaría sus bases filosóficas. También eran sus compañeros de escuela Maurice Merleau-Ponty, autor de la *Fenomenología de la percepción*, Simone Weil y Raymond Aron. Este último sería la Nemesis del propio Sartre, que aunque no era miembro del Partido Comunista, era marxista, "compañero de camino", como se decía de muchos intelectuales y periodistas. Aron le dedicó al marxismo su libro *El opio de los intelectuales*, que entonces tuvo tan poco éxito que el Servicio de Información del Departamento de Estado estadounidense tuvo que contribuir a su difusión. Decía Aron que

[...1 aquellos que hacen saber que sus sentimientos son nobles y los de sus adversarios egoístas o bajos me parecen exhibicionistas [...]. En toda mi vida sólo he conocido a una persona a la que la desgracia ajena no la dejaba vivir: Simone Weil. Ella siguió su camino y terminó en la búsqueda de la santidad. Pero a los demás, que la desgracia ajena no nos impide vivir, que no nos impida en cambio pensar. No nos sintamos obligados a decir tonterías para dar testimonio de nuestros nobles sentimientos.⁸

La Escuela de Frankfurt En los sesenta destacaron, sobre todo en los Estados Unidos, varios miembros de la Escuela de Frankfurt.

⁸ Franciszek Draus (ed.). *History, Truth, Liberty: Selected Writings of Raymond Aron*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, p. 128.

Theodor Adorno y Max Horkheimer, junto con Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin, Ernst Bloch y posteriormente Jürgen Habermas, desarrollaron una crítica radical de los aspectos políticos, sociales y culturales, tanto de la sociedad burguesa y su ideología tecnocrática y positivista, como del autoritarismo, burocratismo y marxismo dogmático de los países socialistas. El grupo impulsó con muy diversos estilos un "marxismo humanista", orientado tanto a una crítica de la ideología como a un proyecto de emancipación frente al "poder ciego, opresor, de la totalidad irracional". Bloch, Fromm y Marcuse, frente a esa totalidad opresora, no se prohibieron forjarse una imagen positiva de lo que podría ser enteramente distinto, entendiendo que una ruptura con esa totalidad no era posible si no se hacía referencia a la esperanza de forjar una realidad alternativa. La imaginación de esos tiempos había suavizado ya a Darwin, a través de Theodor Huxley y Teilhard de Chardin. Después, la gran tarea parecía la de hacer una síntesis de Marx y Freud, la otra autoridad especialmente venerada entonces, que los adaptara además al espíritu optimista y libertario del momento. Esa tarea, iniciada por Wilhelm Reich desde los años treinta, obtendría sus mayores éxitos precisamente en la obra de Fromm y la de Marcuse.

Erich Fromm Fromm se apartó de la ortodoxia freudiana dando mayor importancia a los factores sociales que a los sexuales en el desarrollo del carácter y viendo la neurosis como resultado del conflicto entre las potencialidades de la persona y los obstáculos sociales que impiden su desarrollo. En *The Sane Society* (1955) plantea que la sociedad industrial, orientada hacia el consumismo y el mercantilismo, enajena al hombre moderno, lo convierte en un extraño para sí mismo. En 1968 publicó *The Revolution of Hope, Toward a Humanized Technology*, y apoyó activamente la candidatura del senador pacifista Eugene McCarthy por el Partido Demócrata. Entre sus últimos libros impor-

tantes está *To Have or to Be?* (1976), donde contrasta esos dos verbos como dos modos de existencia opuestos.

La enajenación "Conforme la cuestión de la pobreza deja de opacar a las demás, la reflexión crítica se vuelve hacia el 'problema de la enajenación' y al del aprovechamiento del ocio".⁹ Además, el concepto de enajenación reaparece durante la Guerra Fría como un punto de encuentro entre el Este y el Oeste, entre marxismo y existencialismo, después de haber sido tomado por Georg Lukács, el intelectual marxista más admirado en Occidente, en su libro *El joven Hegel*.¹⁰ La presentación que Fromm hizo de los *Manuscritos* de Marx en los Estados Unidos, en 1961, en su libro *Marx's Concept of Man*, y la excelente acogida que tuvieron, nos ilustra cómo había cambiado el ambiente intelectual en ese país, a pesar de la Guerra Fría, desde principios de los sesenta.

En los mencionados *Manuscritos*, Marx señala que el propio discurso filosófico está separado del hombre, es abstracto y le es ajeno; así, la enajenación del hombre empieza por su propia conciencia de sí mismo. Pero,

[...] para Marx la naturaleza humana se realiza en el trabajo y su transformación del mundo. Y esta posibilidad es negada por el sistema económico capitalista. Bajo el capitalismo, el trabajo es coercitivo más que espontáneo y creativo; los trabajadores tienen poco control sobre los procesos en los que participan y los productos de ellos son expropiados por otros para ser usados en su contra; finalmente, los trabajadores mismos se convierten en mercancías en el mercado de trabajo.¹¹

⁹ Carl Mitcham, *Thinking Trough Technology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 241.

¹⁰ Walter Kaufmann, "Introductory' Essay", en Richard Schacht, *Alienation*, Nueva York, Doubleday, 1970, p. xvii.

¹¹ Karl Marx, citado por Robert Heilbroner en *Visions of the Future*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.

De ese modo, la enajenación económica es la enajenación fundamental, ya que la economía misma abarca todas las relaciones del hombre con la naturaleza, a través de la producción y el consumo, y las del hombre con el hombre, a través de las relaciones de intercambio. El concepto de "trabajo enajenado" se convierte en la clave crítica de la experiencia humana y llega a significar que, como diría el propio Marx, "el obrero se convierte en una mercancía tanto más vil en cuanto crea más mercancías. La depreciación del mundo de los hombres aumenta en razón directa con el aumento de valor del mundo de las cosas (...) El dinero es la esencia del hombre separada de él, y esa esencia extranjera le domina".¹² Es a sí mismo a quien el hombre enajena; a través de una actividad que le pertenece a otro, el trabajo enajenado hace al hombre extraño a la naturaleza, a sí mismo y a los otros hombres, a la vida colectiva y a la vida individual. "Los sesenta vieron una tendencia a ligar la enajenación con críticas románticas de la tecnología como un obstáculo que separa a la humanidad de la naturaleza y de la vida afectiva y con las categorías sociológicas de la *anotnia* de Durkheim y el *desencantamiento del mundo* de Max Weber, así como con la teoría de Freud de la *represión psicológica*".¹³

Los dos rabinos El concepto de enajenación adquirió entonces un peso y una misteriosa riqueza tales que parecía que quienes lo usaban estaban conscientes del largo trayecto que había recorrido desde Platón y la gnosis, a través de la teología, donde la vida de sus diversas acepciones se volvió particularmente ambigua. La palabra tuvo después importancia en las leonas del contrato social y la filosofía especulativa de Schelling y del joven Hegel, teólogo y fenomenólogo del espíritu.

En una discusión que me gusta imaginar entre Fromm e Illich —que, por cierto, eran buenos amigos—, el viejo psico-

¹² Carl Mitcham, *Thinking...*, p. 83.

¹³ *Ibid.*, p. 243.

analista le dice al joven sacerdote que toda deshumanización, toda *cosificación* pasa por la enajenación. Mich le pregunta si lo opuesto a la enajenación no será el ensimismamiento, que ni siquiera Dios pudo soportar: más que la creación, la *kenosis*, el descenso, el rebajamiento de Dios en Cristo y la encarnación ("el Verbo se hizo carne") son procesos de enajenación de Dios. Illich le diría también que la cuestión no es si enajenarse o no, sino en qué se enajena uno: tanto para Platón como para san Agustín, y desde luego para san Juan de la Cruz, la enajenación es también aquel estado de *entusiasmo* en el cual el alma humana se eleva sobre sí misma para unirse con lo trascendente. Finalmente, Illich trataría de matizar la admiración de Fromm por los *Manuscritos* de Marx señalando que la filosofía de éste depende de Hegel, del que no se pudo deshacer tan fácilmente como lo pretendía, y que Hegel es un teólogo, al grado que podemos hablar de la cristología de Hegel y de la de Marx. En efecto, la lengua alemana traduce *incarnatio* por un término que contiene la idea de devenir, y de una reflexión sobre la palabra —encarnación— viene la idea hegeliana de la historia. Para Hegel, la Persona de Cristo se diluía en la humanidad, la esencia de Dios deja de ser Dios para devenir hombre y se identifica a la historia, que es un proceso continuo de encarnaciones: esa nueva cristología es el boceto del sistema hegeliano, aunque Hegel se opone a lo que la religión cristiana enseña sobre Dios.¹⁴ Y la conversación, como la de dos rabinos, que en el fondo es lo que eran cuando estaban juntos, se me pierde entre las lenguas germánicas y las arcaicas.

Herbert Marcuse Fue Herbert Marcuse, que había estudiado con Heidegger, quien, además de publicar en inglés en 1941 un libro que trataba a fondo la enajenación —*Reason and Revolu-*

¹⁴ Georges M. Cottier, *Lathéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes*, París, J. Vrin, 1959, pp. 29-34.

tion: *Hegel and the Rise of Social Theory*—, produjo la síntesis de Marx y Freud de mayor influencia y aliento con su *Erosy rivilización*, de 1955. Con la abundancia vendría la posibilidad de liberarse de la enajenación, y sobre todo del trabajo enajenado que representaba el dominio del "principio de realidad" freudiano (el sacrificio del placer en favor de la satisfacción futura de la necesidad). "Existía ahora la posibilidad de un *desarrollo instintivo no-represivo* para el pleno desahogo de las energías de Eros y del reprimido principio *del* placer".¹⁵ De ese modo, todas las actividades humanas podían "eroticizarse".

Esto no quiere decir que Marcuse se abandonara a ingenuas fantasías. Por el contrario, la vida de la sociedad próspera le inspiró *One-Dimensional Man* (1964), donde pintaba un mundo deplorable de pasividad, conformismo masivo y manipulación consumista que absorbía todas las protestas sin inmutarse. La sociedad industrial se había convertido en la sociedad tecnológica, un sistema que fundía la cultura, la política y la economía de un modo totalitario que absorbía o aniquilaba cualquier alternativa.¹⁶

El mundo feliz, la técnica y lo sagrado La esperanza de los sesenta fluyó por lo general dentro de una marea de optimismo tecnológico. Se sentía que, al generar prosperidad, la tecnología podría liberar a la sociedad de la escasez que generaba todos los males. La queja no era contra la tecnología misma, sino contra la apropiación injusta de sus beneficios y sus utilizaciones perversas en la guerra y en la represión. No obstante, algunos iban más allá y expresaban reservas más amplias, sobre todo Aldous Huxley, que en 1958 publicó *Brave New World Revisited*, un epílogo de su visión de pesadilla de un mundo dominado por la tecnología y

¹⁵ Krishan Kumar, *Utopia and Anti-utopia in the xx Century*, Oxford, UK, y Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1991, pp. 395-396.

¹⁶ Ibid., p. 399.

el consumismo, donde manifestaba sus temores ante la escala y la velocidad del desarrollo tecnológico. Fue gracias a una recomendación del propio Huxley que se tradujo al inglés *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954), de Jacques Ellul, como *The Technological Society* (1964), y que principia con la frase: "Ningún hecho social, humano, espiritual, tiene tanta importancia en el mundo moderno como la técnica". La idea central del libro es la de que el hecho técnico es autónomo y que, aunque sus manifestaciones siempre aparezcan motivadas por la utilidad social, en realidad la técnica encuentra en sí misma la justificación de un desarrollo autónomo, incontrolable. Por lo demás, Ellul denuncia como falsa la pretendida neutralidad de la técnica y sostiene que, por el contrario, cada técnica tiene serias implicaciones que no dependen de quién la utilice y de su intención. Ellul afirmó que la expansión de la tecnología ha hecho que el medio del hombre sea ya preponderantemente técnico, cuando antes lo que dominaba en el medio ambiente del hombre eran fundamentalmente los propios hombres o la naturaleza.

En ese nuevo ambiente técnico, artificial, los medios tienen primacía sobre los fines. De acuerdo con Ellul, la ubicuidad y el poder de la tecnología habían llegado ya a envolver y determinar la política y la economía. El individuo tenía que adaptarse al medio tecnológico en vez de utilizar la tecnología para sus fines.

Pero, sobre todo, nos dice Illich, lo que debemos a Ellul es una "antropología teológica de la existencia bajo el régimen de la técnica",¹⁷ ya que su firme fe bíblica fortalece la independencia de sus puntos de vista y deducciones lógicas: "sólo su profundo arraigo en la fe le permite enfrentar la oscuridad que para los demás es demasiado terrible".¹⁸ Ellul pone en cuestión la creencia generalizada de que la sociedad contemporánea se ha

¹⁷ Iván Illich, *Presentación en honor de Jacques Ellul*, Francia, 1994, copia del manuscrito original.

¹⁸ *ídem*.

secularizado, desacraizado, y de que la religión, el mito y lo sagrado no tienen ya importancia en ella. Por el contrario, siguen presentes y son simplemente diferentes de como el Occidente premoderno acostumbró considerarlos. Afirma incluso que, al menos a partir de los años treinta, ese mundo no ha podido sostener la racionalidad, la laicidad, y ha presenciado una invasión masiva tanto de lo sagrado como de lo religioso.¹⁹ Según Illich, Eliul es, en efecto, de los pocos que se dan cuenta de que para nuestra sociedad lo sagrado ya no se encuentra en el ámbito de las religiones tradicionales, sino que hay que buscarlo entre los artefactos, no sólo aquellos que son ominosos como las bombas nucleares, sino también en los triviales *gadgets* donde se manifiestan asimismo los poderes numinosos de la técnica. La técnica es la potencia, a la vez utilizable e incomprensible, terrorífica y salvífica, liberadora y dominadora, desacralizadora de todo lo sagrado anterior, que usurpa esa función de ofrecer un nuevo orden irrecusable en el desorden del mundo, un sentido a una historia contemporánea de otro modo incoherente, y una garantía de futuro al mismo tiempo que una amenaza radical que trata de domesticarse haciéndola entrar a la esfera tradicional de lo sagrado. Así, comenta Illich: "El entramado de *hardware* y *software* que Ellul describe atrapa a los sentidos con su fascinación y aparta al que se le vuelve adicto de la jugosa, olorosa y polvosa realidad que conviene a los dioses".²⁰

Asimismo, Ellul desarrollará antes que nadie una idea central para Illich desde sus primeros escritos: nuestra condición actual es el resultado de una inversión, de una transmogrificación, a la que Ellul dedica su libro *La subversion du christianisme*,

¹⁹ Cfr. Jacques Ellul, "Essai sur l'herméneutique de la secularisation fictive", en Enrico Castelli (ed.), *Herméneutique de la secularisation*. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome, Roma, 3 a 8 de enero de 1976, París, Aubier, 1976. pp. 153-170.

²⁰ Iván Illich, *Presentación...*

donde esboza los grandes trazos históricos de cómo la palabra de Cristo se transforma, al institucionalizarse y tomar el poder, precisamente en su opuesto. "Nada peor que la corrupción de lo mejor", se repite Illich sin cesar.

Aunque en mucho menor grado, también tendría influencia sobre Illich *la estructura de las revoluciones científicas*, publicado en 1962 por Thomas Khun, quien al reflexionar sobre la historia y la sociología de la ciencia, perteneciendo al *establishment* científico mejor calificado, rompió con el tabú de la ciencia como un saber monolítico, inexorable e independiente de toda influencia externa. Varios lustros después, Illich harta planteamientos sobre la construcción social del H₂O y sobre el desarrollo paralelo de la fisiocracia y el pensamiento de Harvey y de la economía política y la termodinámica, a los que de seguro llegó más fácilmente gracias a la brecha abierta por Khun; aunque Illich en realidad se inspira más directa y explícitamente en Gaston Bachelard, quien murió precisamente en el año en que apareció el libro sobre las revoluciones científicas.

"*Los medios*" Por otra parte, por lo que hace a la tumultuosa nueva generación de estudiantes, nada contribuyó tanto a su formación en su conjunto como el cine, la música y las tiras de caricaturas o *comics*.²¹

En la película *The Wild One* (1953), a la ingenua pregunta racional: "¿Y contra qué te rebelas?", Marlon Brando contesta con un balbuceante gruñido: "Pues, ¿qué hay por aquí?". En 1955, el filme *Blackboard Jungle*, que también trataba de la "delincuencia juvenil", hizo época al lanzar por primera vez al mundo la música que lo inundaría desde entonces: la película se iniciaba con el *Rock Around the Clock*, de Bill Halley. En las pantallas, carteles y revistas norteamericanos se producían ma-

²¹ Todd Gitlin, *The Sixties: Year of Hope, Days of Rage*, Nueva York, Bantam Books, 1993. p. 31.

sivamente imágenes de jóvenes en marcha sin tener a dónde ir, representados idóneamente por el actor James Dean y su película *Rebel Without a Cause*: "el propósito de esa rebelión era precisamente el salirse de la corriente para emprender la búsqueda de una autodefinición libertina".²²

En 1950, sólo 10% de las familias norteamericanas tenía televisión; diez años después, sólo 10% carecía de ella.²³ Millones de televidentes asistieron en vivo a los discursos de Luther King y al asesinato del presunto asesino de Kennedy. Para Marshall McLuhan, la influencia más importante de los nuevos medios de comunicación que se volvían tan conspicuos no se refería al contenido de las historias que contaban o los lemas que propalaban. Por qué la revista *Playboy* lo llamó "High Priest of Popcult and Metaphysician of Media", se entiende claramente ante la lista de títulos de sus libros: *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* (1962), sobre el poder de la tecnología de la imprenta para sustentar el dominio de la civilización occidental; *Understanding Media: The Extensions of Man* (1964), donde hablaba tanto de los "media hot and cold" como del "gadget lover: Narcissus as narcosis", de "the written word: an eye for an ear", y de "motorcar: the mechanical bride". En *The Medium is the Message*, de 1967, sintetizaba la opinión que tenía sobre la poderosa influencia de la letra impresa y la televisión en la determinación de diferentes formas de percepción y estilos de pensamiento. Según McLuhan, la televisión, el principal medio de la "galaxia Marconi" o era electrónica, tiende a simplificar los mensajes y a crear una "tribu mundial" que vive en una "aldea global" (*War and Peace in the Global Village*, 1968).²⁴ Illich hablaría después de cierta similitud de su investigación de la tec-

²² Ibídem., p. 32.

²³ David Chalmers, *And the Crooked Places Made Straight: The Struggle for Social Change in the 1960s*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996, p. 7.

²⁴ Cfr. Eric McLuhan y Frank Zingrone, *Essential McLuhan*, Nueva York, Harper-Collins, 1995.

nología con la de McLuhan, al pretender averiguar no tanto para qué sirve sino cuál es su efecto simbólico indirecto, involuntario, su *fallout*.

La lucha política La lucha por los derechos civiles de los negros de los Estados Unidos estableció la pauta y el ejemplo más exitoso de los movimientos políticos de los sesenta. En 1963, bajo el liderazgo de Martin Luther King, una muchedumbre interracial de más de doscientos mil personas se reunió en Washington a escuchar el famoso discurso donde el reverendo expresaba su sueño en el que todos los hombres algún día serían hermanos. El movimiento por los derechos civiles triunfó, pero Luther King fue asesinado pocos años después.

Para los Estados Unidos, que no para Europa, los años sesenta constituyeron un periodo de polarización abierta sin precedente próximo. Poco antes de la llegada de Kennedy a la presidencia, Barry Goldwater iniciaba la ofensiva de la derecha radical para arrebatarse el Partido Republicano a los tibios como Nelson Rockefeller. Ronald Reagan, el héroe de esa ofensiva, diez años después enviaría al ejército a la Universidad de Berkeley, siendo gobernador de California. Por otra parte, con Kennedy el hostigamiento oficial a los izquierdistas propio del maccartismo se extinguiría por completo y pronto una "nueva izquierda" adquiriría una presencia inaudita en las universidades norteamericanas. Además de profesarse mutuamente un gran rencor, que aún perdura, los integrantes de ambas fuerzas atacaron ferozmente a los gobiernos moderados del periodo de Lyndon B. Johnson y Richard Nixon. Se ha dicho que en los Estados Unidos no hubo una época de encono parecido más que durante la Guerra Civil, cien años antes.²⁵

²⁵ Todd Gitlin, "Afterword", en Stephen Macedo (ed.), *Reassessing the Sixties: Debating the Political and Cultural Legacy*, Nueva York, WW. Norton, 1997, p. 285.

Los sesenta del fanatismo y el extremismo son tanto los del "*Student Power*" como los del gobernador Reagan, tanto los de los asesinos de Luther King y los de los hermanos Kennedy como los de los grupos terroristas *Black Panthers* y *Weathermen*. Se trataba de un extremismo que se deleitaba con la polarización y con la satanización del enemigo, al que se atribuía hasta la decadencia de la civilización. Un extremismo que despreciaba el consenso y la negociación; que se nutría de la intemperancia catastrofista y cultivaba la paranoia para agitar entre las mayorías pragmáticas de los partidos políticos. En el terreno intelectual se asumía que todo el conocimiento estaba en bancarota, que toda pretensión de autoridad u objetividad era fraudulenta y que toda destreza profesional era una máscara de la ambición de poder. Una visión clara de los sesenta tiene que tomar muy en cuenta que *La conáenaa de un conser-vador*, de Goldwater, vendió tres y medio millones de copias y tuvo sin duda una eficacia política mayor, sobre todo a largo plazo, que el *Manifiesto de Port Huron* de Students for a Democratic Society.

La revolución perdida Al menos hasta el tercer cuarto del siglo xx, como también Ellul lo señaló, fue el Estado, además de la técnica, la otra gran realidad que tuvo la función de lo sagrado, apoyándose y apoyando la sacralidad de la nación. Ellul subraya que otro aspecto fundamental de esos hechos básicos es la ambivalencia que hace que frente a lo sagrado como orden exista siempre lo sagrado como transgresión. El polo opuesto, como sacralidad de transgresión, al orden sagrado del Estado era la revolución. Se trataba no tanto de la revolución hecha como de la anunciada, hablada, creída, invocada. Que ésta había adquirido a su vez una dimensión sagrada no podía dudarse en medio de un discurso en el que la palabra —revolución— era la respuesta mágica a todo y exigía un sacrificio absoluto, un acto de amor, un acto fundador, instituyeme.

Dentro de la nueva izquierda, invocar la Revolución era como adquirir derechos sobre el futuro, además de una prestigiosa identidad prefigurada con ilustrísimos antecesores y toda una red internacional de camaradas.²⁶ La revolución venía desde luego con su supuesto teórico: la contradicción. De acuerdo con la ley de la contradicción, esgrimida sobre todo por los maoístas, los reformistas y los moderados son los peores enemigos de la revolución: ésta se ve más favorecida por los conservadores radicales que agudizan las contradicciones.

En los Estados Unidos lo que agudizó más las contradicciones fue la Guerra de Vietnam. Ella llevó a la crisis de legitimidad y luego a la derrota a los moderados en el poder. En 1965, cuando 25 mil estudiantes se manifestaron contra ella, había en Vietnam 25 mil soldados norteamericanos. A fines de 1967, cerca de medio millón de soldados norteamericanos estaban allí y 15 mil habían ya muerto en la guerra. Más de un millón y medio de toneladas de bombas se habían dejado caer sobre el pequeño país. Muchos jóvenes se lanzaron a quemar sus notificaciones de enlistamiento en el ejército.

De tanto invocarla, en 1968 parecía que la revolución estaba sucediendo. Un alborozo esperanzado recorría el mundo. Se creía estar en la víspera del alumbramiento de una nueva sociedad. Parecía que el delirio tecnológico de la civilización occidental había encontrado su Némesis en cada lejana nación campesina donde, como en Vietnam, surgía un movimiento de liberación. La triste alternativa entre un mundo occidental democrático que había vendido su alma al capitalismo y una esfera soviética que la había vendido a la burocracia, parecía llegar finalmente a ser cosa del pasado. Y la nueva alternativa era una sociedad con democracia directa, ya fuese al estilo tercermundista, checoslovaco, francés o *hippie*, pero llena de alma. Representaría un avance moral. Y bajo el resplandor de esa gran

visión, miles de acontecimientos en todo el mundo parecían confluír en una sola ola, poderosísima e imparable. Alrededor de 1968 surgieron movimientos estudiantiles por todos los Estados Unidos y Europa, el Norte y Oeste de África, México, América Central y del Sur, el Caribe, Japón y las Filipinas.²⁷

La culminación de los movimientos de oposición de los sesenta fue la "Revolución de Mayo" de 1968 en Francia. Los estudiantes reinaron en París y con ellos una mezcla de ideas sumamente peculiar donde predominaban socialistas utópicos, anarquistas, freudo-marxistas y surrealistas. El Comité de Acción Freud-Che Guevara, el de Creación Permanente y el Comité Revolucionario de Agitación Sobresexual —nombres desde luego más poéticos que el de una de las secciones del movimiento Students for a Democratic Society: The Motherfuckers— formaban parte de la organización del movimiento y sus *graffiti* llenaban las paredes de París pidiendo "Todo el poder para la imaginación" y declarando que "Es el sueño lo que es real". Para los "situacionistas" de París, las revoluciones que se avecinaban serían "festivales, porque el festivo es el tono mismo de la vida que anuncian".

Hasta Marcuse se entusiasmó y manifestó su fe en "el substrato de los excluidos e inadaptados, los explotados y perseguidos de otras razas, los desempleados y los in-empleables",²⁸ además de en los intelectuales, estudiantes y cantantes de rock. Muchos intelectuales franceses estallaron de entusiasmo cuando saludaron al movimiento de mayo del 68 como a la "juventud que no desea un futuro como el nuestro, que hemos probado que éramos unos cobardes (...) agotados por la obediencia, víctimas de un sistema cerrado" (Sartre);²⁹ "un éxtasis de la historia" (Edgar Morin); "el primer movimiento social antitecno-

²⁷ Paul Berman, *A Tale...*, p. 8.

²⁸ Krishan Khumar, *Utopia...*, p. 399.

²⁹ Michel Winock, *Le siècle des intelkauek*, París. Editions du Seuil, 1997, p. 565.

crático" (Alain Touraine); "la respuesta a una crisis de civilización" (André Malraux), etc.³⁰ Sólo Raymond Aron se atrevió a describir los heroicos acontecimientos como un "carnaval", "psicodrama", "maratón de palabras" y "demencia colectiva",³¹ adjetivos que dan una buena idea de los análisis que los acompañaron, recordando a los franceses que ellos no carecían de libertad como en Praga, no tenían una gran población racialmente segregada ni participaban en la Guerra de Vietnam como los Estados Unidos, ni la pomposa retórica de De Gaulle era para enojarse tanto. No obstante, la mayoría de los universitarios preferían, como Jean Daniel dijese, "equivocarse con Sartre a tener la razón con Aron".³²

La fiesta del 68 acabó arrastrando a las bases de las centrales obreras de Francia y el país quedó paralizado con la huelga general más completa y prolongada nunca vista. De Gaulle tuvo que recurrir a un pacto con sus antiguos enemigos de la extrema derecha militar, amenazó con meter los tanques a París y acabó con el movimiento. No obstante, quedó gravemente golpeado y finalmente abandonó el poder. Hubert Humphrey, el candidato demócrata que entró en conflicto con los activistas durante la Convención Demócrata del mismo año, no llegó a la presidencia. Pero ninguno de ellos fue sucedido por revolucionarios sino por tenebrosos políticos conservadores encabezados por Pompidou y Nixon.

Los años de 1968, 1969 y 1970 son como un ciclón. En China, los Guardias Rojos apedrean a los burócratas y humillan a los profesores... el movimiento de la primavera de Praga, "por un socialismo con rostro humano", acaba aplastado por los tanques... Martin Luther King y Robert Kennedy son asesinados... decenas,

³⁰ Henri Weber, *Que reste-t-il de mai 68? Essai sur les interpolations des "événements"*, Paris, Editions du Seuil, 1998.

³¹ Raymond Aron, *La révolution introuvable*, Paris, Fayard, 1968.

³² Claude Roy, "Le père Duval de la révolution". *Le Nouvel Observateur*, Paris, 9 de septiembre de 1968, p. 41.

quizá cientos de estudiantes caen masacrados en la Ciudad de México... de los movimientos negro y estudiantil de los Estados Unidos surgen grupos armados... en la localidad rural de Woodstock, un concierto de rock reúne a medio millón de jóvenes durante varios días y "la nueva sociedad aborta, drogada y feliz".

Si bien la izquierda estudiantil adquirió una presencia extraordinaria en Norteamérica y muy buena parte del mundo, no hay que olvidar que se trataba de movimientos de jóvenes que no dejaban de ser una minoría, al margen de las fuerzas políticas instituidas, y que sufrían de una natural inconstancia y de una aguda indigencia programática.

¿Individualismo prometeico o narcisista? Las interpretaciones de los movimientos estudiantiles, siempre bastante bizantinas, han ido de las declaraciones ya mencionadas de que abrían un futuro totalmente nuevo, hasta la condena de los aguerridos muchachos como meras víctimas de la astucia de la razón histórica que, según Gilíes Lipovetsky, los había utilizado para abrir paso a su propio narcisismo y llevarlos al estadio más alto del individualismo "egotista, apático, indiferente" que caracterizaría a los ochenta.³³

Otros han argumentado que, por el contrario, el de 1968 era un individualismo "prometeico", poseído por grandiosos proyectos de redención social que, al fracasar, efectivamente sufrió un repliegue a la esfera privada, a falta de causas trascendentes y proyectos colectivos por los cuales luchar. Entre uno y otro individualismos estaría la decepción de una generación, la inversión de la tendencia económica, del *boom* a la *stógl/taíon*, y

³³ Tal como se pretende en análisis como los de Régis Debray (*Modeste contribution aux ceremonies officielles du dixieme anniversaire*, París, Maspero, 1978), Gilíes Lipovetsky (*litre du vice. Essai sur l'individualisme contemporain*, París, Gallimard, 1983), Luc Ferry y Alain Renaut (*La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, París, Gallimard, 1985) y Jean Pierre Le Goff (*Mai 68: j'heritage impossible*, París, Editions La Découverte, 1998).

la reinstalación en la antigua preocupación constante por el mañana.

En efecto, el camino a las grandes ambiciones íntimas, comunitarias y políticas de esa generación resultó estar sembrado de tristes fracasos. Drásticamente, el principio de realidad restableció su imperio, tanto más feo cuando se había visto que era posible cambiar la vida. A lo largo de todos esos años había venido reapareciendo la dureza de esa realidad alegremente olvidada y a la que hacían volver los magnicidios, las fuerzas evidentemente superiores de la represión, la burda hipocresía de muchos políticos, los precios más altos y la falta de empleo. Como ha dicho en México Germán Dehesa: "Cuando tenía veinte años [...] compré todos los sueños, conocí lo que era ganar la calle y leí en la sangre de mis amigos ese horror que llaman razón de Estado".³⁴

En materia de interpretaciones también resulta extraño que hoy se quiera caracterizar como de los sesenta a autores que, si bien alcanzaron su madurez en esos años, no llegaron a tener gran aceptación hasta más tarde. En efecto, Louis Althusser presentó *Por Marx* y los primeros volúmenes de *Para leer El Capital* en 1965, y en 1967 aparecieron *La escritura y la diferencia* y *De la gramatología*, de Jacques Derrida. En 1966, Jacques Lacan reunió sus principales textos en un volumen de *Escritos*, en un momento que además fue de los más destacados de su seminario. Los *palabras y las cosas*, de Michel Foucault, se publicó en 1966, y su *Arqueología del saber* en 1969. Así, también en Francia, y aparte del existencialismo de cuño sartriano, cierta conjunción de la crítica marxista del idealismo burgués y la deconstrucción heideggeriana del "mundo técnico" llevaron a una crítica radical del mundo moderno y de la democracia formal. La Ilustración quedó enteramente trastocada: su universa-

³⁴ Germán Dehesa, *La música de los años*, México, Plaza y Janes, 1997, p.23.

lismo fue llamado eurocentrismo y su racionalismo lo opuesto, el irracionalismo inevitable en un mundo enteramente dominado por una razón puramente instrumental o técnica. Aquellos filósofos quisieron hacer tabula rasa de la herencia de las luces, declarando difuntos al humanismo, al hombre, al sujeto. Esas esquelas no carecían de cierta hipérbole, ya que se derivaban de los efectos catastróficos, precisamente para el hombre mismo, del humanismo moderno, ya que, como Adorno había dicho, "después de Auschwitz" no era posible seguir simplemente escribiendo himnos a la grandeza del hombre.³⁵

Otros autores han insistido en que, más bien, existe cierta coincidencia entre las teorías de la muerte del sujeto, del hombre, de la verdad, de la política, etc., y el espíritu, el estado de ánimo que siguió al fracaso y a la descomposición de los movimientos de los sesenta, cuando naturalmente se buscaba una justificación tanto para la derrota política como para la propia retracción a la esfera privada, conservando al mismo tiempo una "sensibilidad radical" y adoptando un nihilismo teñido de una "vaga subversión". En efecto, los mencionados teóricos, cuya influencia crecería tanto desde los setenta, nos enfrentan sobre todo a la impotencia del hombre frente a sus propias creaciones, y es el sentimiento de impotencia, de desaliento, de cansancio, lo que vino después de los sesenta.

El movimiento feminista Mientras tanto, el hecho de que entre 1960 y 1970 el número de mujeres graduadas en las universidades norteamericanas creciera en 150%, en comparación con el cien por ciento de hombres, muestra cómo se gestaban las condiciones para la "revolución dentro de la revolución" que a fines de la década se extendió hasta la machista nueva izquier-

³⁵ Luc Ferry y Alan Renault, *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1990, Foreword, pp. xviii-xxix.

da: el movimiento feminista. El propio igualitarismo a ultranza de los estudiantes hizo inevitable la rebelión interna de las mujeres y luego su escisión. Así, de las cenizas del viejo movimiento surgió flamígero uno nuevo formado por millones de mujeres sobrevivientes de la muerte y transfiguración de la nueva izquierda, que la trascendió en el tiempo y que fue a fundirse con el movimiento feminista que más allá del ámbito juvenil había ya dado sus más decisivos pasos. Sin duda, ése no había sido tanto un movimiento centrado en las pretensiones revolucionarias de los sesenta, sino más bien la confrontación de una nueva realidad personal de las mujeres, que ya no cabía en el *feminine mystique* de los cincuenta, como Betty Friedan llamó al síndrome que llevaba a las mujeres a aceptar papeles pasivos y dependientes. La cómoda situación de las mujeres en la vasta clase media norteamericana escondía "mucho depresión y auto-desprecio [...] mucho enojo sin orientación (...) j unto con mucho amor, inteligencia y esperanza" no menos reprimidos.

La National Organization for Women que Friedan fundó en 1966, fue secundada en los Estados Unidos y Europa por numerosos grupos que pronto lograron cambiar las leyes y prácticas en materias pecuniarias, así como en las relacionadas con la contracepción y el aborto.³⁶

El mundo contaminado, las herramientas y la amistad Después de la disolución de los movimientos estudiantiles a fines de los sesenta, las ideas ecológicas que habían venido adquiriendo una importancia creciente quedaron como las más capaces de lograr un interés muy extendido. En 1970, en uno de los últimos *teach-ins* internacionales, en la Universidad de Toronto, Mich planteó que, a menos que la degradación de la naturaleza no fuese aliviada por un cambio fundamental en la orientación de

³⁶ Martha C. Nussbaum, "Women in the Sixties", en Stephen Macedo (ed.). *Reassessing...*, p. 83.

las sociedades modernas, el movimiento ecológico no llevaría más que a la formación de instituciones tutelares para la supervisión y el manejo de la vida diaria, de modo de infligir a la naturaleza los mayores daños que podía tolerar de acuerdo con los cálculos de esas instituciones.³⁷

Dichas reflexiones abarcaban anhelos expresados por autores como Paul Goodman en *Growing Up Absurd* (1960) y *Communitas* (1960), que habían hecho eco del deseo de evitar el sacrificio de sentido y creatividad que implicaba la producción en gran escala. Después aparecieron libros como *The Population Bomb* (1968), de Paul Ehrlich; *The Closing Circle* (1971), de Barry Commoner, y *Small is Beautiful*, de Schumacher (1973), que logró con una afortunadísima frase llamar la atención sobre un principio afín al de proporcionalidad. Esa proporcionalidad de la naturaleza y de las culturas tradicionales que, según Illich, se mueve dentro de ciertos límites, del mismo modo en que la forma de un ratón no puede sostenerse en longitudes mayores que un pie.

Fue precisamente a partir de la convocatoria a participar en las deliberaciones del Club de Roma —de las que se derivaría *Limits to Growth* (1972)— que Illich decidió emprender en cambio la redacción de *Tools for Conviviality*. Haría allí un llamado a la búsqueda de una forma de discriminación de las técnicas e instituciones que no sólo permitiese regenerar y vitalizar la convivencia entre los individuos y la autonomía de las comunidades, sino que además llevase a las renunciaciones necesarias para preservar y regenerar a la naturaleza con la ayuda de las técnicas modernas apropiadas.

La contracultura La pertenencia a comunidades formadas por elección parecía estar en el corazón mismo de la "subcultura" juvenil del momento, que después se ha venido a llamar la

³⁷ David Cayley, *han Illich* in *Conversation*, Concord, Ontario. Anansi, 1992, p. viii.

"contracultura" (o "*encounter culture*", de acuerdo con una afortunada ocurrencia de Todd Gitlin). No se trataba, aunque así se la llame, de una subcultura definida solamente por oposición, por la transgresión de la norma, aunque fuese caracterizada como la oposición juvenil a la sociedad tecnocrática por el libro de 1968 de Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture*. Más bien parece que se trataba del resultado de las inclinaciones peculiares de cierto sector, desde luego minoritario, de una juventud que vivía mucho consigo misma, estaba sujeta a pocas restricciones —además de mostrar una liberadora indiferencia por la acumulación de bienes y dinero— y estaba provista de contraceptivos, antibióticos y psicotrópicos, recibidos estos últimos para abrir las puertas de la percepción de manos de Timothy Leary, un profesor de psicología de la Universidad de Harvard, y no un miembro de la mafia.

La atmósfera de esos años hizo creer a muchos que la vida y la sociedad iban a cambiar y convertirse en un gran *nosotros* caluroso y convivial, que se podría instituir un orden social que permitiera el libre desarrollo de cada uno y de todos.

"El sexo había sido desacralizado como dominio de prohibiciones y tabúes para convertirse en un medio sagrado de comunión, de transformación de la vida y de trasgresión del orden técnico. Jamás se exaltó tanto al sexo como después de haber sido banalizado en apariencia", nos dice Ellul. Esa apasionada transgresión, esa re fundación de lo sagrado en lo erótico no se limitaba a la reivindicación del derecho a la multiplicidad de parejas y de experiencias. Iba también acompañada por la búsqueda de una nueva concepción de la pareja, liberada de la posesividad y de la frustración, que fundaría una nueva concepción de la familia. Ésta no sería ya una mónada encerrada en sí misma sino parte de una comunidad que fuese realmente una colectividad afectiva ampliada.

Prevalecía además la esperanza de regenerar una esfera pública al margen del poder, al que se despreciaba, y de reanimar

la conciencia, de hacer en ella la revolución. Y cierta revolución en la conciencia sin duda se dio:

Almas aventureras juntaban fragmentos de budismo, poesía *beat*, trascendentalismo, folklore mexicano, expansiones psicodélicas de la mente, y Dios sabrá cuántas otras cosas, y concentraban todas esas rarezas a las que habían llegado por azar en una nueva sensibilidad, con un resultado que distaba mucho de llegar a una religión, ya que era provisional y no enteramente creído. Sin embargo, esa creencia a medias estaba preñada de expectación y, por tanto, era contagiosa. Esta nueva sensibilidad innombrable se extendió hacia el mundo del *rock and roll*, lo cual nadie habría podido predecir. Y la música, también, resultó ser contagiosa, y no sólo dentro de Estados Unidos. ¡Y aquello no fue poca cosa!³⁸

"Then music came along, and gave me hope back in 1963, the music came and set me free, from working at the factory", cantaban los Kinks, un grupo que formaba parte de la "ola inglesa" que vino a revitalizar el *rock and roll* para llevarlo a su cúspide creativa de mediados y Tines de los sesenta. La música fue el modo de expresión de la cultura juvenil, y logró una vitalidad y una riqueza verdaderamente fantásticas, así como un poder de conquista y colonización que ningún joven había experimentado desde Alejandro de Macedonia. Junto con el resurgimiento del/olfe, el rock cantó los goces, sueños y dolores de esa generación en todos sus aspectos, además de dotarla, quizá, de su sentido de identidad más compartido. Si bien parecería que los Beatles nunca hicieron un mal viaje, o al menos en su música no pasaron de cierta dulce melancolía, las muertes de ídolos del rock como Janis Joplin, Jim Morrison y Jimi Hendrix, a causa de sobredosis de drogas, mostraron que la fragili-

³⁸ Paul Berman, *A Tale...*, p. 9.

dad de esos jóvenes, capaces de dar tales "gritos titánicos, conmovedores y estremecedores, podía llevarlos a suicidarse ante el vértigo que les producía el abismo de su anomia".³⁹

El espíritu de la década Treinta años después a nadie parece quedarle duda de que existía un determinado "espíritu de los sesenta", que no obstante se describe como complejo y hasta contradictorio, ya que estaba compuesto de, entre muchas, dos corrientes muy pronunciadas y con frecuencia opuestas: una individualista y libertaria y otra solidaria, igualitaria, comunitaria.⁴⁰ Además prevalecían las reivindicaciones hedonistas frente a la moral tradicional y el rechazo a la soledad engendrada por la generalización de las relaciones comerciales y la tecnificación. La gran fuerza con que se presentaron esos anhelos y búsquedas producía la mezcla que hace que con tanta frecuencia se cifre a esos años con el signo de la esperanza. Llevadas por ella, las controversias de esos años profundizaban en las cuestiones fundamentales con un vigor y una profundidad raras veces alcanzados antes y nunca vistos desde entonces. De aquellas controversias surgió la agenda más ambiciosa para la reconsideración de los valores culturales de la que tengamos recuerdo. Todo fue puesto en cuestión: la familia, el trabajo, la educación, el éxito, la cordura, la locura, el cuidado de los niños, el amor, el urbanismo, la ciencia, la tecnología, el progreso, la riqueza... "De pronto toda la juventud del mundo estaba unida y encontraba un lenguaje común para responder a todas las interrogantes. Era necesario cambiarlo todo".⁴¹

La contracultura se atrevió a concebir un mundo mejor que, de acuerdo con Roszak, se parecería a la tradicional Arca-

³⁹ Jorge Márquez Muftoz, *Rockeros y filósofos cínicos (apariciones de Diógenes en la postmodernidad)*, México (inédito).

⁴⁰ Todd Gitlin, "Afterword", en Stephen Macedo (ed.), *Reassessing...*, p. 291.

⁴¹ Germán Dehesa, *La música...*

dia, pero con una tecnología moderna de escala humana que aliviase el peso del trabajo: "Allí se convertirían en las prioridades del día el libre florecimiento de la personalidad, el ideal de la comunidad orgánica, la aventura de la diversidad étnica, la exploración de todos los aspectos de la naturaleza humana, una economía de permanencia, un nuevo contrato biocéntrico entre nuestra especie y el mundo más que humano del que derivamos nuestro sustento".⁴²

Sobre todo, los sesenta parecen haber adquirido el muy especial poder mítico de conmovernos cuando miramos hacia atrás. Hasta Francois Mitterrand se vuelve poético cuando habla de la juventud de entonces: "Y amaron la esperanza que los visitó I...J sintieron que vivir era algo más que los gestos, las fatigas y la renuncia del alma, otra cosa que la agitación de conejillos de indias en su jaula". Por su parte, G. Deleuze y E. Guattari incluso se dejan entender cuando dicen: "Se dieron momentos en los que parecía poderse ver de repente todo lo que una sociedad tenía de intolerable, al mismo tiempo que las posibilidades de otra realidad social".⁴³

The Sky is the Limit Finalmente, aunque la juventud cometiese muchos excesos, era en otros terrenos en donde de veras se perdía la noción de límite. De hecho, en los años dorados comenzó y en gran parte se realizó la más dramática, rápida y profunda revolución en los asuntos humanos registrada por la historia; "para 80% de la humanidad, fue como si la Edad Media llegará súbitamente a su fin en los sesenta".⁴⁴ Lo peor: para una mayoría cada vez más grande en términos absolutos y relativos, los antiguos modos fueron destruidos, pero los nuevos no

⁴² Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. xxxiv.

⁴³ Henri Weber, *Que reste-t-il...*, p. 158.

⁴⁴ Idem.

eran viables y sólo quedaba vivir en la Tierra de Nadie entre la tradición y la modernidad. La modernización y el desarrollo, por otra parte, no eran otra cosa que una occidentalización del mundo que reducía rápidamente la diversidad cultural.

Los historiadores especializados consideran que al comenzar la era cristiana, 300 millones de personas habitaban la Tierra, y pasaron 1 800 años para llegar a mil millones. En 1930 se llegó al segundo millar de millones, y en 1960, inesperadamente, al tercero, que se vaticinaba para el año 2000. Apenas 15 años después, vino el cuarto. Hemos ya rebasado el sexto. Desde principios de los sesenta, cuando la tasa global alcanzó su ritmo más acelerado, muchos países han venido creciendo 3% al año, un ritmo dos o tres veces más rápido del más acelerado que alcanzó alguna vez la Europa que inauguraba la modernidad. En sólo 25 años, de 1950 a 1975, la población de México creció de 27 a 60 millones, y la de Brasil de 53 a 108. Resultados similares tomaron un siglo en Europa. Aunque después los ritmos se han abatedo, las bases son más grandes y el crecimiento absoluto mayor.

Además, hoy día más de la mitad de la gente vive en ciudades, el doble de la proporción de 1960, aunque también el número de campesinos se haya duplicado en términos absolutos. No obstante, en los países más ricos puede decirse que el rompimiento más radical con el mundo del pasado ocurrido en estas últimas décadas es la desaparición del campesinado. No menos drástico en esos mismos términos de subversión de realidades históricas milenarias, fue el aumento masivo de la participación de las mujeres de todas las condiciones y edades en las actividades económicas o, en términos de Illich, el paso del reino del género roto al del sexo económico.

En proporción con los cambios demográficos citados se dio el aumento de mercancías y, consecuentemente, el de insumos naturales y artificiales para producirlas, así como el de los desechos en los que terminan, cada vez más extraños a los ciclos químicos del planeta. Más que proporcional fue el aumento de

los servicios, principalmente los educativos y los de salud, en todas las economías.

La década vio los primeros paseos por el espacio y el único por la Luna. Por aquel entonces apareció el eslogan del *Whole Earth Catalog*: "Ya que somos como dioses más vale que aprendamos a desempeñar bien el papel".

SEGUNDA PARTE

LA CELEBRACIÓN DEL MISTERIO Y LA SUBVERSIÓN DEL DESARROLLO

El silencio del misionero En el preámbulo del ensayo que publicó con el título de *The Eloquence of Silence*, Illich nos cuenta que "cinco años en las calles de New York", donde era sacerdote en el barrio portorriqueño, le hicieron darse cuenta de la necesidad de algún método para que los neoyorkinos nativos que lo deseaban pudieran hacerse amigos de los originarios de Puerto Rico. Los que vivían entre estos últimos "tenían que aprender el idioma, pero, más que eso, necesitaban entonar sus oídos y abrir sus corazones"⁴⁵ a ese pueblo que se sentía solo, asustado y débil. En 1956, cuando fue vicerrector de la Universidad Católica de Puerto Rico, aprovechó para preparar gente para trabajar en los barrios hispánicos, mediante talleres de estudio intensivo del idioma, la historia, la poesía, las canciones y el modo de vivir. Con los estudiantes de esos talleres pudo después explorar el significado de fondo implicado en el aprendizaje de un idioma: "una de las pocas ocasiones en las que un adulto puede pasar por una profunda experiencia de pobreza, de debilidad y de dependencia en la buena voluntad de otro".⁴⁶

⁴⁵ Iván Illich. *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, Berkeley. Heyday, 1969, pp. 41-51.

⁴⁶ Ibid., pp. 42-43.

En una de las sesiones con ese grupo, en la que se basa el esbozo de toda una fenomenología y una teología del silencio, lo más sencillo que se dijo es que algunos misioneros, aunque aprendan perfectamente las palabras y el acento local, no logran entenderse a falta de disposición para adoptar ese espíritu de pobreza necesario para ello. Como parte ejemplar de esas dificultades se puso la de incorporar con delicadeza los silencios, esos silencios que tienen sus tanteos, sus ritmos, expresiones e inflexiones, así como momentos en que son o no pertinentes. Ese conocimiento sólo puede adquirirse mediante una disposición abierta y gentil.

En cierto modo, el misionero, más que tratar de dominar un idioma debe aspirar a lograr un cierto tipo de silencio, para el que sólo la oración lo puede preparar a fondo, pues tiene como paradigma el silencio que sigue a la plegaria. El misionero puede llegar a olvidar que su silencio es un don que le han transmitido concretamente aquellos que están dispuestos a enseñarle su idioma. Si el misionero olvida esto y trata de conquistar por su propio poder aquello que sólo otros pueden concederle, si trata de conquistar el lenguaje a través de la gramática para llegar a hablarlo mejor que los nativos del lugar, es un hombre que trata básicamente de violar la cultura a la cual es enviado, y no puede esperar más que las reacciones que corresponden a su actitud: caerá en la desesperación al darse cuenta, conforme predique, de que no se le entenderá nunca, porque piensa y habla en una farsa extranjera de su propio idioma.

En el polo opuesto de la desesperación por esa incapacidad para entenderse está

[...] el silencio del amor, como el de los amantes que se toman la mano. El entendimiento que abre la simple profundidad del alma. Llega en ráfagas, meros destellos que pueden convenirse en una vida, tanto en la oración como entre la gente. Quizás sea el único aspecto verdaderamente universal del lenguaje, la

única forma de entenderse que no ha sido tocada por la maldición de Babel. Quizás sea el modo de estar junto a los demás y de estar con la Palabra en el que ya no tenemos acento extranjero.⁴⁷

La Iglesia y su Alianza para el Progreso En 1960, el papa Juan XXIII instruyó a los superiores religiosos de los Estados Unidos y Canadá a mandar, durante los siguientes diez años, 10% de sus efectivos en curas y monjas a América Latina, en lo que se tomó como un esfuerzo para modernizar la Iglesia latinoamericana y salvar a la región del "Castro-Comunismo". "Yo me oponía a la ejecución de esa orden", escribía Illich; "estaba convencido de que haría un serio daño a los presuntos misioneros, a su clientela y a sus promotores". No podía aceptar "el uso del Evangelio en defensa del capitalismo o de cualquier ideología [...] establecí (con Gerald Morris y Feodora Standoff) un centro en Cuernavaca, cerca de la capital de México, para ayudar a atenuar el daño que acarrearía la orden papal y tratar de disuadir a los misioneros y sus promotores de llevar a cabo el plan".⁴⁸

A pesar de sus propósitos abiertamente subversivos, el Center for Intercultural Formation de Illich fue el camino preferido por muchos de los miles que buscaban esa preparación y estaban dispuestos a enfrentar el reto. Algunos veían en el programa de Illich la idea de que los norteamericanos necesitaban someterse a un "tratamiento de shock" para no contaminar a América Latina, pero exageraban un poco.

Illich fue mucho más allá de su propósito original y creó, con Valentina Borremans, el Centro Intercultural de Documentación, Cidoc, que se convirtió pronto en un lugar privilegiado para captar y celebrar el deseo de renovación y la imaginación reformadora del momento. Los participantes en las reuniones

⁴⁷ Ibid., pp. 50-51.

⁴⁸ *ibid.*, pp. 53-68.

que organizaba, que eran seminarios informales pero particularmente intensos, venían realmente de todas partes, y estaban con frecuencia entusiasmados con la búsqueda del cambio. Los más, tal como lo determinaban las tendencias dominantes de la época, se inclinaban por prestar asistencia al desarrollo, o pensaban que sólo el socialismo podía lograr la justicia y encauzarnos hacia la desenajenación. La agudeza de Illich fue conformando una visión crítica de ambas tendencias, lo cual no era nada común en aquel entonces, mostrándolas como manifestaciones de un mismo fenómeno: la economización y tecnificación de la vida.

La renuncia al poder Además del ensayo antes citado, que tituló *The Seamy Side of Charity*, Illich publicó al menos otros dos ensayos sobre la Iglesia. En el primero de ellos, *The Vanishing Clergyman*, esbozado en 1959, presenta una propuesta de reforma con el carácter de visión del futuro. Comienza por decir que la Iglesia romana es una de las organizaciones más grandes y eficientes del mundo, y que la tecnocracia clerical está aún más apartada del evangelio que la aristocracia sacerdotal: "la eficiencia corrompe más sutilmente el testimonio cristiano que el poder. Para responder al llamado de Dios y al hombre contemporáneo la Iglesia tendría que vivir la pobreza evangélica de Cristo".⁴⁹ Por el contrario, en la Iglesia entera pareciera que no abandonan la Iglesia un número mayor de clérigos porque el servicio sacerdotal en el altar va acompañado de poder y privilegios. Una sobreprotección escandalosa e innecesaria, combinada con niveles inaceptables de tutela y control, priva a muchos clérigos de la conciencia crítica y la capacidad de vivir la vida de inseguridad y riesgo propia de verdaderos adultos dispuestos a dar testimonio de la fe cristiana en el mundo secular. Illich imaginaba que en el futuro los ministros del culto ejercerían esa función aparte de ganarse la vida como todo el

⁴⁹ Ibid., pp. 69-94.

mundo. La unidad básica de la Iglesia sería la diaconía, donde la celebración realizada por un grupo de amigos santificaría el comedor de las casas. Esa convivencia litúrgica sustituiría la ceremonia santificada por un edificio consagrado que reúne a la asamblea de extraños de la moderna parroquia. Respecto al celibato, Illich consideraba que la decisión de renunciar a una pareja "en nombre del Reino" es tan íntima e incommunicable como la decisión de preferir a una persona sobre todas las demás y, lejos de conducir a una ceremonia de ordenación que concede un estatus legal canónico, debería ser la celebración de un hecho místico, de la gozosa aceptación de vivir un voto, posible sólo para el caso de personas muy excepcionales que ya llevasen largos años de vivir su renuncia en el mundo secular. Se mostrarla así la estrecha analogía de esa renuncia con el matrimonio cristiano, ya que ambos sacramentos celebrarían la plena conciencia de la profundidad y plenitud de un compromiso que se ha establecido y vivido en la sociedad real de los hombres. Illich seguramente pensaba que también la celebración del matrimonio debía concederse sólo a aquellas parejas que a lo largo de un buen tiempo mostrasen que las unía un vínculo sagrado, en vez de pretender que la ceremonia garantizase la aparición de ese vínculo. Por lo demás, Illich consideraba que los hombres casados no debían aún ser ordenados sacerdotes, pues eso retardaría el dismantelamiento de la Iglesia clerical que parecía estar ya en curso con las deserciones de entonces.

Illich planteaba que el resultado *específico* de la educación cristiana es el *sensus ecclesiae*, "el sentido de Iglesia". Ese "sentido" resulta de leer las fuentes de la auténtica tradición cristiana, de una participación en la celebración de la liturgia colmada de oraciones, y de un modo de vida especial, dedicado a penetrar el contenido de la fe a través de la luz de la inteligencia y la fuerza de la voluntad. Al escoger a un diácono o sacerdote se tendría que buscar ese "sentido" y no aceptar en cambio constancias de cursos de teología o de años pasados en retiro del mundo.

Illich estaba convencido de que enseñando mediante una liturgia viva e íntima, centrada en la gozosa celebración de la palabra revelada, la Iglesia manifestaría claramente la fe cristiana como la revelación cada vez más jubilosa del sentido *personal* del amor, de ese mismo amor que todos los hombres celebran. Concluía diciendo: "El Espíritu, que continuamente re-crea la Iglesia, es de fiar. Presente creativamente en cada celebración cristiana, hace a los hombres conscientes del reino que vive en ellos".⁵⁰

En *The Powerless Church*, presentado a una reunión de secretarios de acción social de la Iglesia anglicana en 1967, Illich amplía su tesis de que cuanto menos eficiente sea la Iglesia como poder, más efectiva podrá ser como una celebrante del misterio. Puntualiza que lo que la Iglesia nos enseña es a descubrir el significado trascendente de la experiencia del corazón humano, a través de la celebración de esa experiencia compartida en la liturgia y el diálogo. Igualmente, nos revela la responsabilidad personal por nuestros pecados: nuestra creciente dependencia, soledad e insaciabilidad, que resultan de nuestra enajenación en cosas, sistemas y héroes. La Iglesia nos invita a una mayor pobreza en vez de la búsqueda de la seguridad en logros materiales y de poder, así como a la personalización del amor (la castidad en su sentido profundo) en vez de su despersonalización a través de la idolatría. Finalmente, nos lleva a la fe en el otro más que a la fe en la previsión y la predicción.⁵¹

Así, la Iglesia no tiene por qué orientar el cambio social ni enseñarnos cómo reaccionar ante él. La acción social requiere una gran libertad operacional que no puede tener en el marco de la Iglesia y, sobre todo, conduce casi inevitablemente a la división entre opositores tácticos. Las religiones seculares, organizadas con visos a la acción social, proveen ideas cívico-religiosas

⁵⁰ Ibid., p. 94.

⁵¹ Ibid., pp. 95-103.

y pueden liberar a la Iglesia del riesgo de perder su unidad en la celebración de la fe, al adoptar una u otra vía de acción social. "Las racionalizaciones ideológicas siempre se requerirán para lograr soluciones para los problemas sociales", dice, y continúa: "Dejemos que la ideología conscientemente secular asuma esta tarea", mientras la Iglesia abre una nueva dimensión de fe específica a una experiencia ecuménica de humanismo trascendente en la cual los cristianos creen haber encontrado el significado de la vida.⁵²

Illich termina invitando a "afirmar la autonomía de lo [...] gratuito frente lo interesado, de lo espontáneo como opuesto a lo racionalizado y planeado [...] a celebrar la fe sin ningún propósito en absoluto".⁵³

Celebration of Awareness La capacidad de indignación ante el absurdo y la disposición al cambio radical habían dominado la década y se prestaban para dirigirse a la gente mediante "panfletos", como Illich ha llamado a sus escritos de entonces, ya que tomaban como modelo a los de la Época de las Luces y apelaban a la razón.

Los ensayos redactados entre 1967 y 1970 y recogidos en 1971 en *Celebration of Awareness* tienen ese carácter y cada uno de ellos pone en cuestión la naturaleza de alguna certeza básica, como la caridad y la educación, y la institución que a ella corresponde, como la Iglesia y la escuela. La recopilación comienza con un manifiesto redactado por un grupo de amigos en 1967, donde se llamaba a celebrar: "nuestra capacidad conjunta para proporcionar a todos los seres humanos la comida, el vestido y el cobijo que necesitan para disfrutar de la vida", nuestra capacidad para usar el poder del hombre para proteger la humanidad, la dignidad y el júbilo de cada uno de nosotros. Y conti-

⁵² Ibid., pp. 99-100.

⁵³ *Ibid.*, p. 103.

nuaba lamentando: "No hemos logrado descubrir cómo los cambios necesarios en nuestros ideales y nuestras estructuras sociales pueden hacerse (...) profundamente impedidos por las caducas estructuras de la era industrial".⁵⁴

Más adelante, en *Sexual Power and Political Potency*, Illich denuncia que, mientras los católicos tradicionales hablan de pecado, los comunistas quieren rebasar (*put-breed*) a los imperialistas con las masas populares y los nacionalistas hablan de colonizar vastas zonas despobladas; la creciente miseria acreada por la explosión demográfica no puede ser detenida ni por el desarrollo ni por la revolución. No obstante, "las campañas para el control de la natalidad dan la impresión de que los individuos deberían reconocerse a sí mismos como gotas de una amenazante marea para que cada uno haga lo más que pueda para reducir el número de los suyos. No puede sorprendernos, por tanto, que nadie lo haga".⁵⁵

Después, en *Planned Poverty: The End Result of Technical Assistance*, Illich plantea la necesidad de alternativas a la noción en boga de desarrollo, que considera que oculta supuestos cuestionables. A su parecer, en efecto,

[...1 en menos de cien años la sociedad industrial ha moldeado particulares soluciones a las necesidades humanas básicas y nos ha convertido a la creencia de que las necesidades humanas fueron formadas por el creador como demandas por los productos que hemos inventado [...] Una vez que el Tercer Mundo se convierta en un mercado masivo para los bienes, productos y procesos que están diseñados por los ricos para su propio uso, la discrepancia entre la demanda por estos artefactos occidentales y su oferta crecerá indefinidamente.⁵⁶

⁵⁴ *ibid.*, p. 15.

⁵⁵ *ibid.*, pp. 138-155.

⁵⁶ *ibid.*, p. 161.

Mientras que "la mayoría de los latinoamericanos —no sólo de nuestra generación, sino también de la próxima y de la que la seguirá— no pueden sufragar ningún tipo de automóvil, o de hospitalización, o ni siquiera una educación escolar elemental",⁵⁷ realidad que podremos confrontar sólo cuando "aun no hemos llegado a concebir como necesarias" esas cosas.⁵⁸ Pero, "mientras la imaginación social de la mayoría no ha sido destruida por su fijación en esas instituciones, hay mayor esperanza de planear una revolución institucional en el Tercer Mundo que entre los ricos. De ahí la urgencia de la tarea de desarrollar alternativas prácticas a las soluciones *modernas*" que "deberán de tener entre sus premisas la continua falta de capital en el Tercer Mundo [ya que] no hay suficiente dinero en el mundo para que el desarrollo tenga éxito".⁵⁹

En el resto de los artículos recogidos, Illich cuestiona la educación y la escuela, tema al que dedicará inmediatamente después un libro entero. *Celebration of Awareness* concluye con *A Constitution for Cultural Revolution*, en donde Illich da forma de manifiesto a varias de las ideas sobre la sociedad industrial y el desarrollo planteadas en los diversos ensayos, que enfatiza diciendo:

Tanto en las naciones ricas como en las pobres el consumo se polariza mientras se igualan las expectativas [...]. El revolucionario cultural considera que los hábitos de consumo desarrollados durante los últimos cien años han distorsionado radicalmente nuestra visión de lo que los seres humanos pueden tener y querer [...]. La revolución cultural es una revisión de la realidad del hombre y una redefinición del mundo en términos que apoyen a esa realidad. El desarrollo

⁵⁷ Ibid., p. 160.

⁵⁸ Ibid., p. 169.

⁵⁹ Ibid., pp. 157-174.

es el intento de crear un ambiente [para luego tener que tratar de pagar el costo impagable de que el hombre se ajuste a él].⁶⁰

La sociedad desescolarizada Durante los años sesenta, Illich, Everett Reimer y Valentina Borremans organizaron discusiones y seminarios a los que asistieron John Holt, Paulo Freiré, Peter Berger, José María Bulnes, Joseph Fitzpatrick, Ángel Quintero, Layman Allen, Fred Goodman, Gerhard Ladner, Didier Piveteau, Joel Spring, Dennis Sullivan, Paul Goodman y Augusto Salazar Bondy, entre otros. *Deschooling Society* fue en principio un resultado de esos seminarios.⁶¹ Elaboraba la tesis ya reiterada en sus anteriores ensayos de que "conforme la mayoría de la gente pasa del campo a la ciudad, la inferioridad hereditaria del peón es remplazada por la inferioridad del que no ha terminado un ciclo escolar, y que es hecho responsable personalmente de su fracaso. Las escuelas racionalizan el origen divino de la estratificación social con mucho más dureza que lo hicieron jamás las iglesias".⁶² Así, el "curriculum oculto de la escolarización añade prejuicio y culpa a la discriminación que una sociedad practica contra muchos de sus miembros y fortalece el privilegio de otros con un nuevo título que les permite ver condescendentemente a la mayoría".⁶³

Después planteaba que así como otras iglesias institucionalizan sus mitos por medio de rituales sagrados, la función social de la escuela era la ritualización del mito moderno: el progreso, y deducía que "sólo el desencanto con el ritual social central y

⁶⁰ *ibid.*, pp. 178-189.

⁶¹ C.Jr. Madhu Suri Prakash y Gustavo Esteva, *Escaping Education*, Living as Learning with Grassroots Cultures, Nueva York, Peter Lang, 1998, p. 92.

⁶² Iván Illich. *Celebration...*, pp. 167-168.

⁶³ Ivan Illich, *Deschooling Society*, Nueva York, Harper & Row, 1970, p. 48.

el alejamiento de ese ritual y su reforma pueden traer el cambio radical".⁶⁴

Como fundamento para sus propuestas, Illich señalaba que "la mayor parte del aprendizaje no es resultado de la instrucción. Proviene más bien de la participación sin estorbos en un medio rico en sentido".⁶⁵ "El niño crece en un mundo de cosas, rodeado de gente que sirven como modelos de habilidades y valores. Encuentra pares que lo retan a discutir, competir, cooperar y a entender; y si tiene suerte se encuentra expuesto a la confrontación o crítica de alguien mayor y experimentado que realmente lo aprecie. Cosas, modelos, pares y mayores son cuatro recursos a los que todo el mundo tiene amplio acceso".⁶⁶ "Lo que se requiere son nuevas redes, fácilmente accesibles al público y diseñadas para diseminar oportunidades iguales para aprender y enseñar".⁶⁷ "El personal profesional requerido por estas redes sería más de gente como los custodios, guías de museos y bibliotecarios que como los maestros".⁶⁸ Concluía que "la búsqueda actual de nuevos embudos educativos debe transformarse en la de su inverso institucional: "redes educativas que eleven las oportunidades para cada quién de transformar cada momento de su vida en uno de aprendizaje y de convivencia amistosa".⁶⁹

Deschooling Society no pretende que se cierren las escuelas, como aclaró Illich al publicarse el libro, sino una modificación de su estatus que podría asemejarse a la de las iglesias durante la Reforma. Así, "tal como las iglesias en un Estado laicizado, no deberían conferir ningún privilegio, gozar de ningún monopolio ni recibir dinero de impuestos".⁷⁰

⁶⁴ Ibid., p. 54. ⁵⁵

Ibid., p. 56.

⁶⁶ Ibid., p. 105.

⁶⁷ Ibid., p. 110.

⁶⁸ Ibid., p. 121.

⁶⁹ Madhu Suri Prakash y Gustavo Esteva, *Escaping...*, p. 94.

⁷⁰ Ibid., p. 95.

Al final de *Deschooling Society*, su retórica se inspirará en la mitología griega: "En mis luchas contra las metas ilusorias y, por lo tanto, destructivas me habría gustado ponerle una corbata a Sísifo y colocar a Prometeo frente a una computadora",⁷¹ ha comentado.

TERCERA PARTE EL RETORNO DEL MITO

Prometeo Prometeo pervive en la memoria pública contemporánea, como lo sugieren las estatuas que se le han erigido, por ejemplo, en el Rockefeller Center de Nueva York y en la Universidad Nacional Autónoma de México, como el más antiguo y triunfante campeón rebelde de la lucha por el progreso humano frente a los obstáculos que le presentan las fuerzas de la naturaleza, así como las de la superstición y el autoritarismo. Campeón de ese Progreso, tantas veces simbolizado por el portador de una antorcha, es el emblema prometeico. Por esto y por la extraordinaria riqueza de su historia, es una de las figuras míticas con más significados simbólicos para la imaginación moderna.⁷²

Conocemos el mito principalmente por los poemas épicos de Hesíodo, por una trilogía de Esquilo de la que sólo nos ha llegado completa una tragedia, y por un diálogo de Platón. Si hoy muchos no han oído del castigo que sufrió Prometeo por su rebeldía y del motivo de ese castigo, aun menos conocidas

⁷¹ "Ivan Mich in Conversation with Majid Rahnema", en Majid Rahnema y Victoria Bawtree (eds.), *The Post-Development Reader*, Londres, Zed Books, 1998, p. 105.

⁷² En esta sección me he apoyado fundamentalmente en Carlos García Gual, *Prometeo, mito y tragedia*, Madrid, Hiperión, 1995; en el *Diccionario de mitos*, Barcelona, Planeta, 1977, así como en Hans Blumenberg, *Work on Myth*, Cambridge, The MIT Press, 1990.

son las consecuencias desastrosas para los hombres en la versión más antigua del mito, la de Hesíodo, que, hacia el siglo vm antes de Cristo, le dedica una buena parte de sus grandes poemas épicos: la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*. Su relato del mito no es sólo el más antiguo, sino también el más completo. En él, Prometeo y los hombres se hacen víctimas de la cólera de Zeus, primero por escatimarle la carne en las ofrendas del sacrificio y, después, por hurtarle el fuego que ha quitado a los hombres como castigo por la burla y la impiedad de no ofrecerle más que pellejos, grasa y huesos. Por esa nueva ofensa, Prometeo será clavado en el Cáucaso, donde un buitre le roerá eternamente el hígado, y los hombres serán también severamente castigados con el envío de Pandora, la primera mujer.

Dice Hesíodo: "Encolerizándose le dijo Zeus [a Prometeo]: tú que sobre todos destacas en entender de astucias, te regocijas de haber robado el fuego y burlado mi entendimiento ¡gran desdicha para ti mismo y para los hombres futuros! A ellos, a cambio del fuego, yo les daré un mal con el que todos se gocen en su ánimo, encariñándose en su propia desgracia".⁷³ Y Pandora, bella, ambigua y refinada trampa, viene a nuestro mundo como un *mal amable*, que recibe el torpe hermano de Prometeo, Epimeteo, como la primera novia, en verdad divinamente engalanada y seductora. Ella lleva consigo la fatídica ánfora (la *caja de Pandora* en la tradición posterior) con la prohibición de abrirla. Y continúa Hesíodo: "El caso es que antes vivían en la tierra las tribus de los hombres lejos de los males, tanto del penoso trabajo como de las dolorosas enfermedades, que aportan la muerte a los humanos. Pero la Mujer, al alzar con sus manos la gran tapa de su tinaja, los esparció y a los hombres les procuró terribles males. Sola quedó allí, dentro, la Esperanza".⁷⁴

⁷³ Hesíodo, "Los trabajos y los días", en *Obras y fragmentos*, trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez, Madrid, Gredos, 1990, p. 125.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 127-128.

Para Hesíodo, Prometeo es un dios rebelde y tramposo, que peca de soberbia al intentar engañar a Zeus, en un vano empeño que será bien castigado. Sólo Hesíodo menciona su intervención en el sacrificio y la divina fabricación de Pandora.

Para Esquilo, Prometeo es un rebelde y filántropo titán que sufre bajo el despotismo del tirano Zeus, y que se niega a doblegarse, orgulloso de sufrir por sus beneficios a los humanos. El poeta trágico muestra por Prometeo la simpatía característica de la Atenas del Siglo de Oro, en el pináculo de la grandeza de las obras humanas, y raya con la impiedad en su retrato de Zeus como un dios despótico e intransigente. Sobre todo, queda plenamente caracterizada la aportación de Prometeo a los hombres, tal como el mismo la expone en la tragedia:

[...] robé la recóndita fuente del fuego que se ha revelado como maestro de todas las artes y un gran recurso para los mortales [...]. 1. Los transformé en seres dotados de inteligencia y en señores de sus afectos [...]. No conocían las casas de adobes cocidos al sol, ni tampoco el trabajo de la madera, sino que habitaban bajo la tierra, como las ágiles hormigas, en el fondo de grutas sin sol (...]. Todo lo hacían sin conocimiento, hasta que yo les enseñé los ortos y ocasos de las estrellas, cosa difícil de conocer. También el número, destacada invención, descubrí para ellos, y la unión de las letras en la escritura, donde se encierra la memoria de todo, artesana que es madre de las Musas. Uncí el primero en el yugo a las bestias que se someten [...] a las personas, con el fin de que substituyeran a los mortales en los trabajos más fatigosos y enganché al carro el caballo obediente a la brida, lujoso ornato de la opulencia. Y los carros de los navegantes que, dotados con alas de lino, surcan errantes el mar, ningún otro que yo los inventó [...]. Bajo la tierra hay metales útiles que estaban ocultos para los hombres: el cobre, el hierro, la plata y el oro. ¿Quién podría decir que los descubrió antes que yo? Nadie. En resumen,

apréndelo todo en breves palabras: los mortales han recibido todas las artes de Prometeo.⁷⁵

Aunque luego añade, hablando de su propio destino, que "El arte es, con mucho, más débil que Necesidad", y a la pregunta del Corifeo: "¿Y quién dirige el rumbo de Necesidad?", contesta: "Las Moiras triformes y las Erinias, que nada olvidan".

Platón, por su parte, cuenta que Protagoras, en una discusión con Sócrates, planteó a sus oyentes que era más agradable contar un mito que proceder mediante un razonamiento, y empezó a relatar cómo los dioses forjaron a las especies mortales. Encargaron a los hermanos Prometeo y Epimeteo que les distribuyesen las capacidades a cada especie de forma conveniente. Epimeteo solicitó a Prometeo encargarse y que supervisara después su tarea. Así, Epimeteo dotó a cada especie de diversos recursos para el ataque, la defensa y la huida, y para hacer frente a las inclemencias del tiempo. Pero "como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales y que le quedaba sin dotar la especie humana (...). Prometeo, apurado por tal carencia de recursos, roba a Hefesto y a Atenea el fuego y su técnica y se lo da al hombre".⁷⁶ Después Zeus vio que esto no era suficiente y que la raza humana estaba a punto de sucumbir, ya que los hombres eran incapaces de no atacarse entre sí o de unirse para defenderse contra otros animales o combatir el hambre. Zeus les salvó entonces enviándoles a todos el sentido moral y la justicia.

Así, en el Protagoras de Platón Prometeo aparece como un personaje mítico bien intencionado, pero no como el salvador de los hombres, papel que tiene, en definitiva, el providente Zeus, que les da la decencia y la justicia. En ese relato, el hombre es

⁷⁵ Esquilo, "Prometeo encadenado", en *Tragedias*, trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Diez, Madrid, Gredos, 1990, pp. 558-560.

⁷⁶ Platón, "Protagoras", en *Diálogos*, trad. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1990, pp. 524-527.

precisamente y por antonomasia, "el necesitado", ya que es el que llega tarde al reparto de las cualidades necesarias para sobrevivir.

En la tradición ateniense más tarde aparece Prometeo como el creador del hombre y de la mujer, modelando a uno y otra del barro. Esta variante del mito es la que pasará luego a la tradición europea.

Si, como dice Carlos García Gual, "los mitos relatan, explican y revelan la urdimbre del mundo", pocos mitos tienen la riqueza explicativa del mito sobre Prometeo. Como añade García Gual: "El relato [...] comporta varios episodios, en los que hay una nota común: sus beneficios son ambiguos y el botín se logra por medio del engaño y el robo". Este robo del fuego es el que trascenderá como hito de la historia y que caracterizará a Prometeo, como sucede ya muy claramente en Esquilo, como héroe fundador de la civilización y campeón de la capacidad técnica del hombre.

Desde los tiempos de la Atenas del Siglo de Oro, Prometeo no volvió a ser visto como un héroe predilecto hasta el romanticismo. Nadie expresó el sentir de esa corriente con más fuerza y concisión que el joven Goethe, quien en su Prometeo de 1774 pone en boca del titán los siguientes versos:

Nada conozco bajo el sol tan pobre como vosotros, dioses.
Nutrís, mezquinos, vuestra majestad con las ofrendas de los sacrificios y con el vaho de las preces. En la indigencia viviríais de no existir los niños y esos necios mendigos que no pierden la esperanza.

Cuando era niño y nada sabía, levantaba mis ojos extraviados al sol, como si arriba hubiese oídos para escuchar mis quejas, y un corazón afín al mío, que sintiera piedad de quien le implora.

¿Quién me ayudó en mi pugna contra los insolentes Titanes? ¿Quién de la muerte me salvó y de la esclavitud? ¿No fuiste tú, tú solo, sagrado y fervoroso corazón, quien todo lo

cumpliste? Y, sin embargo, ardiendo en tu bondad y juventud, iluso, agradecías tu salud a aquel que, allá arriba, dormita...

¿Honrarte yo? ¿Por qué? ¿Aliviaste tú alguna vez los dolores del afligido? ¿Enjugaste las lágrimas del angustiado? ¿No me han forjado a mí como hombre el tiempo omnipotente y la eterna fortuna, que son mis dueños y también los tuyos?

¿Acaso imaginaste que iba yo a aborrecer mi vida y a retirarme al yermo porque no todos mis floridos ensueños dieran fruto?

Aquí estoy, dando forma a una raza según mi propia imagen, a unos hombres que, iguales a mí, sufran y se alegren, conozcan los placeres y el llanto, y, sobre todo, a ti no se sometan.⁷⁷

Prometeo ha simbolizado desde entonces la heroica inconformidad del espíritu moderno y su pretensión de que el hombre rija su propio destino. Para Goethe y para Shelley representa la autoafirmación del hombre contra un dios tirano que tenía que morir, y, también, el titánico afán del progreso. Para Marx, por ejemplo, Prometeo era "el primer santo en el calendario del proletariado".

El único antecedente de la por lo demás totalmente excéntrica concepción que Illich tiene de los personajes del mito lo encontramos en el propio Goethe, que, ya en la vejez, esboza la obra de teatro *El regreso de Pandora*, donde ésta es «interpretada como un elemento de belleza y esperanza sobre el belicoso mundo prometeico; salvadora y pacificadora de un mundo violento en su progreso despiadado. Unido a ella, el mismo Epimeteo cobra un valor muy positivo frente al belicoso y tecnológico Prometeo... Es el titán de la acción, rudo y decidido, frente al soñador, que propone abrir lo que ahora es "el arca" de Pandora, y profetiza que abriéndola entenderán mejor los hom-

⁷⁷ Versión al castellano de L.A. de Cuenca. Citado en García Gual, *Prometeo...*, pp. 207-208.

bres el sentido de la vida y lograrán un mundo mejor. En ella se encontrará, en efecto, la unidad definitiva de lo verdadero y lo bello, del conocimiento y la creación artística, la religión de la bella cultura humana que va a suceder al realismo prometeico. El viejo Goethe ya no puede ni quiere identificarse con el díscolo y soberbio Prometeo, su héroe de antaño. Pandora, la Primera Mujer, no es ya vista como el origen de las desdichas, sino como prototipo del Eterno Femenino, la introductora del Ideal, de la Belleza, de la Paz y la Poesía.

El renacimiento del hombre epimeteico Illich recurre al mito de Prometeo desde los comienzos de su obra. En 1971, en el último capítulo de *Deschooling Society*, titulado "The Rebirth of Epimethean Man", cuenta con frescura una versión audaz del mito. Nos intriga desde el título el contraste con el lugar común. En efecto, todos los sentidos están trastocados: se trata de una inaudita apología de Epimeteo y de Pandora. Él, que siempre ha sido el tonto del cuento —conocido tan sólo como el que ve hacia atrás y no como el que aprovecha la sabiduría de la experiencia—, aparece ahora como el símbolo de la suprema esperanza. En cuanto a ella, se nos hace ver que su nombre indica que es "la que todo lo da", los males y los bienes.

Inspirado en parte en la visión del viejo Goethe, Illich lleva más allá la inversión de sentido del mito romántico. El peor papel le toca a las instituciones de la civilización: "La historia del hombre moderno [...] es la historia de la pretensión prometeica de atrapar a los rampantes males (escapados del ánfora de Pandora) forjando instituciones [...]. Para el hombre primitivo el mundo estaba gobernado por el destino, los hechos y la necesidad. Al robar el fuego a los dioses, Prometeo convirtió a los hechos en problemas, puso en duda a la necesidad y desafió al destino".⁷⁸

No obstante, dice Illich, el hombre del mundo clásico "se daba cuenta de que sólo podía desafiar al destino, a la naturaleza y a su entorno asumiendo un gran riesgo. El hombre contemporáneo va más lejos; trata de crear el mundo a su imagen, de construir un entorno totalmente hecho por él, sólo para descubrir que para hacerlo tiene que rehacerse a sí mismo constantemente para encajar en ese mundo artificiar".⁷⁹

Lo más grave es que

[... | el hombre ha adquirido el poder para hacer que Caos arroлле a Eros y Gaia. Este nuevo poder del hombre para acabar con la Tierra es un recordatorio constante de que nuestras instituciones no sólo crean sus propios fines, sino también tienen poder para acabar consigo mismas y con nosotros. En el lenguaje militar, *seguridad* significa la capacidad de acabar con la tierra. El absurdo que subyace bajo las instituciones no militares no es menos manifiesto. Ellas no cuentan con un interruptor para activar su poder destructivo, pero tampoco les hace falta.⁸⁰

El mercado y las instituciones modernas crean necesidades más rápido de lo que pueden generar su satisfacción, y para hacerlo consumen la Tierra, señala Illich, y añade, ya desde entonces, que esto es cierto tanto para la agricultura, con la revolución verde como agravante, como para la industria y, no menos, para la medicina y la educación. Este crecimiento incontrolable nos amenaza con un Armagedón ecológico, para detener el cual, a diferencia de la amenaza nuclear, no basta dejar de apretar un botón: "Los límites de los recursos de la tierra se han vuelto evidentes. Ningún avance en la ciencia o la tecnología podría proveer a cada persona con los bienes y servicios que están ahora al alcance de los pobres de los países ricos".⁸¹

⁷⁹ Ibid., p. 155.

⁸⁰ Ibid., pp. 157-158.

⁸¹ Ibid., p. 163.

Mich denuncia que, subrepticamente, la dependencia de las instituciones y el mercado ha reemplazado la confianza en la buena voluntad personal, e invita a que la confianza esperanzada y la ironía clásica conspiren para desnudar la falacia prometeica.⁸²

CUARTA PARTE

EPIMETEO

Reforma y revolución "Conforme han pasado los años he estado cada vez más seguro de que es bueno ser a plena conciencia un resto del pasado, uno que todavía sobrevive de otra época, alguien cuyas raíces aún van muy atrás (...). Me doy cuenta del enorme privilegio de venir de ciertas tradiciones, y de haber sido profundamente *imbuido* por ellas",⁸³ ha comentado Illich, refiriéndose enseguida al término *reforma*, al que "los cristianos dieron [...] un sentido original, sin precedentes [...] como intento de renovación del mundo mediante la conversión personal".⁸⁴ En las entrevistas que David Cayley le hizo a Illich para la Radio de Canadá, éste se extendió después sobre el libro *The idea of Reform*, de su maestro Gerhart Ladner. "Ladner estudia lo que la cristiandad temprana demandaba: autorrenovación, la renovación de la persona, que Dios llevará a cabo, como la principal tarea *social* de la comunidad cristiana".⁸⁵

En las sagradas escrituras, *reformatio* significa reforma personal, renovación hacia aquella semejanza del hombre a la imagen de Dios (*ad imaginem et similitudinem Dei*), que, de acuerdo con el *Libro del Génesis*, había sido recibida por el hombre en la creación, pero luego fue dañada por la caída.

⁸² *ibid.*, p. 166. Los textos de Illich han sido reeditados por el FCE (*Obras reunidas*), en dos tomos; el primero en 2006 y el segundo en 2008 [N. del C.].

⁸³ David Cayley, *¡van Illich...*, p. 101.

⁸⁴ Iván Illich, *El género vernáculo*, trad. de L. Corral, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1990 (1^{ra} ed. en inglés, 1982), p. 176.

⁸⁵ David Cayley, *Ivan Illich...*, p. 211.

Para ser cristiano se requería la conversión y la regeneración espiritual, efectuada por medio del bautismo. Pero, nos dice también Ladner, el cristianismo ofrecía y exigía además la renovación o la reforma duradera y repetida del hombre interno. San Pablo advierte a los cristianos que no se conformen a este mundo, sino que por el contrario se transformen o reformen de acuerdo con la renovación de sus mentes. Se refiere también a la renovación del hombre interno como a una reforma a la imagen de Dios Cristo, que debe incluir la práctica de los valores cristianos, de la vida entera de acuerdo con Cristo.⁸⁶

También san Agustín aclara que la reforma del cristiano es más que el retorno a la integridad del Adán paradisíaco: es, como después se dirá, un proceso de imitación de Cristo. Ladner afirma que el propio san Agustín "ejerció una considerable influencia sobre la ideología de la reforma de occidente, que mantuvo la supremacía de lo espiritual y, sin embargo, evidenció suficiente interés en el mundo material como para permitir la emergencia gradual y la frecuente repetición de los intentos para incluir áreas cada vez más amplias de la vida humana terrenal en la idea y la realidad de la reforma".⁸⁷

"He leído una y otra vez ese volumen de Ladner", comentaba Illich, y añadía:

A mediados de los sesenta, cuando toda esa gente bien intencionada de Sur y Norteamérica venía a mi seminario hablando de la revolución, yo les decía, *lean antes a\ menos la introducción y una seña de páginas de su elección* [...]. Me acuerdo del ambiente de mediados de los sesenta. Es difícil hoy hacer creer a la gente que no se trataba de sentimentalismo, ni tampoco de meras fantasías, ni mero escapismo, ni mero enojo y odio. Había entonces

⁸⁶ Gerhail Ladner, *The Idea of Reform*, Sania Fe, NM, Gannon, 1970, p. 2.

⁸⁷ Gerhart Ladner, *St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God. Augustinus Magister*, Paris, Congrès International Augustinien, 21 a 24 de septiembre de 1954, p. 598.

un verdadero sentido de renovación. No era romántico, en el sentido de tratar de volver al paraíso. No era tampoco, para muchos de los mejores, apocalíptico |... 1. Era gente que buscaba la renovación. Buscaban esta renovación a través de entregarse totalmente a la posibilidad de hacer una nueva sociedad.⁸⁸

Actuar y tener Desde *Deschooling Society*, Illich planteó su parecer sobre el espectro ideológico que, yendo de izquierda a derecha, se ha utilizado para caracterizar a las personas y el modo de pensar, y hasta de ser, de cada quien. Entonces, las opciones respecto a la sociedad deseable solían ordenarse en un espectro que iba del desarrollo capitalista, en un extremo, al socialista, en el otro. A su modo de ver, esa caracterización con frecuencia genera más calor que luz. Illich pensaba que sería preferible formular alternativas en términos de los tipos y estilos de instituciones sociales, o de lo que después vendría a llamar, en un sentido muy amplio, herramientas; esas herramientas todopoderosas que rodean al hombre y lo pueden reducir a no ser más que una herramienta de sus herramientas.

Puesto a definir un espectro, Illich pensaba que: "El hombre debe escoger entre ser rico en cosas o en la libertad para usarlas. Debe escoger entre estilos alternativos de vida".⁸⁹ Para él se había ya llegado a una situación en la que los consumidores compiten por la capacidad de agotar la tierra y desactivar a aquellos que aún encuentran satisfacción en arreglárselas con lo que siempre han tenido. "El *ethos* de la insaciabilidad está por tanto en la raíz de la depredación física, la polarización social y la pasividad psicológica".⁹⁰

Illich mencionaba que Aristóteles "había ya descubierto que *hacer* y *actuar* son cosas diferentes [...]. El hacer siempre

⁸⁸ David Cayley, *Ivan Illich...*, pp. 212-213.

⁸⁹ Iván Illich, *Deschooling...*, p. 90.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 164-165.

tiene un fin distinto de sí mismo, mientras que el actuar no, ya que la buena acción es su propio fin. La perfección en el hacer es un arte, la perfección en el actuar es una virtud".⁹¹ Más tarde, en *Tools for Conviviality* plantearía que

[...] no existe una única forma de utilizar los descubrimientos científicos, sino por lo menos dos, antinómicas entre sí. Una consiste en la aplicación del descubrimiento que conduce a la especialización de las labores, a la institucionalización de los valores, a la centralización del poder. En ella el hombre se convierte en accesorio de la megamáquina, en engranaje de la burocracia. Pero existe una segunda forma de hacer fructificar la invención, que aumenta el poder y el saber de cada uno, permitiéndole ejercitar su creatividad, con la sola condición de no coartar esa misma posibilidad a los demás. Debemos reconocer que la esclavitud humana no fue abolida por la máquina, sino que solamente obtuvo un rostro nuevo, pues al trasponer un umbral, la herramienta se convierte de servidor en déspota. Pasado un umbral la sociedad se convierte en una escuela, un hospital o una prisión.⁹²

Una vez que esos límites se reconociesen, se haría posible articular una nueva colectividad, que Illich decidió llamar *convivial*, en la que las tecnologías modernas servirían a individuos interrelacionados más que a gerentes. El concepto estaba emparentado con el de *austeridad*, aunque no con el sentido degradado y de sabor amargo que tiene hoy, sino como Aristóteles y Tomás de Aquino la entenderían. En efecto, para ellos "la austeridad es lo que funda la amistad. Al tratar del juego ordenado y creador, Tomás definió la austeridad como una virtud que no excluye todos los placeres, sino únicamente aquellos que degra-

⁹¹ Ibid., p. 90.

⁹² Iván Ulich, *La convivencialidad...*, p. 12.

dan la relación personal. La austeridad forma parte de una virtud que es más frágil, que la supera y que la engloba: *la alegría, la eutrapelia* o gracia lúdica, *la amistad*".⁹³

Finalmente, en el primer capítulo de *Shadow Work* (1981), "Las tres dimensiones de la opción pública", Illich comenta que para él lo que cuenta son las "opciones que se refieren a la naturaleza de la satisfacción humana: en un extremo, el *tener*, en el otro, el *actuar*".⁹⁴

En esa clase de opciones no son los privilegios de los poderosos ni las diferentes técnicas lo que cuenta. Para determinar los dos extremos, Illich empleó dos términos definidos por Erich Fromm. Situó en el lado del *tener* al ideal social que se ha desarrollado de Mandeville a Keynes, pasando por Smith y Marx, y que Louis Dumont llama *Homo oeconomicus*.

En el extremo opuesto situaba, en forma de abanico, una gran variedad de sociedades cuya existencia se organiza en torno a actividades de subsistencia, donde los útiles contemporáneos facilitan la creación de valores de uso. El ideal social, en este caso, es el del *Homo habilis*, una imagen que presenta una multiplicidad de individuos haciendo frente a la realidad de forma *diferente*, al contrario del *Homo oeconomicus*, sometido a la uniformidad de *necesidades* producidas en serie.

El individuo que está en condiciones de optar por su independencia extrae de todo lo que fabrica para su uso inmediato más satisfacción de la que le producirían los servicios de un esclavo o de una máquina. Su forma de vida se caracterizará por la austeridad, la modestia, moderna, aunque artesanal y realizada a pequeña escala.

Utopía y distopia Illich, y muchos de los que pasaron por el Cidoc, se empeñaron en pensar en auténticas alternativas, en opciones

⁹³ Ibid., pp. 13-14.

*• Iván Illich, *Shadow Work*, Boston, Marion Boyars, 1981, pp. 11-12.

radicales, y creyeron sinceramente en la inevitable y próxima inversión de las tendencias dominantes. Al respecto, Illich ha comentado que, cuando tenía cuarenta años, dirigió discursos como los reunidos en *Celebration of Awareness* a auditorios que estaban dispuestos a experimentar sorpresa y conmoción ante la revisión de lo obvio: "Mientras que la mayoría prometeica de los que hubieran querido ser astronautas aún evade las cuestiones estructurales, la minoría emergente confronta críticamente los mitos de la mayoría: el *deus ex machina* de las utopías tecnológicas, la panacea ideológica del advenimiento de la distribución de bienes y servicios con algún grado de equidad, y la cacería de brujas del diabolismo ideológico",⁹⁵ comentaba al final de *Deschooling Society*.

En aquel tiempo le parecía posible un verdadero vuelco de conciencia, pero muchas de las cosas que le permitieron pensar en ello han cambiado. "Lo que hace treinta y cinco años parecía evidente ha desaparecido y desde entonces lo que hemos aprendido es a conformarnos con la impotencia".⁹⁶ A toro pasado es fácil tachar aquellos esfuerzos de utopistas, pero habría que preguntarse hasta qué punto lo que también sucede es que, para muchos, el mundo de hoy pertenece a las distopías de otrora. Recientemente, Illich ha escrito que parecería que "Todo se ha intentado, todo puede suceder, todo es igual, no hace falta que nada tenga sentido: ¿Qué más da?".⁹⁷

Todavía más recientemente, Illich ha considerado también la posibilidad de que sus esperanzas de aquellos tiempos se derivasen de ese sentido de *responsabilidad social* que resultaba de una fe en la misma noción de progreso que generó y expandió la idea de desarrollo: "una extraña sensación de poder que nos hace creernos capaces de hacer al mundo mejor".⁹⁸

⁹⁵ Iván Illich, *Deschooling...*, p. 165.

⁹⁶ "Ivan Illich in Conversation with Majid Rahnema", p. 108.

⁹⁷ Iván Illich, en un prólogo escrito en 1991 para una nueva edición en español de *Deschooling Society* que finalmente no se publicó.

⁹⁸ "Ivan Illich in Conversation with Majid Rahnema", p. 107.

No obstante, Illich continúa buscando hoy, como entonces, una metodología y una retórica que den un eco social al discurso crítico en medio del ensordecedor "¿Qué más da?". En la conversación con Rahnema antes citada, lo invita a explorar, además, cómo recuperar la confianza, amar y sufrir en un medio que ahoga sus voces y opaca sus chispas.

El desarrollo prometeico Por encima de ese sentido de responsabilidad social que ya no parece tener sentido quedarán presentes como símbolos, a lo largo de la obra de Illich, los dos personajes del último capítulo de *Deschooling Society*: Prometeo y Epimeteo.

Para Illich, el célebre Prometeo representará la preocupación del vivir infinitamente necesitado del hombre civilizado, que culmina en el *Homo oeconomicus*, al que posteriormente Illich llamará *Homo miserabilis*.

Illich recurrirá a la paradigmática aparición de Némesis en el castigo de Prometeo como metáfora para caracterizar la contraproductividad de las instituciones y las técnicas, las *tools* que, por tratar de eliminar los males que dispersó Pandora, conducen a otros mayores. Prometeo "quitó a los dioses Su monopolio del fuego, enseñó a los hombres cómo utilizarlo en la forja del hierro, se convirtió en el dios de los tecnólogos y acabó atado con cadenas de hierro forjado".⁹⁹ Illich, por lo demás, habla de *Némesis* como

(...) el castigo que aplican los dioses a quien llevado por la hubris, el orgullo, o la *pleonexia* —la codicia radical— excede los límites de la condición humana y pisa el terreno de los dioses: El encuentro de Prometeo con Némesis es una advertencia inmortal del inevitable castigo cósmico [...] a través de nuestro desmesurado empeño en transformar la condición hu-

mana, nuestra cultura entera se ha hecho presa de la envidia de los dioses. Ahora todo hombre común se ha convertido en Prometeo y Némesis se ha vuelto endémica.¹⁰⁰

Pero es en el desarrollo donde el principio prometeico viene a producir en Illich un mayor rechazo: "De todos los esfuerzos misioneros de occidente, el desarrollo, fundado en un alto consumo de energía por habitante (...) es el más pernicioso. Se trata de un programa encabezado por la concepción, ecológicamente irrealizable, del control del hombre sobre la naturaleza y por el intento, antropológicamente perverso, de sustituir el paisaje cultural, con sus accidentes, afortunados o desafortunados, por un medio estéril donde ofician los profesionales",¹⁰¹ afirmó en *Shadow Work*. Y hace poco confió a su amigo Majid Rahnema: "La empresa de transformar *la condition húmane* se ha visto coronada por el éxito. Y (ahora) esta condición 'humana*' está ligada al desarrollo, a pesar del hecho de que éste es un desastroso fracaso", especialmente si pensamos en "todas aquellas incontables personas que han sido arrancadas de sus culturas, sólo para ingresar a la mayoría mundial de consumidores que no pueden adquirir bienes o servicios".¹⁰²

Pero uno de los más graves insights de Illich sigue siendo sin duda su sospecha de que ciertas herramientas destruyen la gozosa convivencia entre los hombres, de que crean una concha manufacturada que nos encierra y aísla de los demás y de la naturaleza. "El ideal contemporáneo es un mundo panhigiénico, en el que todos los contactos entre la gente, así como entre la gente y su mundo son el resultado de la previsión y la manipulación [...] Inexorablemente cultivamos, producimos y esco-

¹⁰⁰ Entrevista de Nathan Gardels con Iván Illich ("The Shadow Our Future Throws"), en Nathan Gardels (ed.), *At Century's End: Great Minds Reflect on our Times*, La Jolla, CA, ALT1 Pub., 1995, p. 69.

¹⁰¹ Iván Illich. *Shadow...*, pp. 19-20.

¹⁰² "Ivan Illich in Conversation with Majid Rahnema".

lanzamos el mundo hasta no dejar nada de él".¹⁰³ Recientemente añadió: "Me preocupa que las cabezas, los corazones y los rituales sociales sean infectados por el desarrollo, no sólo porque hace desaparecer la belleza y bondad únicas del ahora, sino también porque debilita las diversas formas del *nosotros* tradicionalmente características de la condición humana [...] flores nacidas de compartir la bondad de la vida convivial".¹⁰⁴

Epimeteo Como hemos visto, la excursión de Illich a la mitología como conclusión de un libro dedicado a la escuela culmina en una invitación a reconstruir una vida basada en la esperanza. Ésta estará representada por Epimeteo, como símbolo de la espera del don del otro, del don del buen samaritano. Para hacer frente al futuro y evitar el desastre que acarrea nuestro afán desenfrenado de controlar los males traídos por Pandora, "uno debe depositar toda su esperanza en los seres humanos, y no su confianza en herramientas e instituciones",¹⁰⁵ nos dice. Hace unos pocos años, Illich recordaba que

Precisamente en el año 313, el mismo año en el que los obispos se convirtieron en magistrados [...], comenzaron a crear *xenodochia*, techos para los forasteros, los desconocidos y las viudas. De inmediato, uno de los más grandes padres de la Iglesia, Juan Crisóstomo, se irguió en una airada protesta. Señaló que, si la comunidad proveía refugios, las casas particulares de cada cristiano dejarían de tener listo un colchón, una vela y un pedazo de pan para Cristo —que podría presentarse en cualquier momento a su puerta bajo la apariencia de un extraño. Juan Crisóstomo comprendió, ya en el siglo cuarto, las consecuencias de la institucionalización: transformar el

Iván Illich, *Deschooling...*, pp. 158-159.

"Ivan Illich in Conversation with Majid Rahnema", p. 106.

Iván Illich, *Deschooling...*, p. 164.

amor en obras de caridad, sentando las bases de los modernos sistemas de servicio.¹⁰⁶

Epimeteo representará asimismo la sabiduría de la experiencia, de la tradición. Podríamos decir también, a juzgar por la enseñanza de Hugo de San Víctor que nos participa Illich, que Epimeteo representa a la ciencia y la técnica como la "búsqueda laboriosa de remedios a la debilidad de quien las practica I...J, la búsqueda cuidadosa de la verdad movida [...], por el deseo de hacer perdurable lo que ha sido probado y experimentado como agradable". Dicha ciencia estaría además orientada a la reparación del daño que el hombre hace al orden natural desde su caída y expulsión del Edén.

Esa orientación diverge radicalmente de la que prevaleció desde tiempos del siglo xu que vio brillar a Hugo, cuando, por el contrario, la ciencia y la técnica buscaron cada vez más neta y eficazmente el poder del hombre sobre la naturaleza que, tal y como C.S. Lewis observa, resulta finalmente ser el poder que unos hombres ejercen sobre otros, haciendo de la naturaleza un instrumento de ese poder.¹⁰⁷

Tras el uso que hace Illich de la figura de Epimeteo no puede estar más que la concepción de que la esencia misma de la enseñanza de la fe cristiana es la renuncia al uso del poder. Tal como nos dice Jacques Ellul:

Lo que constantemente caracterizó la vida de Jesús fue [...] en toda situación la elección de no hacer uso del poder [...]. Es la renuncia I... 1 una orientación permanente en cada elección y circunstancia. El poder está allí, pero se rehusa a usarlo. Ese

¹⁰⁶ Iván Illich y Phil Thomas, Interview: *Cardiff*, 1995 (manuscrito). El tema esta tratado ampliamente en "Hospitality and Pain", una conferencia que Illich dio en Chicago en 1987. y que ha sido traducida al castellano por Émile Zapotek, y publicada en *Ixius*, num. 38, Cuemavaca, 2003.

¹⁰⁷ Iván Illich. *Shadow...*, p. 93.

es el ejemplo puesto por Jesús. Que el Dios omnipotente, al presentarse entre nosotros, decida no usar el poder, es lo más revolucionario que podemos imaginar [...]. Pero esta orientación permanente de Jesús, esta elección expresa de no utilizar el poder, nos coloca a los cristianos en una situación muy delicada [...]. Nuestra sociedad cuenta ahora con los medios para alcanzar un poder ilimitado [...]. Y nosotros los cristianos [...] tenemos que repudiar tanto el espíritu de la época como los medios que emplea. ¡Pero...] Hoy sólo el no usar el poder ofrece una oportunidad de salvar al mundo.¹⁰⁸

LA SUBVERSIÓN DEL DESARROLLO*

En 1961, Iván Illich inauguró, en Cuernavaca, un Centro de Formación Intercultural para los sacerdotes, monjes y monjas enviados a América Latina desde los Estados Unidos, Canadá y Europa, dentro de un programa de la Iglesia católica paralelo a la Alianza para el Progreso. En el Centro se les enseñaba castellano y se les daban, además, cursos, conferencias y seminarios. No obstante, la intención de esas actividades no era la de prepararlos para la misión que habían emprendido de redención de los carentes y los atrasados.

Para Illich, el aprendizaje de un idioma extranjero podía ser una rara y preciosa experiencia de pobreza, en la que nos ponemos con gran desvalimiento en manos de otro. Señalaba que, si el misionero olvida esto y trata de conquistar por su propio poder lo que sólo otros pueden concederle, caerá en la desesperación, al darse cuenta de que no se le entenderá nunca porque piensa y habla en una farsa extranjera de su propio idioma.

Illich veía en las lenguas una extraordinaria oportunidad para situarse en una visión distinta del mundo, que nos puede permitir darnos cuenta de nuestras suposiciones y creencias más profundas. En algún momento de su vida se propuso aprender el chino, para describir la cultura moderna en ese idioma y poder ver así las certidumbres que implicaba. Pero pronto se dio cuenta de que era una empresa demasiado ardua y optó por buscar esa perspectiva distinta compenetrándose más con algunos pensadores del siglo ^{xx} europeo (el Fondo de Cultura Económica acaba de publicar su libro *En el viñedo del texto*, que es uno de los resultados de esa compenetración).

* Publicado originalmente en: *Proceso*, México, 8 de diciembre de 2002.

Los que pasaban por aquel Centro de Cuernavaca tenían que confrontar el hecho de que llegaban a tierras evangelizadas, a veces desde antes que las suyas, y habían de preguntarse si venían a predicar sobre la palabra de Cristo o a impulsar el dominio de su cultura y de su ideología. En su conferencia *La Iglesia sin poder*, Illich planteó su tesis de que cuanto menos eficiente sea la Iglesia como poder, más efectiva podrá ser como celebrante del misterio. Puntualizó que lo que la Iglesia nos enseña es a descubrir el significado trascendente de la experiencia del corazón humano, mediante su celebración compartida en la liturgia y el diálogo. A su modo de ver, la Iglesia nos debe invitar a una mayor pobreza en vez de a la búsqueda de la seguridad en logros materiales y de poder, así como a la personalización del amor (la castidad en su sentido profundo), en vez de su despersonalización por medio de la idolatría. Finalmente, nos ha de llevar a la fe en el otro, más que a la fe en la previsión y la predicción.

Pronto Illich fundó, además, con Valentina Borremans, el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc). Allí, su magnánimo espíritu litúrgico convertía cada comida, charla o seminario en una gozosa celebración. Daba la impresión de que todo el mundo participaría algún día en ella: jóvenes estudiantes de todas partes, teólogos, líderes y pensadores de múltiples tendencias. El Cidoc captaba y catalizaba la imaginación reformadora del momento. Mucha gente estaba deseosa de ver las cosas de nuevas formas, de realizar transformaciones profundas. Pensaban, sobre todo, en la revolución y el desarrollo. Illich sugería, para que tomaran distancia, la lectura de *La idea de reforma en la patrística cristiana*, de su maestro Ladner, que habla de cómo los cristianos dieron a ese término un sentido original, sin precedentes, como intento de renovación del mundo mediante la conversión personal. Sugería ese punto de partida porque encontraba mucha gente con un verdadero sentido de renovación, dispuesta a entregarse totalmente a la posibilidad de hacer una nueva sociedad.

Invitaba también a apartarse de la polémica ideológica, que generaba más calor que luz para poder examinar las certidumbres que compartían los mundos de la izquierda y la derecha y, sobre todo, los supuestos implícitos en el ideal del desarrollo, ya fuese éste capitalista o socialista. Las discusiones y lecturas sobre esos temas fueron madurando hacia finales de los años sesenta. Entonces, en uno de los artículos recopilados en *Celebration of Awareness* planteó que

(...) en menos de 100 años, la sociedad industrial ha moldeado soluciones particulares a las necesidades humanas básicas y nos ha convertido a la creencia de que esas necesidades fueron formadas por el creador como demandas por los productos que hemos inventado (...) Una vez que el tercer mundo se convierta en un mercado masivo para los bienes, productos y procesos que están diseñados por los ricos para su propio uso, la discrepancia entre la demanda por estos artefactos y su oferta crecerá indefinidamente. El mercado y las instituciones modernas crean necesidades más rápido de lo que pueden generar su satisfacción, y para hacerlo consumen la Tierra. Los límites de los recursos planetarios se han vuelto evidentes. Ningún avance en la ciencia o la tecnología podría proveer a cada persona los bienes y servicios que están ahora al alcance de los pobres de los países ricos.

Para él, se había ya llegado a una situación en la que los consumidores compiten por la capacidad de agotar la Tierra y sabotean a aquellos que aún encuentran satisfacción en arreglárselas con lo que siempre han tenido. "El ethos de la insaciabilidad está, por tanto, en la raíz de la depredación física y la polarización social", denunciaba contundentemente.

De todos los esfuerzos misioneros de Occidente, el desarrollo, fundado en un alto consumo de energía por habitante 1... 1 es el

más pernicioso. Se trata de un programa encabezado por la concepción, ecológicamente irrealizable, del control del hombre sobre la naturaleza, y por el intento, antropológicamente perverso, de sustituir el paisaje cultural, con sus accidentes, afortunados o desafortunados, por un medio homogéneo y estéril donde los profesionales ofician sus recetas para la frustración.

Afirmó, más tarde, en *Trabajo fantasma*, cuya traducción está siendo ya considerada para su publicación en México.

Illich puso su mayor empeño en develar los peligros de la técnica. Afirmó básicamente que debemos reconocer que la esclavitud humana no fue abolida por la máquina, sino que solamente obtuvo un rostro nuevo, pues al trasponer un cierto umbral, la herramienta se convierte de servidor en déspota. Pasado ese límite, la sociedad se convierte en una fábrica, una escuela, un hospital o una prisión. Una vez que un umbral se admitiera, se haría posible articular una nueva colectividad, que Illich decidió llamar "convivencial", en la que las tecnologías modernas servirían a individuos interrelacionados más que a gerentes. El concepto de convivencialidad está emparentado con el de "austeridad", aunque no con el sentido degradado y de sabor amargo que tiene hoy, sino como Aristóteles y santo Tomás de Aquino la entenderían y, quizá, hace poco, Gandhi. En efecto, para ellos: "la austeridad es lo que funda la amistad, la alegría, la eutrapelia o gracia lúdica. Santo Tomás definió la austeridad como una virtud que no excluye todos los placeres, sino únicamente aquellos que degradan la relación personal".

A principios de los años setenta, cuando tantos parecían dispuestos a optar por otra orientación vital, Illich denunciaba que, subrepticamente, la dependencia de las herramientas, de las instituciones del Estado y el mercado, habían reemplazado la confianza en la buena voluntad personal, en la hospitalidad y en la amistad. Hacía un llamado para que la esperanza cristiana y la ironía clásica conspiraran para desnudar la falacia desarrollista.

A LA MEMORIA DE IVÁN ILLICH*

He recibido una invitación que mucho me honra de mi amiga y amigos de *Ixtus* a colaborar regularmente en su revista con una columna. Les propuse titularla *Epimeteo*.

Epimeteo —el que ve hacia atrás—, el otro titán, es el tonto del cuento en el mito de Prometeo —el que ve hacia delante. Cuando éste delega en su hermano la tarea de repartir las facultades entre las diversas criaturas, al llegar al ser humano ve que ya las ha repartido todas y no tiene nada que darle. Cuando Prometeo se da cuenta de que los humanos no tienen cómo defenderse del frío o de los feroces animales, para que sobrevivan roba el fuego a los dioses y se los da. Temeroso de una represalia, Prometeo encarga a su hermano que se cuide de alguna trampa de Zeus. Éste efectivamente lo engaña mediante Pandora, creada por los dioses con seductores atributos. Epimeteo la recibe, con todo y una urna que pronto abre, dejando escapar la muerte, la enfermedad, la vejez, la necesidad y todos los males antes no conocidos por los hombres. Sólo la esperanza queda atrapada en la urna de Pandora. Por su parte, Prometeo recibe de Zeus como eterno castigo el que, atado al Cáucaso, un buitre devore su hígado todos los días, ya que cada noche se le regenera. Prometeo será para los atenienses el dios creador de los hombres y, durante el Siglo de Oro, el fundador de su civilización, que se enfrenta a Zeus para hacerla posible.

La modernidad adoptará a Prometeo como el principal héroe de su propia mitología. La rebelión del titán humanista frente a la arbitraria arrogancia de la divinidad es motivo de irres-

* Publicado originalmente en *Ixtus* (El cine. Una mirada icónica), Cuernavaca, núm. 39, 2003, pp. 10-11.

tricta admiración para ilustrados, románticos y socialistas, así como paradigma de las luchas de todos ellos con las fuerzas reaccionarias. Sólo Mary Shelley y Goethe perciben cierta ambigüedad en el mito.

Fue necesario un ratón de biblioteca, como se veía a sí mismo Iván Mich, para que Epimeteo fuera rescatado de la filología alemana y las obras menores de Goethe y presentado, con un audaz golpe de juego mitopoético, como un nuevo paradigma para unos años que se abrían a la esperanza de una reforma del hombre. Años de rejuvenecimiento y desahogo que permitieron a muchos ver con inusitada claridad los trágicos poderes destructivos que contenía la sociedad tecnológica.

El último capítulo del libro de Illich *La sociedad desescolarizada*, publicado en 1971, es una especie de manifiesto que se titula "El renacimiento del hombre epimeteico". Todos los sentidos del mito están trastocados: se trata de una inaudita apolo-gía de Epimeteo y de Pandora. Él aparece ahora como el símbolo de la suprema esperanza. En cuanto a ella, se nos hace ver que su nombre indica que es "la que todo lo da", los males y los bienes.

Inspirado en parte en la visión del viejo Goethe, Illich lleva más allá la inversión de sentido del mito romántico. El peor papel le toca a las instituciones de la civilización:

"La historia del hombre moderno [...] es la historia de la pretensión prometeica de atrapar los males rampantes (escapados del ánfora de Pandora) forjando herramientas [...]. Para el hombre primitivo el mundo estaba gobernado por el destino, los hechos y la necesidad. Al robar el fuego de los dioses, Prometeo convirtió los hechos en problemas, puso en duda la necesidad y desafió al destino".

No obstante, dice Illich, el hombre del mundo clásico "se daba cuenta de que sólo podía desafiar al destino, la naturaleza

y su entorno asumiendo un gran riesgo. El hombre contemporáneo va más lejos; trata de crear el mundo a su imagen, de construir un entorno totalmente hecho por él". Lo más grave es que "el hombre ha adquirido el poder para hacer que Caos arrolle a Eros y a Gaia, la Tierra. En el lenguaje militar, 'seguridad*' significa la capacidad de acabar con el planeta. El absurdo que subyace bajo las instituciones no militares no es menos manifiesto. El crecimiento incontrolable nos amenaza con un Armagedón ecológico y, para detenerlo, a diferencia de la amenaza nuclear, no basta dejar de apretar un botón".

* * *

Uno de los más graves *insights* de Illich sigue siendo sin duda su sospecha de que ciertas herramientas destruyen la gozosa convivencia entre los hombres, de que crean una concha manufacturada que nos encierra y aísla de los demás y de la naturaleza. Esa enajenación es el ideal contemporáneo de un mundo panhigiénico, en el que todos los contactos entre la gente, así como entre la gente y su medio, son el resultado de la previsión y la manipulación, y que inexorablemente cultiva, produce y escolariza al mundo hasta no dejar nada de él.

Illich hace de Epimeteo el símbolo de la espera del don del otro, del don del buen samaritano. Para hacer frente al futuro y evitar el desastre que acarrea nuestro afán desenfrenado de controlar los males traídos por Pandora, Epimeteo representará asimismo la sabiduría de la experiencia, de la tradición. Podríamos decir también que Epimeteo representa a la ciencia y a la técnica como la "búsqueda laboriosa de remedios a la debilidad de quien las practica [...] la búsqueda cuidadosa de la verdad movida [...] por el deseo de hacer perdurable lo que ha sido probado y experimentado como agradable". Dicha ciencia estaba además orientada a la reparación del daño que el hombre hace al orden natural.

Esa orientación diverge radicalmente de la que prevaleció desde el siglo xn, en la que, por el contrario, la ciencia y la técnica han buscado cada vez más neta y eficazmente el poder del hombre sobre la naturaleza que, tal y como C.S. Lewis observa, resulta finalmente ser el poder que unos hombres ejercen sobre otros, haciendo de la naturaleza un instrumento de ese poder.

Detrás del uso que hace Illich de la figura de Epimeteo no puede estar más que la concepción de que la esencia misma de la enseñanza de la fe cristiana es la renuncia al uso del poder. Tal como nos dice Jacques Ellul: "Lo que constantemente caracterizó la vida de Jesús fue [...] en toda situación la elección de no hacer uso del poder [...]. Es la renuncia [...] una orientación permanente en cada elección y circunstancia. El poder está allí, pero se rehusó a usarlo. Ése es el ejemplo puesto por Jesús: el Dios omnipotente, al presentarse entre nosotros, decide no usar el poder". Nuestra sociedad cuenta ahora con los medios para alcanzar un poder ilimitado... Pero, "hoy sólo el no usar el poder ofrece una oportunidad de salvar al mundo".

LOS OBITUARIOS DE IVÁN ILLICH (1926-2002)*

A lo largo del espectro ideológico, desde la revista *Time* hasta *Le Monde Diplomatique*, quienes se han ocupado de la muerte de Iván Illich han coincidido en subrayar que, si bien fue un héroe en los años setenta para la generación de los *baby boomers*, ha sido después rechazado u olvidado por la mayoría de los que fueron sus seguidores.

Esto es verdad, pero, más que derivarse de un defecto del pensamiento y la retórica de Illich, tiene que ver, además de con el momento de su madurez, con el carácter del pensamiento de Illich y las circunstancias del mundo después de aquellos años. Es casi indudable que Illich dio rienda suelta a su radicalismo y a su capacidad de imaginar un mundo y una iglesia católica mejores gracias en buena medida al eco favorable que podía encontrar hace treinta años. Ahora bien, eso significa precisamente que su pensamiento es parte del legado del rico espíritu crítico de esa época, y no, como dice el artículo publicado en el *New York Times* con motivo de su muerte, que ha quedado olvidado y superado por el progreso del mundo desde entonces.

Sólo con una gran parcialidad podría argumentarse que las cuestiones que planteó Illich han perdido gravedad. Por el contrario, todas las evidencias indican que no han dejado de hacerse más trágicas, algunas hasta el delirio, como el problema de los automóviles que Illich planteó en *Energía y equidad*. Actualmente, los automóviles no sólo nos separan cada vez más, y nos hacen pasar cada vez más tiempo transportándonos, sino que

* Publicado originalmente en Jorge Márquez Muñoz (comp.). *El otro titán: Iván Illich*, México, Tomo, 2003, pp. 185-187.

también son nuestro principal gasto. En vez de usarlos para trabajar, trabajamos para pagarlos. No sólo destruyen la convivencia humana, sino también la atmósfera misma y quizá el clima como lo hemos conocido hasta ahora. La contraproductividad de estas herramientas ha seguido el camino que predijo Illich. Si esto es correcto respecto a sus análisis parciales, lo es más aún respecto a su examen de la civilización occidental y de la modernidad.

No es difícil argüir que cada vez es más cierto que, como sostenía Illich, sólo una reorientación de la civilización puede salvar al hombre en este mundo. También hemos de decir que escritos suyos como *La convivencialidad* fueron dirigidos a una disposición de pensamiento que ha desaparecido, y con ella la oportunidad de beneficiarse de esas ideas.

Pero eso no quiere decir que esas cuestiones sean anacrónicas. No se ha superado ninguna, simplemente se han reprimido o se han olvidado en la maquinaria ciega del mercado y el sistema tecnológico.

Que cada vez parezca más difícil corregir el rumbo no significa que las preocupaciones de Illich y de los lectores a los que él interesaba en los años setenta ya no tengan sentido. Significa que es inmensamente doloroso reconocer nuestra impotencia ante una civilización que, como temía Illich que sucedería, ha perdido el control de sus herramientas y se encuentra dominada por ellas.

2 LOS ROSTROS DE EPIMETEO

LA SANTA TERESA DE BERNINI*

Tírome con una (lecha
enarbolada de amor,
y mi alma quedó hecha
una con su criador;
ya yo no quiero otro amor,
pues a mi Dios me he entregado,
que es mi amado para mi
y yo soy para mi Amado.

SANTA TERESA DE ÁVILA, Poesías

Para evocar los inicios de la Reforma católica resultan idóneos la austeridad, el misticismo y la poesía de santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz; más tarde dicha Reforma se expresará con gran brillo mediante el arte barroco. El encuentro de estas dos vetas de devoción y estética en la santa Teresa de Bernini es además de un hito en la historia del arte y la religión, una de las ocasiones más dramáticas para mostrar la incapacidad de la modernidad para entender el mundo del que ella misma surgió.

Lo que Teresa de Ávila (1515-1582) compartió con sus contemporáneos sobre su experiencia mística contribuyó vigorosamente a revitalizar una religión interior fundada en la reencarnación. Esa influencia se ha prolongado hasta nuestros días, dando una presencia prominente a los místicos españoles, tanto en los

• Publicado originalmente en Ixíus (Poesía. La visibilidad de lo invisible), Cuemavaca, num. 44, 2004, pp. 12-16.

estudios teológicos como en la vida cultural, como veremos en esta pequeña muestra de los grandes pensadores de todo tipo que se han ocupado de ellos.¹

No obstante, pocos dudarán de la autenticidad y originalidad del testimonio de Teresa de Ávila, que muestra una confianza absoluta "en la divina misericordia" y que introduce el símbolo nupcial, de la vida marital humana, en la contemplación religiosa. Aunque los místicos cristianos empleasen constantemente la imaginería del *Canlar de los Cantares* para referirse a la unión de Dios y la Iglesia, por lo general no daban un gran valor religioso a la experiencia conyugal.² Teresa se refiere al matrimonio en términos exaltados y eróticos como el mejor símbolo posible de la unión mística: habla de la presencia y conocimiento del otro, del fuego del amor y de la comunión directa e inmediata de las personas, cuando podría haberse decidido, como tantos otros, por un simbolismo puramente intelectual.

Respecto a Cristo, en la historia de su vida precisa: "Esto de apartarse de lo corpóreo bueno debe ser; más a mi parecer ha ser cuando el alma está muy aprovechada, porque hasta esto, está claro se ha de buscar al Criador por las criaturas [...]. Yo sólo podía pensar en Cristo como hombre, a esta causa era tan amiga de imágenes".³

Dice Raimon Panikkar⁴ que Teresa se enamora de Cristo después de haber estado enamorada de la humanidad de los

¹ Hay quienes consideran su influencia desproporcionada, ya que se centra excesivamente en el sentimiento y la experiencia individual; v.g. Herbert Fischer, en Karl Ranher *et al.* (eds.), *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*, Londres, Burns & Oates, 1968-1970, p. 1009.

² Collins Morris, *The Discovery of the individual, 1050-1200*, Toronto. University of Toronto Press, 1995, p. 107.

³ Capítulos de la Vida que van del 22 al 30, citados por Esteban Inciarte en *Erótica y mística*, México, La Red de Jonás, 1979, p. 45.

* Raimon Panikkar, *Entre Dieu et le cosmos*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 231.

hombres, y que la sublimación que realiza no oculta la realidad sensible y la coloca por ello en un lugar tan eminente en la historia de la devoción a Cristo. Aparece así la paradoja de esta "estética mística" que describe Hans Urs von Balthasar, en la que "el eros llameante de Teresa se prendía y se purificaba precisamente en contacto con las visiones dotadas de formas y múltiples gracias particulares, para terminar, como san Juan de la Cruz, en un cántico de alabanza del alma consumida, de una manera aún más profunda, en el fuego de la gloria". Es, como dice precisamente san Juan, la flecha del serafín que atraviesa a Teresa y la lleva más allá del dolor y el placer, de la vida y la muerte: "¡Oh cauterio suave! ¡Oh regalada llaga!"⁵

Los fenómenos paramísticos de la vida de Teresa, como, precisamente, la transverberación de Teresa por el dardo,⁶ han tenido un eco especial en la cultura. Según la santa, esos fenómenos corresponden en el itinerario místico a un tiempo de acomodación al "desposorio espiritual": purificaciones radicales de las reliquias del pecado y de los desórdenes producidos por el dato humano, mediante éxtasis, ímpetus, heridas de amor, que hacen penetrar en la experiencia del misterio de Cristo y en la comunión de vida con Dios.⁷ El "matrimonio espiritual" es el estado místico supremo y se caracteriza por una imperturbable comunión interpersonal entre la persona humana y Dios, una gran paz y serenidad personal, y una amplia apertura a la comunión con las demás personas:⁸ una búsqueda de Dios para glorificarlo dándolo a los demás.

Lo más asombroso de santa Teresa, hoy doctora de la Iglesia, es cómo ella misma no conoce de antemano el camino que después trazará para otros con la sinceridad, espontaneidad y sencillez que le dan una fuerza inusitada.

⁵ Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, vol. 11, *Styles*, trad. R. Givord, si, CerfDDB, 1993, t. 3, p. 28.

⁶ *Vida*, 29,13; *Mor.*, vi, 2, 4.

⁷ *Vida*, 20-2; 23-31 *Mor.*, vi.

⁸ *Mor.*, vil; *Relac.*, 6.

Gian Lorenzo Bernini (Ñapóles 1398-Roma 1680), creador y máximo exponente del estilo barroco, tendió un puente con aquella fuerza inicial de la Reforma católica, el misticismo. Para ello realizó una elección muy afortunada: la citada transverberación de santa Teresa de Jesús, donde podía desplegar todo el poder de su nueva concepción dramática y profundamente emotiva de la escultura, al mismo tiempo que dar testimonio de la intensa devoción de la entonces recién canonizada (en 1622) Teresa de Ávila. Para la capilla funeraria del cardenal veneciano Federico Cornaro, en la pequeña iglesia de los carmelitas de Santa Maria della Vittoria, en Roma, entre 1645 y 1652, Bernini se entregó a representar la descripción del fenómeno realizada por la Santa en el relato de su vida:

Quiso el Señor, que viese aquí algunas veces esta visión, veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal; [...] no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido, que parecía de los ángeles muy subidos, que parece todos se abrasan [...]. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Éste me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas: al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios.

No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun hartó. Es un requiebro tan suave, que pasa entre el alma, y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento.⁹

⁹ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, capítulo 11.

La escena está representada siguiendo al texto con fidelidad y suprema inspiración, en una obra de una armonía y virtuosismo no vistos desde Miguel Ángel. Allí alcanzó su apogeo la pasión con la que Bernini imbuía a los personajes que esculpía, logrando capturar los estados de ánimo más fugaces.¹⁰

El grupo escultórico, que muestra a la santa transpuesta, desvaneciéndose en el vacío, envuelta por una túnica que cae como una cascada, se muestra bajo la luz celestial dentro de un nicho sobre el altar, en el cual se reúnen ricamente los elementos arquitectónicos y decorativos. A los lados se sitúan los miembros de la familia Comaro. Santa Teresa y el ángel son de mármol blanco. La luz natural que cae sobre ambas figuras desde una fuente oculta detrás y sobre ellas es parte del grupo, como lo son los rayos dorados. Se trata de una escena pictórica enmarcada y compuesta por escultura, pintura y luz, además de los devotos que contemplan el drama religioso.

Las obras de Bernini, en éste y todos los casos, estaban inspiradas por su ferviente catolicismo (asistía a misa todos los días y comulgaba dos veces a la semana). Aceptaba con entusiasmo la orientación dada por el Concilio de Trento (1545-1563) al arte religioso para educar e inspirar a los fieles y difundir la santidad de la Iglesia. Con esos propósitos, el arte religioso debía ser siempre inteligible y realista y, sobre todo, debía servir como un estímulo emocional a la devoción. El arte religioso de Bernini se desarrolló siguiendo concienzuda y esforzadamente esos lineamientos.

Para los contemporáneos de Bernini, los aspectos sensuales del éxtasis estaban enteramente dentro de lo aceptable para la religión y la moral. No obstante, cien años después, a partir de la segunda mitad del siglo xvm, la obra empezó a suscitar reservas morales y asociaciones cada vez más eróticas.¹¹ Esas asocia-

¹⁰ E.H. Gombrich, *The Story of Art*, Toronto, Phaidon, 1995, pp. 345-347.

¹¹ *Web Gallery of Art*, creada por Emil Kren y Daniel Marx.

ciones culminan con la afirmación por parte de los psicoanalistas María Bonaparte y Jacques Lacan de que en la estatua se representa el orgasmo, aunque Lacan no se queda en eso, como veremos más adelante. En efecto, hoy día una reacción común ante la estatua de la santa es de asombro ante la ingenuidad, o la audacia, de aquellos artistas y creyentes que tomaban por espirituales lo que hoy sabemos que no son más que necesidades y procesos materiales, fisiológicosíquicos. En el fondo, el ambiente occidental actual no permite creer que existan necesidades y satisfacciones principalmente espirituales, aunque, como reconocía sobre todo santa Teresa, éstas estén fuertemente encarnadas. En Occidente hoy tiene gran fuerza la creencia de que las necesidades espirituales son en realidad puramente materiales.

En cambio, si Bernini y el cardenal Cornaro nos vieran, se asombrarían de cómo hemos reorientado hacia cosas materiales, fundamentalmente objetos tecnológicos, nuestras necesidades espirituales. El enigma que hoy nos plantea la representación del éxtasis de la santa puede estar relacionado con ese vuelco de 180 grados que ha dado la orientación de las necesidades espirituales.

Tal como santa Teresa y san Juan de la Cruz habrían claramente entendido, gracias a su espiritualidad encarnada pero ascética, el gran enemigo de la religión era la silenciosa generalización de la satisfacción de las necesidades terrenas como una justificación metafísica de la vida, que no se presentaba bajo esa pretensión.¹² Occidente ha vivido dentro de ese proceso desde hace mucho tiempo, sobre todo, precisamente, desde la Ilustración. Fue entonces cuando los filósofos comenzaron a demostrarnos que una sociedad secular de mercado podía proporcionar a los individuos que compiten entre sí por interés económico,

¹² Michael Ignatieff en *The Needs of Strangers*, Londres, Chano & Windus, 1984, pp. 76-79.

suficientes razones para cooperar y vivir sin recurrir a la religión tradicional. La cuestión que omitían es que esos individuos tendrían que crear nuevos mitos, su fe y su *sacrum*¹³

Durante el siglo xx, las necesidades de nuestro espíritu acabaron de tomar otra nueva modalidad en la búsqueda intensiva de la lógica de nuestra infancia, de nuestros sueños y deseos. Como parte de la nueva estructura científico-religiosa se fue desarrollando en la Ilustración el concepto del inconsciente.¹⁴ Michel Foucault, por su parte, señala que las "ciencias de la sexualidad" se asocian íntimamente a las estructuras de poder de la sociedad moderna. Foucault arguye que, lejos de reprimir el sexo, los tres últimos siglos se caracterizaron por una "explosión del discurso" al respecto, que comienza con las reglas de la Reforma católica para la confesión y que llega a su secularización plena con el psicoanálisis y su preocupación por saberlo y expresarlo todo acerca del sexo.

A partir de 1901, el éxtasis fue descrito como un estado mórbido. La sicopatología lo categorizó dentro de los estados de histeria de tipo místico. Más tarde es cuando la princesa Marie Bonaparte, aquella que pagó a los nazis el rescate de Freud, se apoya en el pasaje de santa Teresa arriba citado y concluye:

Tal es el célebre éxtasis de Teresa, que quiero comparar con una confesión que me hizo antaño una amiga. Había perdido la fe, pero a la edad de quince años sufrió una crisis mística intensa y recordaba que un día, arrodillada ante el altar, sintió tan sobrenaturales delicias que creyó que Dios mismo descendía en ella. Sólo más tarde, después de entregarse a un hombre, reconoció que aquel descenso de Dios en ella había sido

¹³Jacques Ellul: su análisis de este tema está reseñado en J.M. Sbert, "La sacralization de la técnica", *Ixius* (Jacques Ellul (1912-1994). El *bluff* tecnológico), Cuernavaca, núm. 36, 2002, pp. 47-53.

¹⁴ Como nos lo muestra *The Unconscious Before Freud*, de Lancelot Law Whyte (Nueva York, Palgrave MacMillan, 1979).

un violento orgasmo venéreo. La casta Teresa nunca tuvo ocasión de hacer tal comparación, que no obstante parece imponerse también para su transverberación.

Al respecto, Georges Bataille (1897-1962), en *El erotismo* (1957), hace ver que tales consideraciones llevan a la tesis según la cual toda experiencia mística no es más que una transposición de la sexualidad y por consiguiente un comportamiento neurótico, reducción simplista de la cual difiere.¹⁵

Jacques Lacan, un psicoanalista criado en la experiencia religiosa católica, se apartó del materialismo dogmático del común de sus colegas para estudiar el "deseo místico". En su último seminario, titulado *Encore*, que dedicó al amor y al conocimiento, señalaba que, vista de cerca, la mística no era, como pretendían los psiquiatras de fin de siglo, "*des affaires defoutre*", ya que "ese gozo que se experimenta y del que no se sabe nada, bien puede ser lo que nos pone en camino de la existencia. Y ¿por qué no interpretar una cara del Otro, la cara de Dios, *comme supportée par la puissance feminine?*... El modo en el que Dios existe puede no gustar a todo el mundo, sobre todo a los teólogos... Pero, como sucede con santa Teresa: no hay más que ir a Roma a ver la estatua de Bernini para comprender inmediatamente que "*elle jouit*", de ello no hay la menor duda. Pero, *de quoi jouit-elle?*".¹⁶ (Aunque *jouir* tenga los significados de experimentar un orgasmo, gozar e incluso sentir júbilo, prefiero no intentar traducir a Lacan, que juega tanto con la polisemia, en ese punto). Curiosamente, un libro sobre las fuentes del psicoanálisis en el *Talmud* aporta una referencia muy pertinente para cerrar este apartado: "El *Talmud* ofrece puntos de vista muy cercanos a las reflexiones de Freud: R. Samuel, hijo de Onya ha dicho: La mu-

¹⁵ Georges Bataille, *B erotismo*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 230 y ss.

¹⁶ Jacques Lacan, Seminario *Encore*, sesiones del 16 de enero y 20 de febrero de 1973. Versión VRMNAGRLSOFAFBYPMB. www.acheronta.org.

jer es un ser inacabado y no puede hacer alianza mas que con aquél que es un ser acabado, ya que está dicho que: 'Quien te ha hecho es tu esposo y su nombre es el Eterno'".¹⁷

Pero, volviendo a Panikkar, hemos de decir que la experiencia de Dios no puede ser interpretada como un puro fenómeno psicológico que no trascienda las fronteras del arquetipo, del yo profundo o el ello.

Se trata de una experiencia óptica y ontológica: es una experiencia de los seres y del Ser en su identidad más radical [... 1. Pati divina, dicen los místicos, refiriéndose a que hay que recibir el impacto de la iniciativa divina. Y, como todos ellos saben, la actitud ante Dios debe ser más bien pasiva, diñase femenina. Salir con el arma de la razón para ver si lo capturamos es una epistemología masculina que no puede aplicarse a Dios. Es esta epistemología, típicamente moderna, la que nos quiere hacer pensar que podemos conocer sin amar. Y es en el amor humano mismo donde reside la Divinidad. El amor a Dios que nos encarna en amor al prójimo es, para citar la frase evangélica, pura falsedad (1 Jn, 4, 20).¹⁸

Quizá sea esa última revelación la que mejor nos recuerda a santa Teresa de Ávila.

¹⁷ Gérard Haddad, *Locan et lejudakme*, precede de *Les sources talmudiques de la psychanalyse*, Paris, Desclée de Brouwer, 3ª ed. aumentada, 1996, p. 253.

¹⁸ Raimon Panikkar, *VexperiencedeDieu. ¿cortes du mysttre*, trad, de Jacqueline Rastoin, París, Albin Michel, 2002, pp. 47,86.

CLODIA, MATRONA IMPÚDICA*

"¿Acaso no te enorgulleciste, mujer, de que tu padre fuese cónsul? ¿No te dijeron que tu tío, tu abuelo, tu bisabuelo, tu tatarabuelo y el padre de él (que construyó el primer acueducto de Roma y comenzó la Vía Apia) fueron también cónsules? No obstante, la banda que te acompaña no habla de ti más que en orgías, amasiatos, adulterios, fiestas en la playa, en barcos, bailando y bebiendo". Esto le decía Cicerón a Clodia, en un juicio en el que defendió de las acusaciones de Clodia a uno de los amantes de ésta.

La variada curiosidad erudita de Marcel Schwob rescataría después el perfil de Clodia en una de sus *Vidas imaginarias*, que Jorge Luis Borges gozaría tanto y que tanta influencia tendrían en su estilo. Hacia esa lectura me guió mi amigo Homero Aridjis, poeta, y lo primero que publiqué en mi vida fue una traducción al castellano de *Clodia, matrona impúdica*, en la *Revista Mexicana de Literatura*, en el año de 1963. Su especial atracción en esos tiempos se debía, quizá, a que, conforme la sacralización de la técnica se extendía, la contracultura ("*encounter culture*") juvenil oponía la sexualidad como *sacrum de trasgresión*.

Y pocos personajes conocemos que realizasen con tal grandeza y brillantez la exaltación del amor carnal, en su caso transgresora de las virtudes de autocontrol y dominio del patriarcado patricio y militarista romano.

Los ojos de Clodia ("Oh, tus ojos joyas brillantes, fulguran, me reflejan como espejos", le cantaría Catulo) brillaban imponentes desde la adolescencia con la trasgresión del tabú más

* Publicado originalmente en Ixtus (La entrada en la gruta), Cuernavaca, núm. 62, 2007, pp. 12-18.

universal, el del incesto, que practicaba con sus hermanas y con Clodio, el amor de su vida. Es posible que, después, Clodia fuera la asesina de su marido, Mételo. Clodio incurrió en sacrilegio cuando en la fiesta de la Buena Diosa, sólo para mujeres, se coló como su hermana acostumbraba vestirlo, de tocadora de citara. A instancias de Clodia se hizo adoptar por un plebeyo, para convertirse en tribuno del pueblo y acosar con bandas de golpeadores a sus enemigos nobles, hasta que murió tratando de quemar la casa de uno de ellos. Clodia cayó en la más profunda desesperación. Tendría muchos amantes, entre ellos Catulo: pero su único gran amor era su hermano Clodio. Sin que nada pudiese apagar el fulgor insolente de sus ojos se lanzó a las calles y prostíbulos, donde pronto conoció la muerte y fue arrojada en el fango amarillo del Tiber.

Clodia, bajo el nombre figurado de Lesbia, fue la inspiración de uno de los cuerpos de lírica amorosa más intensos de todos los tiempos. Catulo le escribió elegías amorosas con rasgos de subjetividad, autobiografismo e intimidad nunca antes presentes en la poesía clásica. Como en su *Carmen* (poema) 5, donde le dice:

Vivamos, Lesbia mía, y amémonos y las habladurías de los viejos más severos nos importen todas un bledo. El sol puede ponerse y salir; tan pronto como se nos haya muerto esta breve luz, tenemos que dormir una noche eterna. Dame mil besos y luego ciento, después otros mil, luego de nuevo cien, después otros mil todavía, luego cien. Después, cuando nos hayamos dado muchos miles, los embrollaremos para no saberlos y para que ningún malvado pueda aojarnos cuando sepa que fueron tantos nuestros besos.¹⁹

Y luego:

¹⁹Traducción de Joaquín Albarreal Salas.

En ti
en ti
en ti habitan
todas las alegrías,
todos los placeres
todos los gozos.

Me parece que es como un dios, me
parece, si es posible, que supera a
los dioses aquel que, sentado frente
a ti, puede contemplarte y oírte
riendo dulcemente, dicha que priva
a mi alma de todos los sentidos,
porque apenas te veo, Lesbia, no
hay sobre mi.

Mi lengua se para,
un fuego sutil corre
bajo mis miembros
con un sonido extraño
me tiemblan los oídos,
y una noche doble cubre mis ojos.

Y después de la infidelidad y el rechazo, el famoso *Carmen* 85: "Odio y amo. ¿Cómo es posible?, preguntará acaso. No lo sé, pero así lo siento y es mi cruz".

Catulo reconoce que su pasión amorosa lo está destruyendo, pero aun así ha confesado que es incapaz de dejar de amar, y aun la ama con más pasión todavía. Catulo no puede evitarlo, está preso de la intensidad de sus sentimientos hacia Lesbia, es algo superior contra lo que no puede luchar, ya se manifieste en forma de amor o en forma de odio. Eso precisamente era lo totalmente condenable para los romanos, indiferentes a mu-

chas prácticas sexuales que hoy censuramos: la sumisión a un inferior era el verdadero pecado. La sumisión en la que se regodean tanto Catulo con una mujer, Clodia, como Clodia al burlar a Julio César, matar a un gobernador de Galia —su marido— y, sobre todo, prostituirse con plebeyos. En eso es donde son los grandes retadores del *ethos* de la república romana.

En ese sentido tuvo Clodia el honor de ser inmortalizada por Cicerón y exaltada como ninguna antes por Catulo, ambos, los más grandes escritores de su tiempo.

Ese momento, el del ascenso de Julio César, resultó ser el de la decadencia definitiva de las virtudes de la república, y Clodia Pulcher quedó como su más glamoroso signo.

¿Qué sentido puede tener el volver hoy los ojos hacia esa Roma donde se desmorona el control de sí mismos en la vida privada de los patricios? Podemos, sin duda, encontrar analogías contemporáneas, pero hoy se vuelven fantasmagóricas, virtuales. Aquellos romanos tenían otros cuerpos, otros sentidos. Al parecer vivían en un mundo feroz, sangriento, lujurioso, sabroso y oloroso hasta un grado que no podemos concebir, donde era muy difícil no perder la cabeza. Hoy hasta sus peores vicios se practican con la cabeza, cuando no en la pura imagen.

Por otro lado, es difícil transgredir el *sacrum* de la técnica y el mercado, que absorbe toda trasgresión y la incorpora al sistema dominante como una mercancía más. Eso vio con claridad Passolini, cuando escandalizado de no poder verdaderamente escandalizar dijo: es intolerable ser tolerado. Buñuel, por suerte, no se dio cuenta de que sus agudísimas burlas serían parte de un solemne y comercializado panteón cinematográfico. Beckett sufría con humor esa impotencia de probarlo todo sin poder sacudir la autocomplacencia de la sociedad moderna. Una revista religiosa, *The Economist*, adoradora de la eficiencia, celebró a Samuel Beckett con una de sus frases más afortunadas, y que debería ser una trasgresión inadmisibile para los editores

del *Economist*: *Try again. Fail again. Fail better* —la verdadera historia del progreso. Con todo, cuando a través de la fresca, sencilla y vigorosa música de Cari Orff, en su *Catulli Carmina*, maravillosamente coreografiada por Tania Pérez Salas, gozamos la sublime gloria y tragedia de los amores de Clodia y Catulo, debemos recordar con Marcel Schwob que, frente al más feroz machismo del mundo antiguo, una mujer tuvo el valor y la fuerza de poner su pasión por encima de todos sus sagrados preceptos, y un hombre, Catulo, tuvo la elocuente honestidad de proclamar su rendición ante el fulgor de una mirada que hizo historia.

EL PRÍNCIPE FELIZ*

No sé cómo llegó ese libro a mis manos. Sólo mi tía —"Este niño nació cansao", decía— se daba cuenta de esa íntima esencia en la que siempre tuve que poner tanto empeño en ocultar. Tampoco pudo haber sido por la fama del autor: nadie lo conoce, y si yo alguna vez averigüé algo sobre Goncharov, o era muy poco memorable o mi memoria es tan mala que no puedo decir nada de él.

El protagonista es el príncipe Oblómov, señor de trescientos mil siervos en una región muy al sur de San Petesburgo, la gran metrópoli en que vive al comienzo de la novela.

Lo que sí recuerdo es que en su novela *Oblómov*, Goncharov se propuso, mediante una biografía imaginaria que resultara una denuncia ejemplar, mostrar la desastrosa inclinación improductiva de los terratenientes ausentistas, que mantenían a Rusia en el atraso.

Le corresponde a la condición de Oblómov buscar una novia para casarse y volver a su puesto en la burocracia zarista, que había abandonado para poner en orden su patrimonio. Su amigo Stoltz, que es medio alemán, lo anima constantemente a que organice su vida como es debido. Comienza a recorrer el buen camino cuando se enamora de Olga, adomada de virtudes, encantos y gran belleza. La relación es apasionada y casta. Para que culmine con el matrimonio, Oblómov tiene antes que ir a sus territorios a poner orden, ya que hace mucho que están en manos de un capataz que cada vez habla de más problemas y manda menos dinero.

Pero la tierra de Oblómov está muy lejos al sur de Petersburgo. Sólo se puede llegar a ella en invierno, atravesando en

• Publicado originalmente en *Ixius* (Las razones de la fe), Cuernavaca, num. 54,2005, pp. 10-13.

trineo pantanos helados que en otras temporadas son impene-
trables. Hay que decidirse y aprovechar el siguiente invierno.

Cuando la estación imperativa se presenta, a Oblómov se le viene el mundo encima. El viaje tan extenuante; el capataz, tan necio y mañoso. El matrimonio y los compromisos con la alta sociedad de una familia aristocrática atada a tantas convenciones e hipocresías. ¡El trabajo! Jefes autoritarios y farsantes fatuos por todas partes. Subordinados serviles y melosos. Intrigas y más intrigas. Chismes, calumnias, codazos y zancadillas. Y tener que ir de inmediato a través de medio mundo de hielo y nieve para no encontrar más que al necio y mañoso capataz en aquella mansión provinciana en la que no había conocido más que dulzuras, cariños, manjares, siestas y más siestas y algún juego de mesa. Aquel cálido refugio del que su madre no lo dejaba salir cuando Stoltz venía a buscarlo para ir a la escuela y ella consideraba que el frío era excesivo.

Él no podía hacer frente a todo eso. No era para él. Pasó más de un invierno y Olga hubo de darse cuenta de que no habría matrimonio, a pesar de tanto enamoramiento.

Oblómov se enfundó para siempre por cientos de páginas más, en su exquisito camisón oriental, mientras Stoltz le entraba al quite con Olga de pareja y emprendían una vida juntos, como es debido.

Oblómov sentía un enorme placer cuando se hundía en cojines y edredones, linos y sedas y se sabía alejado del enjundioso bullicio, la incesante farsa de Petersburgo, del otro lado del anchísimo río. Cada día que había pasado en sus anteriores tareas le había parecido un día no vivido, robado. En cambio, en su casa podía contemplar el juego de la luz del sol por las habitaciones, desde la cama, desde la chaise-longue, desde el sofá. Disfrutar ahora de una copa de vino, luego del vodka, y gozar de cinco comidas planeadas y gozadas de acuerdo con las costumbres de su terruño, seguidas de sus correspondientes siestas para soñar con sus seres queridos. Con el enorme caudal del Neva de

por medio; lejos, muy lejos del mundanal ruido. Esto era suficiente para satisfacer a Oblómov. Por su departamento se encontraba alguno que otro libro abierto siempre muy cerca del principio y que se había quedado así desde hacía ya mucho tiempo, pues sus páginas estaban ya amarillas por el sol, como las de libros muy viejos. Había realizado sus estudios brillantemente, pero desde que los terminó, en su gozosa modorra no había lugar para pensamientos complicados. No carecía de sensibilidad para apreciar a la gente, pero los afanes con los que lo querían siempre enredar lo apartaban de ella. También gustaba de la música, pero le habría exigido demasiada disciplina seguir practicándola. Además, no le hacía falta. Los murmullos y silencios, luces y sombras de su casa eran para él la armonía y la plástica.

Sobre todo los sonidos que acompañaban la preparación de la comida le fascinaban. Le hacían presentes los rollizos brazos de la cocinera: amasando; sabrosa y apaciblemente, amasando. Tan seductora le resultaba la imagen que acabó casándose con la buena y humilde mujer. Entrando a la madurez lo mató la atrofia generalizada de su cuerpo. También su fortuna había desaparecido entre trampas y dádivas. Aun así, su viuda quedó bien protegida.

El rigor de Oblómov en el ejercicio de su pereza es asombroso, aplastante. Para mucha gente es imposible soportar el magistral relato, les resulta intolerablemente irritante, les exaspera. Aunque el de Oblómov es también un rigor que puede acercarse al de una sencillez bendita.

Goncharov se propuso hacer una fábula simplista para denunciar la indolencia feudal rusa y hacer propaganda al espíritu progresista occidental, bien ejemplificado por Stoltz, que sueña con traer a Rusia las herramientas del progreso de Europa, ¡y que quiere que su amigo y él se conviertan en exportadores! (hay cosas que han cambiado muy poco en 150 años).

Sin embargo, el autor acabó traicionando su intención ideológica y se dejó llevar por su talento narrativo. Su protago-

nista adquirió vida propia y acabó siendo una especie de agradado en medio del resto de los personajes. El propio Stoltz y su también virtuosísima esposa Olga cayeron en la frustración y la amargura. El resto de los caracteres que aparecen en la novela cubren la gama media de la vileza, sin llegar a extremos, pero todos más o menos granujas, aprovechados, torpes, mezquinos. En cambio, Oblómov no tiene nunca un gesto innoble. No tiene tampoco ninguna conciencia social, ni parece pensar nunca en cuál será la condición de sus lejanos siervos y en la naturaleza del sistema mismo de la servidumbre. Pero con todos los que están cerca de él, es generoso e indulgente hasta el exceso.

Después de la muerte de Oblómov, su amigo Stoltz declara, desolado, ante el asentimiento general, que era "inteligente como ninguno, y su alma era pura y clara como el cristal, noble, afectuosa". En contraste, un titán de la literatura rusa, Tolstoi, en *La muerte de Iván Illkh*, describe las últimas horas de ese hombre tan laborioso y meritorio que llegó a ser un gran juez y jurista, como una agonía en la confrontación del vacío y el sinsentido de una vida, tanto por parte del moribundo como de sus parientes y conocidos. Algo parecido hace el gran Chéjov con la muerte de un ilustre científico.

Estas historias se inscriben en la singularmente trágica historia del alma y la carne de Rusia, aplastada por la peor y más arraigada de las tradiciones de tiranía y desigualdad. Desgarrada entre el esclavismo y el europeísmo, es presa favorita del nihilismo y la borrachera.

Desde que se escribió *Oblómov*, Rusia ha cometido todo tipo de atrocidades y estupideces, dado un bandazo desesperado tras otro para sacudirse ese destino trágico. Encima de todo, su inmensidad, su maldita importancia, la mantiene apartada de la bendita sencillez que Goncharov describe en un príncipe y que Tolstoi veía en los campesinos.

ROSSINI, ELEPIMETEICO*

Nadie habría dicho del joven Gioacchino Rossini (1792-1868) que era un pobre hombre. Por el contrario, su precoz talento musical lo hacía el magro sustento de su padre, madre y abuela y le daba una plataforma para luchar por salir de la penuria, además de haberle ganado aludes de aplausos desde sus primeras obras. Era considerado un muy atractivo galán; recordaba a Cherubino, el de *Las bodas de Fígaro*. Todas querían con él y él con todas, primero las tiples y luego las divas, casi siempre coloraturas de amplio registro.

Aun cuando su potencial ya se había manifestado claramente después de componer en veinte días *El barbero de Sevilla*, Stendhal lo describía como "aquel genio que era un hombre muy pobre", pues le pagaban poco por cada ópera y vivía en la estrechez. Pero no sería pobre por mucho tiempo, aunque en el fondo le quedara siempre la insuperable aprehensión que deja una infancia de agobio. Después de presentar casi cuarenta óperas, cerca de los 40 años se retiró, opulento como un gran burgués.

Poco antes de su retiro falleció su madre, Ana, a la que amaba y daba todos los cuidados que su agitada vida le permitía. De joven, ella había sido soprano de bella voz y buena prestancia, aunque no podía leer música. A veces había recurrido a la prostitución para salir adelante. Se casó, sin que eso le diera un sustento estable, con Giuseppe Rossini, al que Gioacchino siempre consideró su padre, pero que quizá no lo fue. Allí, en Pesara, Giuseppe era el pregonero y tocaba el corno; de tan bonachón y animado que era lo llamaban Vivazza. Durante

* Publicado originalmente en *bctus* (En defensa de la utopía), Cuemavaca, num. 45, 2004, pp. 16-19.

las invasiones napoleónicas y las restauraciones papales, sus entusiasmos libertarios y nacionalistas lo llevaron a la cárcel una y otra vez. No es de extrañar que posteriormente su hijo evitara siempre adoptar una posición política, y que la vez que lo hizo, al componer la *Marsellesa italiana*, no haya terminado como su padre porque huyó a Ñapóles. Allí, el más importante empresario de Europa le dio un buen trabajo durante varios años y compartió con él a su amante y *přima donna*, la famosa Isabella Colbran, que acabaría casada con Rossini.

Más impresionado aún que Stendhal cuando le conoció, estuvo el propio Rossini cuando vio las condiciones de pobreza, desorden y mugre en las que vivía Beethoven. A un hombre como Rossini, bueno, compasivo y de origen tan humilde, la vista de esa situación lo llevó hasta las lágrimas. De inmediato se movilizó para crear en Viena un fondo de asistencia para ayudar a Beethoven. Habló con el propio Metternich, que lo había invitado a Viena, y con otros nobles del Imperio. Estableció un fondo con una gran suma de su bolsillo. Pero los vieneses querían disfrutar de su música sin ocuparse de él.

Al que también ayudó, a pesar de que éste lo había atacado en la prensa de Viena, fue a Carl Maria von Weber, cuyo genio conocía porque oyó *El cazador furtivo*. Antes de abandonarles el campo, promovió a sus competidores, tanto a los genios italianos que le seguían como al propio Giacomo Meyerbeer, que tomaría su posición y el camino por él trazado en París con Guillermo *Téll*, aunque no para mejorarlo. Rossini nunca cesó de escribir cartas de apoyo a cantantes y músicos. Como director musical, su trato con los intérpretes de todos los niveles era de una delicadeza y finura inauditas, mientras que su firmeza frente a las pretensiones injustificadas de las divas y divos era también casi desconocida en su medio. Desarmaba incluso a quien estaba mal predispuesto hacia él, como Felix Mendelssohn, que quedó impresionado con su "inteligencia, vivacidad y finura en cada momento y cada palabra".

Es bien sabido que, al recibir al italiano, Beethoven reaccionó con una cordialidad inusual en esa etapa de su vida. Lo reconoció y celebró como el autor de *El barbero*, que dijo haber leído con gran placer. Le recomendó insistentemente, además, que no escribiera otra cosa que ópera bufa. Rossini guardó el comentario en lo más profundo de su ser, aunque en ese momento copaba el teatro de Viena con sus óperas serias, que habían transformado ese género y triunfaban en todo el mundo.

Desde luego, es difícil tomarse trágicamente las óperas serias de Rossini. Pero no se trataba de eso. Fluían de acuerdo con las convenciones de la época y, sobre todo, la música era bella, muy bella. Era el *bel canto*.

El estilo que Rossini conformó y llevó a su plenitud, y en el que le siguieron Donizetti, Bellini y el Verdi joven, retiraba a divas y divos el arbitrio en la ornamentación, que conducía a vacuos excesos, y exigía al compositor desarrollos armónicos y melódicos mucho más elaborados, que absorbían una proporción cada vez mayor de los recitativos. Rossini daba a sus obras, además, una gloriosa vivacidad rítmica y una extensa gama de colores orquestales y corales. Respetaba y enriquecía las formas clásicas de arias, dúos y conjuntos que había aprendido de Haydn y Mozart. La inconfundible firma de Rossini son sus *crescendos*, que le sirven por igual para un climax bufo o trágico.

Si, por un lado, Rossini llevó a su cénit la antigua tradición de la ópera bufa, con los mejores logros del género, a los que se sumaron luego los de Donizetti, también reformó la ópera seria, desechando las reglas del siglo XVIII que la asfixiaban y armando un cuerpo de nuevas convenciones que dominaron la ópera italiana por medio siglo, quizá el más glorioso de su historia. Las nuevas técnicas de canto y el exuberante estilo melódico del siglo XIX primero tomaron forma plena en las óperas de Rossini.

Sobre todo el *bel canto* define y da forma al desarrollo dramático, pero manteniendo sus exigencias sobre las de la trama y cualquier otro elemento de la composición y la representación.

Las compañías de ópera aún ofrecen con bastante frecuencia *El barbero de Sevilla* y *La Cenicienta*, que, además de sus maravillosas partituras, brindan un espectáculo excelente. *La urraca ladrona* es una fabulosa tragicomedia, sobre todo por la música, pero también por la historia, aunque es demasiado larga y difícil para que los teatros la encuentren atractiva. La *Andrómaca* de Rossini (titulada *Ermione*) y *Semiramís* son tragedias que se pueden tomar en serio en el teatro y el video. Pero la música sublime no basta para que se acepten en el teatro *Moisés en Egipto* (con todo y el mar rojo que se abre en escena) y *Ótelo*, donde, como dijo Alfred de Musset, Rossini y su libretista humanizaron la horripilante tragedia de Shakespeare (y la dejaron irreconocible).

Fuera de representaciones eventuales en el festival rossiniano de Pesaro, quedarán sólo para oírse, en excelentes grabaciones que ya existen, al menos quince obras maestras más, entre las que destacan, para mi gusto, *Tancredo*, *El Turco en Italia*, *Armida*, *Blanca y Faliero*, *La dama del lago*, *Móhamed U* y, la última de todas, *Guillermo Tell* (1829). E! *Conde Ory*, con la que al final de su carrera Rossini funda la *opéra-comique*, que dominará la diversión parisina del resto de su siglo, es aún apta para representarse.

Además yo disfruto enormemente sus primeras obras —farsas de una hora que asombran por su inmenso ímpetu y gracia—, su original y extremo desenfreno burlesco que hace a un lado el decoro operístico, sustituido por un gozoso humor expresado a través de una asombrosa velocidad y agilidad vocal y largas y floridas frases melódicas: *El pagaré de matrimonio*, *El equívoco extravagante*, *El engaño feliz*. *La escalera de seda*, *La ocasión hace al ladrón* y *El señor Bruschino* muestran todo eso.

La modernidad era la época de los titanes creadores y Rossini se encontraba entre ellos. Esos titanes, a diferencia de los antiguos, eran hombres, no dioses, que se asemejaban a aquéllos por su gran poder creativo, por su capacidad de hacer el mundo de nuevo. El humanismo estaba en su plenitud.

Europa parecía rehecha por un hombre, Napoleón Bonaparte, también un provinciano que merecía la desbordada admiración de Stendhal. Con base en las formas creadas por las hercúleas tareas de Haydn, Mozart daría muestra de una precocidad y capacidad artísticas que se antojaban sobrehumanas. La fuerza de Beethoven era tal que pudo crecer a la sombra de sus portentosos antecesores y, a los ojos de los más, superarlos.

En el siglo xvm, los nobles europeos que asistían a la ópera y los conciertos no se preocupaban mucho por guardar silencio o prestar atención constante al espectáculo. Conforme avanzó el siglo xix y ya asentada la fama de Mozart y Beethoven, los conciertos se fueron trasladando a salas públicas donde se guardaba silencio y una reverencia religiosa. El acto sagrado de la creación se secularizaba en el genio artístico. Incluso la Iglesia católica llegó a tomar en cuenta la asistencia a una misa de concierto como el cumplimiento del deber litúrgico.

A diferencia de Beethoven, que terminó hablando con los dioses, o de Goethe, que era visto como un dios, Rossini tenía una relación más modesta con la trascendencia, que se expresa en la nota a "le bon Dieu" que añade a su *Petite messe solennelle* (1864), "el último pecado mortal de su vejez", como la llamó con su característica ironía: "He aquí esta pobre pequeña Misa. No sé si lo que acabo de hacer es música sagrada o música condenadamente mala [*musique Sacrée ou bien de la sacrée Musique*]. Yo nací para la Ópera Bufo. ¡Tú lo sabes bien! [En efecto, Dios, Beethoven y él lo sabían]. No requiere más que un poco de ciencia y otro poco de corazón. Bendito sea tu nombre y concédeme un lugar en el paraíso".

También a diferencia de los titanes de su tiempo, convencidos del sagrado papel del Arte en el indudable progreso del mundo y entregados a su oficio con devoción religiosa, Rossini le hizo el más inaudito de los desaires: en el pináculo del éxito se retiró de la ópera, el género supremo, con clara determinación, para siempre. ¿Sería él un Epimeteo, el titán tonto de ese

mito? ¿O un Sancho Panza que obtuvo su ínsula? ¿O era un hombre que conocía sus propias limitaciones? Nunca lo sabremos. Aunque era un gran conversador capaz de ser muy agudo, guardaba una recatada ironía frente a lo que los demás consideraban muy importante y, respecto a sí mismo, una total reserva.

Algo habrá de todas esas explicaciones, pero seguramente no podría hacerse una sola, ya que intervinieron muchos factores. En primer lugar, Rossini estaba agotado desde hacía tiempo y el esfuerzo que realizó para reinventarse a sí mismo en *Guillermo Tell* y dejar una perfecta y monumental obra maestra para los escenarios de París lo dejó exhausto, vacío. Coincidentemente, a la caída de Carlos X —que lo había contratado con unas remuneraciones inmejorables y una pensión de por vida— se encontró sin más necesidad que la de lograr que le confirmasen los términos de su contrato.

Por otro lado, el éxito de las obras de Meyerbeer, que abusaban hasta lo grotesco de la espectacularidad, además de llevar a un extremo muchas técnicas de *Guillermo Tell*, al mismo tiempo que cerraban el camino al clasicismo de esa ópera, crearon un clima artístico en el que la composición de nuevas óperas carecía de sentido para Rossini. ¿Como compartir el terreno con caricaturas de sí mismo?

Por otra parte, su vida licenciosa tuvo un pronto y elevado castigo. Rossini adquirió gonorrea desde muy joven, lo que probablemente dejó infértil a su esposa, que ya había perdido su gran voz y pronto se dedicó a la bebida y al juego. Se apartó de ella y adoptó la compañía de la cortesana más bella, admirada y circulada del París de la época: Olympe Pélissier. Olympe no lo quería por su dinero —era también riquísima—; Olympe y Gioacchino establecerían desde el principio y hasta la muerte de él, a los setenta y seis años, una estrechísima y casta relación. La gran cortesana cuidó a Rossini con total entrega durante los más de veinte años que éste pasó en el abismo, entre la uretritis crónica, las hemorroides, la aguda melancolía y la "neurastenia o agotamiento nervioso"

que diagnosticaban los mejores médicos de entonces, y que agradaban grandemente con sus curaciones. Lo acosaron también los temores a las revoluciones de 1830 y 1848, que casi se empalmaron en Italia y lo tuvieron huyendo de un lado a otro, expuesto a máquinas que lo horrorizaban como el barco de vapor y el tren.

Pasados esos años aciagos, cuando volvieron a Francia, Olympe y Gioacchino gozaron, durante más de diez años, de la milagrosa recuperación de la salud de Rossini. Él componiendo y recibiendo en su salón musical y ella en el suyo social, vivieron celebrados por todo París, empezando por Napoleón III y terminando por el propio Wagner —la némesis de la ópera italiana que si para Verdi fue un amenazador fantasma, para Rossini no fue más que un empeñoso teutón que no quería darle gusto a la gente, sino decirle lo que le tenía que gustar (seguramente no se le ocurrió que iba a lograr que les gustara). Rossini había llegado al pináculo de la gloria a los treinta años, en Italia, Viena, Londres y París, y volvía a ella a los sesenta, con las multitudes congregándose para celebrar las 500 representaciones de *Guillermo Tell*.

En sus últimos años gozó plenamente de su inmenso amor por la música. De ella decía que "el Arte Musical es todo ideal y expresión (no imitación) y el Deleite debe ser la base y finalidad de ese Arte: Melodía Simple-Ritmo claro". El virtuoso del piano (y de su querido *harmonium*) se embelesaba tocando la obra de Bach que comenzaba a editarse, así como sus bien conocidos Haydn y Mozart. Cobijado por la admiración de Europa entera, el creador del *bel canto* volvió a llevar al pentagrama, en sus trece volúmenes de "pecadillos de la vejez" (como 180 obras cortas), la alegría, la vivacidad y el humor de un pueblo paradigmáticamente agraciado con los dones del entusiasmo y la belleza.

Así, aunque esté digitalizada y plastificada, siempre que puedo me envuelvo en la gozosa pasión del *bel canto*. Aun esos vestigios de Rossini tienen gracia y hacen más llevadera la anacrónica y quizá loca pasión de buscar una luz en el pensar.

VIVALDI: LA JUBILOSA MÚSICA DEL HOSPICIO DE LA PIEDAD*

Giunt' é la Primavera e festosett
La Salutan gl'augei con lieto canto,
E i fonti alio Spirar de" Zeffiretti
Con dolce mormorio scorrono intanto..²⁰

En la alegre sociedad de la Italia del siglo xvi, la música era la expresión idónea de su vivacidad. Gracias a la paz impuesta por España y el papado, la pasión de esas tierras se encauzó hacia el combate de un violin solista contra todo un grupo de semejantes que tocaban al unísono. Las batallas de amor y de honor se cantaban en los campos de la ópera. Pero pocas cosas asombran más que el hecho de que un hospicio de Venecia, el *Ospedak della fletá*, donde trabajaba Antonio Vivaldi, brillase como la más destacada estrella del arte violinístico.

Arcangelo Corelli abrió el camino del concierto de cuerdas. Vivaldi dio forma y consagró el concierto de violin. Como compositor y virtuoso, descubrió en ese instrumento una flexibilidad de movimiento y un rango de tono imposibles para la voz humana. Podía subir y bajar por la escala cromática con una facilidad realmente asombrosa, explayarse y jugar con innumerables variaciones melódicas y lanzarse a experimentar nuevos ritmos, secuencias, combinaciones y formas.

* Publicado originalmente en *Ixtus* (La vocación de Pedro), Cuernavaca, num. 47, 2004, pp. 16-19.

²⁰ "La primavera ha llegado. Los pájaros celebran su regreso con festivas canciones, y las fuentes que murmuran son dulcemente acariciadas por la brisa". Inicio del soneto compuesto por Antonio Vivaldi para su concieno Op. 8, num. 1, *La primavera*.

Su fama y estilo quedaron establecidos desde su opus 3, *Uestro armónico*: una colección de doce conciertos para violín a los que nada les sobraba, con un magnífico ritmo y unos solos mágicos para el instrumento. Sus temas musicales resaltaban por su claridad y energía, sobre todo rítmica.

Los conciertos de Vivaldi ya estaban todos formados por tres movimientos, dos rápidos y uno lento en medio de ambos. Ésa sería la forma estructural del concierto que dejaría como patrón para el futuro. El contenido sería un diálogo entre el solista y el conjunto que utilizaba el contraste entre las partes como efecto dramático, además del de los cambios de velocidad y volumen. Habitualmente, el estilo de sus composiciones era el de esa sencilla antífona, alternando y contrastando ideas musicales entre el solista y la orquesta, que podían tocar por su cuenta, llevar el tema mientras la otra parte acompañaba o compartirlo al unísono o alternando entre ambos distintas frases del tema. Este sistema le permitía experimentar con los solos instrumentales al mismo tiempo que sostenía una textura musical ligera e inocente. Su técnica para el violín acaso no fue igualada hasta Paganini.

Los más de quinientos conciertos de Vivaldi, la mitad de ellos para violín, llevaron el género a una madurez que abarcaba además el perfeccionamiento del principio del rondó, el *ritomello*, donde el tema principal vuelve exactamente en la misma forma después de otras secciones que se distinguen de él. La brillantez y el virtuosismo de las composiciones instrumentales de Vivaldi no se redujeron al violín: abordó más de una docena de instrumentos (sobre todo el chelo, la flauta y el oboe), algunos de ellos muy poco usuales para conciertos (el laúd, la viola *d'amore*, el fagot), además de muchas combinaciones instrumentales. Pero lo que acompaña invariablemente a Vivaldi es precisamente la brillantez en su sentido literal: la luz, la alegría, el júbilo incluso. Ese sol está presente hasta en las tormentas del concierto *La tempesta di mare* y en las pesadillas de *La note*, para flauta y orquesta.

Antonio Vivaldi (1678-1741) nació en Venecia y fue enseñado por su padre, que era violinista en la catedral de San Marcos. Ordenado sacerdote en 1703, Vivaldi comenzó ese mismo año a dar lecciones en el *Ospedale della Retó*, un hospicio para huérfanas. Casi toda su vida estuvo relacionado con el hospicio, como director musical, formando a las estudiantes, y componiendo piezas orquestales y oratorios para los conciertos semanales, al mismo tiempo que adquiría una reputación internacional. A partir de los 35 años, Vivaldi dedicó sus mejores esfuerzos a componer óperas y producirlas.

Vivaldi era sacerdote, pero vivía dedicado a la música en cuerpo y alma. En la Venecia de su tiempo había miles de curas. El sacerdocio podía ser una educación religiosa más que una forma de vida. Muchos religiosos se dedicaban a otras vocaciones.

Tampoco las jóvenes del orfanato eran todas huérfanas. Muchas, quizá la mayoría, eran hijas ilegítimas de gente acomodada. Otras eran simplemente pobres o de carácter rebelde. Pero lo que era indudable es que podían formar una extraordinaria orquesta femenina, cuya fama fue creciendo junto a la popularidad de Vivaldi. La elite veneciana empezó a mandar a sus hijas reconocidas a que estudiaran música en el hospicio. ¿Por qué iban a tener una educación musical menos buena que sus hermanas ilegítimas? Las jóvenes tocaban en grupos de hasta cuarenta ejecutantes y daban funciones los sábados, domingos y días festivos. Sin embargo, nadie podía verlas, vestidas de blanco y con una flor en la cabeza, detrás del telón que las ocultaba. Sin duda, el público imaginaba que eran todas unas bellezas tan celestiales como la música que tocaban.

Las obras de Vivaldi que interpretaron con más éxito fueron *Las cuatro estaciones*, que eran otros tantos conciertos de violin que correspondían a las estaciones del año. Iban acompañadas de un soneto escrito por el propio Vivaldi, donde decía lo que describían los conciertos, lo cual era prácticamente inaudito, incluso dentro de la obra de Vivaldi. Eso nos da un indicio

del interés especial que llevó al autor a lograr esas piezas de tan extraordinaria y exquisita belleza, tan variada imaginación y deliciosa sencillez. No tienen comparación dentro de su propia obra y sí pueden compararse con ventaja con las obras maestras de su género de otros autores de ésta y quizá todas las épocas. Ni más ni menos, creo yo.

J.S. Bach estudió obras de Vivaldi durante su formación musical, y se dice que, cuando menos, aprendió algo de la forma en que Vivaldi iniciaba sus obras espectacularmente. En ningún caso es más notoria esa facultad de Vivaldi que en su famoso *Gloria* RV 589. El inicio no es una sección meramente alegre. Se trata de júbilo sacro, de la mejor música escrita para decir "Gloria in excelsis Deó". Esa cualidad es muy frecuente en las obras religiosas de Vivaldi, aunque indudablemente se nota mucho la influencia de la ópera y el concierto que, a mi modo de ver, no necesariamente la secularizan pero sí le dan una ligereza y frescura poco usuales en la música sacra. Así sucede con su otra excelente versión del Gloria, con los dos *Beatus Vir*, los dos *Dixit Dominus*, sus tres versiones del *Magnificat* y el *Laúdате pueñ*, para sólo mencionar sus obras más ambiciosas dentro de ese campo. Esas piezas y otros motetes y fragmentos, e incluso una buena misa, fueron grabadas por Vittorio Negri en ocho discos compactos. De aquellas grabaciones ya sólo está en venta una selección en dos discos. En cambio, ahora circula una colección de 10 discos dirigida por Robert King que también hace gala de magníficas sopranos y de tres finamente aterciopeladas contraltos. El oratorio *Juditha triumphans* (1716) es una alegoría de las guerras de Venecia contra los infieles, con una música comparable o superior a la de sus mejores óperas.

Muy poco se sabe del carácter y la vida privada de Vivaldi, pero hay testimonios de que Anna Giró, o Anna Giraud, que era la protagonista de sus óperas, vivía junto con su hermana Paolina en la casa del sacerdote pelirrojo. Ellas lo acompañaban además en sus excursiones por Europa. Anna tenía 16 o 17 años

y Vivaldi 48 cuando se encontraron, y estuvieron juntos quince años, hasta la muerte de él. Anna se casaría siete años después.

Naturalmente hubo quienes consideraron esa convivencia escandalosa y denunciaron la forma de vivir de Vivaldi. Él negaba las acusaciones de una relación amorosa y explicaba que la compañía de las hermanas le era muy necesaria para el cuidado de su delicada salud, que no le permitía cumplir con sus obligaciones como sacerdote y apenas lo dejaba desarrollar sus actividades musicales.

La convivencia de Vivaldi con Anna y su hermana resultaba en todo caso afortunada. Anna no era muy guapa, pero sí muy elegante y tenía unos bellos ojos y una boca fascinante. Su voz no era potente pero podía recitar y cantar en muchos idiomas. Era conocida como una actriz convincente con gran presencia. Para ella, Vivaldi debía ser, si no un amante, una figura protectora y un admirable maestro. Para él, seguramente era una inmensa bendición tener una amiga y alumna así, además del apoyo práctico que efectivamente podían brindarle las hermanitas.

Además, no era fácil escandalizar a Venecia. La ciudad era un centro divinamente ordenado para la vida religiosa, cívica, comercial y del goce. La comunidad había sido bendecida por San Marcos, estaba protegida por una laguna y era gobernada por una equilibrada constitución que sumaba las virtudes de la monarquía, la aristocracia y las libertades republicanas. Era más próspera aun que hoy día. En el siglo xvii se convirtió en un destino muy deseado por los viajeros de toda Europa por sus diversiones, gran belleza, cultura, clima y encanto. La orquesta del *Ospedale* era una de las principales atracciones, así como el dúo de virtuosos que formaban Antonio y su padre Giovanni Vivaldi.

Entre los atractivos de esa capital del turismo estaban de modo muy prominente las mujeres que no tenían vocación conventual. Para ellas, la alternativa, por destino o vocación, seguía la tradición de la antigüedad clásica: ramera o esposa. Un siglo más tarde, la erotización intensa de la ciudad produci-

ría su símbolo: Giacomo Casanova, el memorioso. En una clase aparte estaban las cantantes de ópera, que podían llegar a *prima donnas* y reinas de esa serena república (o reyes, en el caso de los *castratti*).

La ópera veneciana se había vuelto inmensamente popular, gracias en buena parte a Vivaldi. Ninguna otra ciudad tenía tantos teatros para representarla. Era además la época de mayor desarrollo de la maquinaria escenográfica: el teatro de San Cassiano podía mostrar tanto un palacio real como un bosque, el océano, el Olimpo, el cielo y un salón de baile suspendido sobre el escenario.

Vivaldi se encargó por un tiempo del teatro de San Angelo, donde presentó al menos 46 de sus óperas, además de dirigir muchas de otros compositores. Alguna vez declaró que había completado 94 óperas. Hoy día sólo conocemos cerca de veinticinco.

En la partitura de Tito *Manlio*, una de sus primeras óperas, dice: "música de Vivaldi, escrita en 5 días". *Orlando furioso* fue más elaborada, ya que tuvo tres versiones. Yo tuve la suerte de encontrar una selección de un sólo disco compacto que en realidad contiene toda la música. Si uno compra la ópera completa está adquiriendo dos discos más que son de puros recitativos, monólogos y enrevesados diálogos donde se desarrolla una farragosa pieza teatral. Ésos eran los lapsos que el público de la época aprovechaba para platicar, ligar y hasta pasear. Por suerte, ahora hay en venta (en amazon.com) una selección en un sólo disco de *Farnace* (además de la obra completa si se desea), el gran orgullo del compositor, interpretada por las fuerzas de Jordi Savall. La nueva versión de *UOlimpiade* de Rinaldo Alessandrini hay que comprarla entera, pero vale la pena aunque sólo fuera por Sara Mingardo.

Aunque Vivaldi tuvo éxito en el mundo de la ópera, no alcanzó en él triunfos tan arrolladores como en el *Ospedale*. Hacia los sesenta años, el entusiasmo por sus conciertos había disminuido mucho y sus óperas tenían poca aceptación. La moda

cambiaba rápidamente hacia el estilo clásico. Tenía que viajar para buscar trabajo. Así fue a dar a Praga, Amsterdam, Dresde y finalmente a Viena, cada vez con menor éxito. Hacía muchas décadas que no había sido pobre, pues habían pasado por sus manos ingresos muy elevados, pero con los años fue inviniendo más y más dinero en el negocio de la ópera y lo perdió. Algo parecido le sucedió en Londres a su contemporáneo Georg Friedrich Hándel, pero aquél encontró una salida en los oratorios que tanto gustaban a los piadosos ingleses.

La palabra barroco, utilizada inicialmente como un término despectivo, gradualmente adquirió una connotación positiva referida al espíritu artístico grandioso, dramático y lleno de energía que prevaleció entre 1600 y 1750. Ese nuevo espíritu requería un estilo musical mucho más amplio y llevó a una rápida evolución de las técnicas musicales que encuentra su culminación en las obras de Vivaldi, Hándel y J.S. Bach.

Vivaldi compuso hasta el final de su vida obras tan vivaces, optimistas y jubilosas como las de su juventud. Prueba de ello son los conciertos sinfónicos para muchos instrumentos que estrenó un año antes de morir. El registrado como RV 558 es una pequeña joya especialmente valiosa: allí se suceden graciosos, agraciados solos para seis diferentes instrumentos: el chelo, la flauta dulce, el teorbo, el *chalumeau*, la mandolina y el "violin en tromba marina".

Antonio Vivaldi murió en 1741, en Viena, lejos de su tierra y en la pobreza, por lo que fue enterrado, como Mozart, en una fosa humilde. No menos irónicamente, el joven compositor Joseph Haydn estaba en el coro del funeral.

Su nombre casi no se volvió a mencionar durante doscientos años. Pero a mediados del siglo xx, con la fundación de *La Scuola Venenaríá*, *1 Virtuosi di Roma* e I Musici, Vivaldi fue retomando su fama. Hoy lo consagran nuevamente el rapsódico Fabio Biondi y los ortodoxos de la música de época, como el propio Jordi Savall en la viola *da gamba*.

Las cuatro estaciones es hoy quizá la obra más popular de la "música clásica", con más de cien diferentes grabaciones.

Di pastoral Zampogna al suon Testante
Danzan Ninfe e Pastor nel tetto amato
Di primavera all' apparir brillante.

El invierno se ha retirado por un año; el gozoso violin lo dice todo acerca de la primavera.

LOS OLVIDADOS DE NUEVO CINE*

El filme *Los olvidados*, de Luis Buñuel, llegó a una apoteosis irónica de su desgarrador y burlón espíritu surrealista al ser declarado por la Unesco parte del patrimonio de la humanidad y recordado en un libro de lujo por la Fundación Televisa. Ese despiadado aval de la burocracia y la plutocracia debe tener a Buñuel riéndose y llorando al mismo tiempo en su tumba. Aquel Buñuel que cuatro años antes de hacer esa película decía en una carta que se cita en el libro:

Todo lo que sea colaborar con nuestra inmunda época tecnológica me repugna. Y si yo personalmente contribuyo a mi modo con la perecedera forma de subarte que es el cine es bien a pesar mío y por no hallar ni saber expresarme mejor con otro instrumento artístico de más tradición y eternidad. La física del átomo no me espanta más que la presión del vapor, por ejemplo, y los hombres podían pasarse muy bien sin ambas cosas.²¹

En ese libro de rico contenido y magnífica presentación aparece una foto del genial cineasta con el "Grupo Nuevo Cine". De golpe, esa foto me transportó a principios de los años sesenta y a la mayor hazaña que realicé: allí estoy yo en ese grupo, con poco más de quince años, en compañía que ya era ilustre, o que lo sería, no como yo, que sigo siendo una brillante promesa.

Merece hablarse del grupo, sobre todo, por las claves irremplazables que nos da para la historia de la cultura de la segunda

* Texto inédito, 25 de enero de 2006.

²¹ El último guión de Buñuel se llama *Agon —guerra—*, y termina con una bomba atómica sobre Jerusalén.

mitad del siglo xx en México. Su composición plantea una interesante paradoja: de una docena de sus miembros, sólo uno, Paul Leduc, se dedicó permanentemente a hacer películas, y otros tres hicieron una sola (García-Ascot y García Riera *Balcón varío*, y Manuel Michel *Patsy, mi amor*). Sin embargo, en aquel momento lo que todos deseábamos más era hacer cine. Así lo declaró el grupo en un airado manifiesto en el que solicitaba el apoyo de la sociedad para incorporar al país a la producción de películas de autor (no los "churros" al vapor que caracterizaban al cine nacional), el signo indispensable de la participación en la cultura contemporánea.

Para Roger Bartra, José de la Colina, Emilio García Riera, José Luis González de León, Salvador Elizondo y Carlos Monsiváis, el cine era en ese momento la revelación, el imperativo, la vocación.

La sociedad respondió, aunque no de inmediato, y todos habríamos tenido una oportunidad de hacer cine de autor si la hubiésemos buscado en la primera mitad de los años setenta. Pero nuestra pasión correspondía a las obras de Fellini, Bergman, Kubrick, Visconti, Truffaut, Antonioni, Resnais, Godard, que entonces aparecían seguido en las "reseñas" de festivales cinematográficos internacionales que se celebraban todos los años, además de en los cines Parts y Paseo. El propio Buñuel era de una originalidad inaccesible a los pretendientes a discípulos.

En aquel entonces, el cine era también las evocaciones de Howard Hawks, Alfred Hitchcock y Frank Tashlin que se hacían en *Cahiers du Cinema*, con todo y citas de Platón. Para ese culto estaban los cineclubes, como los que yo organizaba y que me habían llevado a ser el Benjamín del grupo.

La revista *Nuevo Cine* colocó a México honrosamente en ese mundo donde la crítica de cine adquiría una solemnidad hasta entonces reservada a la mejor literatura. Sobre todo cuando se trató del "eterno realismo español", al que se le dedicó uno de los mejores números, con motivo de la *Viridiana* de Buñuel.

Pero, a la hora de la hora, era demasiado pretencioso realmente incursionar en hacer cine, el campo de esos gigantes,

que en ese momento eran de una estatura como la de Joyce o Thomas Mann y más misteriosos y mágicos que ellos. Así, hubo quienes, como Salvador Elizondo, encontraron más viable hasta la ruta del *Finnegan's Wake*.

Pronto, la censura gubernamental se volvió elitista, dejando atrás bochornos e indignantes frustraciones como la prohibición de *Rebelde sin causa*, con James Dean, para no dar malos ejemplos a la juventud, y hasta de *West Side Story*, por mostrar conflictos raciales en Estados Unidos. Poco después, películas como *Los amantes*, de Louis Malle, con todo y Jeanne Moreau gozando claramente un cunnilingus, eran mostradas en un festival organizado por el Estado en el Auditorio Nacional, para horror de las innumerables ligas de la decencia que deseaban proteger la moral pública.

Pronto la orientación de toda la industria cinematográfica también cambiaría para apoyar fuertemente a un cine con pretensiones netamente artísticas. Se le subsidió con gran generosidad, con apoyos en la producción, la distribución y la exhibición, y sin cortapisas para la libertad creativa. Pero cuando el Estado hizo más de lo que el manifiesto del grupo le pedía y abandonó a los productores de churros por los que querían ser autores, no fuimos los exquisitos de *Nuevo Cine* quienes nos presentamos a hacer películas. Otros más especializados, o más arrojados, sobre todo menos inhibidos por el peso de *Cahiers du Cinema*, habrían de tratar de alcanzar para el cine mexicano el nivel de arte.

Se hicieron sin duda muchas buenas películas, pero no encontraban suficientes espectadores para no significar pérdidas financieras importantes. El tono de la época era el que sigue confirmándose como la tradición dominante en el cine mexicano con pretensiones artísticas: el realismo sórdido. Basta pensar en la trayectoria que va de *La rebelión de los colgados*, pasando por *El apando* y *Los albañiles*, hasta *Amores perros*. Emilio García Riera, por su parte, emprendió con rigurosa erudición una completísima historia del cine mexicano, donde se daba cuenta

de sus pintorescos tesoros, sus inmensas cursilerías, sus gracias, dramas y bufonadas geniales, patéticas o grotescas.

Curiosamente, en ninguna parte del mundo surgieron nuevos Bergmans y Fellinís. Se acercaba la época de Lucas y Spielberg, de las producciones de decenas y luego de centenas de millones de dólares invertidos en una fórmula básica: persecuciones, balaceras y fuegos artificiales dignos de una tercera guerra mundial. El gasto principal era para actores robóticos, sobre todo los hechos de carne como Schwarzenegger, y efectos especiales. El cine se transnacionalizó y sobrevivió en una sola metrópoli, Hollywood, que dejó de hacer películas norteamericanas a cambio de híbridos mercadotécnicos para los adolescentes del mundo entero. A fin de cuentas, todas las naciones perdieron la voz para expresarse en esa forma suprema de la cultura contemporánea.

El nombre de la empresa de George Lucas define la época: "Industrial Light & Magic". No obstante, y a pesar de la mercadotecnia, el cine no pudo dejar de llevar un mensaje mitológico, curiosamente hipercrítico, como una especie de exorcismo. Ese ya había sido el caso de la epopeya del desencanto en la fuerza de la ley en Estados Unidos que proclamaba el éxito de la gran épica de la segunda mitad del siglo: la serie de *Eí padrino*, que convirtió en una fórmula a los gánsteres heroicos. Curiosamente, los más profundos tratamientos que corresponden a las inmensas glorias y tragedias de la sociedad tecnológica fueron realizados por personajes muy distantes de Visconti y Resnais, y que sus admiradores no podrían ver sin verdadera repugnancia. Yo me he sobrepuesto a ella porque he creído ver en el *The Terminator* de James Cameron, en *The Matrix* de los hermanos Wachowski y en *Star Trek* de Gene Roddenberry, parte de esa agónica y eufórica mitología de la sociedad tecnológica. Quizá aproveche esta oportunidad de recordar que me ha dado Marie Soledad Rodríguez, de la Universidad de París, cuyo interés en *Nuevo Cine* ha originado estas páginas, para averiguar de boca de mis antiguos compañeros qué les parece lo que ha sido del cine. Ya les contaré.

LAS MEMORIAS DE MI PADRE*

Antoni María Sbert Massanet, catalán de Mallorca, era un conversador cordial, vivaz y ameno, pero también infatigable. Con frecuencia hablaba de pie, firme y derecho como un poste, movía mucho un brazo y se ponía muy cerca de su interlocutor. A las dos horas, quien no tenía unos años de formación militar, como él, empezaba a marearse y a sudar frío y aprovechaba alguna pequeña pausa para decir "Caray, señor Sbert, debe usted escribir sus memorias". "Lo estoy haciendo", contestaba siempre, y continuaba con la versión oral.

Su repertorio narrativo era tan amplio como precoz y variada su experiencia. La magnífica biografía escrita por Josep Masot i Muntaner está bien subtitulada: *Agitador, polític i promotor cultural*.

En sus años de líder de la Federación Universitaria Escolar (la FUE), lo llamaban "El eterno estudiante", pues cuando estaba por terminar de ingeniero agrónomo, el dictador Primo de Rivera hizo que lo expulsaran de esa escuela, y así sucesivamente estudió para ingeniero industrial, aparejador y politólogo. Finalmente, el único título formal que pudo obtener fue el de doctor en derecho en la Universidad de Barcelona, donde nunca estudió, pero él consideró que se merecía ese título por su tesis sobre la organización constitucional de los países multinacionales, además de su labor como legislador del primer Estatuto de Autonomía de Cataluña.

Sus historias más gratas eran las de aquel movimiento estudiantil que chocaba constantemente con la dictadura. Esas con-

* Publicado originalmente en ixtus (Retratos), Cuemavaca, núm. 61, 2007, pp. 17-19.

tiendas políticas no contenían ni por asomo la violencia bárbara que vendría diez años después. Mi padre gozaba recordando cómo le había dicho al general: "Permítame su excelencia que me sonroje por su cuenta". Era una insoportable piedra en la bota del dictador, y no dejó de costarle: de mi madre, otra militante, se enamoró en una cárcel, y en otra perdió todos los dientes por las condiciones en que lo tenían. Se salvó por un tris cuando su exilio al África (la muerte segura) fue permutado a Mallorca, gracias a la intervención de Alfonso XIII. Su regreso a Madrid, aclamado por una entusiasta multitud, fue su hora de gloria, a la que siguieron los jubilosos años de la instauración de la República y de la *Ceneralitat* autónoma de Cataluña, su más entrañable ideal. En esa institución fue ministro (*conseller*) de Cultura, y luego, ya en plena Guerra Civil, de Gobernación y Asistencia Social.

La Armada, que dominaba las Islas Baleares, se unió a la insurrección desde el principio y él quedó separado de su familia. Desde su tierra venían los bombarderos italianos, que aunque nunca atinaron al palacio de San Jaume, sí llegaron a matar con la honda de choque de las bombas a los guardias de la entrada. También, cerca del final, le rozó algún balazo en las piernas al pasar revista en la primera línea de batalla. Pero la trágica confrontación de un pueblo contra los ejércitos de tres países no la sufrió como los soldados que estaban en el frente. A él le tocó más bien otra guerra civil, la que había entre los suyos en Barcelona misma.

Cuando se muestran los crímenes genocidas de los fascistas y los nazis resulta asombroso e incomprensible cómo pudieron llegar tan lejos. Y es que nunca se cuenta cuántos simpatizantes y espectadores indiferentes había en los países democráticos que, por lo menos hasta el principio de la segunda Guerra en 1939, le tenían más miedo a los comunistas que a ellos. Eso fortaleció decisivamente a los fascistas y a los nazis, primero, pero también a los estalinistas, que de otro modo nunca habrían te-

nido tanta fuerza si las democracias hubiesen defendido desde el principio la democracia y no únicamente a los anticomunistas. Y no es que los comunistas no fueran de temer, como pudo comprobarse en Barcelona y ha sido relatado por George Orwell y otros testigos. Aislados por el "Comité de No Intervención" de las democracias, los republicanos quedaron débiles hasta dentro de la República. Al principio, las fuerzas de las que disponía mi padre para combatir a los fascistas estaban en gran parte distraídas protegiendo conventos o fábricas. Después, él mismo era víctima de frecuentes atentados de diversas facciones a las que tenía luego que combatir. Las relaciones con el gobierno central y el ejército eran, por decir lo menos, sumamente complejas. Y todo eso tenía consecuencias sangrientas.

Mi padre luchó creyendo desde el principio que iba a perder. Pero siguió luchando por la misma causa por 41 años más después de haber perdido. El eterno estudiante se convirtió en el eterno soldado de la política. En el exilio en Francia estableció una fundación para apoyar a los intelectuales catalanes y publicó la *Revista de Catalunya*. En el consulado de México en Vichy trabajó en la gestión del exilio de aquellos que no formaban parte de grandes partidos con conexiones internacionales. Ya en México nunca aceptó un trabajo que no le dejara cierta libertad para sus actividades políticas, lo cual implicó desde luego un techo bajo en sus ingresos. Mientras duró la segunda Guerra trabajó para el Comité Aliado. Publicó la revista *España Nueva*, trabajó en la promoción de la condena de la ONU al régimen de Franco, y representó a la *Generalitat* en el exilio de México. Se dedicó incluso a establecer vínculos con los representantes de Franco en México para ayudarlos a negociar con el gobierno mexicano la inmigración de opositores del franquismo. Cuando algún otro refugiado lo vio reunido con los representantes del gobierno franquista, lo denunció en el Centro Republicano Español y el Ateneo Español de México, que lo expulsaron por traidor a la causa republicana. Nunca pisó España en vida de Franco, aun-

que felizmente pudo ir en 1978 a ver a sus hermanos y estar en muchos sitios queridos.

Cuando cumplió 70 años, mi hermano y yo le ofrecimos ayudarlo para que dejase su trabajo de analista de proyectos de una compañía financiera y escribiese sus memorias. Nos aceptó la oferta, pero para dedicarse a la reubicación del Colegio Madrid, cuyo órgano directivo presidía. Ésa fue la felicidad de sus últimos años. De paso y bajito nos comentó: "¿Cómo me voy a poner yo a escribir sobre todos esos horrores?". A mi padre no le gustaba hablar mal de nadie.

EL PÉNDULO Y LA ESPIRAL*

Para Ramón, estos recuerdos de Giusep María,
el perdido por décadas.

Conservo una copia de *El péndulo y la esjñral*, de Ramón Xirau, que él me dedicó al principio de los años sesenta. Los felices hallazgos y sabias reflexiones de ese libro me han acompañado desde entonces. Lo retomo ahora para hacer una pequeña contribución a este homenaje que le hace *Ixtus* al ilustre filósofo y poeta. Ramón Xirau parte en ese libro de una cita de Bergson, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, sobre el sentido de la vida espiritual:

Se ha hablado con frecuencia de las alternativas de flujo y reflujo que se observan en la historia. Toda acción prolongada en un sentido entrañaría una reacción en sentido contrario. Después, volvería a iniciarse y el péndulo oscilaría indefinidamente. Verdad es que en este caso el péndulo posee memoria y que no es el mismo a la vuelta que a la ida, puesto que se ha enriquecido con la experiencia intermedia. Por ello la imagen de un movimiento en espiral, que algunas veces ha sido evocada, sería más exacta que la de una oscilación pendular.

Xirau parte de ahí para referirse a lo historiable de la historia de la filosofía y exponer un brillante esquema que la abarca toda. Nos hace ver que "un periodo de descubrimientos y de innovaciones durante el cual (...) las partes representan el pa-

* Publicado originalmente en *Ixtus* (Ramón Xirau. El fulgor de la presencia), Cuernavaca, núm. 58, 2006, pp. 16-19.

pel del todo, desemboca en un periodo de grandes síntesis, de sumas en las cuales las partes quedan engarzadas dentro de un concepto armónico de la totalidad". Así los presocráticos, los sofistas y Sócrates culminan en los diálogos de Platón y "la enciclopedia de los tiempos clásicos" de Aristóteles. De santo Tomás de Aquino tomamos el nombre de suma para este tipo de filosofar sistemático y enciclopédico. Precedido por "este Platón cristiano" que fue san Agustín, Tomás lo armoniza con los pensamientos aristotélicos, matizados por árabes y judíos. De modo similar, "Hegel reúne los elementos dispares del racionalismo y del empirismo, del romanticismo y de la ideología del Siglo de las Luces. Y si Kant, algo Platón de Hegel, había intentado sintetizar el pensamiento empirista y el racionalista, Hegel afirma el racionalismo y el empirismo en un todo dinámico cuando afirma que lo real es racional y que lo racional es real".

Las sumas de las visiones parciales de las obras que las antecedieron parecen de una solidez indestructible, pero acaban siendo también semillas de un pensamiento que se desmorona. "De la disgregación histórica de las sumas se alimenta toda una serie de filosofías que reducen el todo a una de sus partes, cubierta ahora la ladera por los bosques que cierran la vista del monte [...]. 1 los seguidores de Hegel reducen la filosofía hegeliana a uno de sus aspectos que, a su vez, viene a convertirse en el todo. El marxismo, como el positivismo y el vitalismo, nace de la caída histórica de la gran síntesis de Hegel".

Para Xirau, "mientras Hegel quiso que la historia fuese divina y que la divinidad se encarnara en la historia", Marx, como tantos pensadores del siglo xix, al afirmar la absoluta preeminencia de las causas económicas, se encarga de establecer un nuevo absoluto, sin poder ver que el hombre no es el todo, que no sólo en el hombre puede el hombre fincar sus esperanzas. Además, reflexiona Xirau en el momento en que Pasternak es obligado a renunciar al Premio Nobel, si "el propio Marx supo y pudo tomar la decisión libre de no creerse libre es mucho

menos seguro que esta necesidad, una vez impuesta a los demás, haga que los hombres se sientan libres".

Xirau hace referencia a un clásico del pensamiento católico, *El drama del humanismo ateo*, de Henri De Lubac, que concluye que el hombre "elimina a Dios para entrar en posesión de la grandeza humana que le parece indebidamente usurpada por otro. Al echar por tierra a Dios echa por tierra un obstáculo en su conquista por la libertad". A lo largo de varios capítulos correspondientes, Xirau encuentra que si en Marx "pueden encontrarse elementos de progreso espiritual unidos a un pseudocientifismo mecanicista", en Comte y el positivismo esos progresos se reducen a la aceptación de un nuevo dogma estático. *La decadencia de Occidente*, de Spengler, le parece una nueva forma más del viejo mito del eterno retorno, dentro de un bello poema sobre el germen de su propia muerte que toda civilización lleva en sí, exceptuando la alemana, que salvará al Occidente de la mortal ley del propio Spengler. Yo a veces me atrevo a pensar que la complejidad del idioma y la niebla del paisaje, además del peso del Estado prusiano, quizá contribuyeron a originar las intrincadas y rígidas trampas de las síntesis germánicas y las visiones parciales en las que se desintegraron y que han dominado la filosofía por tanto tiempo, apartándome de ella.

Xirau agradece que Bergson escriba menos sistemáticamente, y con mejor sentido de lo que el hombre significa, en su libro ya citado que encuentra de bienvenido solaz para nuestros tiempos. Nos recuerda que, para preciar la especificidad del hecho vital y anímico, Bergson introduce la palabra duración, que debe distinguirse claramente de la noción de tiempo, ya que está fuera del espacio... "es el tiempo vivido, el tiempo de mi propia experiencia irreversible, el tiempo que sé vivir y desvivir y que no puedo llegar a medir". Considera que es, también, la intuición de la libertad. Bergson no cree que las teorías deterministas expliquen real y verdaderamente la vida porque implican que el futuro está ya preestablecido. Y si hay una noción importante en el bergso-

nismo es la de "surgimiento", la de creatividad, la de novedad que implica cada uno de mis actos, aquella emoción que no es efecto sino causa y de la que surge la vida creadora del intelecto.

Durante la Edad Media, la tendencia vital de Occidente fue la tendencia mística. La mística medieval se desarrolló hasta el frenesí y hasta el agotamiento. Con la era moderna se desencadena, también hasta el frenesí, la tendencia científica y su correlato técnico. Según este tipo de ley que Bergson observa, es posible que el futuro nos depare una nueva y vigorosa crecida de las tendencias místicas que podrían conducir a la salvación que sólo un género de vida sencillo podría brindarnos. El místico moderno, aunando la gravedad y la gracia, como diría Simone Weil, habrá de aceptar las nuevas vías de acción que le proporciona su cuerpo engrandecido. El mundo que Bergson vislumbra queda claramente resumido en las últimas palabras de *Las dos fuentes...*:

[... 1 el placer sería eclipsado por el gozo |... 1. Gozo sería, en efecto, la simplicidad de vida que propagara en el mundo una intuición mística difundida, gozo también de vida que seguiría automáticamente una visión del más allá en una experiencia científica ampliada |...). La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de los progresos que ha llevado a cabo. No sabe bien que su futuro depende de ella. Ella es quien debe ver primero si quiere seguir viviendo. Ella es quien debe preguntarse después si sólo quiere vivir o si quiere proporcionar además el esfuerzo necesario para que se realice, aun en nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina hacedora de dioses.

Ni la historia ni la filosofía de la historia pueden concebirse como todos cerrados, esquemáticos y simétricos. Porque para Xirau, "la historia, nuestra historia, es un progreso constante al encuentro del espíritu, un movimiento en espiral hacia el gozo que no excluye la melancolía, la esperanza que no excluye la desesperanza, la fe que no excluye la duda".

LOS GOZOSOS CAFÉS*

Me contaba un amigo que todos los días era lo mismo: "Mi madre me despertaba como a las doce, gritándome: 'Así no se puede, Paco, así no se puede...'. Si me viera hoy, ya cerca de los sesenta, tendría que concluir que sí se pudo, llevando una vida muy austera y con la suerte de tener un negocio fácil, desde luego. Esas noches en que sólo salíamos del café cuando lo cerraban y en que aún conversábamos un par de horas más paseando por la calle. Y luego se leía hasta el amanecer, para discutir lo leído en la noche".

Paco pertenecía a la generación de mi hermano, que me había iniciado en el goce de los cafés. Mi padre lo fulminaba en un catalán transparente: "Que vergüenza, tener un hijo que es un cuide café". Nada más despreciable para un hombre siempre tan entregado a las actividades más serias, todo ideales y deber.

Sin embargo, sus dos hijos persistimos en el vicio mientras vivió, sin avergonzarlo demasiado con nuestras vidas a pesar de nuestras planchadas nalgas.

Al parecer, las "peñas" en la ciudad de México venían del centro —León Felipe tenía la suya en el Sorrento, al lado del cine Metropolitan—, pero yo me incorporé cuando proliferaban por la colonia Juárez, lo que después se llamó la Zona Rosa. A mediados de los sesenta ya había allí una docena de sitios que pertenecían a la cultura del café. Después estaban por todas partes: algunos Sanborns y Vips, el café del cine Las Americas, el del Terraza Casino y, sobre todo, desde 1971, el de la librería Gandhi. Los dueños no presionaban a nadie para que consu-

* Publicado originalmente en *Ixfus* (Ni Dios ni amo), Cuemavaca, num. 50, 2005, pp. 14-16.

miere, aunque se pasara varias horas con un capuchino o hasta con un vaso de agua. Se podía incluso ir a estudiar, a leer o incluso a escribir, evocando la leyenda de Sartre en el Boulevard Saint-Germain. Los asistentes procedían de muy diversas condiciones económicas y vocacionales, aunque el interés por las artes, sobre todo por el cine y el teatro, la literatura y hasta la filosofía era relativamente frecuente. En ese espacio de ocio rebelde, la envidia del estatus quedaba excluida. Sólo el arte, la belleza y la inteligencia y, para algunos, la ideología política, tenían dignidad, eran fines en sí mismos, como debía serlo uno. Lo demás eran medios. Algo de sabiduría y otro tanto de ignorancia y locura había en esa filosofía de los cafés.

Lo más frecuente era ir a platicar con una amiga o amigo, sentarse con un grupo de habituales, la mencionada "peña", y todas las variaciones de esas fórmulas básicas. Principalmente se trataba de sitios en que casi a cualquier hora se encontraba una persona conocida o amiga. La gracia residía en que no era necesario hacer una cita formal. Los encuentros eran espontáneos, buscados, pero casuales. Siempre eran agradables y cordiales y podían volverse amorosos. También era frecuente sentarse solo, si se estaba de ánimo contemplativo, que todos respetarían. También era posible no tener amigos con quién sentarse, como le sucedía al "Espía ruso", sin duda el personaje más memorable y característico de la zona, al que todos acabamos viendo como una especie de misterioso emblema de los lugares que nos gustaba frecuentar. Lo llamábamos así porque efectivamente era ruso y llevaba siempre bajo el brazo un montón de periódicos con caracteres cirílicos. De estatura extremadamente baja, era jorobado, viejo y tenía cara de ogro. Poseedor del don de la ubicuidad, se lo encontraba uno donde fuese: en los cafés de la Universidad, sobre todo los de Filosofía y Ciencias Políticas, en los de la Zona Rosa y en los del zócalo de Cuernavaca. Por las noches paseaba también por los bares de los hoteles donde había animación juvenil. En el fondo, allí estaba el secreto. Una sola

vez tuve la ocasión de sentarme con él, invitado por un benefactor suyo que estaba acompañado por dos venerables señoras, particularmente alegres e inteligentes. Ante su expresión, cada vez más feroz, una de ellas no pudo evitar preguntarle: "Y usted, señor Lubán, ¿nunca se ríe?" A lo que, con su marcado acento, él contestó del modo más contundente: "Yo sólo me rrrríó cuando estoy con gente joven y simpática". Y eso que Lubán necesitaba benefactores, porque no le gustaba trabajar; daba sus clases de derecho romano a regañadientes. Pero eso sí, cuando se organizaba alguna fiesta en la casa del "Vampiro", allí se colaba Lubán, paseándose entre los que saltaban al ritmo de los Rolling Stones, siempre contemplando a las muchachas. Cuando los cafés perdieron vida, él acabó con la suya, tirándose por la ventana del hotel. Para mí, el Espía ruso es el mártir patrono de los cafés de México, su Diógenes, el único verdadero bohemio integral.

Contemplar y soñar era una parte muy importante de la vida en los cafés. Mirar a la gente. Sólo verla. Empaparse de ella, gozar de su vida sin tocarla más que con la fantasía. Restar un afán a los que agobian al mundo. Sentirse libre, vivir sin miedo porque todo lo que se necesitaba era un peso cincuenta para el café.

Un cierto afán había, no obstante, en el deseo de "ligar", intención clave de muchos de los asistentes. Para ellas no resultaba por lo general una decisión sensata el relacionarse con los ligados. A la larga les sentaba mal, con frecuencia muy mal. Aunque se gestaron también amoríos felices, incluso duraderos, pero fueron los menos. Pero básicamente se charlaba y se contemplaba.

Hubo un caso curioso en el que la contemplación encontró objetos que fascinaban especialmente, hasta la obsesión. De eso se dio cuenta un cardiólogo que tenía su consultorio frente a un café que era además pastelería. Las acojinadas bancas pegadas a la pared estaban justo enfrente del mostrador de pasteles y de la caja para pagarlos. La clientela era casi exclusivamente de mujeres, que una tras otra daban la espalda al cardiólogo por

un rato. Él bajaba cada vez con más frecuencia, hasta que logró deshacerse de su obsesión plasmándola en un libro que llamó *Con ninguna intención*.

Seguramente es la descripción más completa de las variadísimas formas que pueden tomar los *derriéres*, una aportación casi científica a la anatomía y un resultado muy notable de la contemplación de café.

El "Perro Andaluz" llevó la cultura del café más allá de su austeridad ortodoxa. Fue inaugurado por el propio Luis Buñuel con el mote que le daba a su amigo el poeta Federico García Lorca, y que fue título de su primera película. El Perro tenía licencia para vender licores, lo que exigía más clientes con dinero y más dispuestos a perder la lucidez. La relativa afluencia económica de la época desplazó la pureza trágica del rechazo bohemio de la vida burguesa. La cultura del café vivía necesariamente en una dura paradoja: la reserva frente a la actividad económica llevaba con frecuencia a una escasez que daba al dinero una importancia urgente y primordial que convertía al bohemio en un disciplinado trepador. Pero no fue tanto el corruptor carterismo el que acabó con las peñas del Perro. Seguramente los que las formaban siguen siendo bohemios de corazón, pero el metro y el automóvil que han conurbado al monstruo urbano han destruido sus espacios, los han dispersado y aislado.

Algunos vamos ahora al café de la antigua librería Gandhi, donde se conserva con toda ortodoxia la tradición, si bien ya no parece haber peñas más que para jugar ajedrez, y no para charlar. Pero grupos y parejas de eventuales tienen sabrosas pláticas y a veces intercambian rollos de una densidad que pone a prueba los cimientos del hospitalario changarro. También, como debe ser, se lee, se escribe y se contempla. Es el gran refugio de almas bohemias por entero y de esa parte de bohemios que muchos aún tenemos.

3 ACERCA DE JACQUES ELLUL

EDITORIAL*

El pensamiento de Jacques Ellul encuentra en la técnica el punto de partida para comprender el mundo contemporáneo. Entendida como la búsqueda y adopción del medio más eficaz en todos los ámbitos, por encima de otras consideraciones, la técnica y su amenaza a la libertad son las preocupaciones esenciales de una obra que abarca cerca de 50 libros y varios cientos de artículos.

Nacido en Bordeaux en 1912, marxista en su adolescencia y convertido a la fe cristiana a los 20 años, Ellul se desempeñó en las más diversas facetas: fundador del movimiento personalista junto con Emmanuel Mounier, jurista, profesor universitario, luchador de la Resistencia durante la ocupación alemana, teólogo, predicador, sociólogo, activista en favor del medio ambiente y paciente amigo y consejero de jóvenes descarriados.

Desde principios de los años treinta era clara la herencia sobre la que Ellul desenvolvería su vida y obra: la fe bíblica. Posteriormente, la teología de Karl Barth ayudará al joven converso a pensar dialécticamente en la presencia de Dios como algo trascendente que, dejando al hombre libre, también interviene en la historia.

En medio de la turbulencia del periodo entreguerras, en el que la condición humana se desgarraba entre los horrores del fascismo y el estalinismo, Ellul mantuvo una lucidez inusitada:

* Escrito en colaboración con Humberto Beck; publicado originalmente en *íxtus* (Jacques Ellul (1912-1994). El *bluff* tecnológico), Cuernavaca, núm. 36, 2002, pp. 5-7.

fue capaz de discernir el hecho de que el factor decisivo para explicar nuestra era es el predominio de la técnica. Ellul desentrañó la novedad histórica de la técnica moderna que, guiada exclusivamente por criterios instrumentales, es esencialmente distinta de las técnicas tradicionales: hay más que una diferencia de grado entre una punta de lanza y la bomba atómica. Desarraigada del conjunto de relaciones culturales y éticas, ajena a cualquier otro criterio que no sea ella misma, la técnica en el mundo moderno se ha convertido en un sistema autónomo que, obedeciendo la lógica implacable de la eficiencia, tiende a colonizar progresivamente todos los ámbitos de la vida.

Hoy, la técnica no sólo media las relaciones del hombre con la naturaleza, sino también sus vínculos con la sociedad. Cada técnica requiere una cierta forma social que permita su crecimiento. Esta necesidad tecnológica se ha manifestado en el surgimiento de una nueva clase que sustenta su poder en el conocimiento técnico: los expertos. Ahora hay una división social no sólo a partir de la propiedad del capital, sino también entre los que detentan el control de las técnicas administrativas y del conocimiento y los que carecen de ese control. La técnica ha cambiado el poder del lugar.

La libertad de una sociedad tecnológica no es más que la adaptación a los rigurosos condicionamientos de la técnica, pues las únicas acciones permitidas son las que promueven la expansión tecnológica. El advenimiento de la llamada "era de la información" y el supuesto abandono de la edad industrial, no hacen más que confirmar estos análisis. En sus aspectos fundamentales, la nueva sociedad informacional se puede explicar como el resultado del crecimiento autónomo de la técnica a partir de descubrimientos previos y de una tentativa por perfeccionar la eficiencia de los procesos económicos.

En el mundo moderno, la técnica se ha convertido en una nueva variedad de lo sagrado. Las actitudes religiosas hacia la técnica se revelan en la esperanza que la humanidad ha puesto

en el desarrollo tecnológico, viendo en éste una suerte de poder redentor. Ellul mostró que en las sociedades secularizadas lo sagrado persiste por medio de la técnica convertida en un elemento que orienta e integra las aspiraciones de todos los grupos sociales.

Para llevar a cabo la crítica del fenómeno tecnológico hay que situarse en un punto exterior a él, en una zona de la experiencia que la técnica no pueda integrar. Ellul encontró este punto de referencia exterior en la fe cristiana. Sólo algo fuera de este mundo podía servirle de orientación: una trascendencia que escapa al sistema tecnológico y es fuente de libertad.

De los análisis de Ellul no se desprende la supresión de la técnica, sino un llamado a darle una nueva dirección. Ver las técnicas sólo como un conjunto de objetos que pueden ser útiles y usarlas evitando que ellas nos usen, puede conducir a una conciencia capaz de destruir el fundamento del poder de la técnica sobre la humanidad.

Se ha acusado a Ellul de presentar un panorama sombrío y paralizante del mundo contemporáneo. Sin embargo, la libertad y la esperanza —esa fuerza activa en el ahora— lo acompañaron durante toda su vida y se encuentran en el corazón de cada uno de sus libros. En la vida y la obra de Jacques Ellul hemos encontrado un estímulo para reflexionar sobre el lugar de la técnica en el mundo y su relación con lo humano y lo divino. Este número busca ser una aproximación a su obra y una invitación para conocer a un pensador fundamental.

La elaboración de este número no habría sido posible sin la ayuda y orientaciones de Patrick Troude-Chastenet. Para él, nuestro agradecimiento.

BREVE BIOGRAFÍA DE JACQUES ELLUL*

"Pensar globalmente, actuar localmente". Toda su vida, Jacques Ellul fue fiel a esa máxima. Tenía la costumbre de decir que había nacido azarosamente en Burdeos el 6 de enero de 1912, pero fue por elección que decidió hacer allí casi la totalidad de su carrera universitaria. Murió el 19 de mayo de 1994 en su casa de Pesca (Gironde), a algunos kilómetros del campus universitario, después de una larga enfermedad cuyo tratamiento le dio la ocasión de ilustrar uno de sus temas favoritos: la ambivalencia del progreso técnico.

Profundamente apegado a la Aquitania, sus raíces cosmopolitas pronto lo volvieron alérgico a cualquier sentimiento nacionalista. Su abuela paterna era serbia; su abuelo era italiano, pero originario de Malta, y su padre, nativo de Trieste, era a la vez ciudadano austríaco y subdito británico. En cuanto a su madre, era la hija de una francesa y de un portugués de apellido Méndez. Esos dos destinos se cruzaron un día en Burdeos, donde el padre de Jacques, después de sus estudios en Viena, había sido reclutado como apoderado para la casa de negocios Louis Eschenauer. Su madre enseñaba dibujo en un curso privado y su padre conoció muchas veces la falta de trabajo a causa de una intransigencia de carácter que lo hacía poner el honor por encima de cualquier otro valor.

La infancia de Ellul fue la de un niño pobre pero feliz, educado en el culto de las virtudes aristocráticas. Primero de la clase en el liceo de Longchamp —hoy liceo Montesquieu—,

* En colaboración con Humberto Beck. Publicado originalmente en *Ixtus* (Jacques Ellul [1912-1994]. El *bluff* tecnológico), Cuernavaca, núm. 36, 2002, pp. 11-12.

una vez terminados sus deberes su madre lo dejaba vagabundear libremente por los muelles de Burdeos o por las huertas de Eysines.

La familia vivía cerca del jardín público, donde, al lado de sus pequeños cantaradas de la "laica", libraba batallas homéricas con los de la "cato", lo que no le impidió volverse más tarde un apóstol de la "no-violencia" o, con mayor exactitud, del "no-poder".

En el liceo Montaigne, en donde sobresalió en latín, francés y alemán, obtuvo su bachillerato a los diecisiete años. Quería ser oficial de marina, pero su padre lo obligó a estudiar derecho. Cuando entró en la facultad de Burdeos, EUul no se había convertido todavía al cristianismo —su fe tardó tiempo en tomar su forma definitiva—, pero Dios se le había manifestado el 10 de agosto de 1930 mediante una aparición que siempre, por pudor, se negó a contar.

Otros dos encuentros decisivos repercutieron en él durante sus estudios: Bernard Charbonneau e Yvette, su esposa, quien le dio cuatro hijos —tres hombres, Jean, Simón e Yves, y una mujer, Dominique. Junto con su amigo Charbonneau animó un grupo personalista gascón, del que los historiadores de las ideas apenas comienzan a medir la originalidad. Verdaderos pioneros de la ecología política, los dos emprendieron una crítica de inspiración liberal de la sociedad moderna.

Queriendo hacer de Esprit —que dirigía entonces el filósofo Emmanuel Mounier en París—, un verdadero movimiento revolucionario —arraigado regionalmente gracias a pequeños grupos autogestivos— y no una simple revista intelectual parisina, Jacques EUul rompió con Emmanuel Mounier, a quien le reprochó su catolicismo intransigente.

Después de su doctorado, obtenido en 1936 con una tesis intitulada *Histoire et nature juridique du Mcmicipium* (*Historia y naturaleza jurídica del Mcmicipium*), Ellul, antes de sus nombramientos en Estrasburgo y en Clermont-Ferrand, se volvió profesor de la Facultad de Derecho de Montpellier (1937-1938).

Revocado en 1940 por el gobierno de Vichy en su calidad de hijo de extranjero, se instaló en Entre-Deux Mers; en el pequeño pueblo de Martres (Gironde) participó en la Resistencia y se entregó a la agricultura para mantener a su familia. Un día confesó que el día en que recogió su primera cosecha de papas sintió el mismo orgullo que el día en que obtuvo su licenciatura en derecho romano (1943).

Durante la Liberación, su breve experiencia como consejero municipal (31 de octubre de 1944-29 de abril de 1945) lo apartó para siempre de la política de partido, si se quiere hacer excepción de su desafortunada candidatura en la Unión Democrática y Socialista de la Resistencia (UDSR) en octubre de 1945.

Alejado de los integristas y de los teólogos de la liberación, Ellul continuó tratando de encarnar su concepción cristiana de "la presencia en el mundo moderno". Ejerció actividades nacionales al frente de la Iglesia Reformada de Francia hasta 1970, lo que no le impidió permanecer como un marginal en medio de los protestantes.

De 1958 a 1977 presidió un club de prevención de la delincuencia juvenil y tomó parte activa en el combate ecologista, particularmente en el seno del Comité de Defensa de la Costa de Aquitania. Su compromiso alimentó una obra considerable: cerca de mil artículos y unas cincuenta obras traducidas a diversas lenguas, *ha técnica en la encrucijada del siglo*, primera parte de su crítica consagrada a la sociedad técnica, apareció en Francia en 1954.

Descubierta por Aldous Huxley, esa obra le aseguró diez años más tarde una gran notoriedad en las universidades norteamericanas. Profesor puntual, exigente, pero abierto a la discusión, sabía, sin dar concesiones a las modas, captar la atención de su auditorio en sus cursos sobre la sociedad técnica, la propaganda, el pensamiento de Marx o el de sus diversos epígonos.

Pensador comprometido en el sentido más noble de la palabra, que tomó parte en todos los debates esenciales de su tiem-

po, Ellul no escatimó en empuñar la pluma para tocar al gran público a través de polémicos artículos que publicó en *Reforme*, *Le Quotidien de Paris*, *Ouest France* y *Soud-Ouest Dimanche*.

Su *Historia de las insütuáones* (cinco volúmenes) ha acompañado a varias generaciones de estudiantes, pero *La esperanza olvidada* fue la obra de la que se sintió más orgulloso, pues en este polígrafo de tono profético es imposible separar al sociólogo del teólogo. Como el propio Ellul lo confió al periódico *Le Monde* en 1981: "Describo un mundo sin salida, con la convicción de que Dios acompaña al hombre en toda su historia". El autor de *La je al precio de la duda* murió con esta certeza.

LA SACRALIZACIÓN DE LA TÉCNICA"

En un árido paraje de la Tierra de hace cientos de miles de años, un australopiteco, tomado en cámara lenta, empieza a jugar con los restos de un esqueleto, a golpearlos con un hueso, y ve que los puede quebrar y hacer saltar. En el júbilo de su descubrimiento de la herramienta lanza hacia el cielo el hueso, al ritmo de las épicas notas iniciales de *Así hablaba Zaratustra*, de Richard Strauss. En el aire, el hueso se torna en un transbordador espacial que, al ritmo de un vals de Johan Strauss, se dispone a abordar una estación flotante entre la Tierra y la Luna.

Un prominente crítico de cine concluye que "lo que nos dice *2001: odisea del espacio* es: nos hicimos hombres cuando tuvimos herramientas". Queda así establecido el origen del hombre, además de su destino implícito de conquistador del Universo.

Roger Ebert añade que "el universo de Kubrick y las naves espaciales que diseñó para explorarlo [...] son máquinas perfectas, impersonales [...] aunque con más carácter que los personajes que como sonámbulos las recorren. Pero esas inmensas naves y sus omnipotentes computadoras parecen imprescindibles por la indefensión del hombre ante el Universo".

En general, los críticos expresaron su sentir de que *2001* era la única película de ciencia ficción que no pretendía excitarnos sino inspirarnos veneración, y de que Kubrick había dado testimonio sobre el lugar del hombre en el Universo, utilizando imágenes en vez de palabras u oraciones. La articulista del *New Yorker* que reseñó el estreno de la película en 1968, consideró

* Publicado originalmente en Ixlus (Jacques Ellul [1912-1994]. El *bluff* tecnológico), Cuernavaca, num. 36, 2002, pp. 11-12, pp. 47-53.

que ésta destacaba "por su 'sentido del asombro' y por la capacidad de cierta ciencia ficción de la buena para hacernos descubrir esas regiones sensuales [sic] y misteriosas que rodean nuestro sentir por las máquinas, el tiempo y el espacio".

Lo sagrado En el mundo moderno se tiende a pensar que el origen del hombre es el *Homofaber*. Según Jacques Ellul, proclamar que el hombre se hizo hombre sólo hasta que fue *Jaber*, esto es, técnico, es probablemente uno de los más claros indicios de la actual sacralización de la técnica, ya que, por lo general, el hombre ve su origen en lo que para él es sagrado. La forma en que se representa el propio punto de partida, la característica primera, el rasgo exclusivo, puede mostrarnos dónde reside en cada caso lo sagrado. Así que, no nos confundamos, la historia que comienza con el *Homofaber* quizá no es meramente una historia secular. Puede tratarse además de otra historia sagrada.

Ellul considera que lo sagrado es un orden de experiencias esencial para el ser humano, ya que nadie parece capaz de no establecer ese lugar desde donde se orienta y asigna su sentido al mundo en el que vive y a su propia vida. Además, en torno a lo sagrado se integra un grupo donde todos están sujetos a un imperativo reconocido como trascendente.

Cuando habla de lo sagrado, Ellul se refiere a aquello que concentra lo que de modo principal amenaza y salva al hombre, marca límites, provee significado y justificación. Se refiere a un tipo social ideal, y no a algo que a él pueda producirle veneración. Dentro de su visión, el fenómeno religioso no es más que el conjunto de mitos, ritos y símbolos que el hombre requiere para armonizarse con lo sagrado. Ellul considera muy necesario distinguir lo sagrado de lo santo, así como no hacer una religión de la fe en el Dios de los cristianos que él profesa, cuestiones que hemos de mencionar, pero que no cabe abordar más a fondo aquí.

La secularización ficticia Desde hace ya más de dos siglos se ha proclamado ruidosa e incesantemente la "secularización" del mundo moderno. En vista de que la técnica y la ciencia se fueron mostrando cada vez más eficaces e iluminaron las tinieblas del oscurantismo con cálculos algebraicos y prácticas infalibles, estos enfoques se fueron extendiendo a todas las esferas. La historia y la naturaleza dejaron de albergar el misterio y el milagro. Muchos ilustrados y positivistas, entre otros, pensaron que, gracias a las ciencias, la humanidad podía ya considerarse adulta y, por tanto, capaz de guiarse por la razón, dejando atrás religiones y supersticiones o relegándolas a la esfera privada. Se había entrado a la nueva era del progreso y el avance era irreversible.

Al contrario de lo que aún se repite sin cesar, no es tan claro que la sociedad moderna sea secular y ajena a la sacralización. Fenómenos tradicionales como lo sagrado, el mito y la religión siguen existiendo en muy diversas manifestaciones. Podría ser que aquellos terrenos que hoy día se reclaman como seculares estén parcialmente ocupados por esos fenómenos, aunque sean diferentes a los que acostumbrábamos considerar como tales.

Cada día es más difícil pensar que el hombre moderno ha logrado circunscribirse a la racionalidad, la laicidad y la secularización.

Hoy podemos ver con cierta claridad que durante el siglo xx el mundo occidental asistió a una invasión masiva de lo sagrado y lo religioso en la política y, más recientemente, en la técnica. Así que podríamos engañarnos si interpretamos como secularización lo que en buena parte es una metamorfosis de la religión. Probablemente el hombre de hoy es tan religioso como el medieval, aunque lo que es sagrado para él ya no esté situado en el mismo lugar que antes.

Ellul vivió intensamente una época en la que se produjo lo que él consideraba la sacralización del Estado y de la revolución, fenómenos que esclareció y trató a profundidad, siendo

particularmente conocidos a este respecto sus libros sobre la propaganda y la ilusión política. No alcanzó a prestarle igual atención a la posterior desacralización del Estado por el neoliberalismo económico, con la subsecuente sacralización del mercado, temas que tendremos que dejar a un lado para concentrarnos en el fenómeno de la técnica, que también lo ocupó intensa y extensamente.

Ellul señala que lo realmente novedoso en nuestros tiempos es que ya no es con la naturaleza con lo que el hombre tiene su relación más profunda. Lo que hoy experimenta el hombre de manera fundamental es el entorno técnico. La técnica se ha convertido, junto con la sociedad, en su medio ambiente.

Para el hombre común de hoy, el entorno técnico no es más comprensible que el medio natural lo fue para el hombre prehistórico, aunque los expertos puedan entender ciertas técnicas. Tampoco le inspira más confianza o tiene más significado que la naturaleza. En este sentido podemos pensar que el hombre moderno puede sentir la técnica como un fenómeno sagrado, como la suprema operación indescifrable que infunde pánico y veneración.

La técnica puede también experimentarse como sagrada al ser la expresión omnipresente del poder del hombre. Sin ella, éste se sentiría pobre, solo, desnudo. En cambio, con sus más comunes manifestaciones, como un motor, siente cierta omnipotencia; sentado en una motocicleta o en un automóvil, puede sentirse un héroe; con un avión, hasta un arcángel, y con una computadora, un genio.

Así, la técnica representa el poder con toda su ambigüedad: utilizable pero incomprensible, terrorífico y salvífico, liberador y dominador.

En el desconcierto del mundo, la técnica proporciona un nuevo orden, con todo un sistema tecnológico cada vez de mayor cobertura y cuyas exigencias y resultados siguen reglas imperativas. Ofrece también un sentido para la historia que, pri-

vada de la mensurabilidad del progreso técnico creciente y sus productos, no arroja más que resultados incoherentes. La técnica nos parece también la única esperanza de garantizar el futuro, al mismo tiempo que tratamos de olvidar que es la más patente amenaza de extinción.

Los mitos modernos La exaltada glorificación de lo que el hombre común entiende como ciencia hace que ésta aparezca como fuente absoluta de la verdad última. No hay nada que la capacidad de la ciencia no pueda alcanzar y hacer posible algún día. Lo esperamos todo de la ciencia, como de una divinidad benevolente y temible. Esta visión tan generalizada corresponde claramente al reino del mito.

Ellul considera que los dos mitos fundamentales para el hombre moderno son la ciencia y la historia (no que la ciencia y la historia sean en sí mismas mitos). En ellas se encuentran las bases para las más importantes creencias e ideologías del hombre de los últimos siglos que pretenden explicar el origen, el ser y su salvación, como sucede con el mito central del progreso. Los grandes temas de la historia, como fuente del significado, y de la ciencia, como proveedora de la salvación, se entretajan para construir ese mito. En él, la humanidad toma las riendas de la historia, la rapta de los brazos del azar o del destino y la pone a su servicio. El progreso se ha convertido en la fe del hombre moderno.

La religión del consumo La felicidad, esperada hasta ahora con base en una experiencia individual, en un ejercicio de la razón o del cuerpo y, casi siempre, en una disciplina, se ve hoy convertida en una creencia en una posibilidad material: en el crecimiento de la riqueza que garantiza masivamente el progreso técnico. El consumo, junto con la tecnología que lo produce y la publicidad que lo expresa y lo celebra, ya no es sólo un hecho material; se ha convertido en parte esencial del significado de la

vida, de lo sagrado y, por lo tanto, en un testimonio de moralidad, un criterio para juzgar la existencia, un misterio ante el cual uno se inclina. En buena medida, el ciudadano de la sociedad tecnológica ve garantizado su sitio en el Universo y encuentra la felicidad a través de la posesión de más y más objetos y servicios técnicos.

Este doble fenómeno religioso (consumo delirante y adoración del objeto técnico) se expresa explícitamente y se consagra a través de la publicidad. Ella es la liturgia y la salmodia de la religión del consumidor, la fastuosa y omnipresente celebración del misterio de los tiempos modernos. La publicidad le confirma al hombre de hoy lo que siente en el fondo de su alma: que su pasión no está dirigida a lo meramente material y utilitario, sino que es un camino hacia la plenitud y la trascendencia.

Según Ellul, objetos y acciones del orden más materialista se transforman en símbolos religiosos, como podemos ver a través de la mayoría de los anuncios de automóviles, en los que se invierten fastuosos recursos de técnica y talento para elaborar las imágenes cinematográficas que parecen corresponder a un objeto divino. El automóvil, que Ellul ve como el más exitoso de los gadgets, difícilmente habría adquirido esa posición venerable, o la conservaría a pesar de los problemas y gastos que origina, si no tuviese un gran peso simbólico.

La ética del trabajo Ganándose el corazón humano, la técnica se convierte en una especie de necesidad interna; luego, de esta necesidad se hace una virtud, de modo que aparezca como una elección libre. De allí a la formación de una nueva moralidad, hay sólo un paso. De hecho, la sacralización transforma el ser en deber ser.

Así, la ética de la sociedad tecnológica tomará la forma de una ética de la eficiencia. La elección se vuelve una cuestión técnica, de cómputo de cuál es la opción más eficiente, y la eficiencia se vuelve sinónimo de lo bueno.

Bajo la ética de la técnica, lo subjetivo se convierte en lo falible, que debe ser reemplazado por lo objetivo, lo eficiente. Lo posible se vuelve lo necesario; lo bueno, el resultado automático del cálculo. El bien tecnológico es irrefutable. Se trata, en realidad, de una moral que acaba con toda ética, pues no deja lugar para la elección, no permite la libertad.

Las virtudes están todas ligadas al empleo de la técnica y son por tanto virtudes relacionadas con el trabajo económico, la productividad, la reutilización, la disciplina del operario, del experto y del profesionalista.

Esta ética del trabajo engloba en una nueva condición proletaria a todos, menos a los tecnócratas y plutócratas. Ellul considera que esta nueva condición del trabajador se caracteriza por un vivir sin tiempo más que para faenas y ocios subordinados, controlados y programados de tal manera que escatiman una satisfacción profunda, cuando no el vivir mismo. Menciona que el desarraigo, la tensión y la depresión son ya enfermedades endémicas de la sociedad tecnológica que corresponden a vidas enteramente organizadas desde fuera, con una libertad ficticia destinada a ocultar la verdadera servidumbre. Desde luego, reconoce que la enajenación del proletariado ha cambiado del nivel de otros tiempos: en el primer mundo sus miembros se han convertido en esclavos opulentos, colmados de comodidades, cuidados y satisfacciones inmediatas para sus deseos manufacturados.

El hombre como objeto técnico El pensamiento técnico se aplica también crecientemente a lo humano, al hombre y a su vida social e íntima. Procede con él como lo hace con cualquier material de la naturaleza, esto es, mediante el análisis y el desmembramiento de la persona para convertirla en datos y procesos elementales, y después reconstruirla de acuerdo con diagramas que preserven sólo lo que es útil al sistema tecnológico, al Estado y al mercado.

El mejor ejemplo de este procedimiento es la economía, que, además, marca el punto de partida de las técnicas que operan sobre las personas. Cuando estas técnicas se aplicaron de modo dominante, tratando al hombre como un objeto económico, deshicieron la red de conexiones de la sociedad y produjeron una gran ruptura de la configuración básica de las relaciones humanas. Efectivamente, cuanto más estructurado económicamente esté y mayor sea el grupo social en el que uno vive, más distantes y abstractas serán las relaciones dentro de él, más difícil será hacerlas personales.

El impacto de la técnica, sostiene Ellul, ha sido precisamente el de debilitar y destruir aquellas instituciones que rodean y protegen las relaciones personales, al mismo tiempo que se han reforzado aquellas instituciones que involucran a los seres humanos en la vida colectiva de la sociedad.

La desacralización para Ellul se practicaría principalmente transgrediendo la eficiencia como norma institucional, tratando de escapar lo más posible de la jaula de hierro en la que esa eficiencia encierra el trabajo, el manejo del dinero, la actividad política y la práctica educativa. Como contrapartida, la desacralización de la técnica llevaría a reforzar las relaciones personales, como las que corresponden a la sexualidad, a la amistad, al matrimonio, a la familia.

El opio del pueblo A raíz de la gran transformación derivada de la tecnificación de las relaciones humanas que significa el creciente dominio de la economía sobre la sociedad, todo lo que era sólido se desvaneció en el aire, se abandonaron los caminos conocidos y la humanidad se encontró sin señales que la guíen en ese nuevo país desconocido, que literalmente se destruye y se rehace todos los días, sin poder predecir cómo será el lugar hacia el que nos dirigimos.

En la sociedad tecnológica, nos dice Ellul, los seres humanos vacilan entre la esperanza de ser liberados por el futuro

utópico que les ofrecen la política y la tecnología, y la desesperación ante la paradójica situación en la que sus esperanzas suelen terminar, que es la opuesta a la liberación que pretendían alcanzar y que se parece más bien a la esclavitud y a la enajenación. Se sienten incapaces de cumplir con la promesa moderna de hacer la historia, sujetos como están a mecanismos ciegos, oscuros poderes e interacciones inexplicables.

Acechados por amenazas de inmensas catástrofes, hoy, tanto como siempre o más que nunca, los seres humanos se hacen esclavos de las cosas y de otras personas a través del proceso religioso, entendido a la manera de Marx, como opio.

No es la tecnología misma la que nos somete, sino la transferencia de lo sagrado a la tecnología. Las instituciones de la sociedad tecnológica se expanden hasta abarcar cada vez más terreno, adquiriendo una significación espiritual. Así es como logran impedirnos ejercer la facultad crítica y hacer que la tecnología sirva realmente al desarrollo humano.

Tal como los ídolos acechan y seducen más efectivamente porque no se declaran abiertamente como dioses, la técnica nos engaña con su apariencia meramente práctica. Si la sociedad tecnológica parece ser un fenómeno totalitario gobernado por la necesidad, si la técnica se presenta como una especie de destino que priva de alternativas a los seres humanos, esto sucede, en opinión de Ellul, sólo porque las personas contemporáneas han sucumbido ante un temor religioso. Con todo y su sofisticación científica y racional, o como compensación de ella, se encuentran en realidad en el corazón sagrado de un universo técnico.

La responsabilidad de desacralizar La desacralización de la técnica es para Ellul una condición indispensable para alcanzar la libertad y utilizar los poderes técnicos de una manera consciente y sensatamente orientada.

Por lo demás, la recuperación de la libertad, la desacralización, sólo podría llevarse a cabo socialmente si, junto con ella,

se aportase una razón de vivir verdaderamente adecuada para sostener la existencia, una dotación de sentido y significado realmente satisfactoria y clara que pueda ser compartida por todos, sin distinción de credo, y capaz de legarse a las nuevas generaciones. Ellul va en esto tan lejos como para decir que quien no pueda ofrecer tal sentido de la vida haría bien en dejar que el resto de la humanidad, moderna y científica, duerma plácidamente con sus sueños religiosos.

Aunque hoy contamos con los medios para crear una sociedad a la vez compleja, coherente, en equilibrio con la naturaleza, no enajenante y convivial, nos falta la inmensa voluntad revolucionaria que se requeriría para enfrentar las inconmensurables dificultades que implicaría construirla, lo cual no quita que para Ellul, el establecimiento de una sociedad así sea el único camino plenamente humano y, precisamente, realista, no utópico, que significaría una salida verdaderamente viable de la ingente maraña actual.

Ellul ha dicho que describe un mundo sin salida, pero con la convicción de que Dios acompaña al hombre a lo largo de toda su historia y con una fe profunda en la salvación universal. Considera que lo que ha dicho sobre la esperanza cristiana tiene una dimensión que hace esta esperanza transmisible sin necesidad de la fe revelada.

En todo caso, el grave problema, dice Ellul, lo está ya planteando la realidad misma, que nos confronta con dos cuestiones básicas: ¿será capaz el hombre de conservar el dominio de un mundo tecnológico?, ¿puede aparecer una nueva civilización viable, que incluya la técnica y controle sus aspectos opresivos y destructivos?

The Matrix "Al inicio del segundo milenio la raza humana peleó, y perdió, una horrible guerra con la inteligencia artificial que ella misma había creado. Buscando retomar el control, los humanos bloquearon el Sol, porque las computadoras funcionaban con

energía solar. Pero las máquinas fueron aún más imaginativas y nos pusieron en cápsulas y nos utilizaron como baterías, utilizando la energía que producen nuestros cuerpos. Mientras flotamos en un líquido, proyectan dentro de nuestros cerebros el mundo en el que creemos que vivimos, que es conocido como la Matrix".

Así se expresa uno de los personajes de la película *The Matrix*, que se nutre de otras historias del cine de los últimos veinte años. Sucede en el año 2199, aunque las vidas virtuales de la humanidad esclavizada reproducen la realidad de 1999. Esa ilusión consoladora refleja el año anterior a la caída de la cultura humana mediante un elaborado programa de cómputo creado por la inteligencia artificial. El programa es conectado a las mentes de los humanos y les hace creer que llevan una vida plena.

No obstante, algunos logran darse cuenta de que la vida que la humanidad cree llevar es la de una simulación por computadora. Sólo algunos rebeldes logran sustraerse y luchan de una forma tan ardua y desesperanzada en las horrendas profundidades del océano y de la Tierra que, cuando alguien se integra al grupo, comentan: "Bienvenido al desierto de la realidad".

Los "agentes" cibernéticos creados por la inteligencia artificial dominante consideran que ésta representa un estadio superior de la evolución frente a una humanidad que ni siquiera parecía formada por mamíferos, sino por virus: "Los seres humanos son una enfermedad, un cáncer de este planeta del que nosotros somos la cura", dice uno de los agentes al líder de los rebeldes.

En *2001: odisea del espacio* ya aparecía una computadora que controlaba la nave en una misión a Júpiter que se sublevaba y mataba a todos los integrantes de la nave menos a uno, que lograba desconectarla. De allí al poder casi absoluto que han adquirido las computadoras en *The Matrix*, han transcurrido sólo tres décadas de la historia del cine. Pero ¿cuán pronunciada es la caída de la condición de la humanidad del año 2001 de

la odisea del espacio, a la del año 2199 de *The Matrix*\ ¿Cuan pronunciada es, sobre todo, la pérdida de la fe en el progreso al cabo de treinta años!

En la película donde la concepción y realización de los hermanos Wachowski captura el espíritu de los años noventa, el aura sagrada de la técnica no ha perdido nada de su esplendor horrífico y salvífico: en *The Matrix*, el mesías es un *hacker*, un maestro de la computación capaz de desentrañar todos los programas cibernéticos, de aprenderlo todo enchufando literalmente su cerebro a bases de datos y de viajar por las líneas telefónicas a la velocidad de la luz, a través del tiempo y el espacio.

**FRAGMENTOS DEL LIBRO *CE QUE JE CROIS*,
DE JACQUES ELLUL***

Los fragmentos de escritos de Ellul que a continuación se presentan han sido tomados de su libro *Ce que je crois*.¹ Muestran, además de la fuerza del lenguaje directo e inspirado de Ellul, uno de sus aspectos menos conocidos. Ellul es famoso sobre todo como un feroz crítico y sombrío pintor de la realidad social. No obstante, en sus obras teológicas tiene un lado luminoso que revela cómo su fe lo hace capaz de esa lucidez inexorable e intolerable, tal como lo comenta elocuentemente Iván Illich en el discurso que se incluye en este número de *Ixius*, espíritu y cultura. La faceta luminosa de Ellul, por otra parte, presenta posiciones relativamente originales, al parecer al margen de toda ortodoxia, pero defendibles con rigor exegético y un sólido conocimiento de la Biblia.

La salvación universal Un tema básico [...] esencial [...] es el reconocimiento de que todas las personas desde el principio de los tiempos son salvadas por Dios en Jesucristo, de que todas ellas han recibido su gracia, sin importar lo que hayan hecho.

Esta afirmación es escandalosa. Ofende nuestro sentido espontáneo de justicia, conforme al cual los criminales deben ser castigados. ¿Cómo puede contarse a Hitler y a Stalin entre los que son salvados? Los justos habrían de ser reconocidos como tales y los malvados tendrían que ser condenados. Pero, a mi modo de ver, esta lógica es meramente humana y muestra que

• Selección, introducción y traducción de José Marta Sbert. Publicado originalmente en *Ixfus* (Jacques Ellul 11912-1994). El Wujj tecnológico), Cuemavaca, num. 36, 2002, pp. 11-12, 74-77.

¹ Jacques Ellul, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987.

no se comprende la salvación por la gracia o el significado de la muerte de Jesucristo.

Mi posición en este sentido va también en contra de casi todas las visiones teológicas. Algunos de los primeros teólogos proclamaron la salvación universal, pero casi todos los que los siguieron acabaron por rechazarla. Se han llevado a cabo grandes debates sobre la presciencia y la predestinación, pero en todos ellos se ha dado por supuesto que la condena es normal.

La objeción más seria a mi tesis se encuentra en los propios textos bíblicos. Muchos de ellos hablan de la condena, del infierno, del confinamiento en la más profunda oscuridad, y del castigo de ladrones, fornicadores, idólatras, etcétera.

Por Jesucristo sabemos que Dios es amor. Ésta es la revelación central. ¿Cómo podemos concebir que Él, que es amor, deje de amar a una de sus criaturas? ¿Cómo podemos pensar que Dios puede cesar de amar la creación que ha hecho a su propia imagen? Eso sería una contradicción en los términos. Dios no puede dejar de amar.

[...] nada puede existir fuera del amor de Dios, ya que Dios es todo en todo [...]. Siendo amor, Dios no puede enviar al infierno la creación que amó tanto como para entregar a su único Hijo por ella. No puede rechazarla porque es su creación. Eso sería como arrancarse parte de sí mismo.

Existe la tendencia dentro de la teología a ofrecer la conveniente solución de que Dios es amor, pero también justicia, que salva a los elegidos para manifestar el primero y condena a los reprobos para ejercer la segunda.

Mi primer temor es que esta solución ni siquiera corresponde a nuestra idea de la justicia y de que simplemente satisface nuestro deseo de que la gente a la que consideramos terrible sea castigada en el otro mundo [...].1.

Si Dios [...] es el juez justo, el justiciero implacable, entonces no es el Dios que Jesucristo nos ha enseñado a amar.

(...) Ya que la doctrina establece con firmeza que Jesucristo, el Hijo de Dios, murió y estuvo dispuesto a morir por los pecados humanos para redimirnos a todos: "Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí" (*Jn.* 12,32), satisfaciendo la justicia divina. Todo el mal perpetrado en la Tierra desde el rompimiento de Adán con Dios tiene que ser juzgado y castigado. Pero ahí está la enseñanza de Jesús para recordarnos que la ira de Dios cayó enteramente sobre Él, sobre Dios en la persona del hijo, que Dios vertió su justicia hacia sí mismo, que cargó con la condena de nuestra maldad. ¿Qué sentido tendría, entonces, una segunda condena de los individuos? ¿Acaso fue insuficiente el juicio seguido a Jesús? ¿Fue tal vez insuficiente el precio pagado —el Castigo del Hijo de Dios— para satisfacer las demandas de la justicia de Dios? Dicha justicia ha sido satisfecha en Dios y por Dios a cuenta nuestra. De allí en adelante sólo conocemos al Dios del amor.

Ese amor no es aquiescencia sentimental. "Es tremendo caer en las manos del Dios vivo" (*fiel.* 10,31). El amor de Dios es exigente, "celoso", total e indivisible.

¿Cuál es la diferencia entre los cristianos y los que no lo son? Por mucho tiempo, el propósito principal de los esfuerzos evangelizadores y misioneros fue la salvación individual, convertir a la gente a la fe para que alcanzase la salvación. Pero si damos por segura la salvación universal, la individual no puede ser el objetivo de comunicar el Evangelio. ¿Cuál será entonces el significado de la evangelización? Primero, el de comunicar el conocimiento de la salvación misma, ya que, aunque todos serán salvados, sólo los que crean en el Evangelio sabrán que así será. No se puede menospreciar la importancia de este conocimiento, ya que la gente está llena de angustia y miedo del futuro, de la guerra y de la muerte. Vive entregada al dolor de crueles trastornos. Está desesperada porque ha perdido a sus seres amados, o piensa que ha vivido en vano, o ve un mundo degra-

dado y una naturaleza violada y saqueada. Se siente doblemente afligida porque no sabe que es amada y [...] que será salvada y reunida, que tiene prometido un futuro de verdad, rectitud y luz. No saberlo es la gran tragedia de la gente hoy día. Comunicar el Evangelio es transmitir la asombrosa nueva de que, pase lo que pase, nada se perderá y somos amados. "Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva" (Le. 4,18). Se trata de los pobres (¡todos nosotros!) y de esta Buena Nueva.

Pero dar a conocer el Evangelio significa también que los que oyen y reciben la Buena Nueva se convierten en lo sucesivo en siervos de Dios. Se les da una misión, una vocación. Este Evangelio ha de ser proclamado por la Tierra. Los que aprenden la Buena Nueva de la salvación están obligados a vivir una vida diferente, a volverse "santos" porque ahora han sido santificados, y a hacer llegar a otros lo que han recibido. Y tienen también que volverse nuevamente la imagen que Dios hizo de sí mismo, su contraparte.

Llevar una vida virtuosa para alcanzar la salvación es un error desde un punto de vista bíblico. De acuerdo con el Evangelio se vive una vida virtuosa porque se sabe que uno está salvado [...] La salvación no es el resultado de la virtud, sino su fuente y origen.

La nueva Jerusalén En el principio (*Gen. 2*) Dios creó un jardín (Edén) [...] un lugar perfecto lleno de delicias y riqueza. Adán y Eva allí lo tenían todo [...]. Pero algo extraño sucedió. Se produjo un rompimiento con Dios [...] fueron expulsados del jardín y comenzó la larga aventura de la historia humana. Al final de esta inmensa jornada [...] cuando este mundo, cuyos elementos habrán de disolverse (2 P 3,10-12), y el desarrollo de las creaciones de la raza humana llegará a su fin, habrá una nueva creación de Dios, un nuevo lugar para nosotros donde Dios será todo en todo. Pero este nuevo lugar no es como el del principio.

[...] Dios podría crear un nuevo Edén, un jardín, ya que ésa fue su idea original de lo que es mejor para nosotros. Podría mantener inmutable su criterio y ponernos nuevamente en un jardín. Pero [...] En el *Apocalipsis* de san Juan, lo que aparece al final de los tiempos es una ciudad, la nueva Jerusalén que baja del cielo, la ciudad santa (*Apoc.* 21,10-27).

Dios ha cambiado su plan. ¿Por qué? Porque en esta nueva creación suya ha tomado en cuenta la historia y las obras humanas. Uno podría decir con cierta verdad que la ciudad es la principal creación humana. La verdadera historia del desarrollo humano se inició con la aparición de la ciudad, que es el centro de la invención, el intercambio, el ane: la cuna de la cultura [...] un mundo singularmente humano. Es el símbolo que hemos escogido, el lugar que hemos inventado y que preferimos.

En la Biblia, la ciudad siempre tiene una connotación negativa. Pero no podemos cambiar el hecho de que toda la historia humana ha tenido lugar en la ciudad. Y ahora encontramos bellamente revelado que como el lugar nuevo, ideal y perfecto que nos dará en el fin de los tiempos, Dios ha escogido la ciudad, aquel lugar de rebelión en su contra [...]. Ya que la raza humana quiere la ciudad, Dios también la quiere: escucha su prolongada petición, responde a sus expectativas. Pero lo que otorga es una ciudad perfecta desde todos los puntos de vista, a diferencia de las intolerables ciudades con las que la humanidad ha marcado su historia. ¿Que significa este cambio sino que Dios toma en cuenta lo que la humanidad quiere?

Así, la recapitulación a la que las escrituras se refieren no es la síntesis de una humanidad abstracta, sino la recapitulación de la historia humana. Ésta es la primera implicación de la selección de la ciudad realizada por Dios para su nueva creación. La historia humana no es anulada por la nueva creación. Sería

horrible pensar que al cabo de miles de años de esfuerzo, arrojo, esperanza, trabajo, odio, tragedia, exaltación, creación y aspiración, Dios arrasara con todo ello como si nunca hubiese sucedido, y sin interesarse en lo que la humanidad ha estado haciendo a través de su larga historia, sin prestar atención a ello, nos colocase en un lugar abstracto. Por el contrario, Dios asume la historia humana, como en su encarnación Jesús asume la injusticia legal de Roma, la traición sacerdotal de Israel y la esperanza del pueblo. Lajerusalén celestial es una especie de condensación de lo que los seres humanos han creado, deseado e instituido en el curso de la historia de la raza. Todo ello está inscrito en la memoria de Dios.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA DE JACQUES ELLUL*

Jacques Ellul escribió más de cincuenta libros y cerca de mil artículos en diversos periódicos y revistas. El lector encontrará aquí una bibliografía de sus libros en francés y en inglés, presentados en orden cronológico.

Para acceder a su bibliografía completa, incluyendo las obras escritas sobre Ellul, el lector puede consultar: Joyce Main Hanks, *Jacques Ellul: An Annotated Bibliography of Primary Works* (Stamford, CT, Jai Press, 2000, Research in Philosophy and Technology, Supplement 5); Joyce Main Hanks *Jacques Ellul: A Comprehensive Bibliography Update, 1985-1993* (Stamford, CT, Jai Press, 1995, Research in Philosophy and Technology, vol. 15); Joyce Main Hanks, *Jacques Ellul: A Comprehensive Bibliography Update, 1982-1985* (Greenwich, CT Jai Press, 1991, Research in Philosophy and Technology, vol. 11); Joyce Main Hanks (comp.), *Jacques Ellul: A Comprehensive Bibliography* (Greenwich, CT, Jai Press, 1984, Research in Philosophy and Technology, Supplement 1).

Libros Étude sur l'évolution et la nature juridique du Manicriptum, Burdeos, Delmas, 1936.

Lejondement théologique du droit, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1946. *The Theological Foundation of Law*, trad. Marguerite Wieser, Carden City, Nueva York, Doubleday, 1960; Londres, SCM, 1961; Nueva York, Seabury, 1969.

* En colaboración con Huberto Beck. Publicado originalmente en *Mus* (Jacques Ellul 11912-1994). El *bluff* tecnológico), Cuernavaca, num. 36, septiembre de 2002, pp. 78-81.

Presence au monde moderne: problmes de la civilisation post-chrétienne, Ginebra, Roulet, 1948; Lausana, Presses Bibliques Universitaires, 1988. *The Presence of the Kingdom*, trad. Olive Wyon, Filadelfia, Westminster, 1951; Londres, SCM, 1951; Nueva York, Seabury, 1967; Colorado Springs, Helmers and Howard, 1989.

Le livre de Jonas, Paris, Cahiers Bibliques de Foi et Vie, 1952. *The Judgment of Jonah*, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1971.

Vhomme et l'argent (Nova et velera), Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1954; Lausana, Presses Bibliques Universitaires, 1979. *Money and Power*, trad. LaVonne Neff, Downers Grove, IL, Inter-Varsity Press, 1984; Basing-Stoke, Inglaterra, Marshall Pickering, 1986.

La technique ou l'enjeu du siècle, Paris, Armand Colin, 1954; Paris, Económica, 1990. *The Technological Society*, trad. John Wilkinson, Nueva York, Knopf, 1964; Londres, Jonathan Cape, 1965; ed. rev., Nueva York, Knopf-Vintage, 1967.

Histoire des institutions, Paris, Presses Universitaires de France, plusieurs editions (dates données pour les premieres editions); tomos 1-2, CAntiquité (1955); tomo 3, Le Moyen Age (1956); lomo 4, Les xvie-xvnie siècles (1956); tomo 5, Le xixe siècle (1789-1914) (1956).

Propagandes, París, A. Colin, 1962; Paris, Económica, 1990. *Propaganda: The Formation of Men's Altitudes*, trad. Konrad Kellen & Jean Lerner, Nueva York, Knopf, 1965; Nueva York, Random House-Vintage, 1973.

Fausse presence au monde moderne, París, Les Bergers et Les Mages, 1963. *False Presence of the Kingdom*, trad. C. Edward Hopkin, Nueva York, Seabury, 1972.

Le vouloir et lefaire: Recherches éthiques pour les chrétiens: Introduction (premiere parlie), Ginebra, Labor et Pides, 1964. *To Will*

and To Do: An Ethical Research for Christians, trad. C. Edward Hopkin, Filadelfia, Pilgrim, 1969.

Uillusion politique, Paris, Robert Laffont, 1965; ed. rev., Paris, Librairie Générale Franchise, 1977. *The Political Illusion*, trad. Konrad Kellen, Nueva York, Knopf, 1967; Nueva York, Random House-Vintage, 1972.

Exégese des nouveaux lieuxcommuns, París, Calmann-Lévy, 1966; París, La Table Ronde, 1994. *A Critique of the New Commonplaces*, trad. Helen Weaver, Nueva York, Knopf, 1968.

Politique de Dieu, politiques de Y homme, Pan's, Editions Universitaires, 1966. *The Politics of God and the Politics of Man*, trad. y ed. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1972.

Histoire de la propagande, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, 1976.

Metamorphose du bourgeois, París, Calmann-Lévy, 1967; Paris, La Table Ronde, 1998.

Autopsie de la revolution, París, Calmann-Lévy, 1969. *Autopsy of Revolution*, trad. Patricia Wolf, Nueva York, Knopf, 1971.

Contre les violents, Paris, Centurion, 1972. *Violence: Reflections from a Christian Perspective*, trad. Cecelia Gaul Kings, Nueva York, Seabury, 1969; Londres, SCM Press, 1970; Londres, Mowbrays, 1978.

Sans feu ni lieu: Signification biblique de la Grande Ville, Paris, Gallimard, 1975. *The Meaning of the City*, trad. Dennis Pardee, Grand Rapids, Eerdmans, 1970; Carlisle, Cumbria, Inglaterra, Paternoster, 1997.

L'impossible priere, Paris, Centurion, 1971, 1977. *Prayer and Modern Man*, trad. C. Edward Hopkin, Nueva York, Seabury, 1970, 1973.

Jeunesse délinquante: Une expérience en province, con Yves Charrier, París, Mercure de France, 1971. 2ª ed., *Jeunesse délinquante: Des blousons noirs aux hippies*, Nantes, Editions de PAREFPPI, 1985.

De la révolution aux revokes, París, Calmann-Lévy, 1972.

Uespérance oubliée, París, Gallimard, 1972. *Hope in Time of Abandonment*, trad. C. Edward Hopkin, Nueva York, Seabury, 1973.

Ethique de la liberté, 2 vols., Geneva, Labor et Fides, 1,1973; 11,1974. *The Ethics of Freedom*, trad. y ed. Geoffrey W Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1976; Londres, Mowbrays, 1976.

Les nouveaux possédés, París, Arthème Fayard, 1973. *The New Demons*, trad. C. Edward Hopkin, Nueva York, Seabury, 1975; Londres, Mowbrays, 1975.

UApocalypse: Architecture en mouvement, [París], Desclée, 1915. *Apocalypse: The Book of Revelation*, trad. George W. Schreiner, Nueva York, Seabury, 1977.

Trahison de l'Occident, París, Calmann-Lévy, 1975. *The Betrayal of the West*, trad. Matthew J. O'Connell, Nueva York, Seabury, 1978.

Le système technicien, París, Calmann-Lévy, 1977. *The Technological System*, trad. Joachim Neugroschel, Nueva York, Continuum, 1980.

Uidéologie marxiste chrétienne, París, Centurion, 1979. *Jesus and Marx: From Gospel to Ideology*, trad. Joyce Main Hanks, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.

L'empire du non-sens: Uart et la société technicienne, París, Presses Universitaires de France, 1980.

La foi au prix du doute: "Encore quarante jours...". París, Hachette, 1980. *Living Faith: Belief and Doubt in a Perilous World*, trad. Peter Heinegg, San Francisco, Harper & Row, 1983.

La Parole humiliée, París, Seuil, 1981. *The Humiliation of the Word*, trad. Joyce Main Hanks, Grand Rapids, Eerdmans, 1985.

Changer de revolution: Uinéluctableproletariat, Pan's, Seuil, 1982.

Les combats de la liberté (tomo 3, L'Éthique de la Liberté), Ginebra, Labor et Fides, 1984; Parts, Centurion, 1984.

La subversión du christianisme, París, Seuil, 1984,1994. *The Subversion of Christianity*, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1986.

Conference sur ;'Apocalypse dejean, Nantes, AREFPP1, 1985.

Un chrétien pour Israel, Monaco, Editions du Rocher, 1986.

Ce queje crois, París, Grasset and Fasquelle, 1987. *What I Believe*, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1989.

La Cénese aujourd'hui, avec Francois Tosquelles, Ligné, AREFP-PI, 1987.

La raison d'etre: Meditation sur V Ecclésiaste, París, Seuil, 1987. *Reason or Being: A Meditation on Ecclesiastes*, trad. Joyce Main Hanks, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.

Anarchie et christianisme, Lyon, Atelier de Creation Libertaire, 1988; París, La Table Ronde, 1998. *Anarchy and Christianity*, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1991.

Le bluff technologique, Parts, Hachette, 1988. *The Technological Bluff*, trad. Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.

Ce Dieu injuste...? Théologie chrétienne pour le peuple d'Israel, París, Arléa, 1991, 1999.

Si tu es le Fils de Dieu: Souffrances et tentations de Jésus, Parts, Centurion, 1991.

Déviances et deviants dans noire société intolérante, Toulouse, Eres, 1992.

Silences: Poemes, Bordeaux, Opales, 1995.

Oratorio: Les quatre cavaliers de l'Apocalypse, Bordeaux, Opales, 1997. *Sources and Trajectories: Eight Early Articles by Jacques Ellul that Set the Stage*, trad. y ed. MarvaJ. Dawn, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.

Entrevistas A temps et a contretemps: Entretiens avec Madeleine Ganigou-Lagrange, Paris, Centurion, 1981. *In Season, Out of Season: An Introduction to the Thought of Jacques Ellul: Interviews by Madeleine Garrigou-Lagrange*, trad. Lani K. Niles, San Francisco, Harper & Row, 1982.

Perspectives on Our Age: Jacques Ellul Speaks on His Life and Work, ed. William H. Vanderburg, trad. Joachim Neugroschel, Toronto, CBC, 1981; Nueva York, Seabury, 1981; Concord, Ontario, House of Anansi, 1997.

Vhomme a lui-même: Correspondance. Avec Didier Nordon, Paris, Félin, 1992.

Entretiens avec Jacques Ellul, Patrick Chastenet, Parts, La Table Ronde, 1994. *Jacques Ellul on Religion, Technology, and Politics: Conversations with Patrick Troude-Chaslenet*, trad. Joan Mendes France, Atlanta, Scholars Press, 1998.

4 LA PALABRA, LA PÁGINA Y LA PANTALLA

EL TEXTO MODERNO Y EL SUEÑO CIBERNÉTICO*

Iván Illich se hizo famoso con sus "panfletos", como él mismo llamaba a las peroratas que lanzó contra las escuelas, los automóviles y la medicina. Hacia fines de los años setenta abandonó ese estilo y exploró muy a fondo, entre otros temas de gran interés, el alfabeto, el texto, la computadora y la imagen. Con motivo de la publicación, por el Fondo de Cultura Económica, de *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al "Didascalicon" de Hugo de San Víctor*, que coincidió con la muerte de Illich, el 2 de diciembre de 2002, considero de interés para sus lectores potenciales ofrecer un breve y parcial panorama de lo que Illich escribió sobre esos temas.

Illich pensaba que sólo quien trata seriamente de ver el pasado como una realidad puede aspirar a tomar perspectiva frente a sus propios tiempos, lo cual para él era de suma importancia. Sus análisis se sustentan en la historia, y con frecuencia en una fenomenología de los supuestos básicos para la vida en cada época. Muchas veces le daba más importancia al continente que al contenido, al modo del McLuhan de "el medio es el mensaje". Illich, que siempre lamentó no dar con frases pegajosas como ésta, tenía como lema que se interesaba más en lo que la técnica decía que en lo que hacía, o sea, en cuál era su efecto simbólico.

* Originalmente publicado en *Configuraciones*, revista de la Fundación Pereyra, A.C., y del Instituto de Estudios para la Transición Democrática, México, núms. 12-13, abril-septiembre de 2003, pp. 106-115.

Este enfoque conduce a ver con claridad, además de los moldes de la memoria y sus residuos metafóricos, cuestiones de un gran interés general, como las transformaciones cruciales de la historia. Ése es el caso de la transformación del Occidente en el mundo moderno bajo el impacto del alfabeto y del texto, así como la de nuestro mundo al pasar de la época del texto a la de la información, la computadora y la pantalla.

¿Qué es la cultura sino la memoria, el regreso de las sombras del pasado y su encarnación?, se preguntaba Iván Illich. Rescataba a la arcaica Mnemósine, diosa griega de la memoria, cuyos altares fueron arrasados por el alfabeto. Antes de eso, los griegos usaron la lira y fórmulas memoriosas para recordar sus poemas épicos, hazañas fantásticas si pensamos en la duración de la *Íliada* y la *Odisea*. Illich comentaba en su conferencia *Los objetos como moldes de la memoria*, que "abalorios y nudos, flautas y tambores, pinturas y bardos, iniciaban en el acceso al pasado fundador de una cultura. Los yoruba usaban máscaras en sus danzas, y los cristianos, asambleas sobre una tumba vacía". Pero fue cada vez más la escritura la que estableció el vínculo con el ayer y dio nacimiento a la historia.

En 1926, Milman Parry hizo ver cómo en la antigua Grecia la transición de la épica transmitida oralmente por los bardos a la recogida por los escribas correspondía, como nos dice Illich, a "un rompimiento en el modo de conocer que abría un abismo entre dos eras", una transición del tipo que Foucault llamaría después "ruptura epistemológica". Parry mostró que la mentalidad letrada ya no podía imaginar cómo el poeta contaba las historias sin recurrir a la escritura. Tomó muchas décadas a los seguidores de Parry reconstruir procesos similares a los de los bardos griegos, así como a los eruditos Eric A. Havelock y Walter J. Ong describir "la tecnologización de la palabra" y cómo "la musa aprende a escribir".

Siempre nos sorprende cuando nos recuerdan que nuestra unidad básica, la palabra, no lo es de una cultura oral: en ella lo

que es separado mediante silencios son sílabas o frases más que palabras. Más allá, Havelock plantea convincentemente que los cambios asombrosos que aparecen en la Grecia clásica sólo pueden entenderse por la transición de una mentalidad oral a otra letrada. Únicamente así, nos dice, se puede entender el nuevo modo de la gente de "visualizarse" a sí misma, de relacionarse racionalmente con sus actividades y su entorno, de percibir el Universo, en la Grecia de los siglos vi y v a.C.

En diversos textos, Illich nos hace una narración de la historia de la escritura que a continuación seguiremos.

En los principios de la escritura, a base de ideogramas y jeroglíficos, el lector tenía que entender el sentido de una línea antes de poder pronunciarla. Alrededor del año 1400 a.C., apareció una forma de escritura enteramente nueva, justo en Biblos, en la confluencia entre la tradición egipcia y la mesopotámica. Ese alfabeto fue el primero formado por signos que sólo representaban sonidos, y únicamente un signo para cada grupo de sonidos: el inmenso universo de los sonidos emitidos por la gente —una variedad casi infinita en cada idioma y cada tipo de persona, hombres y mujeres, niños y ancianos, cantantes y ropavejeros, todos diferentes— quedó reducido a un número limitado, y cada uno de ellos fue después etiquetado con su signo correspondiente. No obstante, ese alfabeto carecía de letras para las vocales, las cualidades sonoras de la voz emitida libremente. Sólo contenía consonantes, los obstáculos que encuentran el aliento. Así, la nueva escritura semítica no transforma aún el documento en un espejo del habla, sino que es más bien un costal para los huesos del esqueleto del lenguaje. Tratándose de una notación meramente fonética, difiere radicalmente de todas las anteriores, pero leerla requiere un entrenamiento para hacerla resonar de acuerdo con la función semántica que debe realizar en el contexto en el que está, Illich comenta que el alfabeto de los semitas del norte fue suficiente para que, como relata el *Éxodo*, Israel superara a Egipto intelectual y emocional-

mente. Las momias en sus tumbas fueron suplantadas por raíces fonéticas. Ya no fueron sólo los sacerdotes los que, descifrando jeroglíficos, podían prometer la continuación de la vida después de la muerte.

Los griegos del siglo vni a.C. que comerciaban con Fenicia tomaron la secuencia de consonantes tal cual, con sus nombres y formas semíticas, pero pervirtieron el uso de cuatro de esas letras para indicar vocales. Con las consonantes colocadas entre vocales, cada palabra completa apareció entonces en el escrito. El lector ya no requería encarnar e insuflar vida a un montón de huesos esparcidos crípticamente. La página se había convertido en un registro de sonidos que revelaban infaliblemente la palabra del ayer. Sólo el alfabeto permite leer correctamente sin entender lo que se está leyendo.

"Hacia el año 770 a.C. Grecia se aparta claramente del resto de las culturas, de las sociedades que aún no utilizan el alfabeto".¹ El registro alfabético permite distinguir entre el habla y el pensamiento. La relación entre la mente y ese registro revolucionó la cultura en la Grecia antigua. La capacidad de materialización de lo abstracto ofrecida por el alfabeto griego es difícil de disociar del hecho de que se haya dicho tanto que la filosofía y la ciencia nacen en Grecia.

Platón, el primero de los grandes filósofos en dejar una extensa obra escrita, fue, nos recuerda Illich, un hombre de letras vergonzante, convencido de la superioridad del pensamiento no relacionado con la escritura, a la que consideraba una amenaza para la meditación dirigida a la búsqueda de las fuentes de la verdad, a través de la memoria y la imaginación. Temía el efecto que podía tener el alfabeto entre sus alumnos, haciéndolos dependientes de textos muertos que no podían más que estrechar el caudal de sus recuerdos, haciéndolo superficial y sin vida, y

¹ Iván Illich y Barry Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, Nueva York, Vintage Books, 1988, p. 23.

convirtiéndolos en ignorantes sabelotodo, metiches sin preparación y aburridos pedantes. Lo que obtendrían de la escritura sería una imitación de la verdad, más no la verdad misma.

Pero, por lo demás, pasaron más de dos mil años antes de que el desciframiento del registro alfabético pudiese ser realizado sólo por el ojo. Eso no fue posible sino hasta el siglo xn. Aunque al comenzar ese siglo las palabras de la página del código ya estaban separadas y no iban en fila india como unos siglos antes, eso aún no hacía visualizable al texto. Esa nueva realidad se abrió en ese momento gracias a la convergencia de dos docenas de técnicas, provenientes unas del árabe, otras recuperadas del mundo clásico y otras totalmente nuevas, que conforman la página como la aprendimos nosotros a leer, gracias a una manera de planificar la página apropiada para su examen en silencio.

Illich hace notar que la idea del texto es comparable a la idea del alfabeto. Desde el momento en que el alfabeto fue inventado estaba ya maduro —como la rueda: son cosas que no se pueden mejorar significativamente, pero que pueden usarse de infinidad de formas, muchas de ellas inesperadas. Esto es lo que les sucedió a las letras cuando se volvieron el material del cual se hizo el texto visualizado. Y desde entonces ese texto se ha mantenido como una poderosa metáfora y como el material del cual se derivaría un conjunto de conceptos enteramente nuevo, un sistema de supuestos básicos sin el cual el advenimiento en Europa de un mundo radicalmente distinto, que llegó a ser conocido como moderno, seguramente no habría sido posible. La relación entre la mente y el texto fue un fundamento para la cultura moderna tan necesario como el alfabeto para Grecia.

La mentalidad letrada implica una profunda reconstrucción del *self* y su lugar, o sea, de una nueva visión que se puede tener de sí mismo y que implica cierta distancia del yo. La conciencia, la memoria, el pasado, la identidad, surgen o se revisten de un nuevo carácter. Aparece la descripción posesiva, así como el miedo de tener que hacer frente a la hora de la muerte, al *Libro*

del fin del mundo, donde estaban escritos los pecados de cada quien. Illich no ignora que

Estos pasos del registro del discurso al registro del pensamiento, del registro de la sabiduría al registro del conocimiento, preparado para ser utilizado de inmediato, pueden, por supuesto, entenderse como el reflejo de la nueva mentalidad y la nueva economía que aparecen en el siglo MI. Las transformaciones en las técnicas del alfabeto pueden verse como la respuesta de la comunidad clerical a las demandas de príncipes, juristas y mercaderes.²

Este nuevo paso que da el texto libresco en la materialización de la abstracción otorga unidad al espacio mental de ese largo periodo, que podemos llamar la "época de la universidad" o la "época de la lectura libresca", y que empieza en el siglo xil y termina en el xx. En esa época, la cultura libresca universal se convirtió en el núcleo de la religión secular de Occidente, y la escolarización en su Iglesia. El hallazgo de esa nueva técnica de formación de la página hizo posible la enseñanza universitaria que entonces se inició y dio a la universidad el impulso decisivo que la convertiría en la *curia* creadora y administradora de esa religión secular.

En *En el viñedo del texto*, Illich nos habla largamente de la página que Hugo de San Víctor, antes de la aparición de la nueva página, se imagina recorriendo. La lectura monástica era para él como un paseo pausado y gozoso a través de un viñedo, probando palabras y racimos de palabras conforme aparecían en la viña. Illich destaca lo que significaba para Hugo la memoria: "Hijo mío, la sabiduría es un tesoro, y tu corazón es el lugar donde has de querer conservarlo", decía el monje. Y añadía, llevando a su madurez siglos de metáfora cristiana: "Toda naturaleza

² Iván Illich, *En el viñedo del texto*, trad. de Mana I. González García, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 175.

da a luz razones, y nada es estéril en el Universo". Las páginas que Hugo era capaz de recordar, distribuidas ordenadamente en un arca de Noé imaginaria, eran más de las que contiene la biblioteca de un hombre culto de hoy.

Illich destaca asimismo que en la Edad Media la lectura había sido, sobre todo, la *lectio divina* —dedicada a los dos libros escritos por la mano de Dios: la Biblia y la naturaleza. Esa lección consistía en escuchar obedientemente la sabiduría que venía del pasado. Leer era un modo de rezar, ya que, para el cristiano, "el verbo se hace Carne en el Libro [...]. Leer el libro hecho por el hombre es un acto en el que se ayuda a dar a luz. La lectura, lejos de ser un acto de abstracción, es un acto de encarnación". La lectura monástica es un acto somático y corporal de atención al nacimiento del sentido: "el lector, como la comadrona, ayuda a dar a luz (en la luz invisible de Dios) el sentido del que todas las cosas están impregnadas, la Palabra de Dios".⁴

Pero en el siglo MI, "la página, que era una partitura para beatos bisbiseantes, se transformó de repente en un texto organizado ópticamente para pensadores lógicos".⁵ Y en el siglo MU, el saborear pausadamente las uvas se convirtió en la construcción de secuencias de argumentación: cuestiones, autoridades, objeciones y respuestas, como aparecen en las *Summas* de santo Tomás de Aquino. Se puso en marcha el pensamiento conceptual, que en realidad es un proceso de secuestro formal en el cual el objeto material es puesto aparte por la mente clasificadora—*Abstractio*, en la terminología aristotélica, significa algo así como "separación" o "poner entre paréntesis".

Se estableció entonces una distinción entre la luz de la fe y la luz de la razón, y la *lectio divina* quedó como un ejercicio de la devoción separado de la búsqueda del conocimiento. La lec-

³ /*ibid.*, p. 162.

⁴ *ibid.*, p. 163.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

fio *scholastica* se volvió paradigmática, autónoma, y situada en un espacio nuevo destinado al pensamiento crítico, la discusión y el aprendizaje —el *studiorum* de la *universitas*.

En sus palabras con motivo de un aniversario de la Universidad de Bremen, Illich destacó esa desincorporación del *studiorum* universitario como la ruptura cultural más profunda en la formación de Occidente y de consecuencias mayores que cualquier cisma, reforma doctrinal o científica. De todas las formas tradicionales de estudios superiores, entre los judíos, cristianos, musulmanes o budistas —que eran todas de algún modo "claustrados de aprendizaje"—, sólo la universidad separó la adquisición de conocimiento del avance en las disciplinas espirituales y ascéticas. De allí se derivó una ruptura mucho más profunda que lo que se conoce como la secularización. A raíz de ella se permiten los avances teóricos caracterizados por la neutralidad ética, sentándose las bases para el tipo de ciencia que después se desarrolló. La idea de que las ciencias y las artes podían cultivarse aparte de la práctica de la caridad y la oración, de que la tradición del aprendizaje y la del ascetismo podían ubicarse en ámbitos distintos de la sociedad, aparece sólo en Occidente, a raíz de la fundación de la universidad. Con la invención y la difusión de la imprenta, la era universitaria recibió un conjunto de características adicionales que convirtieron al texto libresco en un poderoso determinante de una nueva concepción del mundo.

Aquella concepción del mundo corresponde básicamente al ideal humanista del *Homo textualis*, que tuvo varias grandes transformaciones durante los últimos ochocientos años, pero que, según Illich, conservó hasta mediados del siglo xx las siguientes características:

- La autocomprensión del ser humano como capaz de un tipo de pensamiento que puede ser recordado como una línea, escrita ayer y vuelta a leer en el presente.
- La autocomprensión del ser humano como dotado de

una conciencia que puede ser examinada como se consultaría un libro.

- La comprensión de relaciones estables como el matrimonio, la ciudadanía y el estatus profesional como el resultado de arreglos contractuales.
- La creencia en conocimientos que pueden fijarse, experimentarse y falsificarse.
- El respeto por la originalidad y la autoría de un *self* individualista.

Aquel ideal humanista, junto con su antecesor griego, que simbolizan más de dos mil quinientos años de historia occidental, se encuentra ahora en proceso de extinción. El texto y el libro como la metáfora fundamental de la naturaleza, la vida y la autopercepción están siendo reemplazados por las metáforas de la información y la computadora.

Los físicos ya no ven el mundo como un libro y al científico como un lector de la naturaleza, como Max Planck a principios del siglo xx. Más bien hay los que empiezan a pensar que el Universo no está hecho de materia o energía, sino de información, y que es un programa que está corriendo, no un sistema que puede ser expresado mediante ecuaciones matemáticas. La biología, que a mediados de siglo, con Erwin Schrödinger y Erwin Chargaff, veía la sustancia genética como un texto, ya considera que el DNA consiste en códigos digitales; como el biólogo Richard Dawkins, entre otros, no ha dejado de decir desde hace varias décadas. Para muchos científicos, de lo que se trata ahora es de encontrar el algoritmo del Universo y de reprogramar el *software* de la vida.

Por su lado, la información, la computadora, la pantalla, los medios de difusión y la "comunicación" han reemplazado subrepticamente la página, las letras y la lectura. Según Illich, en los fatídicos años treinta del siglo xx la máquina universal de Turing aparece como un hoyo negro dentro del espacio mental de la mente letrada, convirtiéndola en una "singularidad" cósmica, en un punto de

infinita densidad y un radio de magnitud cero, tal como sucede a esos atractores de los que no puede escapar ni la luz. Esto no significa que Illich fuera un fundamentalista: era capaz de un manejo de la computadora y la programación básica que le abría un espacio para la ironía y que lo colocaba muy por encima de los conocimientos de la mayoría de los académicos más jóvenes que él.

El texto alfabético ha quedado como una más de las múltiples formas de codificar algo, que ahora se denomina "el mensaje" y que la sombra electrónica de un archivo documental digitalizado que WordPerfect o Word permiten manejar en la pantalla. Ese texto sin residencia accesible aparece como un fantasma, más allá del horizonte establecido por la escritura alfabética. Como escribas enfrentamos un torrente de programas de computación que nos permiten seleccionar, recuperar, bloquear, insertar, borrar, guardar, restaurar, mezclar y lanzamos dentro de archivos que no están ni presentes ni ausentes. Escribir en una computadora es indudablemente más fácil, rápido y limpio que en una máquina de escribir, que hacía tan fastidiosas y pesadas las modificaciones o correcciones de un texto. Esto podría llevar a mejorar el estilo, aunque no parece que suceda en general. Más allá de estas ventajas y sus maravillosas capacidades de archivar, lo más posible es que escribir en una computadora modifique nuestro modo de percibirnos y de percibir el mundo, además de tener otros múltiples efectos impredecibles, como sucedió con las variadísimas y profundas transformaciones que siguieron a la aparición del alfabeto, primero, y luego, en el siglo *xv*, del texto, estas últimas magnificadas, difundidas y enriquecidas por las que se derivaron de la imprenta. Sin duda, aún no contamos con la perspectiva histórica necesaria para dar cuenta de los cambios de ese tipo que ha producido o está produciendo la computadora. No obstante, algunas evidencias se asoman ya. Illich comentó algunas de ellas. Trataré de traducir del modo más fiel posible sus términos en el resumen que sigue de sus escritos al respecto.

Un tipo ideal de la percepción característica de la mente letrada es el de un *self* que aún está perceptualmente encarnado en un cuerpo. Sus alocuciones surgen de la masa de carne y sangre, del bosque de sentimientos y significados que envuelven todo lo que ha dicho; cuenta con significados y sentimientos que disciplina, sin rebajarlos, y que equilibran la mente y el cuerpo, el espíritu y la carne, la lógica y el sentimiento. Cada declaración es para él una expresión de sí mismo; detrás de ella hay alguien que dice lo que piensa y siente. No sólo eso, sino que no puede querer decir nada sin sentir cómo ese significado está encarnado. Para él, las palabras que forman una frase son como los tablones de un puente hacia los sentimientos de otro.

El prototipo de la disposición perceptiva opuesta, el modo de percibir desencarnado que corresponde al estado mental embrollado por la computadora, se libra del peso de los sentimientos y aprende a despegar, a dejar atrás la densa atmósfera y operar en el espacio vacío, sin gravedad. Se ha enganchado a la computadora y está atrapado en la red del pensamiento operacional. La fórmula de Turing lo envuelve en un *sueño cibernético*. Quiere empalmar sus hallazgos informativos en un texto. El procesador de palabras es el crisol que modela su percepción. Para él, las palabras son unidades de información que va añadiendo a un mensaje. Lo que cuenta es su consistencia objetiva y su precisión denotativa, no sus connotaciones subjetivas. Opera con nociones abstractas y programa el uso de datos. Su percepción está encerrada en su cabeza. Controla las redundancias y el ruido. Conserva a un nivel bajo los sentimientos y significados, miedos e impulsos de afecto, ya que le producirían ansiedad. Se mantiene *cool*.

Para la forma de pensar e intercambiar mensajes que tienen los que están intoxicados con la metáfora cibernética, Illich cita esa fórmula, acuñada por Morris Berman, de "sueño cibernético". En efecto, un verdadero ejército de autores, muchos de ellos sumamente inteligentes y sofisticados, desde Douglas Hofstadter hasta Stephen Wolfram, reducen el cuerpo a una parte de un pro-

ceso mental monista interconectado a otro conjunto de conceptos que están relacionados con la teoría de la información, y crean así un sistema de referencia puramente formal, abstracto, que identifican con lo que sucede dentro de sus propias cabezas. Para Berman, el sueño cibernético lleva a su culminación la lógica de 300 años de ciencia mecanicista, que concibe la mente como algo que puede acomodarse a cualquier situación.

La cibernética no sólo se ha convertido en la metáfora dominante, sino que, como lo previo Maurice Merleau-Ponty en 1959, "es una nueva ideología en la que las creaciones humanas se hacen aparecer como derivadas de procesos cibernéticos naturales, que a su vez han sido concebidos dentro del modelo del hombre-como-una-computadora". En ese estado mental, la ciencia sueña y "construye al hombre y la historia sobre la base de unos cuantos índices abstractos" y, para aquellos que participan en esos sueños, "el hombre se convierte en realidad en ese *manipulandum* que él mismo se considera". Para Merleau-Ponty, el cuerpo de la mente letrada es "el suelo de lo sensible que emerge con cada palabra y gesto", y el cuerpo del estado mental de la computadora es el artificio sin rostro de la "máquina de la información".

La *era de la información* se encarna en el ojo, no en el lenguaje, dice después Illich en la conferencia La custodia de la mirada en la época del show, de 1993. La mirada, reducida a una especie de *scanner*, se encuentra atrapada en una "interfase" con los "iconos" de Apple o Microsoft Windows. La noción misma de "interfase" nos invita a establecer una equivalencia entre el sistema diseñado por el ingeniero y el nacido de mujer que lo utiliza. La percepción sensorial misma se concibe como una interfase entre dos sistemas, uno de los cuales es un artefacto y el otro una persona. Illich considera que en la existencia contemporánea, en el mundo de los cientos de canales de televisión y las computadoras, la formación activa de una imagen por parte de las personas es reemplazada por su inserción en un sistema interactivo. Se trata del paso de la visualización del mundo a la

reducción del mundo a imágenes captadas por aparatos y procesadas por programas digitales. Subrepticamente, el acto de fotografiar, filmar o dibujar mediante *software* se convierte en un filtro que opaca la luz en los ojos del otro y nos aparta de su presencia corpórea, carnal. El nuevo show que se interpone ante nuestra mirada y la realidad es una visualización generada técnicamente que registra las medidas tomadas por un instrumento. Es el resultado de un programa que transforma columnas binarias en una composición que se ajusta a las sugerencias, expectativas, experiencias y prejuicios que hay en la mente del observador. En ningún caso es esto más claro que en las imágenes derivadas del ultrasonido, que proceden de un aparato que oyó algo pero nunca vio nada, ni siquiera en el sentido analógico que podríamos atribuirle a una cámara fotográfica. Así, nuestros ojos son entrenados para captar objetos que son por naturaleza invisibles. Se hacen aparecer ante nosotros moléculas más pequeñas que la longitud de onda más corta que puede ser vista. Paradigmáticamente, se les da "forma" mediante tablas y todo tipo de gráficas, a nociones enteramente abstractas, como el producto nacional bruto o las cotizaciones de la bolsa, que seducen al ojo hacia una concreción ilusoria.

Por su parte, el lente gran angular, la telefoto y el *zoom*, junto a las transmisiones "en vivo" desde las antípodas y las "vistas" de la Tierra que mandan los satélites, ejemplifican cómo en esta época ver significa asistir a un show. Desde hace tiempo, cuando empezaba a establecer su hegemonía la teoría de la información, Illich decía sentirse amenazado en lo más íntimo, incluso ofendido, cuando se dirigían a él no como a una persona sino como a un transmisor que no comunicaba algo entendible para un receptor, como participante en un diálogo que no es más que una de tantas formas de comunicación humana. Esto, a lo que se vino a sumar la sustitución de la imagen por el show, lo hacía recordar la descripción de Freud de los tres tranques de indignación profunda y severo ultraje que ha experimen-

tado la cultura occidental: los golpes a la autoestima humanista que significaron la asimilación al pensamiento cotidiano del sistema heliocéntrico, la teoría de la evolución y la postulación del inconsciente. La profundidad del abismo epistemológico que Illich examina entre los que fuimos en la época del texto y los que vamos a ser en la del show, es mucho más profunda —y desde luego está más directamente relacionada con el sujeto. El surgimiento de un nuevo espacio mental que ya no está basado en la codificación de los sonidos del habla mediante la notación alfabética sino en la capacidad de almacenar y manipular "información" en *bytes*, significa una ruptura epistemológica sin precedente en más de dos mil quinientos años.

Illich ve en *1984*, de Orwell, una premonición de esta ruptura. Recuerda que allí, a falta de una palabra inglesa para el intercambio de mensajes entre máquinas, Orwell llama a esa pretendida relación "solipsismo colectivo". La fábula de Orwell se puede tomar como la de un Estado que se ha convertido en una computadora y cuyos educadores programan a la gente para que pierda esa "distalidad", esa distancia vital entre el *self* y el yo que llegó a florecer en el espacio letrado. Sin tal distancia, aprenden a referirse a sí mismos como "mi sistema", y a convertirse en "*inputs*", en entradas que requiere un "megatexto". Orwell creía que la mente cibernética se extendería sólo como resultado de la imposición autoritaria de un proceso intensivo de instrucción. De hecho, casi todo el mundo ha llegado a aceptar la computadora como metáfora clave de sí mismos y de su lugar en el mundo sin siquiera pensarlo, apaciblemente y sin quejarse.

Las condiciones psicológicas y simbólicas de la cultura libresca van desapareciendo conforme lo hacen los espacios silenciosos y los jóvenes se vuelven menos pacientes, acostumbrados a estímulos constantes y rápidamente variables en la televisión, el cine, los videojuegos y las computadoras multimedia. Hoy ya no se prepara a los estudiantes para nada pare-

cido a la lectura posterior al siglo xu. En vez de ella, gozan de intercambiar mensajes en "tiempo real" y obtener en fracciones de segundo miles de referencias sobre un tema, así como disfrutan su capacidad para manipular cadenas de mensajes y darles nueva forma. Según Illich, el reemplazo del texto por esas cadenas de código acompaña a la remodelación de la conciencia y la existencia biológica mediante la ingeniería informática y genética. Tradicionalmente, añade, los humanistas y los científicos aspiraban a practicar un estudio textual crítico e histórico de sus temas. Este enfoque, del que, entre otras cosas, se derivó el mundo moderno, con sus horrores y sus glorias, está dando lugar a amalgamas de inputs de las redes informativas y las bases de datos que carecen de sentido y significado y son como un menú altamente estilizado de comida chatarra.

Illich pensaba que el fin de la era del texto cambiaría la naturaleza de las universidades y eventualmente acabaría con ellas. Después de todo se habían formado y habían vivido en torno a bibliotecas, primero de unos cuantos anaqueles, luego como los inmensos edificios, verdaderos templos, de los *campus* norteamericanos, a donde le gustaba a Iván Illich llegar desde que abrían sus puertas al amanecer. Según él, eran la institución prototípica que permitía la existencia de aquellas personas como él, cuya relación con el mundo era "bibliofílica, bibliotrópica y biblionómica". Para las personas que en el nuevo mundo del show conserven esas características, las universidades —desposeídas de su poder, que se habrá convertido en "información" y viajará por la Internet— quizá se convertirán en algo parecido a lo que pretendían ser los monasterios en torno a los que ellas crecieron: lugares apartados de las ambiciones mundanas y orientados a la búsqueda, por parte de grupos de amigos de talante ascético, de una sabiduría que no interesará a ningún poder. Para ellos, sus textos, como le sucedía a Illich, serán "el espejo de su mente, el ancla de su pensamiento, el mapa de sus reflexiones".

FUENTES COMENTADAS EN "EL TEXTO MODERNO Y EL SUEÑO CIBERNÉTICO"*

"El texto moderno y el sueño cibernético" es una síntesis realizada por José María Sbert, acerca de los escritos de Iván Illich sobre la "percepción del mundo". Dichos textos son la continuación de los ensayos de Illich sobre la educación. Esto es una evolución que puede verse con toda claridad en los primeros bosquejos de Illich al respecto, aparecidos en la segunda sección de *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses, 1978-1990* (Nueva York, Marion Boyars, 1992).

1978

- Iván Illich, "Taught Modern Tongue", en *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses, 1978-1990* (Nueva York, Marion Boyars, 1992, pp. 119-144).

Es una conferencia en honor del profesor D.P. Pattanayak, leída en el encuentro sobre "The Need for New Terminology to Deal with Mother Tongues", que tuvo lugar en el Central Institute of Indian Languages, en Mysore, India, en 1978.

En esta conferencia Illich compara cómo se aprende, se concibe y se enseñan las lenguas vernáculas, y las compara con las "lenguas madre" o modernas.

1981

- Iván Illich, *Shadow Work*, Londres, Marión Boyars, 1981.

En los capítulos "Vernacular Values" y "The War Against Subsistence", Illich describe cómo fue que las "lenguas madre" sustituyeron el "habla vernácula", cambio que implicó

* Este apartado fue escrito por Jorge Márquez.

también la centralización del poder, el intento de los gobiernos por controlar la percepción de la gente y la pérdida de la riqueza de los lenguajes locales.

1982

- Iván Illich, *El género vernáculo*, trad. Leonor Corral, México, Joaquín Mortiz, 1990 (1ª ed. en inglés, 1982).

En el capítulo "Los dominios del género y el medio vernáculo" aparecen los subcapítulos: "El género y la percepción de la realidad" y "El género y el habla". En ellos, Illich hace notar que la percepción cultivada en las comunidades vernáculas es distinta a la impuesta por las organizaciones centralizadas, entre otras cosas, porque la primera posee género y la segunda es neutra.

1984-1985

- Iván Illich, "Neohabla y Unicuac en 1984", en *Alternativas 11*, México, Joaquín Mortiz, 1988, pp. 117-130.

Es la Dunning Trust Lecture, impartida en la Universidad de Queens, Kingston, Jamaica, en 1984. Aquí, Illich desarrolla el tema del lenguaje, de cómo los poderes centralizados, ya sea el gobierno, las corporaciones o los gremios de profesionales de la educación, intentan controlar el lenguaje.

- Iván Illich, *B H₂Oy las aguas del olvido*, trad. José María Sbert, México, Joaquín Mortiz, 1993 (1ª ed. en inglés, 1985).

En este texto aparecen referencias sobre la memoria y su transformación a lo largo de la historia, en relación con la evolución de la escritura y las concepciones acerca del agua.

Sbert hizo la traducción del texto al español, que fue publicado primero por Ediciones Cátedra (1989) y posteriormente por Joaquín Mortiz (1993).

Este texto es la versión ampliada de una conferencia que Illich impartió en Dallas en el Institute of Humanities and Cultures, en mayo de 1984, y que puede encontrarse en el

libro *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses, 1978-1990* (Nueva York, Marion Boyars, 1992, pp. 145-158).

De esta conferencia existe otra versión, con variantes, correspondiente a la ponencia conmemorativa del 150 aniversario del Royal Institute of British Architects, celebrada en York, en julio de 1984. Ésta fue traducida por Gustavo Esteva y puede encontrarse en *Alternativas II* (México, Joaquín Mortiz, 1988, pp. 71-92).

1986

- Iván Illich, "Un alegato en favor de la investigación de la cultura escrita legítima", en David R. Olson y Nancy Torrance (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, trad. Gloria Vitale, Barcelona 1995 (1ª ed. en inglés, 1991).

Se trata de una conferencia impartida en San Francisco, en la American Education Research Association General Assembly, en agosto de 1986, disponible en *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses, 1978-1990* (Nueva York, Marion Boyars, 1992, pp. 159-181).

Esta conferencia, en cierta forma, es una introducción de los libros *ABC* y *En el viñedo del texto*. Aquí está ya mencionado el tema de las transformaciones de la percepción, de la concepción del yo y de la realidad, mediante las metáforas cambiantes de la palabra, la escritura, el texto y la pantalla.

1987

- Iván Illich, "Computer Literacy and the Cybernetic Dream", *In the Mirror of the Past Lectures and Addresses, 1978-1990* (Nueva York, Marion Boyars, 1992, pp. 202-210).

Es una conferencia leída durante la Second National Science, Technology and Society Conference on Technological Literacy, organizada por la Science through Science, Technology and Society Project of the Pennsylvania State University, celebrada en Washington D.C., en febrero de 1987.

En este texto, Illich aborda la diferencia entre la mentalidad "libresca" y aquella construida por el "sueño cibernético".

1989

- Iván Illich y Barry Sanders, ABC. *The Alphabetization of the Popular Mind*, Nueva York, Vintage Books, 1989.

Este libro fue el primer intento de Illich por construir una historia y una teoría general de los temas delineados en "Un alegato en favor de la investigación de la cultura escrita legítima". La erudición y belleza de este texto sólo es comparable a la presentada en la obra *En el viñedo del texto*.

1991

- Iván Illich, "Diálogo, no comunicación", copia del manuscrito original. El texto dice: "*Orden y desorden: Un libro para Hartmut von Hentig (...)*. Ed. de Gerold Becker, Hellmut Becker, Ludwig Huber, 1991".

En este documento Illich habla de las transformaciones del alfabeto, el texto, la academia y la enseñanza en la Grecia antigua.

- Iván Illich, "Text and University. On the Idea and History of a Unique Institution", trad. Lee Hoinacki, copia del manuscrito original, 1996.

Se trata de una conferencia leída el 23 de septiembre de 1991 en Bremen, a propósito del fallecimiento de Christian Marzahn, quien fue el maestro de latín de Illich. Aquí es donde describe la formación del *studium*, además de la relación entre la aparición del texto, las bibliotecas medievales, la universidad y el Estado.

1992

- Iván Illich, "*Lectio Db/iná*", copia del manuscrito original, 1992.

Iván Illich, sin título, "Puteus", julio 10 de 1992.

En estos dos escritos, que José María conocía muy bien, Illich profundiza en algunas ideas de *En el viñedo del texto*.

1993

- Iván Illich, *En el viñedo del texto*, trad. Marta I. González García, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 (1ª ed. en inglés, 1993).

Es a propósito de este texto quejoso María Sbert escribió el presente ensayo. Se trata de un libro bastante complejo y que sin duda requiere una explicación amplia. Es la última gran obra escrita por Illich.

- Iván Illich, La custodia de la mirada en la época del show, trad. Jorge Márquez Muñoz, inédito (conferencia dictada en Hamburgo en 1993).

Es una historia de cómo la noción de la mirada se adapta al "régimen escópico", que a la vez depende de las tecnologías y de cómo se utilizan en cada civilización.

1996

- Iván Illich, "Los objetos como moldes de la memoria", trad. José María Sbert, *Estudios Políticos*, México, FCPS, UNAM, núm. 13, octubre-noviembre de 1996, pp. 255-276.

El texto original fue una conferencia impartida en la University of Toronto, el 24 de junio de 1990 y publicada en *the Mirror of the Past. Lectures and Addresses, 1978-1990* (Nueva York, Marion Boyars, 1992, pp. 182-201).

Aquí se describen diferentes concepciones del yo y la memoria.

EL TEXTO: EN EL ORIGEN DE LA MODERNIDAD"

Comentario del libro: Iván Illich, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al "Didascalicon" de Hugo de San Víctor*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

En el viñedo del texto, de 1993, apareció en español publicado por el Fondo de Cultura Económica hacia el final de 2002, casi al mismo tiempo que la muerte de Iván Illich. El autor nos explica allí cómo una nueva página del texto se inventó en el siglo xu e hizo posible una forma de pensar, de concebir el yo y la memoria que perduró hasta la penúltima década del siglo xx, cuando las computadoras comenzaron a sustituirla, con todo y sus efectos simbólicos y sociales.

Illich demuestra con claridad que el principal instrumento intelectual para dar paso a la modernidad aparece desde el Renacimiento del siglo xu, cuando en los claustros monacales la página del texto se transforma de una partitura para la oración en una representación abstracta del pensamiento, lista para su manipulación lógica, mediante una veintena de modificaciones a la página medieval. El texto que resulta de esas modificaciones que conforman la página tal como la utilizamos produce la mayoría de los efectos que suelen atribuírsele a la imprenta. Lo que en realidad hace el libro impreso principalmente es amplificar el impacto de la nueva página del texto elaborada tres siglos antes de que aparecieran los tipos móviles de Gutenberg.

En el viñedo del texto es el último libro escrito por Iván Illich, elaborado con gran cuidado y erudición y, sobre todo, con

* Publicado originalmente en *La compañía de libros*, México, Librerías Gandhi, año 2, núm. 11, septiembre-octubre de 2003, p. 25.

un extraordinario amor al tema. En él, Illich realiza una aportación original clave para entender la historia de la mentalidad de Occidente.

"Si bien es cierto que las premoniciones de los panfletos de Illich (como *La convivencialidad*) han sido atrapadas por la realidad, la obra del filósofo itinerante, el huésped, el copero de la convivencialidad, el amigo, es bastante desconocida", nos dice su amigo Jean Robert, y añade que a partir del año 2003 el conjunto de su obra será de nuevo publicado simultáneamente por Fayard en Francia y por el Fondo de Cultura Económica en México.

LOS TEMORES DE LA BARONESA GREENFIELD*

Iván Illich dedicó muchos años al estudio de cómo la concepción humanista del mundo corresponde básicamente al ideal del *homo textudis*, que hasta hace poco se caracterizaba por la autocomprensión del ser humano como capaz de un tipo de pensamiento y una conciencia que pueden ser recordados y examinados como un texto, al igual que los que plasman relaciones estables como el matrimonio, la ciudadanía y el estatus profesional; la creencia en conocimientos que pueden fijarse, experimentarse y falsificarse; el respeto por la originalidad y la autoría de un *self* individualista.

Hace varias décadas, cuando Illich dijo que aquel ideal humanista, junto con su antecesor griego, que simbolizan más de dos mil quinientos años de historia occidental, se encontraba en proceso de extinción, esto todavía podía asombrar, incluso asustar, a algunos. La información, la computadora, la pantalla, los medios de difusión y la "comunicación" han reemplazado subrepticamente la página, las letras y la lectura. Hoy contamos con la perspectiva histórica necesaria para confirmar que la "tecnología de la información" ha producido, entre quienes están inmersos en ella, los cambios que Illich describía diciendo que "se han librado del peso de los sentimientos y aprendido a despegar al vacío, sin gravedad [...]. Se han enganchado a la computadora y están atrapados en la red del pensamiento operacional [...]. Gozan de intercambiar mensajes a 'tiempo real' y obtener en fracciones de segundo miles de referencias sobre un tema, así como disfrutaban su capacidad para manipular cadenas

* Publicado originalmente en *Ixtus* (El lugar de la tierra), Cuernavaca, num. 53, 2005, pp. 16-19.

de mensajes y darles nueva forma". Tradicionalmente, añadía, los humanistas y los científicos aspiraban a practicar un estudio textual crítico e histórico de sus temas. Este enfoque, del que, entre otras cosas, se derivó el mundo moderno, con sus horrores y sus glorias, cedió su lugar a la remodelación de la conciencia y la existencia biológica mediante la ingeniería informática y genética.

Para la destacadísima neurofisióloga Susan Greenfield, se hace aún más evidente que en los círculos Ivy League, la individualidad, el *self*, desaparece inexorablemente disuelto por los cambios que producen las técnicas del siglo xxi en el modo en que pensamos y sentimos. Ella recuerda, cosa excepcional en esos círculos, la importancia que tenía un tipo ideal de la percepción característica de la mente letrada, el de un *self* que aún está perceptualmente encarnado en un cuerpo, que cuenta con significados y sentimientos y que dice lo que piensa y siente en su propia carne. De hecho, llega a considerar aquello como parte de la misma naturaleza humana, y no sólo de la individualidad moderna. Es por ello que su desaparición alarma a la baronesa Greenfield, endurece el cinismo indiferente de otros y desata un gran entusiasmo entre los que preparan el avance de la evolución, de la selección natural que favorecerá a los seres biónicos, mutantes o robóticos en los que trabajan desde hace ya tiempo y cuya realidad dominante ven cada vez más cerca, siempre dentro de treinta años.

La destacada oxfordiana y exitosa popularizadora de la neurología contemporánea, que nadie puede considerar sospechosa de posmodernismo y que no cita a ningún autor francés, plantea que tanto la vida virtual producida por las tecnologías de la información como la intervención en el cerebro de drogas, implantes y conectores, además de la selección e incluso modificación genética, acabarán seguramente con lo que queda del viejo *self*, ya que no se requerirá recordar ni tener conciencia más que del instante; la interconexión universal y constante

acabará con la vida privada y desde luego con el sentido de autoría, a causa del plagio hormiga generalizado; las relaciones duraderas se sustituirán por otras más variadas y bisexuales y la reproducción se encargará al laboratorio. La duda es si todo el mundo será así o, como en *Un mundo feliz*, una oligarquía genética preservará algunas antiguas complejidades, cierta distancia de la red, del Borg estilo *Star Trek*.

Tal como lo previo Maurice Merleau-Ponty en 1959: "El hombre se convierte en realidad en ese *manipulandum* que él mismo se considera".

Illich vio en 1984, de Orwell, una premonición. Recuerda que allí, a falta de una palabra inglesa para el intercambio de mensajes entre máquinas, Orwell llama a esa pretendida relación "solipsismo colectivo". La fábula de Orwell se puede tomar como la de un Estado que se ha convertido en una computadora y cuyos educadores programan a la gente para que pierda esa "distalidad", esa distancia vital entre el *self* y el yo que llegó a florecer en el espacio letrado. Sin tal distancia, aprenden a referirse a sí mismos como "mi sistema", y a convertirse en *inputs*, en entradas que requieren un "megatexto". Orwell creía que la mente cibernética se extendería sólo como resultado de la imposición autoritaria de un proceso intensivo de instrucción. De hecho, casi todo el mundo ha llegado a aceptar la computadora como metáfora clave de sí mismos y de su lugar en el mundo sin siquiera pensarlo, apaciblemente y sin quejarse.

Greenfield describe un fenómeno homeomórfico hablando del "cerebro personalizado", de esa mente, de ese ego, de ese sentido del *self* que está ahora amenazado por las nuevas influencias omnipresentes que vemos que empiezan a dominar en este siglo. La tesis básica del libro que escribió sobre este tema (*Tomorrow's People. How 21st Century Technology is Changing the Way we Think and Feel*, Londres, Penguin, 2003) es que las nuevas tecnologías tendrán una influencia cuyo inmenso poder sobre nuestras muy impresionables neuronas no tiene

precedentes, ya que, por primera vez, serán la única fuente de toda experiencia. La amenaza, subraya Greenfield, se vuelve aún más seria con la llegada potencial de técnicas invasoras, que podrían eventualmente conducir o forzar las configuraciones de las conexiones cerebrales directamente. Y esta invasión puede llevarse a cabo sin una intención siniestra —no hace falta conjurar a un *big brother*. Más bien, el control puede ser homeostático, equilibrado para saciar todos los impulsos psicológicos conforme surgen y para mantener un sentido de bienestar apartado de la conciencia del *self*, como si siempre se estuviese tomando el sol medio dormido después de una o dos copas de vino. Hacia tal estado pasivo, hedonístico, es hacia donde podrían estamos llevando estas nuevas tecnologías, una situación que siempre hemos disfrutado alguna vez, pero que hasta ahora sólo ha sido temporal. Pero mediante el estímulo incesante de nuestras conexiones neuronales hacia determinadas configuraciones altamente constreñidas, las nuevas tecnologías podrían amenazar la existencia misma de la naturaleza humana, permanentemente, declara ominosamente Greenfield.

A esta científica le parece novedoso algo que Illich vio claramente hace veinticinco años y que fue planteado obsesivamente por los estructuralistas y postestructuralistas sobre el fin del sujeto, lo cual Illich no quería ver así, y sobre lo posthumano, un lugar común del posmodernismo desde hace treinta años. Pero una persona seria no va a perder su tiempo en tonterías no científicas. Sin embargo, Greenfield tiene cierto mérito al preocuparse por la desaparición de la naturaleza humana en un medio en el que la mayoría se dedica afanosamente a cambiarla por otra diseñada por unos científicos que por lo general no creen en un creador, pero se consideran más que capaces de asumir su papel, aunque sea el de productos de la evolución que van a colaborar con la selección natural para que otra especie más apta tome su lugar. En sus propios términos evolucionistas, Greenfield recuerda que la especiación en la naturaleza

ocurre dentro de una escala temporal del orden del millón de años. De acuerdo con los robotófilos de Harvard y del MIT, la especiación humana promovida por la ingeniería genética, la bionización o la franca androidización o robotización puede llevarse a cabo en menos de un siglo. Claro que la gran mayoría de la humanidad será crecientemente ajena a esos nuevos seres, tanto que se separarán los "naturales" de la otra especie "enriquecida" genéticamente, además de enriquecida con implantes y nanorobots que la recorren por dentro. Esto unido con el previsible desarrollo de nuevas armas e instrumentos de control generará, de acuerdo con Greenfield, un mayor peligro de abusos y explotación en formas todavía más siniestras, crueles y extendidas que los peores excesos del pasado colonial.

En efecto, la amenaza adicional del "ego colectivo" que tiende a llenar el vacío del *self*/individual se hace ya patente en los roces culturales, étnicos y raciales en todos los continentes.

Greenfield logra mostrar muy bien que la existencia ya no sólo del *self* sino también del ego individual, es más vulnerable que nunca. Entiende bien que "no es un robusto corolario haber nacido humano", sino que depende de la existencia de un ambiente apropiado que ahora desaparece como un *iceberg* en el trópico. Llega hasta señalar muy acertadamente que podemos darnos cuenta de los atroces peligros de las perspectivas mencionadas porque aún las vivimos con mentes formadas en el siglo xx, pero que pronto puede perderse hasta el lujo del cinismo y la complacencia que esa época generó. Cuando los poderosos se encuentren en el mundo de los "sueños y las sombras" virtuales, ni siquiera se darán cuenta si tienen o no una mente propia. Se puede estar acabando el tiempo en el que aún podemos recordar las capacidades del pasado. Quizá sean las últimas generaciones de poderosos interesadas en tener una mente propia.

NOTICIAS DEL CAMBIO DE PARADIGMA"

Apenas hace un par de años recibimos de España la traducción al castellano de *La legibilidad del mundo*, de Hans Blumenberg (1920-1996); *En el viñedo del texto*, de Iván Illich (1926-2002), apareció en México a fines del año pasado. Ambos volúmenes tratan sobre la importancia del texto, y el de Illich sobre lo que él llamaba la "época del texto", iniciada con los cambios realizados a la formación de la página en el siglo xn y que llegaría hasta fines del siglo xx. Durante ese periodo, señala Illich, el texto no sólo fue un instrumento determinante de la vida, la cultura y la ciencia de Occidente, sino además la metáfora primordial del yo y el mundo.

Blumenberg nos habla de las vidas paralelas de la realidad y el texto, incluso de cierta competencia entre ellas, ya que el texto podía disputar su lugar a la vida misma. De hecho hubo una realidad aparte en la que vivía la "gente libresca", como la llamaba George Steiner. Pero Blumenberg no llega a imaginar la aparición de una especie de realidad virtual como realidad dominante para los usuarios de la computadora; no se ocupa del fin del régimen en el que el texto prevalecía como sustituto de la realidad y como molde de la memoria.

Illich, por el contrario, manifestaba que su libro investiga la transición en el siglo xn hacia la época del texto moderno porque, precisamente cuando escribía, en el último tercio del siglo xx, ya estaba claro que se estaba dando otra transición hacia una nueva era en la cual el texto ya no sería el espejo y paradigma del yo y el mundo.

* Publicado originalmente en *Ixtus*, Cuernavaca, núm. 46, 2004, pp. 16-19.

Illich recordaba que Max Planck, el iniciador de la física cuántica, todavía usaba la metáfora del texto para referirse a un universo que requería leerse. Citaba el mencionado libro de Blumenberg en donde aquél cuenta cómo, a mediados del siglo xx, el físico Erwin Schrödinger imaginó el material genético como un texto, y el químico también austríaco Erwin Chargaff luego determinó las cuatro letras que bastarían para escribirlo.

En la década transcurrida entre la redacción en inglés del libro de Illich y su publicación en castellano, su previsión del cambio de paradigma ha llegado a una cierta plenitud. En ese lapso ha tomado ya tal fuerza la presencia de la informática en la biología e incluso la física, que Planck y Schrödinger empiezan a resultar arcaicos, al menos como generadores de metáforas. Los biólogos hace mucho tiempo que ya no ven en las cadenas de DNA líneas de un texto, sino un código digital. La computadora ha hecho posible describir más rápidamente los genomas, así como los logros de los que se ufana tanto una biotecnología que parece decimos que, en suma, la vida es pura informática.

El "sueño cibernético", como Morris Berman lo llamaba, y que empezaba a manifestarse fuertemente hace treinta años con las obras del físico Douglas Hofstadter y el filósofo Daniel Dennett, se ha establecido como la "ciencia cognoscitiva", que asume que la mente es como el artefacto supremo que ha producido: la computadora. No obstante, la llegada del año 2001, año para el que Stanley Kubrick había previsto en *La odisea del espacio* la existencia de una computadora como HAL, capaz de dirigir un viaje a Júpiter y de conspirar contra los hombres que habitan la nave, hizo muy patente que Microsoft está aún muy lejos de tales hazañas. No obstante, muchos departamentos de las mejores universidades y centros de investigación se siguen esforzando en el camino de la inteligencia artificial.

Alan Turing (1912-1954) también creyó que hacia el año 2000 las máquinas estarían al tú por tú con la gente. En la púber-

tad había entablado una relación con un compañero de escuela con el que compartía la pasión por la ciencia y las matemáticas. Al fallecer su amigo, Turing quedó brutalmente impresionado por la desaparición de aquella mente que tanto admiraba y desarrolló un gran interés en poner a prueba la idea tradicional de que la inteligencia y la mente son de naturaleza especial, misteriosa, espiritual. Cuando ya era un destacado joven matemático de la Universidad de Cambridge, esa pasión intelectual conservó su dominio. En los fatídicos años treinta del siglo xx, al desarrollar un método para el estudio de la posibilidad de decidir sobre si un problema matemático se puede o no resolver, Turing llegó a crear por sí solo el concepto de una máquina capaz de computar todo lo computable. Las máquinas de Turing llegarían a ser capaces de lo que todavía realizaron grandes equipos de personas que aplicaban programas de cálculo para las inmensas operaciones de cómputo que requirió el proyecto de la bomba atómica. Pero Turing nunca vio sus máquinas como meras calculadoras sino como instrumentos lógicos capaces de realizar casi todas las operaciones de las que la mente es capaz.

Desde 1938, Turing se había enrolado en otro equipo aliado, el que se empeñaba en descifrar el código secreto que los alemanes utilizaban para dirigir sus mortíferos submarinos. En ese grupo, formado por lo mejor de Oxford y Cambridge, por una vez los inteligentes se ocuparon de la inteligencia. La colaboración de Turing fue decisiva para la resolución del Enigma, que así se llamaba la máquina de codificación que utilizaban los alemanes y que ningún científico pensó que era posible desentrañar en un par de años. Winston Churchill se refería a Turing como a "la gallina que pone los huevos de oro", por su aportación decisiva para la defensa de Inglaterra. Bien podría haber dicho que pocas veces tantos le habían debido tanto no ya a tan pocos, como en el caso de los pilotos de la RAF, sino a una sola persona. En esos menesteres, Turing participó en la creación y manejo de nuevos instrumentos mecánicos y electrónicos de

cálculo. Con base en esa experiencia crearía después las primeras computadoras modernas.

Su condición de héroe de la guerra no hizo que su patria se tentara el corazón cuando al denunciar un robo, el propio Turing descubrió a la policía un vínculo homosexual; por el contrario, fue juzgado y condenado a un tratamiento con estrógenos. El control policiaco al que estuvo sometido después quizá fue lo que lo llevó al suicidio a los 42 años. Pero Alan Turing había ya logrado dejar firmemente sembrada la idea de que la mente puede ser simplemente una máquina.

Stephen Wolfram (1959), otro joven prodigio inglés, aunque formado en el Instituto Tecnológico de California, donde a los 20 años ya se había doctorado en física, diseñó un programa, Mathematica, que realiza cualquier operación de las que requieren para su trabajo científicos e ingenieros. Wolfram se dedicó después, aislado de la comunidad científica, a nada menos que un replanteamiento total de la ciencia y de la naturaleza del mundo (expuesto en su libro *A New Kind of Science*). Ahora ya no sólo la mente humana es una computadora, sino el Universo mismo. Según Wolfram, los científicos jamás llegarán a comprender la complejidad del mundo si siguen encerrados en las ecuaciones matemáticas de la cultura del texto. El Universo no es más que el resultado de la aplicación de programas muy sencillos, del tipo de los "autómatas celulares" que ilustran su libro y que pueden ser capaces de crear toda la complejidad que nos rodea. En lo esencial, Wolfram está muy lejos de la originalidad. Ya Norbert Wiener había hablado, desde sus planteamientos de la cibernética hace medio siglo, de que la idea de que el mundo estaba hecho de energía-materia sería suplantada por la de la información como elemento básico de la realidad. El surgimiento de la complejidad a partir de la iteración de algoritmos simples también nos es familiar desde hace tiempo gracias a los popularizadores de la teoría del caos y de las fascinantes imágenes relacionadas con ella. El libro de Wolfram, en

el fondo, descansa para apoyar su tesis en las abundantes imágenes generadas por sus algoritmos por medio de computadoras, no en el texto ni en ecuaciones matemáticas. Eso parece ser una manifestación de lo que Illich llamaba *show*, y que es posterior a la época del texto. Por ello nos llama la atención que usar imágenes como demostraciones sea precisamente lo que más le reprocha Steven Weinberg, patriarca del *establishment* de la física, a Wolfram. Frente a la nueva ciencia del *software*, Weinberg reafirma la base textual, matemática y reduccionista de la ciencia, que aún representa la ortodoxia, para la cual Wolfram no es más que un interesante y pretencioso excéntrico, al que todos los científicos están cotidianamente agradecidos por permitirles resolver las más endemoniadas ecuaciones.

Pero el dominio simbólico de la computadora queda bien representado y reforzado por la visión de Wolfram, que, por científicamente equivocado que esté, corresponde al nuevo imaginario de la época posttextual. En esta época, no cabe duda de que la sustitución del texto como metáfora dominante ha dado lugar a la hegemonía de un superparadigma de la computadora, de la información, que ya lo abarca todo: la vida, la mente, el Universo...

**SEGUNDA PARTE LAS
MÁSCARAS DE PROMETEO**

LOS ROSTROS DE PROMETEO

ALEJANDRO, EL PROMETEICO*

Así se presenta al gran público del siglo xxi el conquistador macedonio. Para Oliver Stone, esto está muy claro y lo hace explícito en su película: el espíritu del titán filohumano empuja a los griegos a llevar por todo el mundo su misión civilizadora. Se trata de la libertad y de la globalización.

Stone ha declarado que el cristianismo no presenta gran interés para él ni para rodar películas. En cambio, los griegos creían en el heroísmo aún más que los jugadores de *football* americano. Eso sí puede llevarse a la pantalla.

Como admirador de Alejandro Magno desde los nueve años de edad, puedo repasar fácil y superficialmente cómo se le ha percibido en el último medio siglo.

Yo lo conocí primero a través de una biografía novelada de Harold Lamb. Se trataba de la historia del más grande de los mortales, desde el punto de vista que heredamos de la heroica historia antigua y cuyo poder se sigue cultivando en muchos ambientes. De acuerdo con Bertrand Russell, hacía patente la futilidad de la megalomanía: Hitler no logró su deseo de alcanzar la gloria de Napoleón, ni éste la de César, que ni de lejos logró compararse con Alejandro, que también tenía perdida la batalla con Hércules, ya que este último nunca existió. Lo que ni Russell ni Stone parecen entender es que para el magno guerrero, Hércules sí existió, y qui-

* Publicado originalmente en *htus* (El Tin de Contemporáneos), Cuemavaca, num. 52, julio-agosto, 2005, pp. 8-10.

zá lo que realmente lo dominaba era la pasión de superarlo, pues si, como decía Homero, de todos modos hemos de morir, merece entonces la pena buscar la mayor gloria arriesgando nuestra vida.

El Alejandro de Harold Lamb era temerario y feroz, pero también suave de modales y culto, picado por la curiosidad aristotélica, sobre todo por lo que hacía a los confines del mundo. Cuando en un concurso, en la niñez, me preguntaron cuál fue la única casa de Tebas que Alejandro no quemó, contesté correctamente que la del poeta Píndaro. La anécdota reflejaba precisamente la concepción del gran conquistador como un hombre sensible, de indudable calidad moral. Ni los que hacían el concurso, ni mis padres que veían con simpatía mi admiración por ese héroe, ni desde luego yo, habíamos reparado nunca en la barbaridad de que Alejandro había destruido todas las demás casas de Tebas, matado a casi todos sus ciudadanos y vendido a las mujeres y niños como esclavos. Era como si yo no descendiese de tantos siglos de cristianos que debían juzgar la historia y sus guerras.

Gustav Droysen, un historiógrafo alemán —cuya enciclopédica biografía del macedonio también leí en ese entonces—, presentaba a Alejandro como la mejor prueba de la manera en que la libertad de la que gozaban los ciudadanos de la Hélade los había hecho capaces de prevalecer sobre las enormes masas de subditos de los déspotas de Asia. Poco añade de fondo el historiador de la guerra y de Grecia tan de moda, Victor Hanson, cuyo libro *Masacre y cultura* repasa también, como la película de Stone, la batalla de Gaugamela, y pone gran énfasis en la saña sistemática y racionalizada que los macedonios habían heredado y mejorado de los griegos. Hoy se añaden en general muchos historiadores que repasan estos temas como si pertenecieran a Amnistía Internacional: pareciera que, para ellos, antes de considerar a Alejandro y a Gengis Kan, a Napoleón y al Kaiser, a Trotsky y a Stalin, habría que tomar en cuenta de cuántas muertes fueron responsables.

Yo sólo conozco a un joven historiador que me hace creer que realmente se puede tomar en serio el pasado, tratando pri-

mero de saber cómo fue, antes de juzgarlo (si, como parece, es algo que no se puede evitar). Pero, es en la historia, junto con la ciencia, donde los del siglo xx buscamos los mitos en los que pretendemos anclar algo sagrado.

Ya en mi agenda de senil precoz, Alejandro Magno sigue manteniendo un lugar: el del más grande de los reyes prometeicos, tomando en cuenta que entre los de esa jerarquía sólo había uno que podía calificarse de epimeteico: Salomón, el hebreo que destacó como sabio y poeta, más que como guerrero.

Alejandro tiene en efecto un lugar muy destacado en la historia del hombre prometeico. Ese papel lo ejemplifica otra famosa anécdota: en la ciudad de Gordio se enfrenta con un famoso nudo que la leyenda dice otorgará el poder sobre el Asia al que lo desate. Alejandro lo contempla y, sin titubear mucho, saca su espada y lo corta de un tajo. Muestra así lo que el pragmatismo occidental hará con la complejidad vernácula de las antiguas culturas a las que se enfrentará. Con él se dará el primer gran paso para hacer posible un mundo católico, donde se irán homogeneizando las culturas.

Y ese primer catolicismo será netamente helénico: letrado, comercial, racionalista, cínico, hasta científico. De hecho, para los prometeicos será la primera época iluminada, ilustrada, de la historia, precedida y seguida por eras oscuras, incluso la de la Roma Imperial, hasta que empieza a renacer la luz con la ciencia y el humanismo del siglo xvi.

En cuanto al humanismo, Alejandro es también un antecesor de la modernidad. Es un hombre que se hace Dios. Así como Napoleón fue y tomó la corona de manos del papa, el macedonio viajó al desierto libio para obtener del templo más arcano el título divino, y no lo hizo como un faraón, que no era un hombre sino un dios. Alejandro inauguró el humanismo ateo como el prototipo del hombre que por sí mismo puede alcanzar estatura divina.

ENERGÍA Y EQUIDAD¹

Energay equidad, así tituló Iván Illich un ensayo escrito en tiempos de la crisis del petróleo de 1973. Illich hacía ver que el uso de automóviles por parte de los más ricos redundaba en que los que no poseían esos vehículos tenían que recorrer distancias más largas que antes y tardar mucho más tiempo para ir a trabajar.

Tal como lo previo Illich, en Estados Unidos el automóvil ya no es un lujo y se ha convertido en un monopolio radical que obliga a que se tenga uno para vivir. Como resultado del uso del automóvil, las ciudades y los suburbios se dispersan más y más formando un paisaje de viviendas que no son ni urbanas ni suburbanas ni rurales y que se forman siguiendo el trazo de las carreteras. Allí ya no hay nada que esté al alcance de las piernas, ni siquiera un "changarro" para comprar un refresco. Como las mujeres trabajan, cada familia necesita por lo menos dos automóviles. Mientras hace cien años el transporte representaba 1% del gasto de los norteamericanos, ahora representa 20%. * Para cubrir ese gasto, cada familia trabaja dos meses y medio, a los que habría que sumar los que pasa dentro de los automóviles, lo que cada vez es más desagradable.

Ahora ha surgido una nueva e inaudita forma de desigualdad entre los que se transportan: los que lo hacen en simples automóviles corren el riesgo de ser aplastados por enormes defensas o ser atravesados por el chasis, rígido y grande como una viga, de gigantes de tres o cuatro toneladas que se conocen con el nombre de *sport utility vehicles* (suv). Además, en un automóvil

* Publicado originalmente en Ixtus (La tradición y sus traiciones), Cuernavaca, núm. 41, septiembre-octubre de 2003, pp. 18-20.

¹ De acuerdo con Jerome M. Segal, citado en el *New York Times* del 3 de septiembre de 2001 ("What We Work for Now").

normal, aunque sea un Mercedes Benz, dentro de poco el que conduce por Estados Unidos se verá constantemente privado de visibilidad: tendrá delante un suv de más de dos metros de altura, por detrás y a la izquierda VANS más altas también que el coche, a la derecha un trailer de 18 ruedas. Mucha gente encontrará esta situación claustrofóbica y sumamente tensa, ya que sin poder ver más allá de esas cuatro paredes tendrá que estar más atenta a cualquier variación en la velocidad de los que la rodean y de sus movimientos, que no puede prever, a sabiendas de que un choque contra esos gigantes resultaría fatal.

La mercadotecnia de los suv parte secretamente del hecho de que la mayoría de la gente prefiere aplastar que ser aplastada. Además, muchos gozan enormemente de intimidar a los otros automovilistas con esos potentísimos aparatos. Éstas son las motivaciones básicas que llevan a que lleguen a ser la mitad de las nuevas ventas de las compañías de Detroit y con mucho las que tienen un mayor margen de utilidad y han salvado a esas compañías de la competencia con los asiáticos y los europeos, poniendo en riesgo la vida de los que compren automóviles.

Los suv se ofrecen publicitariamente en escenas donde llevan a la gente por cauces de ríos pedregosos, subiendo laderas de montañas y mostrando las grandes emociones que ofrecen las aventuras en la naturaleza virgen. Pero de hecho sus compradores son señoras (50%) y señores casi sesentones que nunca se desviarán ni siquiera cien metros de las carreteras principales. Pero, eso sí, llevan el poder de Hércules en los pedales. Los inmensos motores están hechos para lograr velocidades enormes desde el arranque, y sus conductores los manejan como si fueran Ferraris. Por eso se vuelcan o revientan sus llantas y los dueños mueren a razón de dos mil al año, lo que hace que los suv sean los vehículos más inseguros después de los subcompactos. Y es que son lo más lejano de un Ferrari: son dinosaurios tecnológicos. Hay quienes los llaman los "mata-nietos", ya que muchos abuelitos, al maniobrar en el patio de la

casa de sus hijos, sintieron como si pillaran una pelota cuando en realidad era uno de los niños que venía a recibirlos y que no estaba en el campo visual de un vehículo tan alto. También son demasiado altos y pesados para desarrollar la velocidad con la que fascinan, y no están contruidos de manera que todo el vehículo absorba y atenúe el golpe como los automóviles modernos. Además, a pesar de su inmenso volumen, están adaptados a un diseño que deja poco espacio para sentarse y llevar cosas. Sobre todo, sus motores son máquinas burdas que están exentas de cumplir con las normas de rendimiento y contaminación. Esa exención, basada en la ridícula pretensión, aceptada por el gobierno, de que son vehículos de trabajo de la categoría de las *pick-up*, determina que sean los más promocionados y vendidos por el enorme margen de utilidad que dejan.

Esa competencia desleal a la buena tecnología que prevalece hoy en VAN y automóviles es posible gracias a un aberrante favoritismo regulatorio, logrado por el contubernio corporativista de las enormes empresas automotrices y sus también muy influyentes sindicatos, que han "cabildeado" a los presidentes del país, a sus legisladores y a los medios de comunicación, incluso a los especializados, para proteger a Detroit de su propia ineficiencia y lograr que se cancelen los adelantos logrados en varios lustros para mejorar la calidad del aire y reducir las emisiones de gases que incrementan el calentamiento atmosférico.

Como el precio de los SUV es muy elevado (alrededor de 50 mil dólares), hay mucha gente que no puede comprarlos. Sin embargo, en la gran feria del automóvil que se celebró hace poco en Los Ángeles, cuentan que son los vehículos que atraen más admiradores, sólo superados por los Ferrari y Lamborghini, que cuestan de 280 a 650 mil dólares. Dicen que la multitud en torno a estos coches es tan grande que es casi imposible acercarse, y que si le pregunta uno a esa gente por qué tienen tanto interés en un objeto que nunca podrán adquirir, contestan invariablemente que algún día sí podrán hacerlo.

El presidente Bush decidió, en cuanto tomó el poder, distribuir el superávit del presupuesto entre la gente de ingresos más elevados, reduciéndoles los impuestos que pagaban. Ahora que su gobierno tiene ya un elevado déficit quiere volver a reducir los impuestos, esta vez de los que cobran dividendos. La oposición señaló que eso favorecería abrumadoramente a 1% de la población con ingresos más altos, pero no ha encontrado eco a su objeción y sólo parecen indignarse uno que otro editorialista del *New York Times*. Se dice que en los últimos 30 años los más pobres se han empobrecido aún más, los hogares de la gran clase media ganan lo mismo, pero trabajando 40% más de mujeres y los hombres dos horas más a la semana. Los más ricos sí son mucho más ricos: ese 1% de los hogares más pudientes (alrededor de un millón) detenta alrededor de un tercio de la riqueza (*net worth*) del país. Los nueve millones de hogares en el siguiente 9% tendría otro tercio, y los 92 millones que están abajo, el tercio restante. No obstante, Bush es muy popular, con todo y que favorece a los ricos.

Guiados por el asombro ante ese fenómeno, hay quienes han llevado a cabo una encuesta en la que preguntan a la gente, entre otras cosas, en qué sector económico se ubican. Diecinueve por ciento de los encuestados considera que forma parte del 1% más rico de la población, y 20% más piensa que formará parte de ese grupo algún día. Ese 40% de ciudadanos es el que sí vota. Cualquiera que denuncie el favoritismo a los más ricos está electoralmente perdido. Así de poderoso es el mito del progreso.

Del mismo modo, por mucho que se publiquen libros² sobre las verdaderas características de los SUV, las carreteras y las calles norteamericanas pueden seguir haciéndose cada vez más irritantes y peligrosas, y los cielos ennegrecerse, ya que nadie querrá renunciar a la pasión por los vehículos sociópatas ni al sueño de tener el vehículo más potente, aunque arriesgue su vida y la de los demás.

² *Axel of Evil* (Él eje del mal), de Gregg Easterbrook.

MÁS ALLÁ DE LA SOCIEDAD ECONÓMICA*

En *El género vernáculo*, Iván Illich caracteriza la ruptura con el pasado como el tránsito de la égida del género al régimen del sexo. El paso de mundos en los que el porte de hombres y mujeres no tiene nada en común, a un mundo donde la diferencia se reduce a un abultamiento en los católicos *blue jeans*. En el pasado, el género no estaba sólo entre las piernas, sino también en cada paso, en cada gesto, frase, sentimiento y fantasía, que eran radicalmente intransferibles, dentro de cada cultura, de uno a otro género.

Illich subraya que la transición del dominio del género al del sexo constituye un cambio en la condición humana que no tiene precedente, y que es inadmisibile que se presenten como versiones de un mal ancestral las degradaciones enteramente nuevas que ha traído el dominio del sexo.

Los razonamientos de Illich, según su propia conclusión, perturban las fantasías de una economía igualitaria, sin roles sexuales obligatorios y compuesta de humanos enteramente moldeables, plásticos. Estos deseos expresan a las instituciones económicas, basadas en el supuesto de la escasez artificial de nuevos valores, impuestos por un monopolio radical de la producción industrial. Estos valores tienen que ser igualmente necesarios para seres neutros, en competencia, que pertenecen a

• Publicado originalmente en Opciones, suplemento del periódico *Ej Nacional*, México, núm. 19, viernes 1 de octubre de 1992.

A propósito de la traducción al español del libro *Gender*, de Iván Illich, en el Centro Opciones en la Ciudad México, y a iniciativa de la traductora del texto, Leonor Corral, se celebró una mesa redonda en la que participaron Jean Robert, Gustavo Esteva, Fálma Fernández y Marta Lamas. José María Sbert estuvo a cargo de la presentación del texto en cuestión.

dos sexos biológicos. Uno de ellos tiene privilegios de facto sobre el otro, lo que hay que encubrir con un mito de progreso.

Illich muestra cómo la discriminación económica de la mujer, distinta de la dominación patriarcal, llega con el desarrollo y ya no se va ni nada indica que se irá, y que frente a la evidencia del constante fracaso de la lucha por la igualdad, podríamos pensar en una posibilidad largamente ignorada: la de que el paradigma del *Homo oeconomicus* no cuadra con lo que el hombre o la mujer realmente son, que el hombre y la mujer no pueden ser reducidos a neutros económicos de sexo diferente.

Las tradiciones más antiguas fincan el carácter fundamental de nuestra existencia en la complementariedad ambigua y asimétrica de los géneros, dualidad que fundamenta la metáfora y el habla poética y que sólo puede expresarse cabalmente a través de ellas.

Illich concluye que bajo el género, hombres y mujeres dependen colectivamente unos de otros; su mutua dependencia fija límites a la lucha, a la explotación, a la derrota. En contraste con la cultura vernácula, el régimen de la economía, de la escasez, impone una guerra sin tregua y formas siempre nuevas de derrota y de revancha para cada mujer.

Bajo los supuestos de la economía de que el hombre es un *neutrwn oeconomicus rapaz* —individual, posesivo, envidioso, sin género—, el sujeto de la historia se transforma. Ya no es la *gens* o los *lares*, que designan la correspondencia de un conjunto autolimitado de hombres y mujeres. Es un "nosotros" espurio, como la nación, la clase, la corporación o la pareja. Se trata de una metamorfosis grotesca y quimérica cuya etiología Illich no cesa en explorar, desde los más ricos, variados, eruditos e imaginativos enfoques. Intentando hacer frente a la triste pérdida del género como el asceta y el poeta meditan sobre la muerte, por ello disfrutan la exquisita viveza del presente. Tratando de honrar a los muertos con una investigación que es pública,

disciplinada, documentada, crítica, y que, para nuestro deleite, evita ser científica y ofrecer una estrategia para el futuro.

No puedo "pensar positivamente" en un mundo cuya involución me produce un cada vez más profundo y desgarrador malestar. Dentro de mi desagrado es particularmente doloroso el que me produce el deterioro de la condición femenina, que por lo general se ve como una vía de franco progreso, por más énfasis que se ponga en sus tropiezos. Y no hablo de las últimas décadas sino de toda mi vida.

El horror de pensar que la lucha de clases se traslada cada vez más a la alcoba y al comedor. El desasosiego intelectual de ver la historia del amor, la lujuria y la concupiscencia reinterpretada en términos de patriarcas opresores y mujeres oprimidas, sin otro sentido que ése, el de la explotación de un sexo por otro. La estupefacción ante el que se pueda plantear como envidiable asistir a una fábrica u oficina, ser policía o matar iraquíes. La tristísima perspectiva de que todas las mujeres se vean también reducidas a ser obreras, burócratas y profesionales y no hablen más que los tediosos lenguajes correspondientes. Puedo aceptar esas realidades como maldiciones inevitables. Lo que no puedo es participar en su celebración. Todo eso quita encanto, color y sabor al mundo en el que vivo y me hace pesimista.

Desde que leí *El género vernáculo*, dos cosas han cambiado: mi desasosiego intelectual, mi completo despiste ante la cuestión, se ha trocado en una más aguda y angustiada curiosidad sobre el origen y destino de los procesos y sistemas que conforman el mundo moderno. En segundo lugar, y sobre todo, al menos mi visión del pasado, de la alcoba, el comedor y la oficina, está ya menos manchada por la ideología del *Homo oeconomicus*.

NÉMESIS Y SU CONSTELACIÓN MITOLÓGICA*

Con frecuencia Iván Illich hizo referencia a lo largo de su obra a Némesis, la venganza de los dioses en la antigua Grecia. Al igual que las moiras o parcas, también abstracciones divinizadas y divinidades relacionadas con la moral, Némesis es hija de Nyx, la noche. Así como las moiras son el destino ineludible de cada mortal, que Zeus hace respetar como el orden natural de las cosas, Némesis es el inexorable equilibrio de la condición humana. Uno de sus títulos era el de Adrasteia —lo inevitable—, y la representaban con un dedo en los labios, sugiriendo el silencio para no incitar la cólera divina. Era la guardiana de la condición de cada quien. Se encargaba de brutalmente recordar a todos su lugar dentro de un orden del universo que la desmesura *Qiybris*) pone en riesgo.

Según dice Jorge Márquez en su libro sobre la envidia en la Grecia clásica, "los mortales viven según la Necesidad y no según su libre arbitrio. Némesis pone límites y da a cada quien su lugar en el cosmos". Pero, según apunta Calasso en *Las bodas de Cadmoy Harmonía*, Némesis no está sola: además de las ya mencionadas moiras y Adrasteia, la acompañan Ate, Tique, Ananke, Aisa, Diké, Eimarmene y las Erinias. "Son las figuras de lo inevitable. Todas ellas hembras. Mientras Cronos sueña, hundido en la ambrosía, y en su sueño calcula las medidas del Universo, esas figuras procuran que todos los seres tengan lo que les corresponde, ni más ni menos, para que nada y nadie se exceda. Pero la vida entera es un exceso. Por eso las vemos moverse por todas partes. Son nodrizas, timoneles, tejedoras, soldados".³

* Publicado originalmente en Ixíu (Con los pies en la tierra o la fuerza de la localidad), Cuemavaca, núm. 42, noviembre-diciembre de 2003, pp. 24-26.

³ Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmoy Harmonía*, trad. de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 117 (1ª ed. en italiano, 1988).

Parece que la visión griega se deriva de una noción indoeuropea de justicia, de acuerdo con la cual cada ser tiene un destino (*moira*) asignado a él y demarcado claramente por límites que nunca debe traspasar. En consecuencia, el valor y el esfuerzo del hombre tienen que desplegarse no para exceder los límites propios de su condición humana, sino para sobrellevarla con la mayor elegancia, orgullo y dignidad posibles, obteniendo toda la fama que pueda dentro de los límites de su *moira*. Si es inducido por la Insensatez (Ate, personificada como la diosa del error y el daño) a cometer un exceso en relación con su *moira*, será castigado sin remedio por la venganza divina personificada como Némesis.

Zeus se convirtió en la ley cósmica, y ligaba los excesos de los hombres y de las mujeres. Era el hermano de Diké, la diosa de la retribución y la justicia. En relación con los valores morales, la dualidad básica es la de *dihé-hybñs*, la justicia (de los dioses) y el orgullo. La *diké* y la *hybris* llegaron a ser nociones básicas para la vida en la ciudad y se extendieron a la estructura misma del Universo. En Hesíodo, ellas rigen el drama de la determinación de la raza humana como resultado del conflicto entre Zeus y Prometeo. Hesíodo señala además que, mientras Némesis y la diosa Aidós, que personifica el sentido de la vergüenza, permanezcan al lado de los hombres, ayudándoles a cumplir con su *moira* sin cometer excesos, los hombres aún podrán obtener riquezas, méritos y gloria con el sudor de su frente. Hesíodo predice que al término de la edad de hierro estas diosas abandonarán definitivamente a los humanos y regresarán junto a los dioses, lo que aparece como el signo definitivo del fin de la despreciable raza de hierro, es decir, la nuestra.

Podríamos decir que la */liada* es principalmente el relato de los desastres causados por la malvada Ate entre hombres admirables que, por momentos, sucumben a la *hybris*, a la prepotencia, en contraste con la historia del prudente Odiseo, quien, para cumplir su destino como un héroe mortal, trata siempre de sacar el mejor partido posible de sus incontables infortunios.

Némesis es una figura que se inscribe en el campo de la distribución y la repartición, como las moiras y, también, hasta cierto punto, como Prometeo y Epimeteo. Representa la justa repartición en cuanto no es respetada, en cuanto es amenazada y puesta en tela de juicio. Define un plan de repartición-retribución donde el acento recae no tanto en la retribución que restablece el orden de las cosas como en el sentimiento de que una cierta atribución es correcta, legal, mientras que otra no lo es.

Para Illich, los deseos consumistas y las necesidades de servicios serán la *némesis*, el castigo que sobrevendrá por confiar en herramientas autónomas, en la técnica y las instituciones, que llevan a trasponer los límites, a perder la proporcionalidad. Desde sus primeros escritos decía: "Un mundo de demandas siempre crecientes no sólo es maligno, sólo puede concebirse como el infierno", el Hades.

De acuerdo con las creencias de los griegos sobre el más allá, las almas de los muertos eran juzgadas y podían ser condenadas al Hades o conducidas a los Campos Elíseos o a las Islas de los Benditos. El Hades era la sombría prisión de aquellos que habían cometido crímenes contra los dioses. Allí, los prisioneros más notables eran los titanes, que lucharon contra Zeus, a excepción de Prometeo y sus hermanos, y el gigante Titio, en el que dos buitres se cebaban eternamente por haber intentado violar a Leto, la madre de Apolo, así como Ixión, que giraba por los aires clavado en una rueda de fuego, por haber deseado a la esposa de Zeus. Allí estaban también las danaides, que asesinaron a sus maridos en la noche de bodas y como castigo a su crimen fueron condenadas a llenar de agua eternamente un barril sin fondo. Para representar el infierno contemporáneo, Illich escogió otros dos miembros de este grupo selecto: Sísifo y Tántalo, que por lo general son también los más atractivos para la imaginación moderna.

Tántalo, extremadamente rico, fue admitido en los banquetes de los dioses; como no pudo digerir tanta felicidad, se atrajo

una calamidad terrible al robar a los inmortales el néctar y la ambrosía para darlos a sus amigos (o, en otra versión, al revelar a los hombres los secretos de los dioses). Según el libro XI de la *Odisea* (versos 582-592), Tántalo fue condenado a una sed y hambre eternas: inmerso en el agua hasta el cuello, cuando acercaba los labios al agua ésta se retiraba; las ramas cargadas de frutos que se inclinaban sobre él también se retiraban cuando trataba de alcanzarlas. Illich equipara esta situación con la del consumidor contemporáneo, para el cual cada adquisición no es el camino a la satisfacción sino a una nueva necesidad.

Sísifo, rey de Corinto, atrajo la cólera de Zeus, que decidió matarlo. Pero, cuando la muerte vino a buscarlo, Sísifo logró encadenarla y, durante un tiempo, nadie murió. Tuvo que venir Hermes a auxiliar a la muerte y someter a Sísifo. No obstante, éste advirtió a su mujer que dejase su cuerpo sin sepultura: de ese modo, al llegar al infierno le dieron permiso de regresar a la Tierra para que castigase a su mujer por esa impiedad. Una vez de regreso en la Tierra, retomó su cuerpo y su existencia hasta una edad avanzada. Cuando murió por segunda vez, los dioses le impusieron un castigo que le absorbiese todo su tiempo, a fin de que ya no pudiese inventar más trucos para evadirse: fue condenado a empujar eternamente hasta lo alto de una colina una enorme roca que cuando llegaba a la cima, caía otra vez pendiente abajo.

Según una tradición posthomérica, Sísifo era el verdadero padre de Odisea. Como Prometeo, era un personaje mitológico muy popular, por esa astucia y audacia tan extraordinarias que le habían permitido burlar a la propia muerte. Ahora, como decía Iván Illich, a resultas de la civilización fundada por esos grandes tramposos, todos recibimos los castigos que Némesis les impuso.

DESARROLLO*

La lírica es el desarrollo de una exclamación, dijo el poeta Paul Valéry. Desarrollo es una de esas palabras que usamos como una exclamación, pero enteramente distinta a la que puede dar origen a un poema. La exclamación a la que hace referencia Valéry proviene de un sentimiento hondo, poderoso, difícil de poner en palabras. Sólo el talento y la dolorosa lucha del poeta con el "rebelde, mezquino idioma", auxiliada providencialmente por la inspiración, hace posible desarrollar ese sentimiento a través del lenguaje, llegar a su definición precisa y bella, dotarlo de una denotación exacta. Por el contrario, cuando decimos *desarrollo* —como cuando utilizamos las palabras *estructura*, *problema*, *positivo*, *comunicación*, *energía*, *sexualidad*— estamos renunciando a llegar a lo que queremos decir, a lo que podríamos decir, o a reconocer que no tenemos qué decir, para proferir una exclamación vacía, que no podemos referir a un sentimiento o pensamiento propio y, por tanto, potencialmente preciso. No sólo no decimos lo que pensamos sino que, quizá por ello mismo, lo que decimos no tiene sentido más que en apariencia y, sin embargo, no suena a demagogia sino a ciencia.

No es la pereza o la deshonestidad la que nos lleva a sustituir en esos casos significados por exclamaciones. Más bien nos arrastra el estímulo de la aceptación social. Sentimos así ingresar al club de los conocedores que con tanta seguridad lanzan esas fichas sobre los tapetes verdes de las mesas de conferencias, los congresos, las reuniones nacionales e internacionales, los actos políticos. Si ellos, con tanto prestigio y poder, pueden

* Este texto fue el primer plan general de la obra *Diccionario del desarrollo*, que finalmente fue editado por Wolfgang Sachs.

usar esas palabras para lodo, ellos sabrán por qué, o, cuando menos, su prestigio y su poder hacen pensar que no las sustituyen con otras porque lo arriesgarian, tendrían más conflictos o menos éxito.

En efecto, *desarrollo* es una palabra que no es *conflictiva*: se utiliza universalmente, en todas las naciones, sistemas, partidos, bandas y sectas y, en sí misma, es usada por todos como una palabra *positiva*, o al menos neutral. Sólo cuando se le añaden otras, como *estabilizador o democrático, popular e independiente o capitalista dependiente*, se puede tornar polémica.

Volviendo de la lírica de esa exclamación que viene del fondo del alma, desarrollada en un discurso poético, al discurso científico reducida a una exclamación convencional, podemos ver cómo, mientras el poema va develando y precisando los contornos de los sentimientos y pensamientos más propios con sinónimos, imágenes y metáforas, la involución del sentimiento y el pensamiento que acompaña a la utilización de términos como desarrollo convierte esos términos en *palabras amiba*, en protozoarios informes que devoran y reducen a su indefinición a organismos vecinos que podrían tomar su lugar. ¿Cuántas palabras no decimos ya por decir desarrollo? ¿Cuántas palabras que tuvieron sentido para nuestros padres y abuelos, cuántas que podrían expresar nuestro genuino sentir y nuestra verdadera intención?

En el caso de la palabra desarrollo, el campo de sentidos y significados que puede desplazar abarca, entre otros, *civilización, progreso, evolución, riqueza, bienestar, avance, mejora, madurez, éxito, realización, potencia, capacidad, cultura y salud, y aumento y crecimiento*. Su uso con frecuencia pretende claramente sintetizar todos esos significados, dotar de todos esos atributos a lo que se aplica. En ocasiones puede llegar a suplir, en los respectivos ámbitos social e individual, incluso a las palabras historia y vida, siempre y cuando, claro está, correspondan a los mandatos de la búsqueda de la felicidad y el éxito, es decir, que no evoquen penurias, azares y retrocesos.

Al abarcar un mundo de tal amplitud, si ya es posible pensar en decir *desarrollo de la humanidad*, la palabra desarrollo se hace aplicable a todos los campos. Hablamos de desarrollo, desde luego y sobre todo, de los países, y, en ellos, más que otra cosa de la economía, pero también de la sociedad, la política, la cultura, el conocimiento, el saber, la ciencia y la técnica. Dentro de esos campos se desarrollan todas las categorías en que puedan dividirse; a la economía, por ejemplo, los sectores productivos: la agricultura, la industria y los servicios; la infraestructura de todos y las ramas dentro de cada uno, como la irrigación, la construcción, la banca y el transporte. En el transporte se desarrollan la aviación, las carreteras y los ferrocarriles, y dentro de estos últimos, las vías, la fabricación de locomotoras y de carros. Se desarrolla, en fin, la banca de desarrollo.

Desarrollo se combina con facilidad con otras palabras de su especie y teje con ellas un velo que opaca la realidad externa y entierra la conciencia individual. Llegamos así a decir desarrollo de: la energía, el trabajo, los recursos, la capitalización, la producción, el abastecimiento, el intercambio, la información, la comunicación, la sexualidad, la pareja, la función, la estrategia, el sistema, la estructura, etcétera.

Así, desarrollo aparece en un sinnúmero de contextos, tanto que ya es concebible su aplicación al cosmos y a la historia; a cada uno de los campos que estudian las ciencias sociales y al que abarcan globalmente; al mundo y a las naciones que lo componen; a la vida animal y vegetal y a los movimientos más íntimos del alma; a las consignas de la ONU, a los planes nacionales y a la parcela de un modesto campesino.

Siendo que el desarrollo desplaza tantos y tan ricos significados, casi carece de sinónimos. Así, sólo queda repetirla indiferentemente en esa gran variedad de contextos, a pesar de que entre sus usos haya diferencias que van de las muy grandes hasta las sutiles. En consecuencia, se convierte en la palabra justa para todos esos contextos.

Otras veces el uso de la palabra desarrollo es ocioso: más que hacer una alusión indirecta o guardar silencio, en cambio, al utilizarla y satisfacer una necesidad que antes no existía, la creamos.

El uso tradicional de la palabra desarrollo es muy reciente, limitado y pobre. Como tantas otras palabras amiba, carece de dimensión histórica y hace parecer ideológicas palabras de uso más antiguo que tiende a desplazar, principalmente progreso y evolución, de sentido afín pero más preciso. A la pobreza de su pasado quizá corresponderá un futuro tanto más exiguo: ya empieza a observarse su desgaste, y la situación mundial y las tendencias ideológicas prevalecientes hacen cada vez más difícil que sostenga el papel protagónico que ha tenido durante el último cuarto de siglo, en el que, además, se convirtió en el término más cosmopolita (*development*, *desenvolvimento*, *sviluppo*, *entwicklung*, *developpement*, etc.) del lenguaje universal y prestigioso de los expertos, que al destinar las últimas tres décadas a tratar de imponerlo al mundo y explicar su contenido, han logrado universalizar el *subdesarrollo* y definir al desarrollo como *elusivo*.

La palabra desarrollo, por sí y sobre todo combinada con otras palabras amiba, ensombrece la realidad o la rodea de un aura ilusoria cuando el hablante carece de poder de definición, desconoce la denotación científica que lo lleva a utilizarla o la usa principalmente por su carácter prestigioso, ya sea neutral o positivo. Esto se ejemplifica del modo más claro y radical con la palabra energía, que del lenguaje vernáculo, donde denotaba un rasgo de carácter, pasó a la física, donde representa una abstracción que no requiere utilizar más que su inicial (e) y que está más allá de la posibilidad de comprensión de quienes sin ser físicos la utilizan, y que no obstante la refieren a una gran cantidad de fenómenos y le dan un sentido que suponen que tiene una base científica.

Desarrollo, dentro del marco de la biología y de la economía, tiene un parentesco superficial con conceptos científicos,

y su uso actual se origina y apoya en ese paso por las ciencias, al prestar a quien habla el prestigio de los expertos.

¿Cómo puede una palabra alcanzar una aplicación tan universal? Sólo expresando una intención difusa y vaga y teniendo un significado muy escaso en contenido que, para desarrollo, bien podría traducirse en el lema adoptado por un presidente de México: "¡Arriba y adelante!". Todo ha de transformarse hacia una meta que potencial, naturalmente, está en la esencia de las cosas.

Entre las ideas, aquella con la que desarrollo tiene mayor afinidad es con la de progreso. Esta asociación molesta porque desarrollo carece para nosotros de la carga ideológica que presentimos en la idea de progreso. Tiene también estrecha relación con la idea de evolución, que a su vez toma su gran fuerza, que la convierte en un tema dominante durante un largo tramo del pensamiento reciente, como una transposición a la naturaleza de la noción de progreso que se extiende y permea a la sociedad y al pensamiento conforme establece su dominio el moderno sistema de mercado. En un principio, el término progreso no siempre acompaña a la idea, pero ésta es claramente el sustento y la inspiración de la *mano invisible* de Adam Smith y del *desarrollo de las fuerzas productivas* de Marx. Ambos son profundamente optimistas; creen, a diferencia de los antiguos, en una tendencia irresistible del hombre, la sociedad, o la historia, a la superación. Ese optimismo, su fe en el progreso, los engloba con pensadores muy dispares en otros aspectos, incluso en su forma de concebir el progreso, como Kant, J.S. Mill, Hegel, Comte y tantos más.

Cuando Darwin plantea la evolución en la naturaleza lo hace de una forma curiosamente coincidente con la de Smith al explicar la riqueza de las naciones, al decir que el "avance o progreso en la escala orgánica se deriva (as *resting*) de la cantidad de diferenciación y especialización de las varias partes de un ser". Y el biólogo, con toda claridad y plenitud, añade un

principio paralelo al que antes formuló el moralista escocés, fundador de la economía clásica: "Conforme los organismos se han venido adaptando lentamente a líneas diversificadas de vida, sus partes se han vuelto más y más diferenciadas y especializadas para diversas funciones gracias a la ventaja obtenida por la división del trabajo fisiológico".

Si evolución no aparece como idea dominante hasta Darwin, la de progreso, aunque discutida desde los griegos, es también casi nueva hasta los tiempos modernos, en su formulación explícita, énfasis e importancia. A partir del siglo xvm no sólo es más prominente, sino que incluso influye de tal modo en tantas otras grandes ideas que caracteriza el tono y la tendencia del pensamiento moderno.

Buscando en lo arcaico, lo antiguo y en civilizaciones distintas de la occidental, habría que confrontar la idea de progreso con el mito del eterno retorno, la creencia en la edad de oro en un remoto pasado y el tiempo cíclico de las religiones orientales. Para encontrar los antecedentes de las ideas de progreso, evolución, y, en última instancia, de la palabra desarrollo, será necesario explorar en torno a las concepciones del tiempo y del sentido de la historia.

No obstante, quince siglos después de que san Agustín declarase: "¿Qué es entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, sé lo que es. Si quiero explicarlo, no lo sé", la *Encyclopaedia Britannica* de 1984 engloba el capítulo correspondiente diciendo que "aunque es el más familiar de los conceptos utilizados en la organización del pensamiento y la acción es también el más elusivo". Quizá, a semejanza del concepto absolutista, newtoniano, que ve en el tiempo el ámbito que contiene el universo físico, las ideas de progreso, evolución y desarrollo que analizaremos estarán también contenidas y en alguna medida determinadas por los conceptos o percepciones de fondo del tiempo correspondientes a cada época. Pero sólo nos parece accesible, y directamente relevante, confrontar fugazmente las ideas objeto de este

ensayo con el tiempo histórico, tal como se concibe en los mitos y las religiones, y de entre éstas, con las doctrinas de las cosas últimas —la escatología— del judaísmo y el cristianismo; y, de entre aquéllos, particularmente con los modernos y contemporáneos mitos científicos. De estos últimos, habrá que profundizar un poco en las bases más sólidas posibles que las teorías del desarrollo encuentran en las teorías del crecimiento, ortodoxas, para comprobar el carácter espurio que tienen dentro de ellas, y analizar la solidez del sustento que puedan encontrar en esquemas más ambiciosos, *globales*, de *economía política*.

De ahí seguramente llegaremos al mandato, promulgado, claro está que en muy distintos términos, por Lenin y Truman, del desarrollo, con todas las secuelas también muy diversas que han tenido.

Trataremos de volver desde ahí a nuestra palabra amiba de hoy: *desarrollo*. ¿Qué significó antes y cómo llegó a tanta imposura? Intentaremos entender todo lo que esconde.

Así, probablemente entenderemos que al decir desarrollo no nos damos cuenta de que estamos utilizando una especie de metáfora, que se trata de la fe de la Ilustración y la bandera del mercado transpuesta a la biología, y de allí a la economía, o de un concepto de las más endebles teorías económicas del siglo xx aplicado a los aspectos más variados de la vida social e individual. Al no tener conciencia de ese carácter metafórico, esta expresión figurada se convierte en una obviedad general, en una de las formas de percepción de fondo de nuestro pensamiento.

LA FE EN EL PROGRESO*

La fe del hombre moderno Con el surgimiento del mundo moderno, una nueva fe —la fe en el progreso— dio significado y sentido a las nociones, métodos y sistemas que han llegado a dominar el mundo. Así, la profunda reverencia que se profesa a la ciencia y la tecnología está estrechamente ligada a la fe en el progreso. La inclusión forzosa de todos los rincones de la Tierra dentro de Estados nacionales se llevó a cabo en nombre del progreso. La cada vez mayor aceptación del imperio de la economía y la creciente confianza en la validez de sus leyes, son sombras que todavía arroja aquella fe ilustrada.

Aunque hoy la fe en el progreso es poco reconocida abiertamente, y es quizá más débil que en ningún otro momento de la historia contemporánea, un derrumbe definitivo de su plausibilidad —que muchos piensan que ya ha ocurrido— confirmaría los indicios de un giro crucial en la cultura moderna, cargado de nuevas amenazas a la supervivencia espiritual del hombre como persona.

La gradual obsolescencia del ideal del desarrollo y la súbita implosión del socialismo constituyen una reducción drástica del campo y las manifestaciones de la fe en el progreso. En la mayor parte del mundo del siglo xx *revolución y desarrollo* de hecho representaron al progreso mismo, y a un progreso que pretendía beneficiar a toda la humanidad en un tiempo previsible.

ios vicisitudes del progreso y la revolución El prestigio de la palabra progreso disminuyó notablemente junto con el de civilización,

* Publicado originalmente en Wolfgang Sachs (ed.). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Lima, Pratec, 1996 (1ª ed. en inglés, 1992), pp. 299-318.

con las dos guerras mundiales y la gran depresión entre ambas. Resultó difícil seguir utilizándola igual que antes en la política y en la academia, sobre todo en Europa. Pero la fe en el progreso conservó su fuerza mesiánica en la Unión Soviética y otros países donde se pensaba que el socialismo estaba "extendiendo sobre la tierra, la paz, el trabajo, la libertad, la equidad, la fraternidad y la felicidad para todas las naciones", como lo proclamaba el Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1961.

Los norteamericanos, que emergieron triunfadores en 1945, con pocos daños y sentimientos de culpa, todavía lo consideraron un término apropiado para describir las conquistas del *American way of Ufe*, y su generosidad característica, al establecer a principios de los sesenta una Alianza para el Progreso.

Muy pronto, entre magnicidios y genocidios, el optimismo de los sesenta se perdió en el propio Estados Unidos. El fulgor sagrado del progreso ya no podía alumbrar los escenarios políticos. Se retiró entonces a esferas más puras y trascendentes: a la conquista del espacio, como culminación del glorioso poder de la ciencia, y de la enfermedad y la muerte —el otro infinito— como culminación del humanismo redentor de la tecnología.

A fines de los sesenta, el ardor de la fe en el progreso aún chisporroteaba, sobre todo por medio de su hija macbethiana, la revolución, que no había matado el sueño de la civilización moderna, pero recurrentemente convertía sus aspiraciones en pesadillas. Desde su primera aparición en los grandes escenarios históricos, la nueva fe fue lo suficientemente fanática para justificar el asesinato, la guerra civil y la destrucción indiscriminada, además de las invasiones y conquistas, sacralizando la revolución cuando contribuía al progreso. En el siglo xix tomó mucha fuerza la idea de evolución y apareció la de desarrollo en algunos usos políticos precoces, ambas como alternativas menos draconianas para expresar el furor progresista.⁴

⁴ Wolfgang Wieland, "Emwicklung, Evolution" ("desarrollo, evolución"),

La revolución, como era imaginada en los sesenta, y quizá también en 1789, no era la respuesta última a despotismos e injusticias intolerables y sin precedentes. Era más bien el rechazo de los obstáculos para hacer efectivas las promesas de *la fe* racional. En los sesenta esas promesas aparecían por todas partes sublimes y exuberantes, cercanas e inevitables: inexcusablemente renunciables. Paradójicamente, los logros de la técnica y la producción quizá contribuyeron en forma decisiva al descontento. Desde la prosperidad keynesiana y la expansión socialista, la generosidad demócrata y el mesianismo marxista, ya no resultaba admisible, dentro de la portentosa racionalidad de la historia tenazmente fantaseada por ya más de dos siglos, someterse a la enajenación, la desigualdad y la injusticia.

Para los jóvenes contestatarios del *baby boom* sólo existía una polaridad básica: entre los que se habían jodido para progresar y los jodidos por los que progresaban. Las demandas de las mayorías no privilegiadas y de las minorías críticas fueron aceptables incluso para el poder, por un tiempo. Hubo una *guerra contra la pobreza*, *black power* y *student power*. Hasta que el poder real se sacudió los excesivos escrúpulos y pudores y se dedicó seriamente a establecer el monopolio del *money power*, absteniéndose sólo de hacer manifestaciones blandiendo como pancartas collares de brillantes y abrigos de mink.⁵

La derecha no tuvo que lanzarse a la calle para reconquistar las universidades y los *medios*, los partidos políticos y los gobiernos. Le bastó una administración de los recursos económicos más rigurosa y más consecuente con sus intereses.

en Otto Brunner y Werner Conze (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Laákonzurpolitisch-iozidenSprache in Deutschland*, vol. 2, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975, pp. 199-228. (El autor dispone de una traducción al castellano de ese artículo del citado diccionario ideológico).

⁵ Representado por Quino, el argentino creador de Mafalda, la réplica contestataria de Peanuts, en *¡A mi no me grite!*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1972.

Nuevamente algo fallaba en la simple e irrefutable lógica del progreso. La moda intelectual se alejó de las utopías y se sumergió en las complejidades estructurales del lenguaje, el inconsciente y la microfísica del poder. La palabra progreso se guarecía cada vez más lejos. En la entrada de la palabra *progreso*, el *Diccionario* que publica la Universidad de Columbia simplemente dice, sin más: véase *exploración del espacio*.

Progreso y desarrollo Para el mercado de exportación del Tercer Mundo, la Luna no era un sustituto satisfactorio de las esperanzas terrenales cultivadas por tan largo tiempo de misión civilizadora occidental. El prístino credo predicado por esa misión, expresado por Condorcet en su primera cristalización plena, prometía:

(...| la destrucción de la desigualdad entre las naciones, el progreso de la igualdad dentro de cada nación; y, finalmente, el verdadero perfeccionamiento de la humanidad (...) se acerca sin duda el momento en el que dejaremos de jugar el papel de corruptores y tiranos a los ojos de esos pueblos (de Asia y África) I...] y los europeos, contentándose con el libre comercio (...) propagarán los principios y el ejemplo de la libertad, y la razón y los conocimientos de Europa.⁶

La integración de la fe en el progreso a las diversas culturas del mundo siguió múltiples pautas. Entre ellas, la estrategia de la modernización defensiva —intentada primero por Pedro el Grande en Rusia y llevada a cabo con éxito por los japoneses— no estaba al alcance del resto del mundo, "gravemente trastornado por la época imperial del occidente".⁷ En la mayor

⁶ Condorcet, "An Historical Picture of the Progress of the Human Mind" ("Cuadro histórico del progreso de la mente humana"), en R.J. Teggart (ed.), *The Idea of Progress, A Collection of Readings*, Berkeley, University of California Press, 1949, pp. 337-338.

⁷ Crawford Young, "Ideas of Progress in the Third World" ("Concepcio-

parte de Asia y África, donde el colonialismo duró alrededor de un siglo, la dominación occidental no quebró por entero las culturas establecidas, mientras que infundió plenamente al liderazgo local una fe en el progreso ambigua y cargada de conflictos y contradicciones, por estar tan estrechamente asociada a la occidentalización.

En las colonias ibéricas, establecidas en América desde el siglo xvt, las culturas indígenas quedaron profundamente sumergidas y, con el tiempo, las elites y las clases altas adoptaron la idea de progreso sin ningún "sentido de ambivalencia moral [...]". Se consideraban culturalmente europeas".⁸ El lema que resumía el ideal de Auguste Comte, "Orden y progreso", fue inscrito en la bandera de Brasil. En México se volvió la consigna de la dictadura que un liberal triunfante estableció a fines de siglo y que consolidó el Estado nacional. Sólo en América Latina se encuentran numerosas poblaciones llamadas Progreso.

Hacia 1950, todas las regiones que hasta unos años antes y durante siglos habían sido conocidas como atrasadas e incivilizadas, adquirieron un nuevo nombre: subdesarrolladas. Seis años antes, el presidente Truman había lanzado la nueva divisa del desarrollo, que dominaría las décadas subsiguientes. Aparentemente, mientras que la fe en el progreso había generado grandes expectativas, el término mismo estaba desgastado y desprestigiado por sus campeones más poderosos, los europeos colonialistas y los autócratas locales. La nueva era de la *pax americana* requería una nueva insignia que la distinguiera de ellos. La del desarrollo resultó perfectamente adecuada y efectiva.

El progreso pasó tras bambalinas, pero quedó sustentando el discurso del desarrollo. Quedó como un postulado implícito, una obviedad escueta y cruda, irreconocible frente a las sublimnes del progreso en el Tercer Mundo", en Gabriel A. Almond, Marvin Chodorow y Roy Harvey Pearce (eds.). *Progress and its Discontents* (El progreso y sus descontentos), Berkeley, University of California Press, 1982, p. 90.

⁸ Ibid., p. 88.

mes y fascinantes elaboraciones de los filósofos de la historia y los ideólogos de los siglos xvm y xix. Con todo lo variado y rico que fue el discurso del desarrollo, siempre parecía partir de lo planteado por Ayres en el prólogo de 1962 del libro que, en 1944, todavía tituló *La teoría del progreso económico*:

[...] ya que la revolución tecnológica es irresistible por sí misma, la autoridad arbitraria y los valores irracionales de las culturas precientíficas y preindustriales están condenados (...). La resistencia [...] no puede salvar a los valores tribales [...]. No les queda mas alternativa que aceptar inteligente y voluntariamente el modo de vida industrial y todos los valores que lo acompañan.

No necesitamos disculparnos por recomendar ese camino. La sociedad industrial es el modo de vida más exitoso que la humanidad ha conocido. Nuestra gente no sólo come mejor, duerme mejor, tiene alojamientos más confortables, se traslada mejor y más cómodamente y vive más tiempo de lo que los hombres jamás lo han hecho. Además de oír el radio y mirar la televisión, lee más libros, escucha más música y ve más películas que ninguna otra generación previa o ningún otro pueblo lo ha hecho. En el climax de la revolución tecnológica vivimos en una época de oro de la lucidez científica y los logros artísticos.

Para todos aquellos que logran el desarrollo económico el cambio cultural profundo es inevitable. Pero las recompensas son considerables.⁹

En las teorías del desarrollo subsiguientes, por lo que hace a las premisas, todo lo que se añadió es maquillaje. No obstante, al realizar una crítica muy radical de la idea de desarrollo se

⁹ CE. Ayres, *The Theory of Economic Progress: A Study of the Fundamentals of Economic Development and Cultural Change (La teoría del progreso económico: estudio de los fundamentos del desarrollo económico y el cambio cultural)*, Nueva York, Schocke Books, 1962, pp. xxiv-xxv.

suele llegar a un punto en el que se confronta una pérdida inaceptable. Ir más allá de ese punto hasta el núcleo del concepto significaría abandonar la fe en el progreso, que el desarrollo vino a representar en la mayor parte del mundo, el subdesarrollado, antes el atrasado.

Con la oportuna invención del desarrollo, el término progreso se aplicaría únicamente al Primer Mundo, a sus grandes logros y, sobre todo, a la perspectiva de infinitas conquistas que le ofrecen su ciencia y su tecnología, inalcanzables para los demás. Éstos quedarían definidos nuevamente sólo por aquello de lo que carecen: como subdesarrollados tendrían que desarrollarse antes de poder empezar a pensar en el progreso, que así quedaba todavía un escalón más arriba. En esa carrera en la que aun cuando se avanza la meta se aleja, el desarrollo ha sido una designación más del elusivo camino hacia el progreso. Un camino más, que siempre puede encontrarse inadecuado y desecharse, para empezar otra vez, mientras se conserve la fe.

Un nomos y una teodicea Un camino puede desecharse, pero, para el hombre moderno, el progreso es todos los caminos y el destino. Para quien se identifica con él, busca emularlo o está sometido a su influencia; rechazar la fe en el progreso es intolerable. El progreso define al hombre moderno, ordena su mundo y le da sentido: es su *nomos*, en el sentido que, en la tradición de Durkheim, da al concepto Peter Berger. En el progreso están depositadas su autoestima y la justificación de las licencias que se toma con los demás y la naturaleza. La portentosa fe en el progreso es su verdadero sustento espiritual, la única auténtica tradición en la que puede apoyarse, aunque sólo tenga tres siglos de solera. La idea de progreso ha sido la más influyente y omnipresente en el pensamiento moderno, al fusionar el poder técnico con la fascinación de una metamorfosis quimérica de la escatología cristiana.

El progreso posee el brillo derivado de su estrecho vínculo con lo sagrado, con lo sagrado secularizado. Tiene la fuerza de

lo eficaz y el lustre de lo trascendente. Por eso se refugia de los mentís concretos de los escenarios políticos y existenciales en las basílicas del espacio y los laboratorios. En esos avances que confirman que el hombre que acabó con los dioses los va suplantando, al conquistar los cielos en el espacio y en el tiempo.

Tiene también cierto santuario en el Primer Mundo, en la medida que éste patentiza, mediante sus técnicas cada vez más elaboradas de ingeniería social, que ya no requiere un creador sino que se remodela constantemente a sí mismo.

El discurso del progreso, ya fuese forzado por la inercia histórica a ocupar posiciones establecidas por el cristianismo —como lo pretende Hans Blumenberg—¹⁰ o para aprovechar la fuerza estratégica de esas posiciones, se convirtió en una *teodicea* típica. Pronto pasó a explicar la injusticia y la muerte en términos de un paraíso futuro. En un horizonte temporal indefinido, los dolientes serían consolados y los injustos castigados, como "en las diversas manifestaciones religiosas de mesianismo, milenarismo y escatología".¹¹ El progreso como teodicea se asocia en tiempos de crisis con promesas revolucionarias y, cuando esas promesas quedan incumplidas por demasiado tiempo, el momento de la compensación se pospone, condicionado a la realización plena de conquistas científicas cada vez más fantásticas, muy similares a las explicaciones y promesas características de las teodiceas conservadoras.

Progreso y poder En la vida terrenal, el progreso es sobre todo el mandato irresistible del poder. Imperativo para los débiles, para librarse de la sumisión, y no menos para los poderosos, para conservar su posición. Se experimenta como cuestión de supervivencia. ¿Quién puede arriesgarse a darle la espalda al progre-

¹⁰ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age (La legitimidad de la era moderna)*, Cambridge, The MIT Press, 1986, parte I, capítulo 3.

¹¹ Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion (La realidad social de la religión)*, Londres, Faber and Faber, 1967, p. 68.

so? Como lo planteó Hobbes desde hace mucho: la libertad sólo puede garantizarla el dominio sobre los demás, y la felicidad no reside en haber progresado, sólo en estar progresando. El mandato del progreso va más allá del fracaso, por recurrente que sea, de estrategias definidas. Las metas mismas se modifican constantemente, conforme lo exige el sistema tecnológico, junto con las pautas prescritas para alcanzarlo. Y las pautas serán seguidas. Ya se resistan los indios americanos, los indios de la India, shogunes o políticos mafiosos, la realidad impondrá el mandato. Una realidad redefinida por el poder del progreso, donde los que han progresado y continúan progresando son más fuertes y ricos y prevalecen inexorablemente, ya sea por medio de misioneros y educadores, la Compañía de las Indias Orientales, el comodoro Perry, o incluso del espontáneo y arrebatador deseo de imitar a los ricos y famosos.

Progreso y realidad Para disfrazar ese inevitable, abrumador sometimiento y hacer accesible la nueva fe, la noción de progreso redefine el *tiempo*, el mundo y el *hombre*. Plantea la historia como *una línea vectorial*, elimina la concepción desde siempre dominante del tiempo cíclico, descarta la fe en el destino o en la providencia. Ofrece al mundo como *un recurso* a la disposición de *una humanidad unificada*, encabezada por los que han progresado, pero abierta a todas las razas y naciones, donde los nexos tribales y tradicionales no son más que caprichosos obstáculos a la redención universal. Representa a las otras religiones como arcaicos aparatos de sometimiento a sacerdotes oligárquicos que invocan fantasmas que humillan al hombre y le hacen desperdiciar la vida en búsquedas distintas de la muy concreta y factible construcción del paraíso en la Tierra.

El progreso consagra la sustitución de la esperanza, que confía en la bondad de la naturaleza o la divinidad, por la expectativa de un futuro promisorio proyectado y construido por los instrumentos del hombre. Excluye la visión tradicional de

las limitaciones del hombre, junto con la creencia en poderes superiores al suyo. La humildad, de santa virtud se convierte en excéntrica herejía. Las condenas de la codicia, primordiales en todas las sabidurías tradicionales y la filosofía, se transforman en exhortaciones al entregarse a ella, abiertamente o bajo el disfraz del trabajo. Tal pecado de pecados se percibirá en lo sucesivo como el motor psicológico del progreso.

Lo que en el individuo es codicia y arrogancia, en la humanidad se convertirá en prosperidad y justicia. Esa operación milagrosa no requerirá la intervención del destino ni de la divina providencia: el hombre supraindividual, esa humanidad que inventa la Iglesia cristiana de la Roma imperial y que consagra la Ilustración, es guiada por una mano invisible, una astuta razón oculta que la conducirá al bien aun cuando sus miembros se entreguen al mal.

Los pecados capitales, vicios privados, se ponen al servicio del progreso, y el hambre, la peste, la guerra y la muerte son accidentes que, cuando se ve la historia en su conjunto, empequeñecen ante el avance acumulado. Con ese capital que cada vez crece más rápido se premiará algún día a los descendientes de los que por el momento fracasan una y otra vez, e incluso retroceden —siempre los más.

Progresistas y reaccionarios El credo del progreso se fue estableciendo como una fuerza ideológica destinada a destronar definitivamente al decadente poder espiritual de la religión en el siglo xviii. Toda una nueva galaxia de fuerzas sociales e instituciones, encabezadas por la burguesía y el Estado nacional —el binomio de la economía política—, veía en tal poder un obstáculo para su avance. Con la idea de progreso, esas nuevas fuerzas ocupaban el campo de las iglesias: ofrecían esperanza, igual que ellas, y en la Tierra, lo que ellas descuidaban. Pronto dispensarían los servicios caritativos y de salvación que ellas inventaron.

El progreso abandera, de modo más amplio, la lucha contra el poder espiritual de aquellas tradiciones que son un obstáculo para la expansión del mercado, la industria y el Estado moderno. Una vez que las causas de la riqueza de las naciones fueron encontradas en la inaudita manera occidental de subordinar la sociedad al mercado y a la innovación tecnológica, la idea de progreso ofreció la nueva justificación de la desigualdad y de la expansión de los occidentales. Era el progreso lo que les había permitido *descubrir* el mundo entero y el progreso explicaría su creciente hegemonía sobre él.

Avanzados y atrasados En la historia europea, y en la que los europeos hacen por todo el mundo, la nueva fe en el progreso interviene decisivamente en el conflicto entre el mercado y la industria, las instituciones modernas y la *humanidad* homogénea que pretenden crear, y los *hombres y mujeres* profundamente arraigados en su cultura y su tierra. El progreso ridiculiza sus creencias, sus temores y supersticiones; su reverencia por la naturaleza, el pasado y sus ancestros. Denuncia al *género vernáculo* —esa omnímoda división de la intimidad y del mundo en la complementariedad asimétrica de hombres y mujeres— como obcecado e injusto frente al *sexo competitivo*.

La nueva fe en el progreso tiene que despojar al hombre común —que aún no ha progresado pero carece ya de acceso a sus tierras comunales— de todos los asideros culturales que podrían darle autonomía espiritual frente al mercado, la industria y el Estado nacional.

Sin base de sustento autónomo aun en la pobreza, desligado de su comunidad y buscando sólo su propio interés, libre de los temores y esperanzas de sus ancestros, habiendo aprendido que no se ganará ningún respeto con lo que le enseñaron sus padres, el hombre o la mujer tendrá que convertirse en un *trabajador* para la industria, un consumidor para el mercado y un *ciudadano* para la nación. Empezará por ser un buen alumno en la escuela.

Una experiencia occidental La fe en el progreso quizá se deriva tanto de la experiencia histórica de los europeos como de la tan citada concepción judeocristiana del tiempo, la historia y el hombre. En el origen de la adicción al progreso puede encontrarse la peculiar historia del norte del continente, del paulatino pero firme mejoramiento de sus medios para hacer más tolerable la existencia en esas duras regiones.

Entre la caída del Imperio Romano de Occidente y la prosperidad de los escoceses del tiempo de Adam Smith transcurren más de diez siglos de avance continuo —suficientes para sentir al progreso profundamente arraigado en la experiencia colectiva, olvidar los giros de la fortuna y reverenciar menos la grandeza del pasado meridional.

Las guerras constantes entre europeos, las plagas recurrentes y los siempre poderosos enemigos del Oriente, templan la cultura y la raza frente a la diversidad, en el enfrentamiento y el encuentro constantes con el otro, sus creencias, ideas, armas y microbios —de un modo cuyo trágico extremo opuesto será la fragilidad ante lo extraño que mostró la civilización mesoamericana.

La feroz competencia en el mercado y la guerra en múltiples fronteras contribuyeron decisivamente a un prodigioso ritmo de innovaciones tecnológicas —en el conocimiento, la organización política y social, las herramientas y las armas— que hicieron invencibles a los europeos en todos los frentes.

La combinación de la carrera armamentista (la *arms race*) con la abolición de las viejas clases sociales y la admisión de todos en la carrera arribista (la *rat race*) fue la fórmula básica para el ascenso de las grandes potencias, que sólo puede sostenerse mientras se apoye en la más estricta y actualizada sabiduría financiera. Así parece plantearlo la tan exitosa historiografía para estrategias contemporáneos de Paul Kennedy.

Una metamorfosis quimérica de la fe cristiana La vocación occidental para el progreso y la hegemonía tiene sin duda hondas raíces en

todos los aspectos de la experiencia histórica. Pero, para buscar sentido y significado en la historia, una cuestión crucial sigue siendo la formulada por Karl Löwith en *Meaning in History*,¹² que planteada en 1949, representarla una corriente importante entre los teólogos e historiadores —sobre todo alemanes— desde entonces. Preguntaba Löwith si ese arrasador torrente de actividad occidental se derivará también de los elementos religiosos que contenía —como el mesianismo judío y la escatología cristiana, la creencia en un Dios Creador que hace al hombre a su imagen, la esperanza en un futuro Reino de Dios y la prédica del evangelio en nombre de la salvación—, que, en sus transformaciones seculares, llevan a la pretensión de transformar el mundo a imagen del hombre y de redimir a todas las naciones occidentalizándolas.

Como respuesta, Löwith plantea su influyente tesis sobre la secularización: "La visión escatológica del Nuevo Testamento abre la perspectiva hacia una plenitud futura —originalmente más allá de la existencia histórica y, eventualmente, dentro de ella. Como resultado de la conciencia cristiana tenemos una conciencia histórica que es tan cristiana por derivación como no cristiana por sus consecuencias".¹³

En efecto, como añade después, "el ideal de la ciencia moderna de dominar a las fuerzas de la naturaleza y la idea de progreso no nacieron en el mundo clásico ni en el Oriente, sino en el Occidente"¹⁴ cristiano.

Dentro de este mismo marco general habría que pensar en dos grandes parteaguas en la historia del cristianismo: el que comienza con su utilización por parte del poder al convertirse el

¹² Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (El significado en la historia: las implicaciones históricas de la filosofía de la historia), Chicago, The University of Chicago Press, 1949, pp. 202-203.

¹³ Ibid., p. 197.

¹⁴ Jacques Ellul, *La subversion du christianisme* (La subversión del cristianismo), Paris, Editions du Seuil, 1984, p. 201. (La traducción es del autor).

emperador Constantino, y el de la nueva institucionalización que se produce a partir del siglo xn.

Desde mediados de ese último siglo, las innovaciones tecnológicas en las esferas de la producción y el aprendizaje —al crearse la nueva página del texto— confluyeron con un proceso de institucionalización de la Iglesia que, al proporcionar servicios y registros, adquirió un mayor control sobre la vida de la gente, creando así el modelo de organización del Estado moderno como gobernante a través de la pluma además de la espada. La *secularización* que continuó ese proceso es la historia del progreso mismo, en la que creencias, rituales e instituciones religiosas quiméricamente transformados emprenden la realización de la idea patristica de *reforma* mediante grandes innovaciones científicas, económicas y políticas.

Lo que el credo cristiano exigía era una reforma espiritual del creyente que, de llevarse a la práctica, habría al menos atemperado la entrega a las pasiones mundanas por la riqueza y el poder que, para los cristianos, encabezaban las representaciones del mal (Mamón y *el príncipe de este mundo*). Si el cristianismo contribuyó a una orientación opuesta de la civilización occidental podríamos pensar, con Jacques Ellul, que fue subvertido por su propio poder y riqueza y que las propias exigencias radicales de la fe cristiana la hacen tan *intolerable* que —para constituirse en una religión y una fuerza cultural dominante— tenía que transformarse en su contrario: "Ya que resulte realmente intolerable pensar que la paz, la justicia y el fin de la pobreza no pueden tener lugar en este mundo [...]. Sin embargo, eso es precisamente lo que Jesús mismo ha dicho".¹⁵

No obstante, Cristo exigía también:

[... | haz lo que puedes para hacer este mundo vivible y comparte con todos el júbilo de la salvación, pero sin ilusiones acerca

¹⁵ *Ídem.*

de lo que puedes lograr realmente [...]. Y eso es lo que el hombre no puede oír ni aceptar. Si actúa, quiere que sus acciones sean efectivas, tener éxito, progresar, lograr por sí mismo. En eso la palabra de Cristo es realmente desmovilizadora, pero no a causa de su verdad sino debido a la indigencia del hombre, su orgullo y su necedad [...]. La dificultad surge al no poder decir: *Indudablemente nuestra práctica es incorrecta, pero mirad la belleza, la pureza, la verdad de la revelación [...]*. No hay revelación que pueda conocerse fuera de la vida y el testimonio de los que la llevan [...].¹⁶ 1 al no ser lo que Cristo nos pide convertimos a toda la revelación en mendaz, engañosa, ideológica, imaginaria.

Dispensada de las radicales exigencias de la práctica —la *praxis* como principio esencial para el sentido mismo de la fe, tolerable sólo para unos pocos que habían recorrido un largo camino— en beneficio del proselitismo masivo y expedito, las Iglesias y los Estados cristianos convirtieron la revelación en un instrumento filosófico y cultural de los occidentales.

La revolución del conocimiento frío Y fue precisamente al eclipsar la importancia que siempre tuvo la noción de sabiduría, indisolublemente ligada a la *praxis*, que la fe en el progreso resultó más revolucionaria. Esta última estuvo estrechamente asociada desde sus inicios con el esplendor de la ciencia, del que alardeaban los modernos en su rebelión contra el saber de los antiguos.

En la tradición de los grandes libros, los modernos generalmente afirman su superioridad en todas las ciencias y artes. Raras veces la pretenden en sabiduría. La expresión *ciencia moderna* no requiere elucidarse, pero si alguien quisiese hablar de sabiduría moderna, tendría que explicar muy bien a qué se refiere 1... 1 un sello distintivo de Rabelais advierte (a su

¹⁶Ibid., p. 13.

hijo) con las palabras de Salomón, que "el *conocimiento sin conciencia no es más que la ruina del alma*".¹⁷

Además de desplazar las ideas de destino, fortuna y providencia, la ciencia y el progreso relegaron la importancia de la sabiduría como experiencia cultural, existencial. Parte esencial de la sabiduría —desde los griegos hasta la Ilustración y desde China hasta Mesoamérica— era el que la práctica de la virtud y la fidelidad a principios sagrados englobaban y daban sentido al conocimiento intelectual, pudiendo en todo caso enriquecerse con él. Dentro de la fe en el progreso toma preeminencia un conocimiento intelectual que se pretende independiente de toda norma ajena a sus propios principios y que no reconoce más herejía que se pretenda imponerle alguna limitación. Ese conocimiento cuyo paradigma son las matemáticas y la ciencia experimental —gigantes— no encuentra su sentido en sí mismo y en la contemplación de la verdad como fuente de virtud —como entre los griegos—, sino que apunta a la transformación del mundo y el hombre y, con el tiempo, a su destrucción y recreación.

La razón sin morada Las doctrinas progresistas encontraron serias dificultades para llenar el vacío dejado por la sabiduría y la providencia. Curiosamente, bajo el imperio de la razón ya no se confiaba en la búsqueda individual de la virtud, pero sí en que la suma de las pasiones insensatas o pecaminosas arrojaría como total el bien colectivo y la perfección moral creciente, mediante el agotamiento de la codicia por la saciedad de todos los apetitos o un prodigioso equilibrio de egoísmos contrapuestos. Tales milagros serían realizados por una razón sin paradero conocido, ya que no residía ni en la verdad revelada y la providencia divina ni en la experiencia individual y la tradición moral.

¹⁷ "Wisdom" ("sabiduría"), *The Britannica Great Books: A Syntopicon (los grandes libros de la Britannica)*, Chicago, 1952, pp. 1102-1103.

El proceso que conduciría a la excelencia y el bienestar colectivos resultaba aún más difícil de captar que la reforma espiritual y tan inescrutable como la providencia, a pesar de los esfuerzos de los pensadores modernos para explicar cómo funcionan la mano invisible, la astucia de la razón y la razón de la historia.

Eventualmente, la tarea de la razón fue plenamente asumida por los sistemas empresariales y burocráticos de la sociedad industrial. La realidad social requería ser transformada para adaptarse a las *leyes* de la economía y de la administración.

Los evangelistas del progreso La subversión del cristianismo —iniciada por la alianza de la Iglesia con el poder temporal— habría de continuar a través de una fe en el progreso que ponía las aperturas, orientaciones y esperanzas cultivadas durante siglos —así como su riquísima síntesis cultural y filosófica— al servicio del mercado, la industria y el Estado modernos y sus agentes: comerciantes, banqueros y príncipes ilustrados; políticos, intelectuales y líderes de masas; científicos, empresarios y revolucionarios.

La noción de progreso fue así utilizada y propagada principalmente por la acción de los amos de la historia, desde Federico el Grande y la reina Victoria hasta Lenin, Castro y Reagan. Fue elaborada y adornada por el discurso de sus brillantes seguidores, desde Voltaire y Darwin hasta Sartre, Régis Debray y Vargas Llosa. La lista de los pensadores entusiastamente progresistas es inmensa y abarca el cuadro de honor de los últimos tres siglos (algunos historiadores han llegado a incluir a casi todos los pensadores eminentes de la historia). Por otra parte, tiende a establecerse una sugestiva y compleja distinción —explícitamente en obras de Bertrand Russell y Robert Nisbet— entre aquellos que enfatizan el sentimiento, la igualdad, el poder y el Estado —cual Rousseau, Hegel, Marx y Nietzsche.

Las raíces de las querellas ideológicas del siglo xx —en nombre de las que llegó tanta sangre al río— quizá puedan encontrarse en esas fervientes expectativas compartidas y en las

divergencias sobre cómo cumplir más plenamente con las promesas ilimitadas de la sociedad industrial. Pero, a pesar de lo importantes que puedan ser las diferencias y los antagonismos entre esa abrumadora mayoría de pensadores modernos, éstos aparecen como un grupo básicamente homogéneo cuando se comparan sus nociones del hombre y la historia con las de los de la antigüedad clásica y el medioevo. Su visión del mundo es aún más radicalmente incompatible con la de las culturas que no se han incorporado todavía a la sociedad industrial y, desde luego, con la de los escasos partidarios de *los valores y creencias tribales* que pretenden indagar los designios del progreso antes de bendecir la inmolación cultural.

También una búsqueda de la trascendencia La fe en el progreso ya no es tan universalmente reconocida como tal, pero sigue siendo la más genuina y difundida en el mundo occidental y entre quienes lo adoptan como modelo. El hombre moderno necesita creer que sus acciones y nociones tienen bases enteramente racionales y que de ningún modo se sustentan en convicciones originadas por una revelación, visión o esperanza. Su identidad misma, forjada en torno a las conquistas del progreso, se basa en su creencia en que puede conocer la realidad por medio de la ciencia, de haber superado la ceguera dogmática en la que se sustentan las tradiciones y religiones. Sin embargo, su confianza en el progreso parece pertenecer al ámbito de la fe en un sentido similar al de la certidumbre del cristiano de lo que espera en el más allá, pero trastocada en espejismo sobre la realidad de este mundo.

También, desde luego, las creencias en el progreso tienen mucho de mera *falsa conciencia*, de autoengaño que conviene al etnocentrismo y a intereses nacionales, de grupo y personales que logran confundir e ilusionar a muchos que de hecho no podrán compartir esos intereses.

Paradójicamente, esa fe no reconocida, esa falsa conciencia, frecuentemente lachada de materialista y hedonista, contradice

flagrantemente su apariencia mundana y sus promesas seculares. Muestra, por el contrario, un radical desapego por el mundo y por lo que éste ofrece de placentero. La fe en el progreso parece, más bien, una desesperada búsqueda de la trascendencia en la transformación constante de lo mundano, aniquilando una y otra vez el mundo tal como es en el espacio y el tiempo mismos; sustituyendo todo sentido tradicional de lugar, ritmo, duración y cultura por el espacio homogéneo, el tiempo lineal, la ciencia y el dinero: un mundo de abstracciones, un antimundo.

Progreso es un término que originalmente se refería al avance hacia un lugar, hacia el destino de una jornada en el espacio. Posteriormente significó un avance en el tiempo (a través de un incremento cuantitativo en un valor o del perfeccionamiento de una cualidad, del mejoramiento de una situación), en un tiempo vectorial, homogéneo y cuantificable con precisión. Conforme la evolución del sentido del progreso fue determinada por las exigencias de cálculo de la economía industrial, se extendió la condena a la vida en un mundo aún no presente, la dedicación a construir *cdlí* una siempre elusiva plenitud *bajo el sol*: una inundación tan neurótica de principio de realidad que parece que ya desde los tiempos de Freud producía un gran malestar en la cultura.

Así como el presente, también perdió sentido todo lugar definido: ya no se construiría en una parcela o un pueblo sino sobre un valor—sobre una cifra en algún registro mental, escrito o computarizado. Es allí, y sólo allí, en un *registro abstracto de valores*, donde realmente está el progreso *material*. Lejos, muy lejos, de la realidad verdaderamente mundana de la que habla el *Eclesiastés* a través de Cohélet, la voz de la asamblea tribal: "Anad, come con alegría tu pan y bebe de buen grado tu vino, que Dios está ya contento con tus obras [...]. Vive la vida con la mujer que amas, todo el espacio de tu vana existencia [...] ya que tal es tu parte en la vida y en los afanes con que te afanas bajo el sol".¹⁸

"Eclesiastis", Segunda parte, n-9, Biblia de Jentsalén.

En cuanto al progreso espiritual —que tan pocos dicen que existe y tantos sienten indudable—, la acumulación de conocimiento científico y de realizaciones técnicas en donde podría residir parece ignorar su propio sentido y tiende a ser mal utilizada. Está escindida de la carne, del corazón y del alma. De ese modo, al no poder integrarse a una persona o una cultura el conocimiento que se produce masivamente, el hombre no puede ser hoy más sabio.

Pocos han podido realmente gozar del progreso a lo largo de su vida: se cree en él sobre todo para los descendientes. El creyente en el progreso cae en una especie de confucianismo invertido, en un culto de los sucesores, no de los ancestros. En esto la fe en el progreso se enfrenta hoy a una satánica contradicción: la gloria del sacrificio por las futuras generaciones se convierte en su opuesto —en culpa de no dejarles nada más que ruinas.

El burgués y su realimentación Quizá fueron este tipo de paradojas las que llevaron a Paul Valéry a escribir: "El burgués ha invertido su capital en fantasmas y especula con la ruina del sentido común".¹⁹

Y, tendríamos que añadir hoy, con la ruina de la biosfera, la nueva diosa madre de nuestras biofflicas computadoras. Visto por una sociología de ingenieros de sistemas, Gaia, el planeta doliente, tiene que detener la "estrategia de la cultura del progreso" porque sus "valores básicos actúan como un gran complejo de fuerzas de realimentación" que "se autoamplifican, como un fuego fuera de control".²⁰

La fe en el progreso puede estar peleando su última vuelta en la historia contra esta nueva mentalidad sistémica. Desde esa

¹⁹ "Le bourgeois a place ses fonds dans le phantasmes et spécule sur la ruine du sens commun". Paul Valéry, "Propos sur le progrès" ("Palabras sobre el progreso"), 1929, editado en *Regards sur le monde actuel (Miradas al mundo de hoy)*, París, Gallimard, col. Folio-essais, 1988, p. 142.

²⁰ James Bernard, *The Death of Progress (La muerte del progreso)*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1973, p. 10.

perspectiva es inevitable ver que los incontables *efectos colaterales* del progreso, que se refuerzan unos a otros en su poder devastador, ponen en duda la factibilidad de seguir extendiendo el modo de vivir occidental por todo el mundo. Además, aquellos que manejan modelos globales en la computadora se confrontan constantemente con curiosas paradojas sistémicas: el descubrimiento de que el progreso programado resulta menos eficiente que la *estrategia cultural* de las abejas, o el de que, cuando se trata de adaptación al medio ambiente, las sociedades industriales están mucho menos *desarrolladas* que la de los aborígenes australianos. Así, este nuevo escepticismo hace que nadie quiera reconocer que alguien, a menos que sea un enemigo o un conocido de un pariente lejano, se haya interesado alguna vez en la utopía. Algunos hasta ven el futuro preñado de incalculables catástrofes. La flecha del tiempo, el eje de la fe en el progreso, gira... y apunta más bien hacia abajo.

Tratar de conjurar el desastre puede muy pronto absorber todas las energías. Y una prioridad distinta exige una conceptualización diferente: el lenguaje de los sistemas computarizados es más adecuado para expresar el afán de la estabilidad. Desplaza la atención de las esperanzas de gloria y justicia hacia los numerosos requerimientos para mantener un sistema en funcionamiento. Los ciclos *de realimentación* muestran en la pantalla de la computadora la terrible mecánica de los efectos colaterales, haciendo inevitable su reconocimiento, mientras la búsqueda de condiciones de equilibrio intenta detectar los puntos de quiebre. Desde esta perspectiva, los asuntos de la gente no se encuentran ya en el centro de la política, sino en los requerimientos abstractos del mantenimiento de los sistemas, tal como lo determinen los expertos en supervivencia. De ese modo, la idea de progreso habrá recorrido un largo camino: finalmente podrá significar solamente tratar de evitar lo peor. Una fe surgida de la deificación del hombre buscará ahora la salvación invocando la inteligencia artificial.

Aprendices de brujo, más que nunca El progreso fue una ilusión, pero una ilusión grandiosa. Abarcaba mucho más de lo que nadie se habría atrevido a soñar: la justicia e incluso la inmortalidad, en la Tierra misma y logradas por el hombre mismo. Como la vital y creativa autoafirmación frente al "aplastante énfasis en la divina omnipotencia",²¹ la fe en el progreso abrió el camino hacia impresionantes logros. Acosado tanto por el miedo a la condenación eterna como por los sentimientos de impotencia ante la extremada contingencia de su existencia en el mundo —martillada sin cesar por el absolutismo teológico—, el hombre moderno logró adquirir confianza en sí mismo y en el camino de su autorrealización. Tanta confianza que pronto se sintió capaz de buscar libremente la perfección y con todo el poder necesario para alcanzarla. El progreso todavía fue un sueño de personas, no de abejas.

Tristemente, el eñhos utópico del progreso perdió toda oportunidad de conciliarse con la realidad. Fue drásticamente avasallado por las ciegas fuerzas de la economía y la tecnología o condujo a estériles totalitarismos. Junto con la utopía, la fe en el progreso fue abandonando todos los rasgos que esculpieron su fausta y trágica belleza original y se refugió en la ciencia ficción. Hoy sólo sirve para que la ciega arrogancia del mundo posmoderno evada la consideración de toda crítica profunda y toda duda sobre su sentido y significación. Reducida a las infantiles fantasías de la ciencia —en verdad dignas de perversos polimorfos—, lo que resta de la fe en el progreso no es ya más que el último baluarte que nos protege del temor de nuestra aniquilación inminente por las armas, el crecimiento económico, el desarrollo tecnológico y la indigencia cultural. Se convierte en la incongruente confianza de que los predicamentos de la civilización moderna serán resueltos por el delirio sicótico

²¹ Robert Wallace, "Translator's Introduction" ("Introducción del traductor"), en Hans Blumenberg, *The Legitimacy...*, p. xviii.

de las propias abstracciones y cosas que, al tomar vida propia, los generaron.

La nueva sabiduría de las computadoras, que ahora se hará cargo de equilibrar la economía y la biosfera —comerse el pastel y quedarse con él—, ha de asumir necesariamente que el hombre es simplemente una forma de vida. Y ha de sostenerse en una reverencia paleolítica por la magia, algo ya superado desde hace tiempo por los aborígenes australianos.

La incapacidad de aceptar la realidad ¿Qué mayor vanidad y vejación del espíritu? Ya que cuanto más difícil es para el hombre reconocer que lo que ha puesto bajo el sol no lo hace mucho mejor, más difícil le es reconocer su realidad básica, siempre trágica. Y es simplemente humano, demasiado humano, tratar de cambiar u olvidar esa realidad, como lo admite el propio Salomón: "He aplicado mi corazón a investigar y explorar con la sabiduría cuanto acaece bajo el cielo [...]. Seguí engrandeciéndome más que cualquiera de mis predecesores en Jerusalén".²²

Pero no llegó a la conclusión de que su especie podía volverse omnipotente. El hombre moderno, tan inmerso en ese espejismo, encuentra cada vez más difícil aceptar su fragilidad, vivir en este mundo y buscar su verdad. Jacques Ellul resume el Eclesiastés en una cita de Georges Bernanos que dice: "Para poder poner nuestra esperanza en lo que no puede engañarnos, hemos primero de perderla en todo lo que nos engaña".²³

Perder realmente la esperanza en el progreso puede tener implicaciones mucho mayores que las que ahora podemos intuir. Como he sugerido, la fe en el progreso forma parte del hombre moderno a tal grado que éste no se da cuenta de que la tiene,

²² "Eclesiastés", Primera parte, 1-17 y 1-2-9.

²³ "Pour être prêt à espérer en ce qui en trompe pas il faut d'abord désespérer de tout ce qui trompe". Véase Jacques Ellul, *La raison d'être, Méditation sur l'Ecdésiaste* (La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés), París, Editions du Seuil, 1987.

igual que los peces no se dan cuenta de que existe el agua hasta que se les saca de ella. Como los peces fuera del agua, bien podríamos darnos cuenta de la importancia de nuestra fe en el progreso sólo hasta salir de ella, en el momento en que estemos como personas a punto de morir en el asombro, transformados en meras *formas de vida* dentro del gran sistema técnico-económico-biológico y el nuevo universo que pretende crear.

Fuentes comentadas Las revisiones históricas sobre el tema más accesibles y útiles son: la de S. Pollard, *The Idea of Progress. History and Society* (*La idea del progreso. Historia y sociedad* [Nueva York, Basic Books, 1980]), en la cual las fuentes son comentadas a lo largo del texto, que han de complementarse con la antología sobre el tema de E.J. Teggart, *The Idea of Progress* (*La idea de progreso* [Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1949]). Tiene también mucho interés el artículo correspondiente en el *Syntopicon* de *Los grandes libros de la Britannica*, junto con las referencias a la colección y la bibliografía básica tradicional que contiene. El último esfuerzo que conozco por abarcar ampliamente el tema fue recopilado por G.A. Almond, M. Chodorow y R.H. Pearce, *Progress and its Discontents* (*El progreso y sus descontentos* [Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1982]), que se divide en cinco partes relacionadas con los aspectos históricos, científicos, económicos, sociales y humanistas y abarca 25 temas tratados por otros tantos autores.

En torno a las relaciones entre el cristianismo, la secularización y el progreso, son fundamentales las obras de Lówith y Blumenberg citadas en las referencias. WW Wagar, en "Modern Views of the Origins of the Idea of Progress" ("Enfoques modernos de los orígenes de la idea de progreso" [*Journal of History of Ideas*](#), vol. 28, 1967, pp. 55-70)), ofrece una visión panorámica del tratamiento que varios autores dan al tema de la secularización, incluyendo el punto de vista relativamente optimista de

los libros dej. Maritain. Ch. Dawson, en *Progress and Religion* (*Progreso y religión* [Nueva York, Doubleday, 1960]), celebra la congruencia plena de la orientación de la civilización occidental con su tradición religiosa judeocristiana. La rica visión y el fino hilo que G.B. Ladner, en *The Idea of Reform: Its Impact in Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (*El concepto de reforma: su efecto en el pensamiento y la acción cristianos en la era de los padres* [Cambridge, Harvard University Press, 1959]), empezó a tejer, lamentablemente se detienen en un periodo histórico remoto. La recopilación de E. Castelli, *Herméneutique de la Secularisation: Actes du Colloque Organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome* (*Hermenéutica de la secularización: actas del coloquio organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma* [Paris, Aubier, 1976]), contiene numerosos ensayos de gran interés, incluyendo uno de J. Ellul, muchos de cuyos libros constituyen la más amplia, actualizada y radical crítica de la modernidad y el progreso realizada por un teólogo y sociólogo cristiano. Finalmente, son los libros de Illich los que, entre sus innumerables facetas, pueden llevar, a mi modo de ver, a una reflexión más profunda y rigurosa sobre el progreso, aun cuando no hacen una referencia explícita al concepto.

EL PROMETEO SISTÉMICO*

Cuando se habla de ecología, uno se refiere por lo general a límites físicos, a lo que la Tierra y los hombres pueden tolerar en términos de sus procesos físicos, siendo que ese deterioro se volverá necesariamente intolerable mientras las sociedades modernas no modifiquen su orientación. Incluso si los promotores del desarrollo sustentable llegasen a ser relativamente eficientes en términos de preservar la sobrevivencia del hombre, lo cual es incluso muy dudoso, la réplica de la economía en otro sistema que controle sus efectos volvería la lucha por la vida más intolerable de lo que ya es.

En lugar de un grupo de profesionales convertidos en una ecocracia planetaria, propongo un cambio de orientación que debería modificar la imagen de *homo miserabilis* que el hombre occidental tiene de sí mismo, antes de hacerla prevalecer irremisiblemente sobre toda la humanidad. Este sujeto tendría que darse cuenta de lo poco que necesita realmente para vivir bien, de lo mucho que le estorba para ello su afán de transformar todos los sistemas y artefactos que ha desarrollado y que no tienen que ver con ningún deseo real de goce de la vida sino

* Edición de la entrevista realizada a José María Sbert por Mariana Kurlat y publicada en *Opciones* (núm. 43, viernes 3 de septiembre de 1993) con el título: "Contra arrogancia, humildad".

Hace algunos años hablé con José María sobre esta entrevista. Es un testimonio de sus coincidencias con el pensamiento de Iván Illich, quien en esa época publicó su ensayo "Necesidades" para el Diccionario *del desarrollo*, en donde trató algunos de los temas aquí mencionados. Una vez más, en este texto vemos la recurrente comparación entre Prometeo y Epimeteo, el titán arrogante y el titán humilde, razón por la cual los editores de *Opciones* decidieron titular la entrevista "Contra arrogancia, humildad". Pero como este título le desagradaba a José María, decidí cambiarlo. [N. del comp.l.]

que, por el contrario, lo impiden, y son la negación del hedonismo y el naturalismo, ya que lo llevan a la abstractificación, la desencarnación y la soledad.

Esa triste imagen del *hombre necesitado*, que resulta del dominio de los sistemas técnicos, comenzando por el económico, sobre el resto de las esferas de la vida social, se va transformando ahora en obra aún más pobre: en la del *hombre-pieza de un sistema económico-biológico planetario*, que tiene la responsabilidad de manejar y controlar, acatando las instrucciones que para ello le den los que se supone que lo entienden.

En todo esto, lo más importante es entender que no se trata, ni el caso del hombre necesitado ni el del hombre-pieza-del-sistema, de una actitud práctica y materialista, y menos aún del instinto de conservación, sino de una espiritualidad quimérica. Lo que está en el origen y la esencia de esta orientación occidental es una forma de locura en su sentido más elemental. Dentro de esta línea de pensamiento, la forma más radical de combatir lo que produce la catástrofe ecológica es tratando de vivir como *homo sapiens* con los demás, de vivir una vida pobre en medios y rica en fines, no dejando que los bienes materiales ni las responsabilidades abstractas interfieran en nuestra gozosa convivencia, ni, desde luego, dejándonos fascinar por la quimera de que el hombre puede recrear y controlar felizmente el cosmos.

Cuando uno se pone a pensar qué es lo que está en el origen de este giro catastrófico del vivir, tiende a caer en la economía. Que esté en el origen no quiere decir que se pueda abandonar tan fácilmente. Creo, como dice Gustavo Esteva, que hay que empezar por reubicar la economía históricamente, hacer ver que no es algo que siempre existió, sino que es una técnica que fue inventada, que durante mucho tiempo no tuvo gran importancia en la vida de casi ninguna sociedad y después fue adquiriendo mayor presencia en las sociedades europeas hasta llegar a dominarlas. Desde hace ya varios siglos, la economía tiende a extenderse al resto del mundo, junto con el poder y la

influencia de estas sociedades y por sus méritos propios, en el sentido de que tiene eficacia para algunas cosas. Es indudable que en algunos casos ha funcionado como modo de ordenar y organizar sociedades, aunque sus efectos sean tan desastrosos.

La economía es algo que tuvo un origen histórico, no preciso pero sí caracterizable, y que ha tenido una evolución y por lo tanto puede tener algún día un fin. Eso no quiere decir que no tenga actualmente una presencia abrumadora; plantear su historicidad y lo deseable de que algún día pueda terminar el dominio de la técnica económica en todas las esferas de la sociedad, puede resultar muy angustioso y contraproducente, puede producir un gran rechazo, porque no se ven alternativas claras. Incluso a la gente a la que la economía no le da nada concreto, al menos le da una promesa patente. Hay quienes piensan que esa promesa ha sido tantas veces incumplida que la gente ya no cree en ella. Sin embargo, pienso que para la mayoría sigue teniendo más visos de realidad y es más efectiva que cualquier otra promesa. Ésa es la fuerza de la economía. Si pensamos en su origen y en cómo se expande, esa fuerza es grande porque parte de desposeer a la gente de cualquier otro medio de vivir: al desaparecer las tierras comunales, el modo de vivir y las creencias de una comunidad, el apoyo que eso significa para la gente y la posibilidad material de subsistir gracias a ciertas tierras o bosques, a la gente no le queda otra alternativa que comprar lo que necesita para comer y vivir.

La economía busca no dejar alternativa, por eso es tan poderosa, porque realmente tiende a lograrlo. En Inglaterra se ha estudiado más claramente este fenómeno, que empieza con el cercamiento de las tierras comunales para convertirlas en tierras de pastura para la industria textil, y llega un momento en que la mayor parte de la gente no tiene más remedio que venderse como fuerza de trabajo. Ésa es la fuerza de la economía. También es una fuerza de poder; la búsqueda de la implantación de la técnica económica conlleva poderes efectivos: desde

ejércitos hasta todo tipo de instituciones, desde el comodoro Perry y el general Custer hasta las escuelas y las iglesias modernas y, luego, Estados como el soviético y tantos otros, dedicados a cancelar toda alternativa a la economía.

Hay una oposición de un modo muy esencial entre la ecología y la economía. Pero si digo que es por la economía que la ecología se deteriora, *no* estoy implicando que antes de la economía no se deterioraba la ecología. No creo que sea así. Quizá el hombre siempre ha sido malo para la ecología, mucho antes de que ese concepto existiera: es un ser que no encaja armoniosamente en la naturaleza. Eso aparece de un modo u otro en muchos mitos de origen. En el *Génesis*, el hombre es un ser caído, que se aparta del equilibrio del paraíso. Tuvo la oportunidad, pero optó por otro camino; comió del fruto del conocimiento del bien y el mal. Desde entonces es un ser que decide y que altera la armonía espontánea en el resto de las especies y los elementos de la creación. También en los mitos griegos: en el mito de Prometeo, Epimeteo reparte los dones divinos a todos los animales, y cuando llega al hombre se queda sin nada y su hermano tiene que recurrir a ofrecerles el fuego.

Ulich menciona que sólo hay un teólogo, Hugo de San Víctor, que toma en cuenta este aspecto de la caída del hombre y plantea que la técnica es el medio del hombre para poder subsistir en una naturaleza en la que está inerme: también podría ser su instrumento para restituir el equilibrio de esa naturaleza. Después, la técnica quedó excluida del pensamiento teológico y filosófico durante ocho siglos.

Es ir demasiado lejos pensar que las sociedades tradicionales o tribales puedan seguir siendo así. Al aumentar el poder a disposición del hombre aumenta su capacidad de hacer daño. De algún modo tendría que buscar deliberadamente no tener demasiado poder, pero lo que hace es lo contrario. La autolimitación del poder humano sí era algo constitutivo central en las sociedades antiguas, y puede seguirlo siendo en alguna medida

en las comunidades tradicionales. Esa autolimitación la exigía el gran espacio que ocupaban los dioses y que determina la virtud básica, la piedad, y que era el fundamento de toda sabiduría.

No parece que la humanidad tienda a renunciar a esa meta infinita de seguir creciendo, que es el principio de la economía, pero tenemos que reconocer que del futuro no podemos saber nada. Pero tenemos que imaginarnos algo. Una de las cosas que se puede hacer es ejercer el pensamiento crítico, tratar de reflexionar, y en ese sentido se ha avanzado y ya se habla de estas cuestiones. Pero tanto como poner en tela de juicio el sentido de la economía y del crecimiento, sería una reversión muy radical. No creo que se pueda aspirar a ella en un futuro previsible. Sería tratar de volver a plantearse que las necesidades más reales son espirituales, frente a los espejismos actuales, a esta carrera tras la zanahoria, a que la gente piensa que realmente tiene grandes necesidades materiales. Hay un inmenso sistema detrás de eso, no sólo de poder, sino también de creencias y de pensamiento, que tiene varios siglos, aunque sean sólo tres.

Estas aspiraciones y necesidades que creemos poseer tienen que ver con normas, con modelos uniformes. La única regla para que hubiera un equilibrio y una virtud sería que cada quien se atuviera a las necesidades que le dicta su suelo, pero ¿quién lo hace así? Esteva dice que quizá todavía la mayoría de la población del mundo siga viviendo arraigada al suelo y en comunidad, pero la tendencia es que deje de ser así a una velocidad fantástica. Si no hay limitación del suelo, ¿qué es lo que pone un límite a lo que se necesita? Todo el lío se origina cuando los escoceses deciden que necesitan tomar jugo de naranja o los africanos quieren comer quesos franceses.

La ilusión de la pluralidad En esta tendencia modernizadora, se han homogeneizado los productos de consumo y se trata de imponer las ideas sin permitir que cada grupo sea diferente. Es una imposición que no lo parece, y que más bien tiende a ser

aceptada, porque se piensa que es una mejoría. La producción industrial establece su monopolio radical apoyado en toda una cultura que su gran aparato de propaganda impone, y que ha asimilado a sus fines la tradición occidental, incluso al cristianismo, subvirtiéndolo radicalmente. Quizá ahora el progreso esté en proceso de adaptar y subvertir las tradiciones y religiones orientales.

La globalización es un hecho que sirve para destruir los ámbitos de la comunidad. Pero no es real la posibilidad de que sea total. Hasta ahora, sin embargo, el avance de la economía es real, es verdaderamente inexorable. A partir de ahí o todo está ya perdido o siquiera un remanente de alternativa reside en una cuestión de creencias, incluso epistemológicas.

Yo me dedico a estudiar la fe en el progreso, que ha sido la fe de Occidente durante los últimos siglos. A pesar del escepticismo intelectual, es una fe intrahistórica, la única que sigue estando ahí. El desarrollo puede ser una idea que ha pasado ya, pero la fe en el progreso puede ofrecer nuevas variantes o ser sustituida por otra fe dominante.

Hoy hay más escepticismo, pero no vemos aún que esa fe haya sido sustituida por otra fe que pueda tener cierta fuerza. Y lo que sucede también, en lo que se ha concentrado Illich en los últimos años, es el cambio de la percepción del mundo y la autopercepción de la persona que nos enfrenta a modos diferentes de ser con los cuales no podemos hablar. Illich lo ha definido como una actitud que va del *¿Por qué no?* al *¿Y qué?* Se pueden hacer los planteamientos más terribles desde el punto de vista de la tradición racionalista y humanista y la gente dice: *¿Y por qué no habría de poder ser así? ¿Y qué más da?* Nada salva, ni siquiera la pobreza, de la televisión y del Nintendo; son cosas que tienden a abaratare y llegan a los más pobres.

El sistema tiene una influencia terrible. El sistema tecnológico se configura como un sistema totalizador, totalitario, cerrado, cuyo principio fundamental es que todo lo que se puede

hacer se tiene que hacer, lo que se puede mejorar técnicamente se tiene que hacer más eficaz y usar. El sistema tecnológico tiene una cierta limitación en lo económico, pero tiende a mandar incluso sobre lo económico.

Superar los límites, traspasar todas las fronteras, ésa es la orientación del sistema. Además, convierte los medios en fines. La tecnología, en el sistema tecnológico, ya no es un medio sino un fin en sí misma. El poder de esos sistemas es la globalización.

La economía está organizada para tender a ser el centro. Se puede pensar que aquí la ventaja, para desarrollar estilos de vida diferentes a los impuestos por el sistema, la daría el subdesarrollo, por la incapacidad misma de la economía de proporcionar empleo a todos, etc. Una vez que la economía priva a la gente de medios de subsistencia autónomos y no le da empleo, ¿qué hace la gente? Se sabe que recurre a muchas cosas, pero ¿hasta cuándo? Porque también se sabe que en muchas grandes ciudades, y la propensión es hacia la urbanización, se tiende a producir un cierto *encanallamiento*. La economía opera en esos ámbitos de modos todavía más perversos: el gran negocio del siglo xix fue la prostitución, que se hacía con aquellos con los que no se podía hacer ningún otro negocio, con los que no tenían ninguna otra oportunidad —los que salían de las cárceles, que se convertían en proxenetas, y las mujeres de familias de desempleados. El gran negocio del momento es la droga: a los que no se les puede vender nada se les puede convertir en ladrones haciéndolos adictos a la droga. Es un proceso muy perverso, ya que, además de la droga, sigue habiendo prostitución, alcoholismo, robo, etc.; es otra economía informal, otra forma de buscar la acumulación para seguirla reproduciendo.

Hay que tratar de ofrecer un discurso alternativo, como dice Esteve. Cada vez se hace más, pero tampoco puedo ser muy optimista, porque lo que se confronta es un poderosísimo sistema global que tiene su organización global, nacional, regional y que ha demostrado tener una eficacia arrolladora.

El necrófilo interés por la vida La discusión sobre los límites, cuando se pregunta si son límites para sobrevivir o para vivir mejor, me hizo pensar en la nueva religiosidad de las culturas modernas; parecería que a los hombres modernos, cuanto menos les interesa el vivir, más les interesa la vida. Les interesa una vida que no es vida: la de las piezas de un sistema económico-biológico que, cuanto más trabajan para producir más cosas cada vez más onerosas, más tienen que trabajar para poder utilizarlas y más aún para cargar con la responsabilidad —que nunca podrán cumplir— de preservar su salud y la del planeta.

Es difícil pensar cómo podría cambiar el sistema, porque está radicalmente instalado en la visión del corto plazo, en la inadmisibilidad de cualquier *valor*, como se dice en la sociedad económica, de cualquier idea del bien que esté por encima de los intereses inmediatos, de las *necesidades* económicas. No se ve cómo el sistema económico y tecnológico se puede redimir. Es una fuerza inmensa puesta al servicio de la negación de la prudencia, de los límites, de la moderación. La definición misma de la locura, como lo opuesto a la sabiduría, está, en suma, en el principio mismo del sistema.

¿Quién puede contra el mal? Cuando planteo una ética de los límites, propia, para hacer más llevadera la vida de uno mismo, en realidad no estoy planteando un cambio global, ni siquiera social. No hay que engañarse y contribuir a que otros se engañen y piensen que así se va a resolver el problema del ozono. Practicar dicha ética es para tratar de recuperar la posibilidad de vivir realmente, de gozar la convivencia, no pensando que vamos a evitar el calentamiento de la Tierra y salvar la biodiversidad.

Otra cuestión que tenemos que plantearnos es si el sistema económico-tecnológico es un problema o un mal. Los problemas son las cosas de las que hablan los profesionales pensando que las pueden *resolver*. El mal no se puede resolver. Por ejemplo, las armas nucleares son un mal, no un problema. Ya no se

pueden desinventar. Son un mal que no tiene solución, nos pueden o no destruir física y moralmente, pero no se pueden resolver. Es posible que el sistema sea también, en realidad, un mal sin solución, del cual sólo un milagro nos puede salvar.

El espacio político de la acción Cuando creemos que algo no se puede resolver, se tiende a no hacer nada. ¿Qué es peor? ¿Crear que uno es impotente y resignarse, o creer que uno puede, y tratar de hacer algo, aunque tal vez sea poco lo que logre aportar? Hay que hacer lo que a uno se le ocurra, pero con un sentido crítico muy agudo.

No se puede actuar deliberadamente con alguna eficacia proponiendo la desaparición de la economía y de la técnica. Eso reduce las posibilidades de eficacia de la acción. Si una comunidad busca un discurso alternativo hay que dárselo, pero tratar de convencer a las fuerzas de la economía y la tecnología con planteamientos radicales no funciona. Hay que buscar otros medios.

Es cierto que los Estados han fracasado. El Estado soviético ha simbolizado el fracaso de los Estados como alternativa, quizá por sus exageradas pretensiones. Todo el mundo ha encontrado inmensos males en la acción del Estado y es indudable que por lo general ha sido el aliado de la economía y de la técnica. Pero eso no nos debe llevar al extremo de no considerarlo en absoluto, sobre todo cuando estamos en un momento de quiebre en el que nadie sabe para dónde estamos yendo y en todas partes pueden aparecer posibilidades. Si pueden aparecer posibilidades en las comunidades, a pesar de que hay tantos motivos para que éstas estén casi inexorablemente condenadas a la extinción, también el Estado puede tener alguna posibilidad.

Tampoco hay motivo para excluir la posibilidad de tratar de influir en las políticas públicas y participar dentro del Estado. Todo esto, desde luego, partiendo de que no podemos hacer nada, que somos impotentes, pero que hemos de hacer lo que sentimos que debemos hacer, sin engañarnos.

Habría que combinar dos actitudes de fondo: saber muy bien que somos básicamente impotentes ante este tipo de problemas o de males globales y, por otro lado, tener una gran humildad; pero como no sabemos nada sobre el futuro, podemos estar equivocados. No tenemos derecho a condenarlo ni a no esperar, más que por un principio espiritual de tener esperanza.

Hay control vertical y eso es importante, aunque a lo mejor es parte del mal o del problema. Mi preocupación es que *pensar en pequeño* está bien, pero para hacer frente a un problema global —que no es la capa de ozono sino la economía global y la economía nacional— la dificultad de pensar en pequeño está en que no se enfrentan fuerzas pequeñas sino grandes. Tendrían que sumarse muchas fuerzas pequeñas para hacer algún balance.

Las grandes corporaciones van a hacer algo, los Estados van a hacer algo, los poderes locales van a hacer algo. Sería muy bueno que se fortalecieran los poderes locales, pero no es ninguna garantía, pues estos pueden luchar por una planta nuclear, porque da empleo a la localidad.

Además, creo que es muy peligroso olvidar que existen poderes globales, como los Estados, algunos de ellos muy grandes y muy fuertes. Existen Estados Unidos, Japón, China, Rusia, México. Existen las grandes corporaciones y, de algún modo, aunque sea una teorización, existen los sistemas económico y tecnológico, que son poderes reales. Hay acciones globales y también está muy clara la tendencia a la globalización. Los Estados estuvieron fundados en un ámbito de la economía, el ámbito nacional. La técnica económica no se podía poner en práctica de golpe, de modo abierto, universal, y se empezó a poner en práctica en Estados nacionales, dentro de los límites de sus fronteras; por ese motivo tomaron tanta fuerza los Estados nacionales, y también por motivos geopolíticos, por la necesidad de tener una fuerza militar en equilibrio con sus vecinos. Ahora se da un nuevo paso; se trata de poner en práctica la técnica económica a una escala más amplia. Se hizo la Comunidad Eco-

nómica Europea y se lleva a cabo una intensificación del intercambio en algunas zonas como Norteamérica y la cuenca del Pacífico. Eso lleva a una cierta pérdida del sentido del Estado nacional, ya que gran parte de su sentido era mantener un espacio económico limitado y ahora la gente trabaja para un espacio económico más amplio.

La economía implica actuar en función de desconocidos. La comunidad es todo lo contrario; todo se hace para alguien, para el lar, la familia, la casa, los vecinos, el pueblo, donde todos se conocen. La economía es trabajar para que lo que hacemos lo compre algún desconocido en Hong Kong... Con la globalización, los seres humanos son más desconocidos todavía, la vida es más enajenada. Está inmersa en relaciones totalmente anónimas. Por otro lado, quizá la gente recuerda que es de un sitio determinado, porque ya no es de un país. Pero las comunidades se están sumergiendo más en la economía, en un grado mayor de economización.

La pluralidad aceptada por la globalización es la de las cosas que se valoran cuando dejan de existir. Ahora resulta que hay etnias en Estados Unidos, que de veras hay culturas distintas.

Hay cosas que sí parecen absolutamente malas en el sistema económico-tecnológico: que a un adolescente norteamericano le parezca normal comprar una escopeta de cañón recortado, un arma odiosa y monstruosa que sólo usaban los peores asesinos, no puede estar bien. Pero que se tenga una idea muy definida de lo que debe ser una persona, sus *valores*, es más complicado.

Creo que la apuesta por la pluralidad, por la diferencia, proviene del sistema modernizador occidental, como algo necesario para su reproducción; no es reflejo del deseo de preservar las diversas culturas tradicionales y las posibilidades de tomar caminos sustancialmente diferentes. Al menos así funciona, y se dijo que por sus frutos los conoceréis. Históricamente, el pluralismo ha sido el instrumento del progresismo occidental, para acabar con las tradiciones y fundirlas en la cultura amorfa y plástica de la

industria y el mercado. Al mismo tiempo, el derecho a practicar una fe que subordine a la economía y la técnica de hecho no existe para las comunidades.

Por otra parte, yo no creo que esa aceptación tan vasta de la pluralidad, esa falta total de dirección y de la posibilidad de aceptar cualquier modo de ser pueda tener futuro, incluso en Occidente. Por lo menos no puedo concebir cómo se puede llegar a algo bueno si no es restableciendo alguna forma de autoridad sobre lo que es bueno. Sobre todo cuando, además, la permisividad beneficia tanto a lo malo y a lo intrascendente. La destrucción de la convivencia y de la Tierra es un precio muy alto que pagar para que todo mundo sea libre de producir, vender y comprar todo tipo de *gadgets*. Si se rompe ese tabú de respeto a la frivolidad y a la maldad, como en la producción de armas, porque genera empleo y satisfacción en el consumo, sería muy fácil ponerse de acuerdo en lo que es bueno y no tocar un derecho importante de nadie. Pero si cualquier capricho es sagrado, porque la economía se basa precisamente en generar esa frivolidad y perversidad, en crear y reproducir caprichos y evasiones, entonces estamos perdidos.

No es posible ponerse de acuerdo sobre la diferencia; es necesario intentar un acuerdo sobre lo deseable, un nuevo esquema común para todos, que se imponga como los valores occidentales. Lo que ejemplificaría esto es la discusión sobre las armas. Hay gente que dice que las pistolas no matan a la gente, sino que es la gente que las usa la que mata a la gente, y que, por lo tanto, se debe tener el derecho de comprar una ametralladora en cualquier supermercado. En ese sentido, no se puede ser liberal. No veo ninguna posibilidad de conciliarse con esa posición. No creo que se pueda ser sinceramente tolerante en esos casos.

El problema es quién tiene derecho a definir cuáles son los límites de lo bueno o lo malo, y si esas pautas tienen que ser comunes para todos. De hecho, en todas las sociedades está de-

finido y, si hablamos de las grandes tradiciones y de las diversas culturas, veríamos que en realidad no divergen grandemente en su contenido ético de la occidental. Sólo discrepa la muy reciente tendencia occidental a la indiferencia y la permisividad de todo lo que se puede vender. Este sinsentido es nuevo, pero ya está comprobado que lleva a lo malo. Si todos los *valores* pueden competir, si todo se vale, es más fácil vender el vicio.

La economía y la técnica nunca han estado en contra de la pluralidad, al contrario. Pero por sus medios y de manera voluntaria, la gente se estandariza por la fuerza de la economía, de la tecnología, de la propaganda. Es un sistema de imponer sin imponer. Claro que cuando hace falta un ejército también se manda, pero se impone sobre todo mediante los sistemas de creación de verdad, de las universidades, de los sistemas educativos, de los *medios*, de los partidos políticos, incluso de las Iglesias que están enroladas con la modernidad. Allí podríamos tratar de hacer algo, ya que está en alguna pequeña medida a nuestro alcance. Claro que nunca hay que pensar que uno tiene la verdad absoluta, nunca.

LA FE EN EL HOMBRE*

Desde que escribí hace unos años un ensayo sobre la idea de *progreso* he seguido pensando y leyendo sobre el tema. Hoy voy a tratar de dar cuenta del rumbo esencial de esas reflexiones y lecturas.

Más que seguir exclusivamente el enfoque de la historia de las ideas, para abarcar lo fundamental del tema en todas las épocas tuve que extenderme al campo de "la narrativa", a los mitos, a la literatura y a la vida y personalidad de ciertos personajes históricos que pueden simbolizar los empeños prometeicos o sus contrapartidas. Así, vamos a comenzar por el *retorno del mito*, que me parece que se ha producido desde aquellos tiempos en que se pensaba en los mitos como estrictamente eso, falsedades con apariencia de verdades, y en los que los cuentos tampoco eran más que puros cuentos. Hoy día tendemos a pensar, por el contrario, que los mitos tienen un gran valor, al menos en las culturas antiguas y en las primitivas, como un modo esencial de conocimiento y de orientación en la vida. En muchos casos ese valor puede ser también apreciable para todos, ya que los mitos se refieren de un modo tan profundo y tan íntimo al entramado de la realidad que también arrojan luz sobre nuestra realidad, aunque no los podamos explicar. De hecho, son un modo de entender que no requiere explicación.

Las narraciones son cuentos, y los cuentos son inventos, ficciones, pero también son, junto con la poesía, el único modo que tenemos para comprender muchos aspectos de nuestra vida y cultura. Por lo demás, parece que nuestro modo mismo de conocer es hasta cierto punto inseparable de la visión narra-

* Texto inédito.

tiva, que está implicada desde luego en la historia y en las ciencias blandas, y también hasta en las ciencias duras.

Las culturas griega y judía se fundaban claramente sobre conjuntos de narraciones que, además, se complementaban mostrando ambos lados de la realidad, el oscuro y el luminoso, el trágico y el fausto. Así, por ejemplo, la *Ilíada* nos presenta un mundo trágico en el que todos están condenados por varias generaciones y nadie tiene poder para remediarlo, ni siquiera los dioses. En la *Odisea*, por el contrario, Ulises siempre saca el mejor provecho de todas las peligrosísimas situaciones en las que cae y los dioses se encargan de que se le haga justicia.

Un contraste similar se establece entre el primer relato bíblico de la creación del hombre y el que le sigue de inmediato, como veremos hacia el final de la plática. Por lo pronto puede observarse en los relatos seleccionados esta tendencia a polarizarse en utópicos y distópicos.

Dicho esto sólo tenemos que añadir que los filmes, las películas cinematográficas, son una forma de narrativa que se presta de modo muy especial para presentar cierto tipo de historias exclusivo de la época moderna que se conoce como ciencia ficción, y ya podemos entrar en materia, con una sola advertencia más: mi narrativa está al revés: va de adelante para atrás, comienza en nuestros tiempos y va retrocediendo.

Hace cerca de quince años se estrenó la primera parte del filme *The Terminator*, ideado y dirigido por James Cameron, el superartesano que recién se terminó de hacer supermillonario con *Titanic*, pero que entonces lo más que había hecho era *Piraña*. El protagonista es Arnold Schwarzenegger, escogido evidentemente porque es el único ser humano capaz de representar a un robot sin hacer el menor esfuerzo. Al inicio de la película, en medio de extraños fenómenos eléctricos y magnéticos se materializa Schwarzenegger en un paraje desolado de Los Ángeles, en 1980, desnudo como el primer hombre. Rápidamente obtiene chamarra de cuero, *blue-jeans* y motocicleta, luego de hacer papilla en

dos patadas a una banda de temibles matones del rumbo. Poco después aparece del mismo modo otro personaje que no tiene ni la visión infrarroja ni los poderes extraordinarios que hemos visto que tiene el "androide", como se les llama últimamente. Por suerte, este humano encuentra primero a Sarah J. Connor, que es a quien el fortachón busca con muy malas intenciones, a juzgar por los destrozos que hace alrededor de ella.

Sarah J. Connor, que se describe a sí misma como una mujer modesta y común, y que evidentemente lo es, logra huir con su salvador y, en un respiro en la persecución, escucha de éste la explicación de lo que sucede: él viene del futuro, a protegerla del androide, que es un *Terminator* construido especialmente para aniquilar seres humanos y que también viene del futuro, pero con la misión de matarla. En el año del que vienen, el 2030, los pocos seres humanos que sobreviven se encuentran dando una feroz guerra de guerrillas contra las máquinas que han tomado el poder. Lo tomaron desde el año 2000, cuando la defensa estratégica termonuclear de los Estados Unidos y la Unión Soviética fue confiada enteramente a sistemas de cómputo y éstos desarrollaron un criterio propio e independiente. Decidieron entonces estallar la guerra nuclear, para acabar con todos los seres humanos, lo que casi lograron. Los pocos que quedaron fueron organizados para luchar contra las máquinas por John Connor, hijo de Sarah J. Connor. Por eso los sistemas han decidido tratar de matar a Sarah J. Connor antes de que conciba a John, para que así los humanos carezcan de líder y acabar fácilmente con ellos. Kyle, que así se llama el heroico defensor de Sarah J. Connor, enviado desde el futuro por el hijo de ésta, John Connor, pasa una noche con ella y la embaraza, convirtiéndose en el padre de John. Al día siguiente, y después de mucho correr, entre los dos acabarán con el *Terminator*, pero Kyle dejará en ello la vida.

La película tuvo un éxito extraordinario, mayor incluso en relación con su presupuesto que con su secuela, en donde un nuevo *Terminator* de materia totalmente maleable y mucho más

potentoso y mortífero viene también del futuro, pero para matar a John Connor de niño, y es seguido de un *Terminator* bueno enviado por los humanos para proteger al mismo niño John Connor, y que es nuevamente Arnold Schwarzenegger. Sarah J. Connor se ha estado preparando mientras tanto en el uso de las armas y en el espionaje industrial: su propósito obsesivo es acabar con el científico que va a desarrollar el *Terminator* con los restos de su atacante en la primera película, ya que esa visita del futuro será la base para el desarrollo en el presente de los sistemas que dominarán el mundo del futuro y enviarán al *Terminator* para acabar con Sarah J. Connor antes de que conciba a John Connor. (En ciencia ficción esto se conoce como un *loop* temporal). La perseverancia de las máquinas asesinas a través de las fabulosas carreras y hecatombes llega a dejarnos una imagen verdaderamente diabólica, como en una terrible pesadilla, a pesar del estilo frívolo y cargado de fuegos artificiales de ambas películas. Eso permite que después de que María guerrillera escape por segunda vez al Herodes posmoderno, sentencie proféticamente: "El futuro no está escrito".

También por aquellos años se hicieron con poco presupuesto otras películas con ciertos méritos de concepción y realización: *Eva de la destrucción* es un organismo cibemético, pero de sexo femenino, desarrollado para infiltrar un país enemigo y, en caso necesario, estallar, pues lleva una bomba atómica en su corazóncito.

El problema se suscita cuando, durante unas pruebas iniciales, se descontrola en un imprevisible encuentro violento con un asaltante de bancos. Es la doble de la doctora que la construyó, y eso le permite seguirla, previendo que intentará vivir sus fantasías sexuales, con una mortífera intolerancia de cerdos machistas, y acabará buscando a su padre, lo que le permite encontrarla a ella antes de que estalle y acabe con San Francisco.

Cherry 2000, por su parte, es una androide diseñada para la compañía complaciente y el placer sexual que, en un arrebato de pasión de su dueño, se funde sobre el piso mojado de la cocina. Él

estaba tan encariñado con ella que se lanza a buscar en los tiraderos de la Tierra de Nadie, dominada por las bandas salvajes, que rodea a las ciudades del futuro. Su guía es nada menos que Melanie Griffith, que antes de hacerse famosa como secretaria representó a esta consumada guerrera, toda una heroica valquiria que acaba además recuperando al protagonista para el amor humano.

Precursora sofisticada de estas películas fue *Blade Runner*, de Ridley Scott, que también trataría de la imprecisa frontera entre los androides y los humanos. Allí Harrison Ford es una especie de *Terminator* humano, especialista en descubrir y aniquilar androides que se rebelan por lo corto de la vida que se les concede. Al final se fuga con una último modelo que hasta recuerdos de una infancia inventada tiene.

Por otra parte, más en la televisión que en el cine, ha estado constantemente presente durante veinticinco años de éxito extraordinario la serie *Star Trek*. Trata de "El espacio: la frontera final", y relata las aventuras de la nave Enterprise (exactamente: empresa), que va a donde nunca ha ido nadie, pasándose el límite de la velocidad de la luz por donde salva sea la parte. *Star Trek* no sucede en el futuro próximo, sino dentro de miles de años. Los armagedones han quedado muy atrás, al igual que el mezquino capitalismo practicado ya sólo por las más despreciables etnias del Universo. La humanidad se dedica enteramente a la búsqueda del conocimiento, a gozar de la diversidad de las especies y lidiar con las dificultades entre ellas, y a explorar nuevos parajes del Universo. En la tripulación del Enterprise de la primera serie, el capitán era una verdadera nata y el único personaje interesante era de un planeta en el que carecían de emociones, pero eran muy inteligentes y justos y tenían las orejas puntiagudas.

En la serie sobre la siguiente generación, el capitán es un actor shakespearano de más personalidad y la verdadera estrella es un androide llamado *Data*, que hacia los últimos capítulos se añade un chip de emociones. Casi todos los episodios transcurren enteramente en el interior de la nave, que no es como una gran compu-

tadora. La causa de esto es que se abaratan mucho los costos de escenografía y locaciones de filmación, pero la cuestión que esto suscita es otra: ¿cómo es posible que tenga tanto éxito una serie de tantos programas de televisión que suceden en unos espacios cerrados que no tienen más que gadgets? Más allá: ¿por qué esta serie ha dado origen a un "culto", o sea a miles de fieles y entusiastas seguidores? En principio, lo único evidente es que es la única franca utopía al alcance del televidente, y que es una utopía tecnológica.

Durante las últimas décadas no ha dejado de celebrarse el nacimiento de una nueva *era de la información*. Si los transportes han reducido drásticamente el tamaño del mundo para las mercancías, mercaderes y turistas, las comunicaciones acercan a "los conectados" en "tiempo real". El aumento tan acelerado de la cantidad de "información" que se intercambia lleva a muchos a pensar en la posibilidad de saltos cualitativos en la capacidad técnica e incluso la sabiduría de ese sector de la humanidad. A otros les preocupa que las capacidades ya mencionadas de transporte y comunicación creen una nueva clase de "conectados", desde luego minoritaria y cada vez más apartada de los demás, aunque con poder e influencia muy considerables sobre ellos y sobre el deterioro del planeta.

Estos aceleradísimos y drásticos procesos llevan a la recurrencia de la idea del fin de época, incluso del fin de era. Han sido las décadas de los tiempos "post", sobre todo postindustrial y posmoderno.

En efecto, desde los sesenta no se ha parado de dar por muerta la era industrial, el capitalismo, la política, el humanismo, el sujeto. Al parecer, no sólo hay muchos elementos para enterrar la modernidad como la conocimos, sino también para reconocer un quiebre muy radical en nuestro modo mismo de percibir, derivado del carácter inaudito y del poder de los medios de cómputo, que han venido a suplantar nuestra milenaria visión alfabética y la casi milenaria cultura del texto. Si tomamos como base las transformaciones que se derivaron del alfabeto y

el texto, debemos prever un nuevo modo de percibir y conocer quizá impredecible, pero desde luego muy distinto al nuestro.

Ahora mantengamos la mirada lija en la imagen del *Terminator*, incansable en la persecución, y retrocedamos, hasta 1819, a un caserón al borde del lago de Ginebra. Dos jóvenes tremendos de la poesía y la esposa de uno y amante de los dos han organizado entre ellos un concurso de cuentos de fantasmas. Nadie recuerda lo que escribieron Lord Byron y Percy Shelley en esa ocasión, y en las librerías de hoy sólo se encuentra una obra de cualesquiera de los tres: *Frankenstein o el moderno Prometeo*, de Mary Shelley. Este Prometeo moderno es un joven brillante que se entrega al estudio de la medicina entonces moderna y la combina con rancias ideas de los alquimistas. Cegado por la pasión del poder científico, transgrede todos los límites de la prudencia y crea una cosa viva semejante a un hombre, a la que ni siquiera puede dar nombre y que se le escapa en el momento en que desearía destruirla. El monstruo resulta tener buena disposición natural, y bien educado habría llenado las expectativas de la gente progresista de la época. Pero el horror que inspira a los demás le resulta tan insoportable que se entrega a la destrucción. En una persecución que termina en las gélidas llanuras del Ártico, el Dr. Frankenstein y su monstruosa criatura acaban su loca carrera, después de haber terminado con la dulce familia del doctor.

El marido de Mary, Percy Shelley, escribió, por su parte, el drama *Prometeo desencadenado*, una vasta sinfonía de versos que hacen la ejemplar exaltación romántica de la dicha que va a poner al alcance de todos, el progreso que simboliza el titán griego. Lord Byron no pasó de escribir un *Donjuán*, que no deja de estar emparentado con Fausto.

El Dr. Frankenstein quedará como el símbolo de la ensoberbecida e inescrupulosa ciencia, que además fracasa porque sólo puede producir un grotesco remedo de la creación. El Dr. Fausto, gestado en aquella misma época, será en cambio ab-

suelto por el genio creador de Goethe. No obstante, el crimen del viejo Fausto no era pequeño: había firmado un pacto con el mismo diablo, poniéndose a su servicio por la eternidad a cambio de recuperar la juventud y gozar de las jovencitas. Su víctima, la dulce Margarita, muere seducida y abandonada, mientras en la conclusión definitiva de la obra, que toma a Goethe 30 años, Fausto es salvado y perdonado nada menos que por el "eterno femenino". Es un final que todavía intriga a los psicoanalistas tanto como a los críticos literarios. Poco antes de esa conclusión, Fausto, que antes había desesperado del estudio y el conocimiento, decide que los placeres tampoco tienen mucho sentido. Ahora lo único que le parece importante es el trabajo que transforma y mejora el mundo. Se convierte en ingeniero constructor y agoniza ante el terrible dilema entre respetar el mundo del pasado, la naturaleza y la tradición, o arrasar con él para construir un mundo mejor, nuevo y artificial.

Antes de *Fausto*, Goethe había iniciado la redacción de un drama sobre Prometeo que nunca pudo terminar. De su trato con el tema en la juventud nos queda como síntesis un poema que dice:

Cubre tu cielo, Zeus, con un velo de nubes, y [...] Déjame a mí esta tierra, la cabana que tú no has construido, y el calor del hogar que tanto envidias (...). ¿Honrarte yo? ¿Por qué? ¿Aliviaste tú alguna vez los dolores del afligido? ¿Enjugaste las lágrimas del angustiado? ¿No me han forjado a mí como hombre el tiempo omnipotente y la eterna fortuna, que son mis dueños y también los tuyos?

Aquí estoy, dando forma a una raza según mi propia imagen, a unos hombres que, iguales a mí, sufran y se alegren, conozcan los placeres y el llanto, y, sobre todo, a ti no se sometán.

Prometeo ha simbolizado desde entonces la heroica inconformidad del espíritu moderno y su pretensión de que el hom-

bre rija su propio destino. Para Marx, por ejemplo, Prometeo era "el primer santo en el calendario del proletariado".

En su vejez, Goethe volvió a retomar el tema, esta vez en el esbozo de un *El regreso de Pandora*, donde ésta es reinterpretada como un elemento de belleza y esperanza sobre el belicoso mundo prometeico, salvadora y pacificadora de un mundo violento en su progreso despiadado.

Unido a ella, Epimeteo, el hermano de Prometeo, cobra un valor muy positivo frente al belicoso y tecnológico Prometeo... Es el titán soñador, que busca que los hombres entiendan mejor el sentido de la vida y logren un mundo donde se unan en definitiva lo verdadero y lo bello, el conocimiento y la creación artística, y se forme la religión de la bella cultura humana que debe suceder al realismo prometeico. Al final de su vida, Goethe ya no quiere identificarse con el díscolo y soberbio Prometeo.

Por su detalladísima autobiografía sabemos que Goethe estaba obsesionado con la figura de Prometeo, creador y protector pagano de los hombres, con la que se identificaba y con la que identificaba a Napoleón, el creador de un nuevo mundo, de la historia, al igual que lo hizo Beethoven en su dedicatoria de la tercera sinfonía. La posible divinidad de Goethe era discutida seriamente en su medio, de tal modo les impresionaba su genio dramático y poético. A Beethoven, el genio creador era lo único que lo impresionaba, en él mismo y en Goethe, al grado que lo regañó por inclinarse ante los nobles: "Son ellos los que deben inclinarse ante nosotros", le dijo. Y, como sabemos, así fue: todos acabaron inclinándose ante Goethe, Beethoven, Napoleón, Fausto, Frankenstein y sus descendientes.

Charles Darwin también se interesaba febrilmente por la química y la medicina por los mismos tiempos del Dr. Frankenstein. No obstante, su delicada sensibilidad le impidió continuar sus estudios y construir monstruos. Sin embargo, su creación fue más ambiciosa que la de todos los demás: con *El origen de las especies* produjo una nueva historia de la creación del hom-

bre y de todos los que antes estaban con él en el Arca de Noé, y que en lo sucesivo iría suplantando a aquéllas con las que la cultura occidental había vivido por miles de años.

Después de dar la vuelta al mundo observando al natural las especies animales, fue mirando a los animales de su granja como llegó a la conclusión de que eran útiles porque el hombre llevaba muchas generaciones seleccionándolos. Entonces se preguntó cómo podría aplicarse eso a la naturaleza, y descubrió la respuesta leyendo a un economista. Fue Malthus, en efecto, quien le hizo ver que la competencia en el mercado, a la que sobrevivían sólo las empresas e individuos más eficientes, era el mismo principio que se podía observar en esa lucha por la vida que se encontraba por todas partes en la naturaleza y que era casi tan horrible como la del mercado.

Darwin también concluyó de sus observaciones de la naturaleza que los organismos estaban compuestos por partes especializadas, y que cuanto más partes de esas tenían, más alto era el lugar que ocupaban en la evolución de las especies. Adam Smith había planteado lo mismo sobre las naciones que alcanzaban mayor riqueza, medio siglo antes. A Darwin le horrorizaba sobre todo la competencia del Londres de su tiempo, en el que se empezaban a aplicar con toda crudeza las ideas de Adam Smith, Malthus y compañía hasta entre los científicos.

Después de unos pocos años, Darwin huyó para siempre al campo, ya que era heredero y no tenía que competir. Curiosamente, antes de él nadie había visto la naturaleza como algo tan feroz.

La modernidad de la Europa ilustrada pretende ser una época totalmente nueva, y rechaza categóricamente el pasado medieval, con el que no quiere tener nada que ver. No obstante, los libros de historia ofrecen una serie de *nacimientos de la modernidad* que se distribuyen por varios siglos.

Unos consideran que lo verdaderamente moderno, pensando en el dominio pleno de la economía y la industria, empieza en 1830, y otros, viendo más lo político, dan las fechas de las revo-

luciones americana y francesa, o sea, la caída de lo que los franceses llaman el Antiguo Régimen. Desde sus inicios, el siglo XVIII realiza la secularización de las ciencias y de las artes y conduce a una nueva fe en el progreso. La polémica entre antiguos y modernos toma auge desde el siglo XVII, que es cuando ya claramente triunfa la nueva ciencia física y el individualismo y el racionalismo modernos. Esos procesos fueron grandemente favorecidos por las nuevas imprentas y las reformas religiosas del siglo xvi. Pero, y ¿qué tal el Renacimiento? Lo es del mundo clásico, pero el rompimiento del nuevo humanismo con el espíritu medieval no es por ello menos claro, así como el de la nueva ciencia de Galileo y Copérnico. En 1492, en pleno Renacimiento, Colón simboliza el inicio de una época de ascenso ininterrumpido del poder de Occidente sobre el resto del mundo. Desde luego, la nueva dirección de la expansión de Occidente está determinada por la caída de Constantinopla en 1453, que es la fecha que nos daban en la secundaria para dividir la Edad Media de los tiempos modernos. La Edad Media está en su ocaso desde el siglo xiv, cuando se empieza a perder el sentido de la contingencia absoluta del hombre frente a Dios, como lo muestra el bello libro de Huizinga. Pero, sobre todo, el mundo moderno no es pensable sin la página del texto, que se desarrolla en el siglo xii y que inicia una revolución radical de la percepción y el pensamiento ya desde el auge racionalista de la escolástica del siglo xm.

Y, en plan de buscar antecedentes de los antecedentes, todavía se podría dar un paso más hacia atrás y ver en el nuevo interés enciclopédico por la naturaleza y el mundo, en el Renacimiento del siglo xii, otro antecedente de la modernidad. Pero eso sería exagerar.

Por lo visto, se trata de escoger el nacimiento que a uno le interesa más para resaltar uno u otro rasgo de la modernidad, bueno o malo. Yo escojo el momento en el que se pretende dejar al mercado la gestión de lo social, ese momento inaudito que se inaugura con *La fábula de las abejas*, de Mandeville, sobre los

vicios privados que son virtudes públicas. Tiene poco después su primera culminación cuando Adam Smith dice que más vale fincar nuestras expectativas en el juego combinado de los intereses mezquinos de cada quien que en la voluntad de hacer el bien, que él nunca ha visto que conduzca a nada bueno.

De repente, todo un ilustre profesor de ética nos dice que, al menos a escala social, las buenas intenciones siempre son el camino del infierno, y que haremos mejor en confiarnos a la codicia impulsada por el mecanismo de mercado, guiado por una misteriosa "mano invisible".

También entre lo más selecto de la Ilustración escocesa encontramos un buen ejemplo de otro cambio que hace época: la inversión de la importancia de las necesidades espirituales, que antes tenían un papel preponderante, frente a las materiales. En efecto, fue el señor David Hume quien mejor dio muestras de esto, con su absoluta indiferencia ante la posibilidad de la salvación o la condena eterna. El propio Smith, gran amigo suyo, estaba consternado. Pero nadie pudo impresionar al viejo Hume, que murió sin recibir la extremaunción y negando la existencia de Dios.

También por esos tiempos, Juan Jacobo Rousseau planteó la cuestión de las necesidades en una perspectiva acorde con la revolución que se había operado. La capacidad que se estaba mostrando para adquirir nuevas necesidades le inspiró el descubrimiento de una nueva especie de pecado original de la civilización, que corrumpía al buen salvaje. Rousseau sentó así las bases de la crítica moderna de la modernidad.

Si saltamos trece siglos atrás, desde el autor de unas *Confesiones* que inauguran el espíritu romántico, hasta a san Agustín, el autor de las más famosas del género y que cierran el mundo clásico, encontraremos a quien más contribuyó en el plano teológico a hacer de la Edad Media la época que los modernos preferían odiar. San Agustín, antes de convertirse a la fe cristiana había ya experimentado otra conversión que quizá modificó aún más su vida: la conversión a la sabiduría. En cierto modo su conversión a la fe cristiana

fue para él una conversión a la verdadera sabiduría que, a diferencia de sus anteriores creencias maniqueas o platónicas, realmente lo convencía y podía tomar como indudablemente cierta. De acuerdo con esto, siempre fue un hombre con una sed inagotable de conocimiento, que incursionó por todo el de su época que estuvo a su alcance y que, con su inteligencia e imaginación, inventó o reinventó lo que no podía leer. No obstante, la condena de san Agustín a la curiosidad es tanto más aplastante en cuanto que, más que considerarla diabólica, la menosprecia y la ve principalmente como una pérdida de tiempo, un estorbo, una distracción inútil en la búsqueda de Dios, búsqueda que podemos tener muy claro cómo realizar y a la que la curiosidad por la naturaleza y por el mundo de los hombres no nos va a ayudar.

Esta actitud agustiniana se aparta del espíritu del helenismo, que entonces llegaba a su fin y en el que tanto interés y tan alta jerarquía se había dado a la filosofía, a las matemáticas, a la medicina y a la ciencia natural. El fundador de ese mundo, Alejandro el Grande, no sólo había sido el mayor conquistador conocido sino que también había sido un explorador y un recopilador de conocimientos, digno discípulo de Aristóteles. Alejandro, más aún que Napoleón, fue el creador de un nuevo mundo. En Gordio, los augures le retaron a encontrar la clave de ese mundo, enfrentándolo al nudo inescrutablemente intrincado: en vez de sentirse seducido por la rica complejidad de aquella maraña, Alejandro tomó distancia, sacó la espada y cortó el nudo. Nació así la *oikumene*, el universo en el que, cortados los lazos de la ciudad-Estado, se perdía el sentido de la proporción y del bien, que no podía ser exportado de un sitio a otro.

Alejandro el Macedonio, a la cabeza de una confederación de griegos, conquistó el mundo para hacerse faraón, rey babilonio, emperador persa y dios. El cosmopolitismo, que antes había sido sólo una desgracia, fue convertido por Alejandro en una virtud y en la divisa del futuro Imperio romano, también católico, universal y universalista.

Esa tolerante nueva dominación del helenismo fue para los judíos un reto quizá aún mayor que las anteriores. El *Ecksiastés*, escrito durante el periodo de esa confrontación cultural, se atribuye a un rey, Salomón, cuyo rasgo paradigmático no es el poder, sino la sabiduría, pero no la de la filosofía y la ciencia helénica, sino aquella entendida como el temor al Dios de Israel y la lealtad a él. Aparte de ello, "todo es vanidad, y perseguir vientos".

Dejemos ahora nuestra vista fija sobre el título de la novela de Mary Shelley: *Frankenstein o el moderno Prometeo*, y retrocedamos hasta la Atenas del siglo iv antes de Cristo. Cuenta Platón que Protagoras, en una discusión con Sócrates, planteó a sus oyentes que era más agradable contar un mito que proceder mediante un razonamiento, y empezó a relatar cómo los dioses forjaron a las especies mortales. Encargaron a los hermanos Prometeo y Epimeteo que les distribuyesen las capacidades a cada especie de forma conveniente. Epimeteo solicitó a Prometeo encargarse y que supervisara después su tarea. Así, Epimeteo dotó a cada especie de diversos recursos para el ataque, la defensa y la huida, y para hacer frente a las inclemencias del tiempo. Pero "como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales y que le quedaba sin dotar la especie humana (...). Prometeo, apurado por tal carencia de recursos, roba a Hefesto y a Atenea el fuego y su técnica y se lo da al hombre". Después Zeus vio que eso no era suficiente y que la raza humana estaba a punto de sucumbir, ya que los hombres eran incapaces de no atacarse entre sí o de unirse para defenderse contra otros animales o combatir el hambre. Zeus les salvó entonces enviándoles a todos el sentido de la moral y la justicia. Como complemento indispensable les impuso la ley de que el que fuese incapaz de participar del honor y la justicia sería eliminado de la ciudad. Hasta aquí el relato que aparece en el *Protagoras* de Platón.

Unas cuantas generaciones antes, en pleno Siglo de Oro de Atenas, Esquilo escribió una trilogía de tragedias sobre el mito

de las cuales sólo nos ha llegado el *Prometeo encadenado*. En ella Prometeo aparece cuando, a causa del robo del fuego, es castigado por Zeus, que lo manda encadenar a una alta montaña, donde un buitre devorará su hígado cada día, después de que éste se reponga durante la noche, por toda la eternidad, ya que Prometeo es un inmortal. En la tragedia destaca el inmenso orgullo de Prometeo, que no se arredra ante la tortura y la intransigencia y deslealtad de Zeus, ya que Prometeo ayudó a Zeus en su lucha contra los otros titanes. Además, no es Zeus el héroe redentor del hombre, como en Platón, sino Prometeo.

Varios siglos antes, la historia de Prometeo había ocupado el lugar principal en los libros que compilan la mitología griega: la *Teogonía* y *Los trabajos y los días*, de Hesíodo. Allí se nos cuenta que Prometeo provocó la ira de Zeus desde que aconsejó a los hombres que ofreciesen sólo el pellejo y los huesos en los sacrificios. Zeus, desde luego, se dio cuenta y en castigo por su impiedad les quitó el fuego. Prometeo entonces lo hurtó de los dioses y lo devolvió a los hombres. Zeus respondió entonces con astucia: mandó hacer a Pandora, la primera mujer, un ser irresistiblemente seductor, con los mejores atributos que cada diosa podía aportar, y la envió a los hombres con un ánfora que le prohibió abrir. Siendo mujer, pronto la abrió y de allí salieron todos los males y cayeron sobre los hombres, que antes no conocían la necesidad ni la enfermedad ni la muerte y que ahora no los abandonarían. Sólo la esperanza quedó dentro del ánfora. Ahora vivirían esclavizados por el trabajo y con el único ambiguo consuelo de desconocer la hora de su muerte, que sólo Prometeo podía saber pero nunca revelaba.

Prometeo, en efecto, significa "el que ve hacia delante". Epimeteo, "el que ve hacia atrás", tiene en este relato también un triste papel: el de caer en la trampa de aceptar de Zeus el funesto regalo de Pandora, castigo definitivo de los hombres. En cuanto a Prometeo, sólo en esta versión arcaica del mito quedará como un rebelde prepotente y tramposo, encadenado como

ejemplo de la justicia de los dioses. La tradición ateniense convertirá a Prometeo en creador del hombre, y por ello así se le considera a comienzos de la época moderna.

En la Biblia hebrea, en el *primer relato de la creación*, leemos que:

Dijo Dios: "Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza, y domine en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la Tierra" [...] macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: "Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la Tierra y sometedla" l... 1.

Vio Dios lodo cuanto había hecho, y he aquí que estaba muy bien [...] y el día séptimo cesó Dios de toda la tarea que había hecho. Y bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque en él cesó Dios de toda la tarea creadora que había realizado.

Y el divino reposo era mucho más que eso: era la plenitud. Según nos dice Jacques EUul, ya que Dios es amor, no podía dejar su amor sin objeto, y entonces creó a alguien a quien amar, y su obra quedó completa al poner en el Universo al pequeño ser que es capaz también de amor. Con la creación del hombre y la mujer, el amor de Dios ya no podría caer en el vacío y la creación estaría completa.

El hecho de que no haya octavo día de la creación significa que vivimos en el séptimo, en el reposo de Dios y su goce de la plenitud, en el que sólo la historia humana, bendecida por Dios como parte del séptimo día, continúa el trabajo de la creación. Si el terrible sufrimiento humano arrancó a Dios de su descanso, todo habría de quedar restablecido en Jesucristo.

En el *segundo relato bíblico de la creación* ya no se nos habla de la imagen y semejanza de Dios Elohim, sino de que

[...leí Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra {*Gen.* 2,7) [...] El Señor Dios plantó un jardín en Edén {*Gen.* 2,8) [e] hizo germinar del suelo toda clase de árboles agradables a la vista y apetitosos para comer (Gen. 2,9) (...]. El Señor Dios dio al hombre este mandato: "Puedes comer de todos los árboles del jardín {*Gen.* 2,16); pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día en que comas, ciertamente morirás" {*Gen.* 2,8). [...] Entonces la serpiente dijo a la mujer: "¡No, no moriréis! {*Gen.* 3,5). Antes bien, Dios sabe que en el momento en que comáis se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal" {*Gen.* 3,5).

Al romper Adán a sabiendas el mandato de Dios, vino la caída. Dios le dijo a la mujer:

"Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Con dolor parirás a tus hijos; tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará" {*Gen.* 2, 16).

Al hombre le dijo: "Por haber hecho caso a tu mujer y por haber comido del árbol prohibido, maldita sea la tierra por tu culpa. Con trabajo sacarás de ella tu alimento todo el tiempo de tu vida (Gen. 2, 17). Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado; porque polvo eres y en polvo te has de convertir" {*Gen.* 2, 19).

Además,

"¡He ahí al hombre, que ha llegado a ser como uno de nosotros por el conocimiento del bien y del mal! ¡No vaya ahora a tender su mano y tome del árbol de la vida, y comiendo de él viva para siempre!" {*Gen.* 3, 22).

El Señor Dios lo expulsó del jardín de Edén para que trabajase la tierra de la que había sido sacado {*Gen.* 3 23).

Ante la descendencia de Adán y Eva,

Abel fue pastor, y Caín agricultor (*Gen.* 4,2). [...] El Señor miró complacido a Abel y su ofrenda (*Gen.* 4,4), pero vio con desagrado a Caín y su ofrenda. Caín entonces se encolerizó y su rostro se descompuso (*Gen.* 4, 5). El Señor le dijo: "[...] si obras mal, el pecado está a las puertas de tu casa y te acosa sin que puedas contenerlo" (*Gen.* 4,7).

A pesar de ello,

Caín dijo a su hermano Abel (*Gen.* 4, 8) [... 1

El Señor le dijo: "¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano grita de la tierra hasta mí (*Gen.* 4, 10). [...] Cuando cultives la tierra, no te dará ya sus frutos. Andarás errante y vagabundo sobre la tierra" (*Gen.* 4, 12).

Y el Señor puso una señal a Caín para que si alguien lo encontraba, no lo matara (*Gen.* 4, 15).²⁴

A pesar de ello Caín, para protegerse, construyó una ciudad.

En *Los trabajos y los días*, Hesíodo, inmediatamente después de relatar la historia de los males que cayeron sobre los hombres por medio de Prometeo, Epimeteo y Pandora, pasa a contar el *mito de las edades*. Dice que al principio los Inmortales crearon una dorada estirpe de hombres mortales que vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria. No se cernía sobre ellos la vejez despreciable y morían como sumidos en un sueño. En su lugar crearon después las funestas estirpes de plata y de bronce, reemplazadas por otra cuarta, más justa y virtuosa, la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses. A unos la guerra funesta y el temible combate los

²⁴ La Biblia en CD-ROM, Biblia pastoral, Madrid, Sociedad Bíblica Católica Internacional, 2002.

aniquiló. A los otros, el padre Zeus determinó concederles vida y residencia lejos de los hombres, hacia los confines de la Tierra. Ahora existe una estirpe de hierro que nunca se verá libre de fatigas, miserias y ásperas inquietudes; pero, no obstante, también se mezclarán alegrías con sus males. Zeus destruirá igualmente a esta estirpe: el padre no se parecerá a los hijos ni los hijos al padre; el anfitrión no apreciará a su huésped ni el amigo a su amigo, no se querrá al hermano como antes y se despreciará a los padres apenas se hagan viejos. Ningún reconocimiento habrá para el justo ni el honrado, sino que tendrán en más consideración al malhechor y al hombre violento. No existirá pudor; el malvado tratará de perjudicar al varón más virtuoso con retorcidos discursos y además se valdrá del juramento. La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los hombres miserables. Así acabará la raza de hierro.

Como hemos visto, el lugar ideal para el hombre creado por el Dios bíblico era un jardín, del que tuvo que ser expulsado para empezar la aventura de la historia humana, al fin de cuya jornada Dios realizará una nueva creación. Pero este nuevo lugar no será como el del principio, un jardín. De acuerdo con el *Apocalipsis* de san Juan, lo que aparece al fin de los tiempos es una ciudad, la Nueva Jerusalén que desciende del cielo, la ciudad santa. Así que lo que Dios ofrece finalmente a los hombres es una ciudad. De ese modo, Dios recoge el paso del hombre por la historia de la creación, ya que nada hay más humano que una ciudad. Esto quizá significa que finalmente cooperaremos con Dios en la construcción de esa perfecta Jerusalén, ya que aunque sea exclusivamente la obra de Dios, la erigirá con los materiales que le aportamos y que, cuando él los acepta, revelan una cierta grandeza humana que es nuestra Gloria.

¿FIN DE ÉPOCA Y NUEVA ERA?

Introducción Durante los miles de años que en Egipto reinaron los faraones, los siglos del Imperio romano y mil años más después de su caída, cada día era el resultado de las mismas fuerzas que habían producido el anterior y a nadie se le ocurría pensar que pudieran cambiar.

Los últimos quinientos años han alterado esa perspectiva de un modo que se nos revela cada vez más radical. No podemos dejar de ver los cambios que entonces se empezaron a producir como una serie continua que, sobre todo en los últimos doscientos cincuenta años, ha alterado la vida de la Tierra aún más de lo que requirió milenios desde el neolítico. Los nuevos poderes inusitados de algunos para imponerse a la naturaleza y a los demás, parecen haber logrado transformar de un modo profundo, único e irreversible la condición humana.

Como veremos a lo largo de este ensayo, muchos piensan que durante los últimos cuarenta años hemos cruzado un nuevo umbral hacia un *Hoy distinto*. Señalan, sobre todo, que la visión del futuro terrenal durante el pasado distante se caracterizaba por la serena resignación, lo que ayer se transmogrificó radicalmente en fe en el progreso. El ánimo de Hoy, concluyen, es distinto: es fundamentalmente aprensivo.

Hoy, como ayer, el gran poder de la tecnología y la ciencia, la pujanza incesante de la economía capitalista y el espíritu de la política de masas dominan más que nunca la construcción de nuestro futuro. Lo que ha cambiado es que estas fuerzas ya no pueden verse sin ambigüedad como conducentes al progreso. Esto ensombrece nuestros días y los llena de incertidumbre.

* Publicado originalmente en Nexos, México, 1 de febrero de 2000.

La periodización de la historia El modo en que se divide la historia lleva siempre el sello del momento. Si las periodizaciones quedan tan pronto anticuadas es quizá porque reflejan de un modo tan directo la cultura en la que se originan.

Las grandes divisiones del tiempo en eras y épocas (aunque en rigor no existe ninguna diferencia entre ambas denominaciones, era suele utilizarse para periodos más largos que época) son parte de la ubicación básica dentro de la realidad, tanto en los mitos antiguos como en la historia sagrada o la moderna.

Los inicios de un periodo están marcados por eventos y procesos que hacen historia. El punto de partida para la enumeración meramente cronológica de los años, el inicio de una era (judaica, cristiana, musulmana, etc.) revela, sobre todo, una teología o filosofía de la historia subyacente.

Pocas cosas como los fines y los principios escogidos para demarcar esas etapas nos ilustran tan sintética y claramente diversas visiones de la historia y el mundo.

Un periodo suele establecerse como parte de una historia, de una *narrativa*; como fase de un desarrollo más largo de la vida de una nación, de una civilización o de la humanidad en general. Otras veces la periodización pretende reflejar la esencia de una época que hace aparecer con significado propio la era que describe, independiente de las que la preceden o siguen.

Establecer el Año del Señor, el Año de la Encarnación del Señor (*Anno Domini* —A. D.—, *Ab incarnatione Domini*) como fecha de referencia —práctica que se adoptó gradualmente después del siglo vi—, es la forma que mejor representa la visión cristiana del mundo. La Encarnación es el hecho central de la historia, y el fin de este mundo imperfecto será el de la segunda venida de Cristo y el Día del Juicio Final.

La historia del cristianismo no requería subdivisiones; el único periodo significativo era el Milenio, que se iniciaría cuando Jesucristo retornase y estableciese su reino sobre la Tierra, condenando a Satán al abismo y reinando con los mártires resu-

citados y todos aquellos que se negaron a adorar a la Bestia, durante mil años, al cabo de los cuales Satán reaparecería brevemente para ser definitivamente derrotado. Seguiría inmediatamente después la resurrección de todos los muertos y el Juicio Final. Todo esto forma parte de la visión de san Juan descrita en el *Apocalipsis* o *Libro de la Revelación* (xx, 1-15).

La expectación milenarista fue desalentada por la Iglesia desde tiempos de san Agustín, aunque no cesó nunca de reaparecer en las más variadas formas. En realidad, la esperanza cristiana que la caracteriza modificó para siempre el talante de melancólica resignación de la antigüedad y llevó finalmente a una fe en el progreso terrenal que sólo podía haber nacido entre quienes abrigan tan grandes expectativas de salvación como los cristianos.

Un nuevo concepto de periodización universal fue adquiriendo cada vez mayor difusión en Europa: la distinción entre *antiguius* y *modernus* que a fines del siglo xvii ya se había popularizado.

La separación entre lo antiguo y lo moderno tiene sentido en cualquier contexto cultural, por tradicionalista que sea. Pero la categoría de *modernidad* como estructura histórica y polémica de cambio y de crisis no es claramente identificable más que en Europa a partir del siglo xvi, y sólo toma todo su sentido a partir del xix.

La modernidad Los libros de historia plantean el nacimiento de la modernidad en diversos momentos y procesos fundamentalmente a partir del siglo xvi. También se mencionan con mucha frecuencia las fechas cercanas de la *Biblia* impresa por Gutenberg en 1445 y la Caída de Constantinopla en 1453, que marca el fin de la antigüedad grecorromana y determina la nueva dirección de las aventuras occidentales que tiene su primera y decisiva culminación en el viaje de Colón de 1492, inicio de una época de ascenso ininterrumpido del poder de Occidente sobre el resto del mundo.

En términos de las transformaciones de la cultura europea, el Renacimiento apunta ya el rasgo definitorio del periodo moderno: el hecho de que el hombre tienda a convertirse en el centro y la medida de todas las cosas. En ese sentido, los humanistas de entonces se consideraban con justicia los iniciadores de una nueva época. Las reformas religiosas iniciadas por Lutero (1483-1546) en 1517 y la nueva cosmología de Copérnico (1473-1543) y Galileo (1564-1642) vienen a ahondar aún más la novedad de los tiempos. No obstante, quien mejor ejemplifica el núcleo activo y el principio transformador de los tiempos modernos es Francis Bacon (1561-1626), con su apologética de la autoafirmación del hombre y de su capacidad tecnológica.

Durante los siglos xvii y xviii se colocan los fundamentos filosóficos y políticos de la modernidad: el pensamiento individualista y racionalista moderno del cual Descartes y la filosofía de las luces son representativos, el Estado monárquico centralizado, las bases de una ciencia física y natural y de una tecnología aplicada. Culturalmente, es el periodo de la secularización total de las artes y de las ciencias. La querrela de los Antiguos y de los Modernos define un movimiento autónomo, aparte de todo "Renacimiento" o imitación. La modernidad no es aún un modo de vida (el término no existe todavía), pero ya es una idea poderosa, junto a la de progreso.

El vigoroso resurgimiento del milenarismo durante el siglo xvii, en el cual Newton participó con tanta fe, llevó a su culminación el proceso de secularización de la esperanza cristiana que cristalizó a través de los pensadores posteriores en la idea de progreso, que domina y abarca más que ninguna otra el mundo de la modernidad. Tal como la desarrollaron Kant, Turgot, Condorcet y tantos otros durante el siglo xviii, la fe en el progreso es la piedra angular del espíritu moderno.

Si las revoluciones americana y francesa dieron a la modernidad su forma y su conciencia característica, el sistema mundial del capitalismo comercial y la Revolución industrial la sus-

tentaron materialmente en centros de poder cuyas mercancías, cañones y barcos apabullarían a todos los pueblos no industriales y sembrarían la necesidad de industrializarse como el único camino para conservar la libertad.

A los aspectos técnico, económico y político se vendrían a sumar como rasgos destacados de la modernidad, el crecimiento demográfico, la urbanización y un desarrollo inusitado de los transportes y las comunicaciones. Todo ello crearía una forma de vida articulada sobre el cambio y la innovación, o sea, también, sobre la inestabilidad y la tensión.

En ese marco, la modernidad vino a considerarse como un rompimiento radical con el pasado, un nuevo comienzo, partiendo de principios radicalmente distintos, hacia un futuro infinitamente promisorio. Los tiempos modernos pasaron a ocupar el lugar central en la historia, restando al pasado todo sentido y abriendo un futuro cuyos inmensos logros siempre le quedarían en deuda.

Las divisiones ya convencionales en el siglo xvni en historias antigua, medieval y moderna fueron elevadas a "etapas" de un proceso en el que todo lo bueno conducía a la culminación en la tercera, que se ofrecía además como el modelo a adoptar para el mundo. Una progresión aún más lineal siguieron las periodizaciones positivista y marxista.

Desde hace mucho se ha querido darle un sentido restringido a la edad moderna y llamar contemporánea a la época en que se vive, dándole a veces un principio tan antiguo como el de la Revolución francesa, que concuerda con uno de los nacimientos de la modernidad misma.

El siglo xx hasta 1960 El inicio del siglo xx puede coincidir con el de esa *historia contemporánea* que se antojaba necesaria a los historiadores. En términos de los nuevos protagonistas de la historia, el año de 1917, con la entrada de Estados Unidos en la guerra europea y la revolución en Rusia, puede servir como hito. A

posteriori, sobre todo ante el ocaso de Rusia, varios autores han titulado sus crónicas del siglo xx *The American Century*. A otros les parece crucial como inicio de una nueva era el irracionalismo de fines del siglo xix, o la caída en la barbarie en 1914.

Si bien fue el inicio de siglo más festejado hasta entonces, el principio del siglo xx no hizo época. Las continuidades tan poderosas como el desarrollo demográfico, la economización del mundo y de la vida y el progreso científico y técnico, revestían una importancia mucho mayor que los quiebres.

En Europa, que por aquel entonces llegó a la culminación de su influencia en el mundo, la *belle époque* de principios del siglo xx, fue más bien la culminación de un largo periodo de paz y progreso, iniciado después de las guerras napoleónicas, que terminaron en 1815, y que no fue gravemente interrumpido por la breve guerra franco-prusiana.

El historiador Hobsbawm va más allá y habla de un siglo xix largo, de 1789 a 1914, y de un siglo xx corto, de 1914 a 1989. Para él, los primeros catorce años del siglo son la prolongación de lo que llama la Era del Imperio, que según él abarca de 1875 a 1914.

Nos parece más pertinente tomar un segmento más reducido de esa era del imperio para caracterizar el primer segmento del siglo xx como la era del capitalismo puro y la aparición del big business, impulsados por la recuperación económica que se inició a mediados de la década de 1890 y que continuaría con el mayor y más prolongado auge de la inversión visto hasta entonces, auge que se extendió a todo el mundo. También en esos años, nuevos inventos de gran importancia, como el motor de combustión interna, la electricidad y los plásticos, dieron nacimiento a nuevas industrias de producción masiva que habrían de dominar el siglo.

Los primeros quince años del siglo fueron también los de una crisis cultural muy profunda en la que culminó el modernismo, que se había empezado a manifestar a fines de los ochenta

del siglo xix y que duraría hasta después de la segunda Guerra Mundial (1880-1960).

En ese periodo, las elites abandonaron las convenciones tradicionales del comportamiento social, la representación estética y la verificación científica que se habían venido desarrollando desde el Renacimiento. La perspectiva en la pintura, la tonalidad en la música, la narrativa lineal y neutral y las referencias fijas espaciales y temporales en la ciencia parecían no poder llevarse más arriba de las cumbres ya alcanzadas. La búsqueda de otros caminos que puede emparentarse con el modernismo se ilustra con la obra de muchos de los más destacados escritores desde Flaubert hasta Beckett, con el nuevo sesgo que representan la fenomenología, el psicoanálisis y la teoría de la relatividad, y con sus grandes manifestaciones en la pintura cubista, expresionista y surrealista.

La primera Guerra Mundial, a diferencia del modernismo, sí fue un verdadero quebranto de la civilización europea del siglo xix: acabó con la boyante economía internacional, que no pudo salir de las trincheras hasta treinta años más tarde; trastornó la vida política sembrando la inestabilidad, el totalitarismo y un feroz encono ideológico; dio al traste con la idea misma de que se trataba de una civilización, al haber sido capaz de alcanzar niveles nunca vistos de barbarie; la ciencia y la técnica que glorificaban a esa civilización adquirieron el inimaginable poder destructivo de acabar con la humanidad; el orgullo de afirmar que sus hazañas materiales iban acompañadas de un progreso moral abandonó indefinidamente a los europeos. Para muchos historiadores, el siglo xx sólo será recordado por grandes calamidades: las guerras mundiales, con la caída de los imperios tradicionales que acarrearón; el Holocausto de los judíos; los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki.

Pero se ha escrito tanto sobre esos terribles treinta años (1914-1945), están tan presentes en la memoria colectiva, que prefiero ahora comentar los tiempos posteriores, que además son los que he vivido.

En Francia se suele hablar del periodo 1945-1975 como los Treinta Gloriosos años, debido a la inmensa prosperidad que trajeron. Mundialmente, lo más radical y trascendente de esa época es quizá la coincidencia de las estrategias rivales del capitalismo y el socialismo en la tarea de enterrar el mundo de nuestros abuelos y, con ello, desintegrar las pautas establecidas de las relaciones sociales humanas y romper los eslabones entre las generaciones presentes y pasadas.

En efecto, la Organización de las Naciones Unidas, fundada en 1945 y que se había expandido rápidamente con el ingreso de las nuevas naciones independientes del colonialismo europeo, declaró en 1960 el inicio de *la década del desarrollo*, consagrando la nueva división del mundo en boga después de la segunda Guerra Mundial y que venía a sustituir las antiguas designaciones de progreso y atraso. De hecho, en los años dorados se inició y en gran parte se realizó la más dramática, rápida y profunda revolución en la vida de la humanidad; para 80% de ella, la Edad Media terminó abruptamente en los años sesenta. Para una mayoría cada vez más grande en términos absolutos y relativos, los antiguos modos han sido destruidos, pero los nuevos no son viables y sólo queda vivir en la Tierra de Nadie entre la tradición y la modernidad. La época se caracteriza fundamentalmente, también, por la explosión *demográfica*, precisamente en esos países que empezaban a llamarse subdesarrollados, y el *baby boom* en los demás.

Los historiadores especializados consideran que al iniciarse la era cristiana, 300 millones de personas habitaban la Tierra, y pasaron mil 800 años para que se llegara a mil millones. En 1930 se llegó al segundo millar de millones, y en 1960, inesperadamente, al tercero, que se vaticinaba para el año 2000. Apenas 15 años después, vino el cuarto. Hemos ya rebasado el sexto.

Desde principios de los sesenta, cuando la tasa global alcanzó su ritmo más acelerado, muchos países han venido creciendo 3% al año, un ritmo dos o tres veces más rápido del más

acelerado que alcanzó alguna vez la Europa que inauguraba la modernidad.

Además, hoy más de la mitad de la gente vive en ciudades, el doble de la proporción de 1960, aunque también el número de campesinos se haya duplicado en términos absolutos. No obstante, en los países más ricos puede decirse que el rompimiento más radical con el mundo del pasado ocurrido en estas últimas décadas es la desaparición del campesinado. No menos drástico, en esos mismos términos de subversión de realidades históricas milenarias, fue el aumento masivo de la participación de las mujeres de todas las condiciones y edades en las actividades económicas. Más que proporcional fue el aumento de los servicios, principalmente los educativos y los de salud, en todas las economías, lo cual puso muy en boga que se hablara de la era postindustrial.

En proporción con los cambios demográficos se dio el aumento de mercancías y, consecuentemente, el de insumos naturales y artificiales para producirlas, así como el de los desechos en los que terminan, cada vez más extraños a los ciclos químicos del planeta. En consecuencia, desde los años setenta se habla de una ecocatástrofe que nunca se cumple en lo que se predice, como sucedió con las proyecciones del Club de Roma, pero que avanza inexorable, al menos fuera de los países ricos.

Hoy: cuatro décadas, cuatro épocas (1960-1999) Ninguna década tiene mucho sentido como periodo histórico con rasgos muy marcados. Durante la segunda mitad de este siglo, sólo los sesenta, que se desbordan al menos hasta 1973, tienen suficiente carácter como época. Por otro lado, puede decirse que el espíritu de la *Posmodernidad* corresponde más bien a los setenta, aunque se origine en los sesenta y trascienda a las otras décadas. En los ochenta, con la proliferación de las computadoras, se perfila y se difunde claramente la importancia del fenómeno que marca la era de la información. Finalmente, con la disolu-

ción del bloque soviético, el proceso de globalización se extiende y se potencia, aunque también se daba ya en las décadas anteriores y se traslapará hasta el siguiente milenio.

Lo más destacado de los años sesenta, junto con la prosperidad cada vez mayor, fue la presencia de los jóvenes nacidos poco después de la guerra, que dieron la tónica dominante del ambiente de la época, si bien no representaron la tendencia más fuerte, que fue conservadora.

Los miembros de esa generación eran tantos que parte de ellos formaron una verdadera contracultura. Quizá el desahogo económico contribuyó a una especial disposición a la generosidad y permitió también una mayor libertad. La prosperidad sin precedente llevó a muchos a dedicarse a la vida intelectual y artística y a la acción política radical, o simplemente a vivir, sin tener por ello que estar asustados ni ansiosos.

Conforme la cuestión de la pobreza deja de opacar a las demás, la reflexión crítica se vuelve hacia el "problema de la enajenación" y al del aprovechamiento del ocio. Con la abundancia se pensó que vendría la posibilidad de liberarse de la enajenación, sobre todo del trabajo enajenado que representaba el dominio del "principio de realidad" freudiano (el sacrificio del placer en favor de la satisfacción futura de la necesidad). Se creyó que existiría ya la posibilidad de un desarrollo insinuivo *no-represivo* para el pleno desahogo de las energías de Eros y del reprimido principio *del placer*. De ese modo, todas las actividades humanas podían *eroicizarse*.

Esto no quiere decir que el espíritu revolucionario de la época se abandonara a ingenuas fantasías. Por el contrario, se tomó conciencia de que la vida de la sociedad próspera podía llevar a un mundo deplorable de pasividad, conformismo masivo y manipulación consumista que absorbía todas las protestas sin inmutarse. Se advirtió que la sociedad industrial se había convertido en la sociedad tecnológica, un sistema que fundía la cultura, la política y la economía de un modo totalitario que absorbía o aniquilaba cualquier alternativa.

La lucha por los derechos civiles de los negros de los Estados Unidos estableció la pauta y el ejemplo más exitoso de los movimientos políticos de los sesenta. El movimiento por los derechos civiles triunfó, pero Martin Luther King fue asesinado pocos años después. La retórica marxista aportó la fórmula de transgresión de la sacralidad que entonces tenían El Estado y La Nación: la palabra Revolución se convirtió en la respuesta mágica a todo. De tanto invocarla, en 1968 parecía que la revolución estaba sucediendo. Un alborozo esperanzado recorría el mundo. Se creía estar en la víspera del alumbramiento de una nueva sociedad. Parecía que el delirio tecnológico de la civilización occidental había encontrado su Némesis en cada lejana nación campesina donde, como en Vietnam, surgía un movimiento de liberación. La triste alternativa entre un mundo occidental democrático que había vendido su alma al capitalismo y una esfera soviética que había vendido su alma a la burocracia parecía llegar finalmente a ser cosa del pasado. Y la nueva alternativa era una sociedad con democracia directa, ya fuese al estilo tercermundista, checoslovaco, francés o hippie, pero llena de alma y de superioridad moral.

El Comité de Acción Freud-Che Guevara, el de Creación Permanente y el Comité Revolucionario de Agitación Sobresexual —nombres desde luego más poéticos que el de una de las secciones del movimiento Students for a Democratic Society: The Motherfuckers— reinaron en París y sus *graffiti* llenaron las paredes pidiendo "Todo el poder para la imaginación" y declarando que "Es el sueño lo que es real". Muchos intelectuales franceses estallaron de entusiasmo cuando saludaron al movimiento de mayo del 68 como a la "juventud que no desea un futuro como el nuestro, que hemos probado que éramos unos cobardes" (Sartre); "un éxtasis de la historia" (Edgar Morin); "el primer movimiento social antitecnocrático" (Alain Touraine); "la respuesta a una crisis de civilización" (André Malraux), etc. Sólo Raymond Aron se atrevió a describir los heroicos acontecí-

mientos como un "carnaval", "psicodrama", "maratón de palabras" y "demencia colectiva". No obstante, la mayoría de los universitarios preferían, como Jean Daniel dijese, "equivocarse con Sartre a tener la razón con Aron".

El camino a las grandes ambiciones, íntimas, comunitarias y políticas de esa generación, resultó estar sembrado de tristes fracasos. Drásticamente, el principio de realidad restableció su imperio, tanto más feo cuando se había creído que era posible cambiar la vida. A lo largo de todos esos años había venido reapareciendo la dureza de esas realidades alegremente olvidadas y a las que hacían volver los magnicidios, las fuerzas evidentemente superiores de la represión, la burda hipocresía de muchos políticos, los precios más altos y la falta de empleo. Que hoy aquellas ambiciones se nos puedan antojar delirantes, dice mucho, aunque no podamos determinar si lo dice sobre la ingenuidad de entonces o sobre la pobreza de las esperanzas de ahora.

La refundación de lo sagrado en lo erótico iba también acompañada por la búsqueda de una comunidad que fuese realmente una colectividad afectiva ampliada. Prevalecía además la esperanza de regenerar una esfera pública al margen del poder, al que se despreciaba, y de reanimar la conciencia, de hacer en ella la revolución. Y cierta revolución en la conciencia sin duda se dio. Almas aventureras juntaban fragmentos de budismo, poesía *beat*, transcendentalismo, folklore mexicano, expansiones psicodélicas de la mente —y Dios sabrá cuántas otras cosas—, y concentraban todas esas rarezas a las que habían llegado por azar en una nueva sensibilidad, con un resultado que distaba mucho de llegar a una religión, ya que era provisional y no enteramente creído. Sin embargo, esa creencia a medias estaba preñada de expectación y, por tanto, era contagiosa.

La música fue el modo de expresión de la cultura juvenil y logró una vitalidad y una riqueza verdaderamente fantásticas. Junto con el resurgimiento del/olfe, el rock cantó los goces, sueños y dolores de esa generación en todos sus aspectos, además

de dotarla, quizá, de su sentido de identidad más compartido. Si bien parecería que los Beatles nunca hicieron un mal viaje, o al menos en su música no pasaron de cierta dulce melancolía, las muertes de ídolos del rock como Janis Joplin, Jim Morrison y Jimi Hendrix, a causa de sobredosis de drogas, mostraron que la fragilidad de esos jóvenes, capaces de dar tales gritos titánicos, conmovedores y estremecedores, podía llevarlos a suicidarse ante el vértigo que les producía el abismo de su anomia.

El que se conoce como "espíritu de los sesenta" fue complejo y contradictorio: individualista y libertario al mismo tiempo que solidario, igualitario y comunitario. Tendía hacia las reivindicaciones hedonistas frente a la moral tradicional y al rechazo a la soledad engendrada por la generalización de las relaciones comerciales y la tecnificación. La gran fuerza con que se presentaron sus anhelos y búsquedas producía la mezcla que hace que con tanta frecuencia se cifre a esos años con el signo de la esperanza. Llevadas por ella, las controversias de esos años profundizaron en las cuestiones fundamentales con un vigor y una profundidad raras veces alcanzados antes y nunca vistos desde entonces. De aquellas controversias surgió la agenda más ambiciosa para la reconsideración de los valores culturales de la que tengamos recuerdo. La contracultura se atrevió a concebir un mundo mejor parecido a la tradicional Arcadia, pero con una tecnología moderna de escala humana que aliviase el peso del trabajo. Allí se convertirían en las prioridades del día el libre florecimiento de la personalidad, el ideal de la comunidad orgánica, la aventura de la diversidad étnica, la exploración de todos los aspectos de la naturaleza humana, una economía de permanencia, un nuevo contrato biocéntrico entre nuestra especie y el mundo más que humano del que derivamos nuestro sustento.

Sobre todo, los sesenta parecen haber adquirido el muy especial poder mítico de conmovernos cuando miramos hacia atrás. Hasta Francois Mitterrand se vuelve poético cuando habla de la juventud de entonces: "Y amaron la esperanza que los

visitó [...] sintieron que vivir era algo más que los gestos, las fatigas y la renuncia del alma, otra cosa que la agitación de conejillos de indias en su jaula". Por su parte, G. Deleuze y E. Guattari incluso se dejan entender cuando dicen: "Se dieron momentos en los que parecía poderse ver de repente todo lo que una sociedad tenía de intolerable, al mismo tiempo que las posibilidades de otra realidad social".

Finalmente, aunque la juventud cometiese muchos excesos, era en otros terrenos en donde de veras se perdía la noción de límite. La década vio los primeros paseos por el espacio y el único por la Luna. Por aquel entonces apareció el eslogan del *Whole Earth Catalog*: "Ya que somos como dioses más vale que aprendamos a desempeñar bien el papel".

En los sesenta se produjo entre muchos norteamericanos un rompimiento con una concepción de la modernidad: aquella que se podía identificar con el conservadurismo de los cincuenta, la primera década de la Guerra Fría. De hecho, la Guerra Fría, en la medida en la que derivó en la guerra de Vietnam, dividió profundamente a los norteamericanos durante los sesenta. Después, con la derrota política de la izquierda y la decadencia del imperio soviético, esa división parece haber derivado, o encontrado un cierto equivalente, en lo que llaman las "guerras culturales" que se han dado sobre todo en los ochenta y los noventa.

La crítica cruel al orden establecido, ya desprovista de las grandes esperanzas de los sesenta, derivó en un clima propicio para aceptar cuestionamientos profundos de la época moderna y de la civilización occidental misma. Son los tiempos de la posmodernidad, esa condición reflexiva sobre la experiencia de la modernidad que toma su nombre del ecléctico estilo arquitectónico típico de las últimas décadas del siglo xx.

En efecto, el ocaso del siglo xx ha traído consigo delimitaciones de la época moderna y de la civilización occidental que además constituyen apreciaciones de ella y de su futuro de sig-

nos muy variados y hasta francamente opuestos. Así, han proliferado los entierros de la modernidad, de sus rasgos fundamentales y hasta de la civilización que le dio origen y del planeta mismo como resultado de sus rasgos depredadores.

La ideología del Occidente, con todo y su enorme fuerza, no ha bastado para que todos ignoren u olviden los pecados de sus elites, fundamentalmente la larga historia de explotación ciega y arrasadora del planeta y de las otras culturas, así como de la de sus propias sociedades. Como Adorno había dicho, "después de Auschwitz" no es posible seguir simplemente escribiendo himnos a la grandeza del hombre.

De esa conciencia deriva una visión que tiende a desinflar abultadas pretensiones, a debilitar ciegas convicciones y a arrancar máscaras. Conduce a la "hermenéutica de la sospecha" que, siguiendo a Marx, Nietzsche y Freud, caracteriza a muchas de las corrientes intelectuales más importantes del siglo, como el pragmatismo, el existencialismo, el estructuralismo y el postestructuralismo, el desconstruccionismo y la filosofía de la ciencia postempiricista. El análisis del lenguaje, como lo han realizado, por ejemplo, autores tan disímboles como Nietzsche, Saussure, Wittgenstein y Heidegger ha propiciado las corrientes epistemológicas más radicalmente escépticas.

De hecho, la posmodernidad no hace más que continuar el rasgo intelectual más característico de la modernidad: la razón crítica que, desde Descartes, duda de todo y que, con Kant, plantea que al hacer cualquier observación aportamos a ella nuestras categorías. Pero ese espíritu crítico se aplicaba sobre todo, como lo hicieron Hume y Hegel, a dismantelar el pensamiento del pasado, e iba acompañado de una nueva y gran confianza en los poderes intelectuales y espirituales del hombre.

El perspectivismo radical de hoy continúa esa concepción de la mente como siempre activa y creativa desde el proceso de percepción mismo. Así, la realidad es en cierto sentido construida por la mente que la conoce. Además, muchos modos de

construir la realidad son posibles y ninguno necesariamente superior a los demás. No hay hecho empírico que no esté cargado de teoría, y no hay argumento lógico o principio formal que sea cierto *a priori*. Toda comprensión humana es una interpretación y no hay interpretación que sea definitiva.

Todo objeto de conocimiento es ya parte de un contexto preinterpretado, y más allá de ese contexto sólo hay otros contextos preinterpretados. Todo conocimiento humano es mediado por signos y símbolos de proveniencia incierta, constituidos por predisposiciones histórica y culturalmente variables y, también, fuertemente influidas por intereses muchas veces inconscientes. Así, la naturaleza de la verdad y la realidad, tanto en la ciencia como en la filosofía, la religión y el arte, es radicalmente ambigua, negociable.

Sin fundación divina que certifique la palabra, el lenguaje no posee un nexo privilegiado con la verdad. El destino de la conciencia humana es inevitablemente nómada, una exploración constante por medio del error. La conciencia crítica posmoderna se ve llevada a desconstruirse a sí misma, al igual que lo hace con todo. Ésta es la inestable paradoja que permea el espíritu en los tiempos de la posmodernidad. Gracias quizá en parte a esa situación es posible encontrar hoy actitudes muy dispuestas a entender y aprender de visiones y culturas diversas, tanto actuales como del pasado.

Pero la dureza crítica frente a los ideales de la modernidad es implacable. La Ilustración es enteramente trastocada: su universalismo es llamado eurocentrismo y su racionalismo lo opuesto, el irracionalismo inevitable en un mundo enteramente dominado por una razón puramente instrumental o técnica. Se hace tabula rasa con la herencia de las luces, declarando difuntos al humanismo, al hombre, al sujeto. Foucault declara la "muerte del hombre"; Derrida la del "sujeto"; Barthes, la del autor. Para ellos, el sujeto individual fue una construcción temporal que duró los pocos siglos del periodo moderno. "El hombre" —ya que se trataba

de un concepto casi puramente masculino— era el héroe fáustico o prometeico de las "narrativas" de la modernidad de Descartes y Bacon. Esta visión no sólo considera que se ha disuelto la realidad objetiva a la que se refieren las imágenes y los signos; también se ha disuelto el sujeto, el ego individual que la modernidad consideró como el pensador y actor autónomo en el mundo. Ahora ni siquiera se conserva la fe modernista en el gran artista, que logra la trascendencia en medio de un mundo sin sentido.

Otro de los principios básicos de la posmodernidad es lo que Lyotard llama la "incredulidad hacia las metanarrativas", los grandes esquemas histórico-filosóficos de progreso y perfectibilidad que construyó la modernidad. A fin de cuentas, esta incredulidad acabó siendo particularmente grande frente a la gran narrativa del marxismo, mientras que la del liberalismo quedó más bien fortalecida. No obstante, Fukuyama, cuando habla del "fin de la historia" no lo celebra simplemente. Se refiere también con melancolía al reino del consumismo pasivo y de la existencia privatizada, carente de propósitos y esfuerzos dotados de sentido.

En paralelo con estas últimas tendencias y estableciéndose con más fuerza cada vez, aunque también eche raíces firmes desde los sesenta, se ha venido desarrollando la Era de la Información. En contraste con la visión posmoderna, recientemente se ha proclamado en los tonos más convencidos y jubilosos la culminación de la civilización occidental y de la modernidad con los recientes triunfos de la ciencia y la técnica, sobre todo aquellos que conforman esa nueva era de la información.

En cierto sentido, el desarrollo de la informática es una extensión de la "revolución del control", de las técnicas elaboradas por un grupo de científicos y tecnólogos especialistas en mercadeo que crearon un inmenso campo entre 1880 y 1930. La informática, entre otras cosas, desarrolla, continúa y supera las estrategias de fragmentación, racionalización, control, rutinización y mecanización del fordismo y el taylorismo.

El nacimiento de la Información, no sólo como concepto sino también como ideología, está inextricablemente ligado al advenimiento de la computadora, que fue desarrollada a partir de la segunda guerra. El complejo militar-industrial de los cincuenta que Eisenhower denunció, desempeñó el papel protagónico en la génesis de la era de la información. En un sentido más amplio, una "revolución de la información" se venía gestando durante más de un siglo con el telégrafo, el teléfono, el gramófono, el cine, la radio y la televisión. Pero es sin duda la computadora la que ha marcado su culminación.

Desde los sesenta, la computadora fue vista por Marshall McLuhan como el vehículo de "una condición de entendimiento y unidad universales" en la que la "traducción de nuestras vidas enteras a la forma espiritual de la información parece hacer de todo el planeta, y de la familia humana, una sola conciencia".

Más tarde, Alvin Toffler añadiría que de la computadora podemos esperar que "piense lo impensable" y lo previamente impensado, que "haga posible una inundación de nuevas teorías, ideas, ideologías, visiones artísticas, avances técnicos, innovaciones económicas y políticas que eran, en el sentido más literal, impensables e inimaginables antes".

Cuando lo que hacía ENIAC, la primera computadora digital del mundo, de 12 metros de largo y seis de alto, pudo lograrse con un microprocesador del tamaño de un sello de correo, hablar de una tercera revolución industrial se volvió un lugar común.

La combinación de los satélites, la televisión, el teléfono, el cable de fibra óptica y los microprocesadores, conecta al mundo en una red unificada. Nuevas especies de máquinas-herramienta reúnen y hacen trabajar a los microprocesadores en arquitecturas complejas, con rendimientos exponencialmente crecientes. Robots programados armoniosamente articulados con una reforma de la organización del trabajo, comienzan a reducir los costos de producción. Los servicios que exigen una

manipulación masiva de información —banca, correos, seguros, comercio—, liberan un valor añadido creciente. En todo eso reside, se arguye, el principal motor del gran crecimiento de la productividad en los años noventa.

Toffler va más allá y considera que el modo en que se realizan todas las tareas, la economía entera, está sufriendo una transformación tan profunda como la revolución industrial, pero comprimida en un espacio mucho menor de tiempo.

Para muchos, la "sociedad informacional" adquiere dimensiones utópicas: las jerarquías centralizadas serán sustituidas por el modelo de la red, más natural e igualitario, formado por grupos surgidos espontáneamente, y harán posible una "democracia del consenso", en la que todos serán aristocráticos filósofos constantemente conectados a un exponencialmente expandido sistema educativo que enseñará, no sólo cómo ganarse la vida sino también como vivirla.

Mientras unos han estado enterrando la modernidad llenos de melancolía y alarma, al mismo tiempo que la estrella de la revolución descendía hasta la caída misma del "socialismo real", la fortaleza del triunfante régimen opuesto inspiró otro utopismo de nuevo cuño: la globalización económica y el liberalismo democrático, sumados a las conquistas de la informática y de la ciencia biológica.

Desde el punto de vista económico puede decirse que el siglo xx ha vivido cuatro fases distintas. La primera, en la que predomina el mercado liberal, se acaba con la guerra de 1914, que divide al mundo en bloques autárquicos que prevalecerán hasta pasadas la gran depresión y la segunda guerra, cuando los mercados se empezarán a reabrir. Vendrá después una etapa de "economía mixta", de un "mercado manejado" por las instituciones y lineamientos derivados de los acuerdos de Bretton Woods que hará crisis y empezará a transformarse en una economía de mercado neoliberal desde 1973. En esa nueva etapa de mercado liberal vivimos actualmente.

Los gobiernos han perdido casi todo su poder de regulación sin haber sido sustituidos por entidades supranacionales que cumplan esos fines. Con la apertura generalizada, la economía se organiza cada vez más en función de factores externos sobre los cuales nadie tiene verdadero control. En consecuencia, las fuerzas del mercado golpean con mayor fuerza que en los años dorados a los individuos y comunidades, forzados a vivir en un mundo más arriesgado y volátil, donde las oportunidades para los más fuertes y para los emprendedores son mayores. No obstante, recae sobre los Estados, y sobre todo aquellos del Sur, el hacer frente a las consecuencias sociales de la globalización y a las demandas de desarrollo, cosas ambas sobre las que pueden hacer muy poco.

La nueva economía global está sin duda más integrada que en ningún otro momento en la historia. Pero también es más anárquica, a falta principalmente de un sistema de tasas de cambio estable. La única cohesión sistémica que existe es la de las compañías transnacionales y el capitalismo financiero que, como malla global informacional por la que fluyen diariamente cantidades inmensas de dinero, domina la deriva económica del mundo actual. El capital mismo está sufriendo una transformación histórica, basándose cada vez más en factores intangibles.

La economía capitalista y la tecnología sin duda han vencido, y para muchos esto significa el cumplimiento de un destino manifiesto que urde el triunfo final del mejor de los mundos posibles. No obstante, lo que viene sucediendo parece más bien el producto azaroso de la coincidencia de múltiples procesos de cambio independientes que nadie puede predecir hacia dónde conducen.

A lo largo de todo el siglo xx, sólo unos pocos países, todos a excepción de Japón muy pequeños, han alcanzado a aquellos que ya eran ricos al principio. La mayor parte del "segundo mundo" se parece cada vez más al tercero, que, a raíz de la globalización, se ha apartado también más que nunca del Norte, aunque hayan quedado todos imbricados por la ubicuidad del

mercado y de los sistemas de información. Las sociedades del Norte tienen su Sur interior, compuesto de inmigrados, y las del Sur, sus enclaves de Norte. Las nuevas tecnologías mantienen e incluso agrandan las distancias.

Ante ciertos signos de aflojamiento de las presiones, después de varios lustros de crisis y cuarenta y cinco de Guerra Fría, muchos llegan a la conclusión de que todo marcha mejor en el menos malo de los mundos posibles; que es suficiente con vivir este crecimiento, con dejarlo extenderse sobre el planeta sin preocuparse de organizarlo. La gran apuesta es que las fuerzas liberadas del mercado generarán, en todas partes, la riqueza económica necesaria para compensar los males que acarrearán y corregir otros ancestrales, como lo han hecho en los países hoy ricos.

Sin duda, la tendencia que más se manifiesta en libros y artículos es la de considerar que las cosas han cambiado de manera fundamental. ¿Hasta qué grado las últimas cuatro décadas han hecho época?

Respecto a la influencia de la contracultura de los sesenta es difícil no estar de acuerdo con la aseveración tan reiterada, tanto para condenarla como para consagrarla, de que las costumbres cambiaron marcadamente a partir de entonces. Sin duda, algunos aspectos de la contracultura se volvieron cultura, en el buen sentido de la palabra, y otros más bien se comercializaron. No obstante, sí cabe dudar muy seriamente de que la era de Acuario, el milenio de amor y de luz, de la liberación espiritual, haya amanecido, como anunciaba en 1967 la comedia musical *Hair*.

La posmodernidad tiene también una cierta realidad indudable. Estamos más cerca de la ciudad de Los Ángeles de la película *Blade Runner* que de la Europa de principios de siglo. Por lo demás, la diferencia con la modernidad no es accesible más que en planteamientos muy elaborados, que con frecuencia son descripciones magníficas y teorizaciones brillantes de nuestros tiempos, pero que no llegan a establecer una diferencia suficientemente clara cómo para poder hablar de otra época.

El que en realidad es el único verdadero cambio de época, y quizá hasta de era, que se ha producido en esta última mitad del último siglo del segundo milenio, es el que corresponde a la Era de la Información. Y esto sólo en el sentido en que podemos hablar de que, hasta hace poco, hemos vivido en la era del texto, iniciada en el siglo xn, y en la era del alfabeto, que comenzó ocho siglos antes de Cristo. Así como el alfabeto y el texto crearon todo un modo de percibir y transformar el yo y el mundo, la tecnología digital puede significar un quiebre epistemológico que nos haga irreconocibles para lo que éramos.

La globalización marca claramente una nueva época frente a los años de mercados autárquicos y a los que siguieron de la Guerra Fría. Pero comparte su cualidad esencial con los tiempos del liberalismo decimonónico que culminan en los primeros catorce años del siglo xx. A diferencia de entonces, no existen poderes coloniales, mas el poder está quizá aún más concentrado.

La sociedad acuariana, posmoderna, informacional y globalizada, parece haber venido cumpliendo de un modo cada vez más eficaz y completo con los mandatos de la modernidad. En un mundo entregado a la gran narrativa del liberalismo occidental, esos mandatos se muestran más fuertes y más aceptados que nunca.

El hecho es que un estilo de conocimiento, básicamente caracterizado como la racionalidad ilustrada, aunque originario de una cultura, está siendo adoptado por todas con una enorme velocidad y voracidad, introduciendo en ellas serias rupturas y transformando totalmente el medio en el que los hombres viven y la condición humana misma.

Cuanto más se celebra la diversidad, más la acompaña en el fondo la uniformidad. La racionalidad económica se extiende a cada vez mayores áreas de la vida personal y social y a cada vez más regiones del mundo. El mercado se adueña de todas las cosas y es erigido en arbitro de toda cultura. A diferencia de los órdenes precedentes, donde formas sociales múltiples podían

coexistir, yuxtapuestas por el mundo en imperios rivales, el orden mercantil se organiza cada vez más en torno a una forma única de vocación que se vuelve universal y en la que el dinero determina las leyes.

El predominio de las fuerzas modernizadoras en la sociedad contemporánea no significa que esta esté libre de tensiones. Éstas se manifiestan entre, por un lado, la globalización reticular de la economía, la tecnología y la comunicación y, por el otro, en la búsqueda de la identidad. Desubicada, atemporalizada, presa en una realidad inseparable de la ficción, mucha gente busca un ser que el poder de los flujos globales es incapaz de proporcionarles. Y ese ser lo encuentran en las tradiciones que los vertebran en el tiempo, en las culturas locales o regionales del nuevo nacionalismo o en las culturas emergentes del cuerpo o la naturaleza. Surge así un mundo doble, un escenario de esquizofrenia generalizada por el que transita mucha gente: en él, son lo que no hacen y hacen lo que no son.

No menos relevantes son los cambios políticos que se apuntan, dominados todos por la idea de crisis: crisis de los actores (partidos políticos, movimiento obrero) que habían dominado el escenario político del capitalismo industrial; crisis de la democracia liberal, sometida al fuego cruzado de la política mediática, el escándalo y la corrupción; crisis, en fin, del Estado-nación que, siendo demasiado pequeño para lidiar con lo global y demasiado grande para administrar lo local, se ve a la vez desmochado por arriba y socavado por abajo.

Pero el velo más sombrío que hoy cae sobre la modernidad es el que arroja la ecología: la omnipresente y persistente convicción de que el modo de vida industrial en su conjunto está fatalmente viciado, y si continúa extendiéndose así destruirá al planeta mismo. Otras voces, mucho más aisladas pero mejor sustentadas por grandes poderes, afirman que no es la industrialización, sino la falta de ella y de la riqueza que genera, la peor amenaza sobre la Tierra.

Ante este peligro total abrumador que se conforma con las amenazas de la industrialización, la pobreza y las armas nucleares, encontramos a quienes buscan la salvación en el verdadero espíritu de la modernidad y a quienes piensan que sólo una reorientación radical de la civilización puede rescatar el futuro de la Tierra. Los primeros consideran que la actual crisis no lo es de la razón sino de los motivos irracionales que han venido guiando a la racionalización; que liberando el pleno potencial de reflexión racional de la modernidad se podrá alcanzar su promesa de "autoconciencia, autodeterminación y autorrealización".

Para quienes ven en la modernización el preludio entrópico en el camino a una catástrofe definitiva, sólo una transición a una era con principios activos totalmente diferentes a los que han impulsado la trágica trayectoria del mundo moderno, que traigan una nueva forma de civilización, podrá evitar que la humanidad se destruya con los poderes de su propia ciencia y tecnología. Se requeriría nada menos que el *kairos* del que hablaban Jung y Tillich, el momento en que la eternidad se manifiesta y se produce la "metamorfosis de los dioses", la renovación de los principios y símbolos fundamentales.

EL PELIGRO AMARILLO*

Hace mucho se usaba esa expresión que se atribuía a Napoleón Bonaparte. Hacía pensar en su experiencia del valor estratégico de la carne de cañón abundante. Pero no se decía con preocupación inmediata, sino como una amenaza de un futuro muy distante. Ahora que el futuro nos alcanzó, nadie se atreve a mencionar ningún peligro, ni color ni religión (Huntington habla del choque de civilizaciones). Entre el mercantilismo y la *political correctness* se nos pasó damos cuenta de que vivimos en un mundo tan racista y nacionalista o más que el de siempre, y que por andar haciendo negocios a como dé lugar, los desequilibrios geopolíticos mundiales, y dentro de muchas sociedades, tienen tendencias abismales.

México mismo, que durante siglos no supo que China estaba en nuestro mismo planeta, de repente se quedó sin las promesas "macro" de un libre comercio con Estados Unidos que parecía tener un impulso huracanado. Nuestras artesanías, nuestros chiles y hasta las efigies de nuestra Santa Patrona se fabrican ya en China y llegan por Estados Unidos.

Ahora, desmantelados hasta para producir lo más nuestro, sólo somos "país objetivo" de todos los exportadores que tienen una ventaja qué explotar. *Software* y *call centers* de India, corchos de Portugal y bancos de España. Las utilidades de los bancos mexicanos son las joyas de la corona de empresas de ese país y de Nueva York.

Pero nuestras cuitas no tienen la trascendencia global de las grandes ligas. También entre los jugadores de peso, el concepto de

* Publicado originalmente en *Ixtus* (Los derechos humanos: ¿un nuevo caballo de Troya?), Cuernavaca, núm. 57. mayo-junio de 2006, pp. 14-16.

libre comercio se ha ampliado para incluir la esclavitud, la trata de blancas, el plagio y la falsificación masivos, además del *dumping* sistemático y la falta de reciprocidad de acceso mercantil.

Estados Unidos ha ahondado exponencial y alegremente el círculo vicioso en el que los asiáticos fabrican todo para ellos y ellos fabrican dólares para que los asiáticos apoyen el tesoro americano. Recuerdan la "codependencia" que ocupa tanto a los psicoterapeutas.

Sucede que, a ese paso, los chinos pronto tendrán una economía mayor que la de Estados Unidos. ¿Seguirá eso siendo un buen negocio para todos los gigantes? Uno de los riesgos es que cosas como el petróleo y el uranio sigan teniendo importancia estratégica y que no alcancen para todos, a cualquier precio. Por lo demás, la aparición misma de un poder que pueda retar al hegemónico llevó a las últimas tres guerras (una de ellas mal llamada "fría"). El plurietnocentrismo que toma vuelo recuerda ominosamente al que precedió a la primera Guerra Mundial.

Durante la segunda mitad del siglo xx se tuvo la idea de que China podía encontrar un camino propio, inevitablemente al borde del precipicio, pero sin caer en él, acelerando la caída del mundo. Era la esperanza inspirada, sobre todo, por las bicicletas. Ahora es evidente, al menos para los que no creemos en el poder redentor de la técnica, que se ha lanzado al vacío. Sobre su política económica campea Schwarzenegger con todo y Hummer, la culminación de la psicopsicopatía que domina al Occidente de hoy.

La codependencia con China excluye un proceso de crecimiento basado en los principios y reglas de la economía de libre mercado, o de cualquier otro orden económico. Es sólo una loca carrera de poder de una potencia hegemónica miope y un partido comunista desbocado, que desconectan los mecanismos de seguridad de la propia economía para no enfrentar el menor obstáculo en esa carrera. Precios, tasas de interés, déficit comerciales

y presupuestales están distorsionados en extremo en beneficio de la concentración de las utilidades del proceso y el poder que confieren. Los efectos externos no cuentan: total, si de todos modos vamos a arder en el infierno, para qué vamos a renunciar a la prepotencia del todo terreno por unos grados más.

Curiosamente, hay chinos que parecen pensar que lo mejor sería que toparan pronto con pared. Eso dijo que va a suceder un subsecretario de Ecología de China en una entrevista para *Der Spiegel*:

Tenemos escasas materias primas, 650 millones de chinos más que hace 50 años, para 2020 serán otros 200 millones más, para totalizar 1 500 millones. Nuestras ciudades crecen, pero también nuestros desiertos; la tierra habitable y utilizable se ha reducido a la mitad en 50 años [...]. El milagroso crecimiento económico de China se detendrá porque el medio ambiente no podrá sustentarlo [...]. Creer que la prosperidad económica va automáticamente de la mano de la estabilidad política es un gran error [...]. Si la distancia entre pobres y ricos se hace mayor, el país y la sociedad se desestabilizarán.

En efecto, los conflictos sociales se han multiplicado en China, que se propone en el nuevo plan quinquenal buscar una "sociedad armoniosa". Difícil, cuando ya hay cien millones que pueden tener un automóvil, y que no podrán circular ni permitirán que lo hagan setecientos millones de bicicletas. De cualquier modo, otro empujón catastrófico al deterioro del planeta ya no se lo quita nadie. Además, por muy buenos deseos que manifiesten sus autoridades, la testosteronización de chinos e hindúes nos recuerda tristemente que se tiende a potenciar lo peor de la tradición con lo más moderno de la técnica. Por primera vez nos encontramos con sociedades con muchos más hombres que mujeres. ¡Que se diviertan!

2 LA CIENCIA (FICCIÓN) Y LA BOMBA ATÓMICA

LOS NUEVOS HUMANISTAS*

El nuevo milenio se inició mirando hacia delante. Después de una ritual proliferación de recuentos del siglo xx, a partir del año 2000 la tendencia ha sido la de escudriñar el futuro. La mirada que se dirige al porvenir nos presenta mundos transformados totalmente por los logros de la ciencia y la técnica. Mundos sólo imaginables por la fantasía, pero derivados por los propios científicos de lo ya logrado y de lo que se proyecta desde ahora desarrollar. Los medios de comunicación dieron un vuelco radical hacia el futuro, donde no han dejado de encontrar maravillas científicas y técnicas que han ocupado un papel protagonista en los impresos, la televisión y el cine; prometen que se creará un milagroso mundo nuevo si la ciencia y la tecnología siguen el cauce de progreso en el que se encuentran, al tiempo que se resuelven las críticas situaciones ambientales y políticas del mundo, ahora complicadas con el terrorismo. Dando por hecho que la humanidad sobrevivirá a lo mencionado al último —lo cual, según los propios científicos calculan, tiene sólo una probabilidad de 50% de lograrse en este siglo—, se nos asegura que la ciencia y la técnica pronto nos harán fantásticamente poderosos y casi inmortales.

La tecnología, que siempre ha ocupado un lugar importante en las visiones utópicas del mundo moderno, tiene ahora un

* Publicado originalmente en *Ixtus* (Gabriel Zaid. El tiempo redimido), Cuemavaca, num. 49, enero-febrero de 2005, pp. 12-15.

motivo más para propiciar una visión de ese tipo, ya que recientemente se ha iniciado un periodo histórico marcado por una nueva técnica: la era de la información, un verdadero partearguas de la historia, comparable quizá con el descubrimiento del alfabeto o del texto moderno y de la imprenta por su capacidad de modificar todas nuestras actividades y percepciones.

Nos hallamos frente a la computadora, máquina suprema y nuevo superparadigma, y frente al elemento del que incluso se pretende que puede constituir el Universo entero: la información.

El poder de la técnica informática es tal que lleva a muchos científicos a esperar nuevas y profundas revoluciones en todos los campos del conocimiento, conforme éstos utilicen capacidades de cómputo que crecen exponencialmente. Se dice que esta revolución está sucediendo ya en la biología, en la informática misma, en la comunicación, y sobre todo se proclaman las grandes expectativas de la robótica y la inteligencia artificial.

La presencia de la ciencia y la técnica en la cultura se amplió durante las últimas décadas, junto con grandes esfuerzos de divulgación del contenido de la ciencia aceptada por la ortodoxia gremial y junto con interpretaciones desapegadas del rigor experimental y del consenso profesional, pero que forman parte de la presencia simbólica de la ciencia y que constituyen fenómenos de gran importancia espiritual, que colindan con lo religioso, al propiciar que se formen los mitos básicos para la interpretación del mundo en las sociedades modernas.

Esto no quiere decir que la ciencia sea un mito, sino que el discurso sobre la ciencia, las elaboraciones que tanto profesionales como legos hacen de ella, tiende a crear esos mitos básicos con los que la gente se explica el mundo, pensando que lo hace de un modo científico. No obstante, lo que la gente percibe difícilmente corresponde a la ciencia, que sólo es verdaderamente accesible para el que tiene un conocimiento pleno de sus instrumentos, por lo general matemáticos, de muy difícil dominio, reservado casi exclusivamente a los profesionales. Algunos de éstos consi-

deran que logran traducir esos conocimientos sin traicionar su realidad científica: son los divulgadores que se suman a una gran tradición y los que hoy escriben para científicos de otras especialidades que John Brockman, su agente, llama los "nuevos humanistas". Muchos de ellos se lanzan a elaboraciones que van más allá de lo aceptado como ciencia e incurren en lo que podríamos llamar "cientismo", que puede en su momento ser aceptado por la ciencia y que en todo caso es un rico ejercicio de la imaginación científica y de la creación mítica. De todo esto ha habido más en los últimos veinticinco años que en toda la historia anterior.

Cuando la revista *Time* seleccionó al hombre del siglo xx, eligió a Albert Einstein. Sólo cuarenta años antes, un novelista y científico inglés, C.R Snow, había lanzado al mundo un amargo reclamo por el poco reconocimiento público que tenían los científicos, en los que ni siquiera se pensaba cuando se hablaba de los intelectuales que, durante todo el siglo, tuvieron un gran cartel.

Desde entonces hubo un vuelco de 180 grados. Hoy día los *bestseller* más prestigiosos hablan de las "supercuerdas", de los genes o de las manchas del leopardo. Los estudios de la sociedad, la psicología e incluso la historia se empiezan a considerar más apropiados para el enfoque del evolucionismo biológico, como el único que podría ser racionalmente satisfactorio. El muy eficaz promotor principal de los autores científicos admite que quizá esos sean los libros más vendidos y menos leídos, empezando por la *Historia del tiempo* de Stephen Hawking, la rectificación de cuya tesis principal sobre los hoyos negros apareció en la TV, periódicos y revistas. En los medios de comunicación, al igual que en las universidades, se recortan las secciones literarias y se expanden las notas y programas sobre ciencia y técnica.

Muchos de los que se dedican a las humanidades, al menos en las universidades norteamericanas, han pasado buena parte de las últimas décadas realizando una crítica de la ciencia que ha llegado a extremos muy radicales y agresivos. Así, las dos culturas no sólo no se acercaron durante el último tercio del

siglo xx sino que, por el contrario, prevaleció una rivalidad inusitada entre ellas. Los científicos se sintieron muy heridos por los intentos posmodernos de relativizar su verdad, de presentarla como una construcción social. Muchos de ellos han experimentado su actual popularidad como un acto de justicia cósmica y denuestan y ridiculizan a los intelectuales humanistas que tienen una visión del mundo tan pesimista que hasta critican la ciencia, donde palpita la vida del progreso.

En contraste con la visión posmoderna, se ha proclamado en los tonos más convencidos y jubilosos la culminación de la civilización occidental y de la modernidad con los recientes triunfos de la ciencia y la técnica, sobre todo aquellos que conforman el nuevo mundo de la informática.

Las dimensiones utópicas de la "sociedad informacional" tuvieron más fuerza cuando las acompañó el auge de las acciones tecnológicas en el cambio de siglo. La explosión de la burbuja especulativa, la recesión subsiguiente y, sobre todo, los grandes atentados terroristas han dejado menos espacio para el optimismo futuroológico.

No obstante, el proyecto cientista, que crudamente manifestó el agente de autores científicos John Brockman como el de los "nuevos humanistas", representa una tendencia muy poderosa en la cultura actual. La idea que tiene Brockman del nuevo humanismo es muy sencilla: debe estar hecho por científicos-físicos, computólogos, biólogos y médicos, y si se inmiscuyen historiadores, sociólogos o politólogos, han de tener base en las ciencias, sobre todo en el evolucionismo.

Así, entre los más exitosos de estos nuevos humanistas está el antropólogo Jared Diamond, cuyo éxito con *Guns, Germs and Steel* fue extraordinario no sólo en términos de volumen bruto de ventas sino también por el amplio espectro de lectores que lo aceptaron, incluyendo muchas especies y ejemplares de dinosaurios académicos. Diamond intenta "Una nueva síntesis científica de la historia humana", y su planteamiento aparece

como una revelación que rompe el nudo gordiano de las más lacerantes y profundas desigualdades humanas de hoy: simplemente han estado allí desde siempre, desde que se formaron los continentes. La tarea que se plantea Steven Pinker es aún más básica y ambiciosa: una comprensión biológica de la naturaleza humana. El filósofo Daniel Dennet, muy conocido desde hace tiempo, desde Godell, Eschery Bach, que publicó con Hofstadter, es un apóstol del cómputo como modelo para la comprensión de la mente e incluso de la vida y el Universo. Todo eso en lo referente a la redefinición del *homo sapiens*. No menos importante dentro de la agenda de los nuevos humanistas es la especie sucesora: *machina sapiens*. El que ha vaticinado su advenimiento con más exhuberancia es Raymond Kurzweil, autor de *La era de las máquinas espirituales*, mientras Hans Moravec y Marvin Minsky trabajan en el MIT en la construcción de robots.

Las fronteras últimas ocupan intensamente a los nuevos humanistas: hasta dónde puede llegar la capacidad de cómputo, cómo funciona el cerebro y cómo el Universo. Sin embargo, los límites más importantes para todos son, según sir Martin Rees, el aristocrático cosmógrafo en jefe del Reino Unido, aquellos que están probabilísticamente más cerca: que en este mismo siglo la especie humana sucumba a sus armamentos, sus desechos, su voracidad.

Para la burda ideología cientificista de Brockman, los humanistas académicos tradicionales, tan obsesionados con esos últimos problemas, resultan cada vez más reaccionarios y con frecuencia arrogantes y perversamente ignorantes de los logros intelectuales verdaderamente significativos de nuestro tiempo. En contraste, se encuentran absortos en comentarios que se han hecho sobre comentarios de otros comentarios en una espiral que, conforme asciende, pierde de vista el mundo real.

Así, los científicos y otros pensadores, que lidian y medran en el mundo empírico, han tomado el papel de los intelectuales tradicionales para hacer visibles los significados más profundos

de nuestras vidas, redefiniendo quiénes somos y qué somos. Para eso se basan en trabajos revolucionarios sobre biología molecular, ingeniería genética, nanotecnología, inteligencia artificial, vida artificial, teoría del caos, redes neuronales, la inflación del Universo, los fractales, etcétera.

De hecho, los nuevos humanistas pretenden representar el optimismo científico frente al pesimismo cultural. Según ellos, el optimismo científico se deriva de la capacidad que ha mostrado la ciencia de formular mejor más preguntas para hallar pronto respuestas que permitan pasar a nuevas preguntas. Mientras tanto, las humanidades tradicionales continúan su insular hermenéutica exhaustiva, dejándose llevar por el pesimismo cultural y aferrándose a su visión sombría, cuando no catastrofista y apocalíptica de los acontecimientos del mundo. Es lógico que el cambio sea difícil de aceptar para quienes siguen viendo el mundo con los ojos de Spengler y Nietzsche, reflexionan los nuevos humanistas que, desde luego, no se molestan en leer ni a Spengler ni a Nietzsche.

La ciencia, por el contrario, es una fuente de optimismo: cuanto más se avanza más queda por hacer. Los científicos constantemente adquieren y procesan conocimientos nuevos. Sobre todo se empiezan a plantear las grandes, profundas y ambiciosas preguntas que antes correspondían a los terrenos de la religión y la filosofía.

Esta formulación de John Brockman, rechazada por muchos de los científicos que representa, logró volverlos atractivos para el público, con lo que se creó un nuevo género comercial para los grandes editores. En esos tiempos, Brockman reconocía cínicamente que en realidad vendía las solapas de los libros que prometían los conocimientos más profundos, aquellos que la gente sería incapaz de comprender por su falta de formación o de ganas de hacer el necesario esfuerzo. Pero los libros ya estarían vendidos e iluminarían desde el anaquel, mágicamente.

QUÉ #\$.! COMERCIO DE ESPERANZA*

¿Qué #\$.! 'sabemos? (en México lo titularon ¿Qué #\$/ sabes tú?) es una película que sorprende que se haya pensado en hacer y más aún que lograrse tener grandes entradas, ya que supuestamente trata de uno de los campos más difíciles de la ciencia, la física cuántica, aunque dedica aún más tiempo a la neurofisiología. Además, se trata de una película de pésima calidad en todas sus facetas, la documental, la dramática y la de animación.

Pero, lo peor es el contenido y su trasfondo. Frente a la cámara pasan profesionales de la física, la filosofía, la astronomía, la biología y la neurología que describen un extraño mundo en el que no es seguro que exista la materia, aunque también pueda encontrarse en dos sitios al mismo tiempo (exactamente la misma partícula de materia que puede no existir). El tiempo no necesariamente fluye en una dirección, y nuestra percepción de la realidad puede ser sólo un producto de nuestra mente.

Aparecen numerosos miembros de instituciones científicas que nos hablan de las paradojas y misterios de la física cuántica y el cerebro. Todos parecen pensar que la primera describe correctamente el Universo, pero no parecen muy seguros de qué universo describe, ya que éste puede pasar continuamente de la existencia a la inexistencia, o de una a otra dimensión, o puede ser una invención de nuestras mentes, o estar compuesto casi enteramente por nada. Quizá no lo podemos observar, sino que simplemente nos observamos cuando creemos que lo estamos observando.

Los expertos que nos presentan no saben las respuestas a

* Publicado originalmente en *Ixtus* (Y el verbo se hizo carne), Cuemavaca, núm. 55, enero-febrero de 2006, pp. 20-22.

Los intentos de relacionar las rarezas del mundo cuántico con misterios del mundo "macro", como la conciencia, empezaron con la física cuántica misma (sus creadores no pudieron resistir el filosofar).

En realidad, esas especulaciones y todos los usos metafóricos, filosóficos y religiosos que se hacen de la física cuántica pasan por alto el hecho básico de que ella trata de la física en un mundo donde todo es tan pequeño como las partículas atómicas, mientras que casi todo lo que más interesa sucede a niveles de mayores dimensiones. En realidad, para que un sistema pueda ser descrito en términos de la mecánica cuántica, su masa típica, velocidad y distancia multiplicadas tienen que ser del orden de la constante de Planck ($0.00000000000000000000000000006626$). Si el resultado es más de dos veces mayor que esa constante se requiere aplicar más bien las ecuaciones de la física clásica. Ciertamente Stenger calculó que la masa de las moléculas de los neurotransmisores y su velocidad

a través de la distancia de la sinapsis son de cerca de dos órdenes de magnitud en exceso de lo que admite que los efectos cuánticos tengan influencia. No hay tal conexión micro-macro. Entonces, ¿de qué #*\$! se trata?

La clave está en una de tantas cabezas que aparecen en la película, en este caso en una rubia melosa que habla como si fuese la voz del sentido común. Esa güera cachetoncita aparece en los créditos como Ramtha, un sabio de 35 000 años que vivía en la Atlántida —el continente perdido— y que habla por medio de ella. A su grupo de iluminados iluminadores pertenecen muchos de los expertos de la película, que ha sido producida por un socio de Ramtha, aunque mucho más joven que él.

Como es lógico, el ilustre comecuras de todos los cultos, sir Richard Dawkins echa chispas ante el subrepticio mensaje *New Age*. Le subleva oír decir que "cada célula tiene una conciencia", que "Dios es la superposición cuántica de todos los espíritus de todas las cosas", y que nuestro divino libre albedrío es un efecto cuántico. Pero ya sabemos que, como todo buen fanático, lord Dawkins quiere que no haya más show que el suyo. No se da cuenta de que no todo el mundo se quita el susto de la sociedad tecnológica repitiéndose incesantemente que no hay nada más que una selección natural que no conduce a nada. Los genes y los memes tienen su público, que ha hecho riquísimo a Dawkins, pero las falsificaciones de la física cuántica que ofrece Ramtha tienen mucho de consolador para quienes no encuentran satisfacción en la radical descalificación de Dawkins de todo lo que no sea su ciencia.

La película que comentamos es una muy buena muestra de cómo se hace cada día más difícil creer en algo que no esté avalado por el abrumador prestigio de la ciencia, a la que cada vez más gente tiene que recurrir, sin saber si es de la buena o de la mala, para encontrar resquicios de esperanza en la fatalidad inexorable de la abstracción teórica y la eficiencia tecnológica.

EL REGRESO DEL DR. STRANGELOVE*

Edward Teller, a diferencia de sus colegas y a riesgo de perder la vista, se negó a obedecer la orden de apartar la mirada de la primera explosión atómica. No se la podía perder. Consiguió gafas de soldador y observó con fruición y alegría aquella inaudita bola de fuego que, a pesar de ser maravillosa, era muy pequeña comparada con la que él deseaba imperiosamente producir.

Durante los trabajos del proyecto Manhattan para construir la bomba atómica, Teller no había dejado de presionar al jefe del equipo de físicos, Robert Oppenheimer, para que de una vez se construyese una bomba de hidrógeno. La insistencia era absurda, ya que para activar una bomba de hidrógeno se requería una bomba atómica, y los problemas teóricos, técnicos y morales que implicaba el desarrollo de la primera eran ya de por sí ingentes. Lo único que Teller logró en Los Álamos fue que lo detestaran Oppenheimer y muchos otros.

Una vez que el proyecto logró su cometido y, aún más, después de Hiroshima y Nagasaki, los principales participantes se declararon desolados y encaminaron sus esfuerzos a tratar de detener el desarrollo ulterior de las armas nucleares. Oppenheimer, que aún tenía una posición destacada en ese campo, la perdió a raíz de una denuncia de Teller al FBI. La comunidad científica le retiró el saludo a Teller, pero ser el físico más entusiasta de los explosivos nucleares le valió que se le creara su propio laboratorio, a cargo de la construcción de la bomba H, cuya paternidad científica quiso acaparar más allá de lo que le pertenecía.

* Publicado originalmente en *Ixtus* (De Dios y de los toros. Homenaje a David Silveti), Cuernavaca, núm. 43, enero-febrero de 2004, pp. 12-15.

Teller esperó que los testigos de sus hazañas murieran para escribir de nuevo sus memorias. En ellas se exonera de toda culpa y condena el ostracismo al que fue sometido por sus colegas. No obstante destaca su experiencia en Los Álamos como lo máximo a lo que alguien puede acercarse a la plenitud humana. Recuerda con exaltación sublime aquellos días pasados en la lidia con problemas científicos y técnicos de una complejidad y trascendencia nunca imaginada antes, como parte de un equipo de los mejores cerebros del mundo. Y, muy especialmente, añora cómo por la noche, cuando aquel grupo de genios descansaba, interpretaban al piano las obras de artistas también geniales.

Una vez construida la bomba de hidrógeno, Teller encaminó sus esfuerzos a tratar de evitar que se impusiese alguna limitación a las pruebas nucleares en la atmósfera y al desarrollo de las armas antibalísticas. John E Kennedy comentó que, después de escuchar al doctor Teller, uno se quedaba con la idea de que la radiación era magnífica para la salud. A pesar de los esfuerzos de Teller, y gracias en muy buena medida a los de sus colegas de Los Álamos y a los de Andrei Sakharov, el padre de la bomba H soviética, el tratado que prohibía las pruebas en la atmósfera se firmó en 1963.

Cuando Stanley Kubrick y Terry Southern delinearon el personaje del *Dr. Strangelove*, que da nombre a la película subtitulada *Cómo aprendí a dejar de preocuparme y amar la bomba*, se inspiraron en la mezcla de las personalidades de dos científicos, Edward Teller y Wernher von Braun, a los que el presidente Eisenhower se refería en una advertencia que legó a sus sucesores contra los advenedizos que prometen cualquier invento milagroso con tal de lograr prominencia y apoyo financiero. No obstante, Teller no sólo buscaba eso: para él las bombas nucleares eran la clave de la realidad, el sentido de su existencia y un objeto de devota y exaltada vocación justificada por la amenaza que representaban primero los nazis, luego los soviéticos y ahora los terroristas y los Estados canallescos.

Ronald Reagan hizo a un lado la advertencia de Eisenhower, acogió con entusiasmo la idea de Teller de desarrollar una defensa efectiva contra los cohetes soviéticos y lanzó el programa Star Wars, sin sustento científico o técnico, pero con el apoyo de todo el patriotismo y el déficit presupuestal de una potencia que estaba decidida a recuperar su hegemonía, lo cual logró, pero no porque el programa antibalístico avanzase más que la propaganda y el *bluff*. Aunque Clinton retiró totalmente su apoyo al programa, ahora ha tomado nuevos bríos, ya que Teller merece toda la estima y confianza de la familia Bush. El presidente W. Bush ha ordenado incluso que se proceda a la construcción de la infraestructura de la contención antibalística —la técnica para que funcione ya llegará, aunque los científicos siguen diciendo que no ven cómo. Pero el espíritu de Teller reina como nunca: ¡hay que perderle el miedo a las bombas nucleares, los malos no les tienen miedo! El tabú ya se ha retirado y se realizan estudios para hacer bombas más pequeñas y versátiles, de modo que puedan resultar prácticas.

Correlativamente, uno de los libros que más interesan en esos supremos círculos de poder es la exitosa obra de Víctor D. Hanson, un experto en la agricultura y la guerra en Grecia, cuyo título rebosa elocuencia: *Carnage and Culture (Masacre y cultura)*. La cultura es la occidental, y el libro relata cómo la saña y las virtudes cívicas que los occidentales heredan desde Salamina perduran hasta Midway y Hué y los hacen invencibles (en Vietnam, argumenta Hanson, por razones políticas se pierde la guerra, pero se ganan todas las batallas). El libro repasa las principales batallas entre otras culturas y la de Occidente, y es abrumador. Yo, que de niño veneraba la cultura de Grecia y tenía como héroe a Alejandro de Macedonia, el guerrero sabio y explorador, tuve que hacerle frente a la decepción de ver a mis ídolos destacar y dominar su mundo y el del futuro más por la tenacidad en la masacre y la racionalidad de sus instrumentos de matanza que por la racionalidad de las obras que

tengo en mi biblioteca. Si lo que Hanson nos hace ver es cierto, la Hélade es efectivamente la maestra suprema de la carnicería como tradición cívica, económica y técnica.

En medio del ambiente que se ha creado en Estados Unidos está, no lo olvido, el golpe más duro asestado recientemente a esa tradición de invulnerabilidad: la destrucción de las Torres Gemelas, también revestida por sus autores y defensores con los rasgos de una hierofanía y el honor de una cultura y su fe. No obstante, dentro del patrón historiado por Hanson, esos supremos atentados acusan aún mayores deficiencias en su visión estratégica que eventos como las victorias de Aníbal en Italia o de los aztecas en la Noche Triste, que no tuvieron un alcance decisivo. Ése es seguramente el sentir de los que se creen los herederos directos del temible macedonio.

El trasfondo más espiritualmente lúgubre y lastimoso de todos esos coqueteos entre lo bárbaro y lo sagrado es el éxito, tanto en esos mismos círculos de poder como en las listas de *bestseller*, de la serie de libros *Left Behind*, que empezó a publicarse en 1995 y cuyo título número 11, *Armageddon*, apareció hace poco. La serie pretende novelar en un nivel infraliterario nada menos que el *Apocalipsis* de san Juan, haciendo a un lado toda precaución exegética, para decir lo menos, y situando su desenlace en nuestros días, en los lugares (Jerusalén y Babilonia-Bagdad) y con los actores que aparecen en el libro canónico, con algunas añadiduras imaginativas (el Anticristo preside la ONU).

Dicen que es natural que la escatología llene el vacío de la imaginación que deja el fin de la Guerra Fría. Pero, mientras aquella guerra se vivió siempre con la esperanza de que la inevitable aniquilación recíproca evitaría la guerra, la narrativa del fundamentalismo cristiano plantea que el fin de los tiempos es ineludible y parece desear contribuir a que ese fin llegue. Además, para sus autores, la Guerra Fría no ha terminado realmente: aún quedan la ONU, la Comunidad Europea, los judíos, los mahometanos, las ONG, los que defienden el derecho al aborto,

los enemigos del uso privado de ametralladoras, etcétera. El indicio indudable de que se acerca el Armagedón es el regreso de los judíos a Israel que, después de casi dos mil años, acaba de suceder. Esto evidencia que algo de enormes proporciones también va a suceder pronto. Lo que las Iglesias cristianas tradicionales leían como alegoría es para la línea dura que domina ahora en Estados Unidos algo que embona perfectamente con los acontecimientos en curso.

Sólo falta lo inminente: un rumano (¿descendiente de Drácula?) se hará presidente de Europa y luego de una verdadera Organización de las Naciones Unidas (que tendrá su capital en Bagdad-Babilonia). Él será el Anticristo, mañana o pasado mañana.

La aprobación divina de la obra editorial se comprueba con el buen negocio que es: los diez volúmenes anteriores han vendido más de 35 millones de ejemplares. Al bendecir esta serie, dice el autor, Dios "está haciendo un último esfuerzo para que los elegidos y quizá el mundo despierten antes de que los acontecimientos los sorprendan". Se justifica así este fabuloso negocio que explota el Libro *de la Revelación*, que la mayoría de los americanos cree de antemano que va a suceder tal cual, envolviéndolo en unas novelas demasiado grotescas para no hacer ni siquiera un relato de los relatos de los críticos. Al parecer, en comparación, TV Azteca sí tiene altura artística.

Esta tormenta de actos y visiones que subliman la violencia en sus expresiones más extremas, contiene un nubarrón en la cultura popular que Hollywood difunde por todo el mundo y que por tan trivial es muy triste: la más reciente película de la serie *The Terminator*. A diferencia de los filmes anteriores, éste no termina con la esperanza de que se conjure "el día del juicio" provocado por el desencadenamiento de todas las fuerzas nucleares. El futuro ya no se puede imaginar sin el Armagedón. Además, irónicamente, *The Terminator* también concluye que no todos morirán, pues sus héroes sobrevivirán protegidos en refugios profundos, como los que sugiere el Dr. Strangelove.

"We will meet again", como dice la canción burlona con la que finaliza la obra maestra de Kubrick.

Aunque *The Terminator* esté autorizada sólo para mayores de quince años, y los jovencitos son los que han pagado casi la totalidad de los cerca de 600 millones de dólares que la película ha recaudado, es muy poca edad para endurecerse el corazón mirando de frente a la Gorgona.

ES. Edward Teller murió a los 95 años, entre la entrega de este artículo y su publicación.

LA CAÍDA EN LA ABSTRACCIÓN*

En *Copenhague*¹ una obra muy exitosa de Michael Frayn, los fantasmas de Niels Bohr, la esposa de éste, Margrethe, y Werner Heisenberg hablan sobre el arcano del Armagedón:

Bohr.— ¿Qué sucede en la fisión? Se dispara un neutrón a un núcleo de uranio, que se rompe y libera energía.

Margrethe.— ¿Una gran cantidad de energía? ¿No es así?

Bohr.— Suficiente como para mover un grano de polvo. Pero también libera dos o tres neutrones más. Cada uno de ellos tiene la posibilidad de romper otro núcleo. Margrethe.—

¿Entonces esos dos o tres núcleos también liberarán a su vez energía?

Bohr.— Y dos o tres neutrones más cada uno (...). Una cadena cada vez mayor de núcleos divididos se extiende por el uranio, duplicándose y cuadruplicándose en millonésimas de segundo entre una generación y la siguiente. Primero dos divisiones, digamos para simplificar. Luego dos al cuadrado, dos al cubo, dos a la cuarta potencia, a la quinta, a la sexta [...]. Hasta el momento en que después de algo así como ochenta generaciones se han movido los granos de polvo equivalentes a una ciudad y toda la gente que vive en ella.

* Publicado originalmente en *bctus* (Emmanuel Mounier (1905-1950). La persona en la era del caos). Cuernavaca, num. 51, mayo-junio de 2005, pp. 12-17.

¹ Obra teatral muy exitosa que abarrotó los teatros de Londres durante ocho artos. Está basada en un encuentro ocurrido en Copenhague en 1941, entre Niels Bohr y Werner Heisenberg. La obra se estrenó en Londres en 1998. En la ciudad de México se presentó en el Foro Shakespeare hace unos artos.

Iván Illich nos legó valiosas reflexiones sobre cómo el Occidente se transformó en el mundo moderno mediante el alfabeto, el texto, la ciencia y la técnica.

Illich empezó por recordarnos cómo la transición en la antigua Grecia de la épica transmitida oralmente por los bardos a la recogida por los escribas correspondía a "un rompimiento en el modo de conocer que abría un abismo entre dos eras". Evocó también investigaciones que plantean que los cambios asombrosos que aparecen en la Grecia clásica sólo pueden entenderse por la transición de una mentalidad oral a otra letrada. Únicamente el uso del alfabeto griego, nos dice, puede explicarnos el nuevo modo de esa gente de percibir el Universo, "visualizarse" a sí misma, y de relacionarse racionalmente con sus actividades y su entorno, en la Grecia de los siglos vi y v a.C. La capacidad de materialización de lo abstracto ofrecida por el alfabeto griego es difícil de disociar del hecho de que se haya dicho que tanto la filosofía como la ciencia nacieron en Grecia.

Nos recuerda Illich que desde el momento en que el alfabeto fue inventado estaba ya maduro y que podía usarse de formas nuevas, como sucedió en el siglo xu con el texto visualizado, del cual derivaría un conjunto de conceptos y supuestos básicos enteramente nuevo, un mundo radicalmente distinto, que llegó a ser conocido como moderno.

Los pasos que da el texto libresco en la materialización de la abstracción, al ir del registro del discurso al registro del pensamiento, del registro de la sabiduría al del conocimiento, otorgan unidad al espacio mental de ese largo periodo que podemos llamar la "época de la universidad" o la "época de la lectura libresca", que empieza en el siglo xu y termina en el XX.

En el siglo xm, saborear pausadamente la página se convirtió en la construcción de un texto organizado ópticamente para pensadores lógicos y lleno de secuencias de argumentación. Se puso en marcha el pensamiento conceptual, que en realidad es un proceso de secuestro formal en el cual el objeto material es

puesto aparte por la mente clasificadora (*abstractio*, en la terminología aristotélica, significa algo así como "separación" o "poner entre paréntesis").

Se estableció entonces una distinción entre la luz de la fe y la luz de la razón, y la *lectio divina* quedó como un ejercicio de la devoción separado de la búsqueda del conocimiento. La *lectio scholastica* apareció paradigmática, autónoma, y situada en un espacio nuevo destinado al pensamiento crítico, la discusión y el aprendizaje —el *studiorum* de la *universitas*.

En un aniversario de la Universidad de Bremen, Illich destacó esa desincorporación del *studiorum* universitario como la ruptura cultural más profunda en la formación del Occidente y de consecuencias mayores que cualquier cisma, reforma doctrinal o científica. De todas las formas tradicionales de estudios superiores, entre los judíos, cristianos, musulmanes o budistas —que eran todas de algún modo "claustros de aprendizaje"—, sólo la universidad separó la adquisición de conocimiento del avance en las disciplinas espirituales y ascéticas. De allí se derivó una ruptura mucho más profunda que lo que se conoce como la secularización. "A raíz de ella se permite la asociación de la práctica de un refinamiento comprometido moralmente en actitudes hacia el otro con avances teóricos caracterizados por la neutralidad ética", sentándose las bases para el tipo de ciencia que después se desarrolló. La idea de que las ciencias y las artes podían cultivarse aparte de la práctica de la caridad y la oración, de que la tradición del aprendizaje y la del ascetismo pudiesen ubicarse en ámbitos distintos de la sociedad, aparece sólo en Occidente, a raíz de la fundación de la universidad.

Ya en el siglo xn, Hugo de San Víctor, ese amigo favorito de Illich, se apartó radicalmente de la posición de san Agustín frente a la curiosidad por aprender más cosas sobre el mundo. Para Agustín, como es sabido, la curiosidad era cuanto más una pérdida de tiempo, un apartarse del ya conocido camino del bien. Hugo, por el contrario, quería aprenderlo todo, causando ho-

rror en los monjes, que le vaticinaban el purgatorio por su curiosidad científica. Illich decía que Hugo mostraba un profundo optimismo frente a la naturaleza humana, sobre todo al contrastarse con el ambiente cultural que le precedió. Pensaba que la alteración de la armonía natural por parte de los humanos, a partir de la expulsión del Edén, los obligaba a bregar por su existencia inmersos en sudor y frustración. Para Hugo, la ciencia era la búsqueda de un alivio para esa débil condición humana, no un medio para controlar, dominar o conquistar la naturaleza y construir un pseudoparaíso. La ciencia debía también intentar, por el contrario, reparar el daño que el hombre hacía a la naturaleza.

La idea que tenía Hugo de la ciencia como remedio no lo sobrevivió, decía Illich, debido al acelerado e ingente desarrollo técnico ya en marcha en el siglo *xv*. El pensamiento griego y árabe empezó pronto a conocerse en Europa. Los nuevos molinos se convirtieron en el símbolo del poder sobre la naturaleza. En realidad, como decía Illich citando a C.S. Lewis, se trataba del poder que unos hombres ejercían sobre otros mediante la naturaleza como instrumento.

Si aquél fue el "renacimiento" del siglo *xv*, con su *novum* del texto, el siguiente, el paradigmático que se inició en el siglo *xvi*, aportó otro *novum*: la ciencia moderna. A partir del siglo *xvi*, las matemáticas tuvieron en Europa un florecimiento espectacular. En retrospectiva parece como si esos desarrollos estuviesen ya vivos en estado latente en la herencia de los griegos. Sin embargo, se requería de una reinterpretación y un nuevo impulso fundamentales para que tomaran los extraordinarios nuevos vuelos que alcanzarían en la Europa Occidental.

Cuando la geometría griega se insertó perfectamente en el nuevo edificio matemático, una nueva física surgió y rompió con la física antigua dominante, la de Aristóteles. Se realizó una revolución teórica que, por primera vez, identificaría al mundo con un gigantesco complejo matemático, como Galileo lo dice

explícitamente en su famosa comparación del Universo con un libro escrito en un lenguaje cuyas letras son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales nos perderíamos por un oscuro laberinto.

Arquímedes, que geometrizó la estática como el propio Galileo haría con la dinámica, sería el modelo a seguir. Luego, a lo largo de los escritos de Galileo la influencia de Platón será evidente: la afirmación de que todo es número, idea que domina el pensamiento pitagórico y luego platónico, se convirtió en un elemento a partir del cual el pensamiento se ejercería. Mientras la física de Aristóteles es una antología, que busca la esencia de lo que es, la física de Galileo no se refiere a la esencia de los fenómenos sino que pretende su expresión en lengua matemática.

Así, mientras antes la experiencia era constituyente, con la ciencia moderna es constituida: la autoridad que le es reconocida no viene de ella misma, sino del marco teórico que la solicita. Ese marco es, en lo que concierne al espacio, el de la geometría euclidiana, que toma el lugar del espacio intuitivo y concreto de la percepción.

Las cosas son interrogadas, pero de una nueva manera: ya no se les pregunta lo que son, más bien uno se esfuerza por integrarlas en una construcción matemática. No sólo en los laboratorios contemporáneos, sino desde los planos inclinados de Galileo y su telescopio, los fenómenos estudiados por la física moderna son producidos técnicamente. Así la física no es sólo experimental, sino también instrumental.

De acuerdo con Raimon Panikkar, el proceso de abstracción activa de la realidad con el que se elaboran las teorías, extrae principalmente los parámetros cuantificables de los fenómenos observables, con el presupuesto de que esta álgebra (con sus operaciones deductivas de lógica racional) nos revela el comportamiento pragmático de los fenómenos así descritos. De esta manera puede predecir, controlar, calcular y formular leyes sobre el comportamiento, no sobre la naturaleza, de esos fenómenos.

La teoría científica parte también de la abstracción pasiva, es decir, del desinterés hacia aquello que no entra en sus parámetros, lo que equivale a la exclusión de cualquier elemento que no es intrínsecamente objetivable, como pueden ser las intenciones del pensador, los aspectos éticos del pensamiento o cualquier otra extrapolación foránea a la axiomática científica.

Illich escribió un inspirado ensayo que rechazaba tajantemente la sumisión a esos procesos activos y pasivos de abstracción científica. Se negaba solemnemente a admitir que todas las aguas fuesen H_2O . Sus reflexiones sobre la historicidad de la materia, a la que llamaba *stuff*, se centraron en la historia del agua, partiendo del hondo poder simbólico que tiene en todas las culturas hasta llegar a su degeneración en líquidos del retrete reciclados, algo que ya no se puede comparar con aquellas aguas míticas de antaño y que sí se puede llamar H_2O . Posteriormente, Illich dijo que ese ensayo había pretendido dar un ejemplo "de la desencarnación de los cuerpos, sugiriendo a través de ella la disolución de la materia sacramental".

Jean Robert y Sajay Samuel han abordado el tema de la ciencia con un enfoque afín al de Illich. Se han concentrado en explicar como la E de la física, que empezó como un principio de equivalencia entre los fenómenos del calor fisiológico y el trabajo mecánico, como un puente entre dominios inconmensurables, fue despojándose de toda referencia a la experiencia cotidiana. Para ellos, la distinción entre E y energía es necesaria para "darnos cuenta de cómo la popularización de E como energía confunde lo que es científicamente cierto acerca de las cosas con lo que es bueno para la gente. Esta confusión es la que contribuye, por ejemplo, a la transmogrificación de una fórmula de la física en una receta para el exterminio".

Robert y Samuel añaden que conforme E ha escapado del laboratorio y del pizarrón bajo la identidad de "energía", se ha convertido por sí misma en una incitación a las pseudopercepciones generadas por las elaboraciones científicas. Concluyen

que "la ceguera que resulta de la distinción entre E y 'energía' ha tullido también los juicios morales sobre la bomba atómica", y subrayan el hecho de que "la distinción entre las abstracciones científicas y sus popularizaciones es muy oscura".

Robert y Samuel se refieren también al reconocimiento por parte de Einstein del hecho de que las elaboraciones matemáticas "son creaciones libres de la mente humana, y no están, aunque lo parezca, determinadas únicamente por el mundo externo", que, no obstante, puede ser, y ha sido, transformado por estas elaboraciones "creadas libremente"; ¡y de qué manera!, como cuando se puso en juego la dialéctica del terror.

Bohr.— Tú bien sabes por qué los científicos aliados trabajaron en la construcción de la bomba. Heisenberg.— Claro que lo sé. Por miedo. Bohr.— El mismo miedo que los consumía a ustedes. Porque teníamos miedo de que ustedes la estuvieran construyendo.

En el curso de la segunda Guerra Mundial, la humanidad dio así el paso más trágico de su historia: de las armas a las máquinas genocidas. Oppenheimer se autoproclamó "destructor de mundos" evocando la escatología hindú, y luego afirmó sentirse con las manos llenas de sangre. Dijo, además, que "los físicos han conocido el pecado".

Edward Teller expresó de forma opuesta la "asociación de la práctica de un refinamiento comprometido moralmente en actitudes hacia el otro con avances teóricos caracterizados por la neutralidad ética". En sus últimas memorias recuerda nostálgicamente su experiencia en Los Álamos como lo máximo a lo que alguien puede acercarse de plenitud humana. Habla con exaltación sublime de aquellos días pasados en la lidia con problemas científicos y técnicos de una complejidad y trascendencia nunca imaginada antes, como parte de un equipo de los mejores cerebros del mundo. Y, muy especialmente, ahora cómo, por la no-

che, cuando aquel grupo de genios descansaba, él interpretaba al piano obras de artistas, también geniales.

Para Teller, las bombas nucleares eran una manifestación de lo sagrado, la clave de la realidad, el sentido de su existencia, un objeto de devota y exaltada vocación justificada, además, por la amenaza que representaban primero los nazis, luego los soviéticos y ahora los terroristas y los Estados canalleros. En los obituarios que siguieron a su reciente muerte predominaba abrumadoramente un gran respeto al gran científico que era el inspirador del *Dr. Strangelove* de la película de Stanley Kubrick, un filme que es un raro espejo por el que se puede mirar a la Gorgona sin quedar con el alma petrificada.

¿Desde cuando era ya inevitable el paso de las armas a las máquinas genocidas e, incluso, destructoras de mundos? Quizá desde Euclides, pero más claramente desde Röntgen. Conrad Röntgen recibió el primer Premio Nobel de física en 1901 por su descubrimiento de los rayos X, que condujeron a Antoine-Henri Becquerel a investigar otras sustancias fluorescentes. El experimento clásico de Becquerel ocurrió por accidente. Esparció un sulfato de uranio sobre un papel fotográfico y lo dejó encerrado en un cajón por unos días. Cuando lo abrió encontró la imagen de unas llaves que estaban en el cajón impresa sobre el papel. A falta de luz natural para activar el papel, la imagen tenía que haberse derivado del uranio. Becquerel había descubierto la radioactividad natural. Aunque aquello fue en parte una experiencia, de inmediato fue secuestrada por los experimentos y las elaboraciones de los matemáticos.

Fue el fin de una era y el principio de otra, y en este caso no es posible exagerar la gravedad de estas palabras. Para la física, que había sido llamada "la bella ciencia", la culminación de una gran aventura intelectual resultó terrible.

Margrethe.— En eso terminó finalmente, todo ese brillo de la primavera de los años veinte, eso fue lo que produjo —una máquina más eficiente para matar gente.

Bohr.— Cada vez que pienso en ello se me rompe el corazón.

Heisenberg.— A todos se nos rompió el corazón.

Margrethe.— Y esa fabulosa máquina puede matar a cada hombre, mujer y niño en el mundo. Y, si realmente somos el centro del Universo, si realmente somos lo que lo mantiene siendo, ¿qué es lo que quedará? **Bohr.**— La oscuridad. La oscuridad total y final. **Margrethe.**— Incluso las preguntas que nos desvelan, al fin desaparecerán. Hasta los fantasmas morirán.

Si las bombas nucleares le dan tiempo a la genética, los fantasmas de Crick, Watson y Dawkins también tendrán diálogos parecidos.

¿EN QUÉ CREEN LOS QUE NO CREEN?*

¡Qué bello es el cielo,
qué hermoso es el mundo,
qué bella es la vida
después de cenar!
¿Qué arcanos encierra
la sopa caliente,
el pavo con trufas
y el rico champán?

Roberto, en Bohemios, de Amadeo VIVES,
letra de Guillermo PERRIN y Miguel DE PALACIOS.
(Hierofanía ibérica. La crisis religiosa
se suscita cuando no hay de cenar)

Creer y tener fe son necesidades grandes e imperiosas: antes que otra cosa necesitamos un orden para poder conocer, construir un cosmos y una sociedad y dar sentido y significado a nuestro espíritu, a nuestro entorno familiar, social. Tenemos que enfrentar los abrumadores y fascinantes misterios que nos presenta el ser conscientes. Necesitamos explicaciones y posiciones compartidas ante la carencia, la enfermedad, la muerte. Si no lográramos participar en un orden así caeríamos en la *anomia*, la falta de *nomos* en la que Émile Durkheim encontraba la plataforma del suicidio.

Las religiones tradicionales dan un testimonio de esa búsqueda fundamental de sentido y significado a lo largo de miles de años. Pero el decadente poder espiritual de las Iglesias en Occidente cedió durante el siglo xviii gran parte de su lugar a una

* Publicado originalmente en *íxtus* (En defensa de la utopía), Cuernavaca, núm. 48, 2005, pp. 16-19.

poderosa religión de la razón y a la fe en el progreso, fundadas en la deificación del hombre que venía realizándose en Europa desde el Renacimiento. Azuzadas por el anticlericalismo, las nuevas religiones seculares presentaron a las tradicionales como "arcaicos-aparatos-de-sometimiento-a-sacerdotes-oligárquicos-que-invocan-fantasmas-que-humillan-al-hombre-y-le-hacen-desperdiciar-la-vida-en-búsquedas-distintas-de-la-muy-concreta-y-factible-construcción-del-paraíso-en-la-Tierra".

La Ilustración escocesa (David Hume, Erasmus Darwin, Adam Smith), corriente comercial del Iluminismo que dio coherencia intelectual y respetabilidad a las ideas de Mandeville y sus vicios privados que son virtudes públicas, parece haber sido la más exitosa en crear una semblanza de secularización. Tuvo éxito también en hacer creer que los que cenaban bien no tenían necesidad de la religión tradicional, ni debían respeto a nada que no fuera sus legítimos intereses, que, gracias a la "mano invisible" (Smith), la "astucia de la razón" (Hegel) o la "razón de la historia" (Marx), conducirían al mayor bienestar colectivo. Sobre todo, los ilustrados y sus sucesores hicieron creer a muchos, cada vez más, que sabían cómo darle pavo y champán a todo el mundo.

Los ilustrados eran, naturalmente, unos pocos, y aún menos los ateos como el pionero del secularismo, David Hume. Pero vaticinaron e hicieron creer a los demás ilustrados del mundo moderno que éste se dirigía hacia una inevitable *secularización*, apartándose del oscurantismo religioso.

Lo que se produjo en gran medida en Europa no fue el fin de la religión sino el surgimiento de religiones seculares. Además, las confesiones tradicionales preservaron una importante presencia social, junto a nuevas sectas cristianas. El proceso que subyacía a la formación de las nuevas religiones era el dominio creciente de la economía y el Estado nacional, que pronto derivó también en una poderosa religión secular más, el socialismo. El arraigo de esas devociones es lo que se conoce

como la secularización de las elites europeas y de una gran parte de los ciudadanos que creyeron hasta la barbarie en nacionalismos, negocios e ideologías.

La ilustrada fe en el progreso iba mucho más allá de la cena. Desde tiempos de Condorcet prometía "la destrucción de la desigualdad entre las naciones, el progreso de la igualdad dentro de cada nación; y, finalmente, el verdadero perfeccionamiento de la humanidad [para el cual] los europeos, contentándose con el libre comercio (...) propagarán los principios y el ejemplo de la libertad, y la razón y los conocimientos de Europa".² Dentro de esa corriente se consideraba además que el hombre accedería a la inmortalidad por sus propios medios.

Iván Illich pensaba que la corrupción del cristianismo había llevado a la creación de instituciones de servicio que lo suplantaron, con todo y nuevos rituales, como el de progreso que se practica en la escuela, mediante una secuencia de ascensos hacia el saber certificado. La Europa escéptica se acoge aún a sus instituciones de educación, salud y retiro, y al parecer cree más sinceramente en ellas que en sus confesiones manifiestas. Pero la sacralización del Estado-nación y de la política que caracterizó a la parte media del siglo xx y que tanto fortaleció esas instituciones tutelares, acabó cediendo su lugar a la sacralización del mercado y los negocios sin fronteras, que ahora conducen a una reforma del "Estado de bienestar".

La fe en el progreso ya sólo se asocia con la conquista del espacio, y en lo social ha sido suplantada por un delirio radicalmente individualista y monetizado. Como decía Jacques Lacan, pasado un cierto nivel de economización, la frase "la bolsa o la vida" plantea una falsa alternativa, ya que sin dinero no hay vida. Así, a pesar de los últimos treinta años de estancamiento

² Condorcet, "An Historical Picture of the Progress of the Human Mind", en *The Idea of Progress. A Collection of Readings*, selecc. de R.J. Teggart, Berkeley, University of California Press, 1949, pp. 337-338.

de los ingresos de la familia norteamericana media, decenas de millones quieren pensar que mañana van a amanecer siendo Bill Gates o, cuando menos, Schwarzenegger. Al parecer, el deslumbrante brillo de las riquezas de esos personajes les lleva a creer en el dinero como a Schmigel en el poder mágico del anillo ("*preciooooooooouus*") de las obras de Tolkien.

Las preocupaciones económicas (el pandémico "*stress*") no nos disponen a gozar una buena cena, aun cuando es accesible. La *anomia* generada por el "desencantamiento del mundo", "la jaula de hierro" (Max Weber) y el "todo lo sólido se desvanece en el aire" (Karl Marx) que trae consigo la economía, no se aplaca enteramente con el dinero y la acumulación de objetos y servicios técnicos. El incomprensible entorno tecnológico, sus asombrosos logros y sus terribles amenazas acaban arrojando un saldo de desasosiego. Se produce así una extensa *resacralización*. En Estados Unidos, la participación en las Iglesias y sectas, sobre todo las de corrientes no tradicionales del cristianismo, muestra un país poco "secularizado". Junto a las religiones, por todas partes se cuele un variado menú multiprofesional y multiétnico de terapias, creencias e incluso disciplinas ascéticas.

Pero durante al menos tres siglos la tecnificación de la sociedad parece correr como el continuo que irradia cada vez más el fulgor de lo sagrado. La técnica llena plenamente los requisitos de fascinación y terror que lo caracteriza. Para el occidental y el que se occidentaliza, la técnica lo es todo, desde la posibilidad de "programarse" mentalmente y la de persuadir a sus clientes hasta la de poder cruzar el océano en unas horas.

Por su lado, la ciencia ha venido privando de plausibilidad a las religiones tradicionales desde tiempos de Galileo. Si el cielo de los cristianos no tiene nada que ver con el cielo que Galileo presenta como real, se convierte en una idea abstracta, al mismo tiempo que el cielo de Galileo, al no encontrar acomodo en una visión armónica de la existencia y la trascendencia, aparece como una pura abstracción matemática. El cielo se pierde

por ambas partes. Desde Galileo ya no hay una visión del cosmos capaz de sustentar las verdades cristianas, ni tampoco los descubrimientos científicos. De acuerdo con sus propias reglas, la ciencia moderna no puede ofrecer ese cosmos que sustente y oriente la vida humana. Pero ya ninguna otra visión cosmológica es plausible, y alguna se requiere: *cosmos* en griego significa orden, y ese orden, además de muchas otras cosas, es necesario para conocer lo que nos rodea. Esa necesidad lleva a que con las descripciones de la ciencia se conforme una visión de la realidad que es la extrapolación no científica del mundo científico.

Los creyentes en las religiones tradicionales viven en una terrible ambigüedad o franca contradicción interna y con su medio allí donde se ha establecido el predominio de la ciencia. Quizá la mayoría no pueda ya creer, en el fondo, más que en el poder de la técnica que se relaciona con la ciencia mitologizada.

Los que creen que no creen en nada (una elite muy reducida en todas partes excepto Europa) con frecuencia creen en primer lugar en su autenticidad frente a la hipocresía de tanto creyente convencional, no genuino. Esa autenticidad atea acaba teniendo como objeto de contemplación y devoción la psique del individuo moderno y su "realización", sobre todo en sus proyecciones morales, intelectuales, artísticas, económicas, técnicas y hasta cósmicas. Cuando la subjetividad individual no participa de los ideales de su sociedad y de su civilización, por lo general encuentra subculturas que sustituyen esa inserción. Aun así, se presentan también casos de *anomia* que pueden derivar hacia el cinismo, el nihilismo y la melancolía. Pero es más fácil suicidarse por una quiebra financiera que por esos motivos. Hasta el devastador Cioran pudo vivir sin nada más que la música de Bach y su propia prosa, que seguro gozaba escribiendo y le dejaba para cenar bien.

Muchos *antiteístas* en realidad creen en otro dios, cuyo nombre desconocen o no quieren revelar. Muchos de ellos son devotos de nociones que no son del orden de las creencias, sino

de la ciencia, como el mito de origen moderno: la evolución. Y digo mito sin querer entrar en la discusión de su valor científico —¡Darwin me libre!—, porque se trata de una historia sobre el origen, que siempre se ha referido a lo sagrado, y que, sin necesidad de pretenderlo, suplanta a otras historias del origen y desplaza hacia sí la veneración. No obstante, en Europa es muy antigua la "*entente cordiale*" entre darwinistas y cristianos, racionalizada por ambas partes de interesantes maneras e incluso asimilada por numerosos cristianos darwinistas.

Pero, en "*middle America*" hay mucha gente que sencillamente se siente ofendida por lo que los científicos les dicen y que no va de acuerdo con su fe bíblica dominguera. No acatan el evolucionismo como los biólogos querían. La indignación de algunos científicos ante este ultraje sólo puede llamarse "santa". Sir Richard Dawkins (el autor de obras como *El gen egoísta*) hace varias décadas que no duerme bien ante el insolente e ignorante fanatismo del "white trash" de Alabama. No cesa de repetir, en todas las formulaciones evolucionistas y cibeméticas posibles, que el Universo, la naturaleza, la vida en la Tierra, y la de los descendientes de los simios, como Darwin (a quién se le nota mucho el parentesco) y él mismo (que sí es más guapo que un chimpancé), no pueden tener absolutamente ningún sentido, ningún significado. La ley de la evolución de la información a través de la selección natural, que es la que gobierna a todas esas imágenes sin diseñador, no conduce a nada. En Dawkins, como en muchos científicos, la glorificación del sinsentido del cosmos es elocuente, exaltada, casi extática, lo cual se antoja poco propio de ese oficio y poco adecuado para festejarse. Hay quienes han atribuido esa sacralización del sinsentido al poder sacerdotal que da al saber algo que los demás no pueden entender y que a los conocedores llena de una fascinación y asombro que dan la impresión de referirse a un ámbito sagrado. Además, hay que tomar muy en cuenta la superioridad que les confiere sobre el "white trash" que todavía quiere encontrar luz y consue-

lo en libros obsoletos. Qué vacío se sentiría Dawkins sin esos necios sureños norteamericanos que no creen en los depositarios de la luz: Darwin y él mismo, Ricardo corazón de computadora.

Pero, aparte de estimular el fanatismo de los Dawkins y dar oportunidad a que los científicos solemnes se escandalicen, este problema de clases, entre el populismo evangelista y el aristocratismo científico, no resta a la ciencia un ápice de su poder como camino oficial hacia la verdad en el siglo xxi. El conflicto nos recuerda, por otro lado, que la sacralización de la técnica y su soporte mítico en la ciencia no hacen al mundo más racional, sino lo contrario. De hecho crean el mayor obstáculo para poner la técnica al servicio del progreso y controlar su poder destructivo. Estando sacralizada, la técnica sigue arrolladoramente sólo sus propias leyes, amenazando toda forma de civilización y de la vida misma sobre la Tierra.

Así como no es racional hacer de la ciencia un mito, las formas de religiosidad que hoy prevalecen sobre las tradicionales son las que más se apartan de "la razón", mientras que aquéllas llevaban siglos de entrelazarse con ella. Peter Berger atribuye precisamente a los esfuerzos por ponerse al día frente a la modernidad intelectual, la pérdida de atractivo de las sólidas instituciones surgidas de la Reforma y Contrarreforma frente a las exaltadas, a veces fanáticas y fundamentalistas, nuevas Iglesias y sectas.

No cabe duda que en Occidente el matrimonio entre religión y racionalidad abstracta es profundo y antiguo. Puede argüirse que de él nació la modernidad, la ciencia y la propia fe en el progreso. Illich confesaba haber compartido durante muchos años la creencia ilustrada en que la razón puede mejorar el mundo, creencia que muchos no podemos abandonar.

En la fe cristiana transformada quiméricamente —la religión secular del progreso y la ciencia— creen aún muchos de los que no creen, y no menos de los que sí creen.

No obstante, es entre los académicos "no creyentes" de las ciencias y de las humanidades donde se han dado choques más intensos, a los que se dio en llamar "*science wars*". Y esto a pesar de que ya no hay tiempo de andar con bélicos juegos dialécticos tratando de tapar la bomba atómica con un dedo. Tampoco resuelve nada perdonarle la vida a las religiones tradicionales dejándoles una esfera íntima de trascendencia intrascendente, reservando para la ciencia las verdades duras, actuantes. Las amenazas ingentes del fin de las culturas y de la Tierra misma deben urgirnos a develar nuestros mitos en diálogo con los de los demás, a aprender de las verdades de los otros todo lo que pueda conducir hacia la transformación espiritual que tendría que preceder al posible rescate de este mundo.

Las religiones y creencias de hoy, al contrario de lo que suele pensarse, no están ligadas preponderantemente con la razón, y la *resacralización* que se ha producido no deja lugar a pensar que la modernidad seculariza. A fin de cuentas, ya cerca de cumplirse el primer lustro del siglo xxi, más de doscientos años después de la muerte de Hume, en las universidades gringas no es raro encontrar camisetas con la leyenda: "*Nietzsche is dead. God*".

DE *FRANKENSTEIN* A *STAR TREK*: EL CINE DE CIENCIA FICCIÓN*

La ciencia ficción es un género literario moderno por antonomasia, que nace en la época moderna y que muestra claramente el núcleo prometeico de la modernidad. Las historias de la ciencia ficción no se quedan en literatura, sino que van conformando un nuevo universo mítico. Esa nueva mitología mostrará unas veces el carácter trágico de los modernos poderes científicos y técnicos de la humanidad y otras su aspecto fausto, asombroso o incluso glorioso.

La ciencia ficción nació en 1816, contando por primera vez la trágica historia de Frankenstein, la que el género no deja de repetir en las más diversas variantes, con lo que constituye una especie de mito central derivado expresamente del de Prometeo: la novela de Mary Shelley se subtitula, en efecto, "El Prometeo moderno".

La historia de Frankenstein se gestó a las orillas de un lago de Suiza, en una villa que está justo frente al sitio donde hoy opera un gran superconductor para la colisión de partículas atómicas. En ese lugar, en el que destacados físicos tratan de captar los efímeros, fantasmagóricos efectos de los choques producidos a las mayores aceleraciones alcanzables, dos orgiásticos y blasfemos poetas románticos ya se habían lanzado también a escribir sobre fantasmas. La dulce y sufrida jovencita, cuyo marido, Percy, compartía con Byron, compitió con ambos gamberros y salió con una novelita que la hace presente en todas las librerías —donde a ellos ya no se les encuentra—, que desde el

* Publicado originalmente en *ixtus* (El cine. Una mirada icónica), Cuernavaca, núm. 39, 2003, pp. 73-75.

siglo xix se ha mostrado en numerosísimas versiones teatrales, y que es la más filmada de todas las historias y la novela más estudiada en Estados Unidos.

En los orígenes de la otra vertiente, la de los faustos poderes de la razón científica y tecnológica, destaca la novela *De la Tierra a la Luna*, publicada por Jules Verne en 1865, de la que nace a la popularidad el ancho universo de los viajes espaciales. Verne no tardó en mostrar también, no obstante, el potencial destructivo de la razón científica, al describir en *Frente a la bandera*, de 1896, a un científico loco que crea un explosivo que puede destruir a millones de hombres.

El cine es también un medio de expresión moderno por excelencia. A diferencia de la fotografía, la imagen en movimiento es de una novedad absoluta. La creación de un filme pertenece en gran parte al orden artístico, pero es también un proceso técnico de escala industrial y reproducción mecánica. Casi siempre es un producto comercial, cuya finalidad básica, cuando no exclusiva, es la de hacer un buen negocio.

El cine ha recreado los géneros y temas del teatro y la narrativa literaria, que toman una nueva forma que envuelve a los espectadores en un mundo artificial, soportado por una inmensa variedad de recursos técnicos y creativos. Al cine ha sido confiado además el registro, documental o plasmado por la imaginación, de las grandes sagas del siglo xx, prolijo como ninguno en grandes catástrofes y asombrosas transformaciones. Entre esas grandes historias se cuentan las que no han sucedido aún pero ya se conciben, las de la ciencia ficción, ideales para la idiosincrasia del medio cinematográfico y la época moderna.

Aunque muchas películas han sido inspiradas por cuentos y novelas, el cine de ciencia ficción alcanza a un público más amplio, más joven y menos sofisticado que el de la literatura. La elevada inversión que suele requerir uno de esos filmes lleva a seleccionar el argumento entre las historias más típicas e impresionantes del género. Los temas de la ciencia ficción, por lo de-

más, hacen que hasta las fórmulas cinematográficas más triviales adquieran cierto peso. Después de todo, nada hay más prestigiado y reverenciado en nuestro mundo que la ciencia y la tecnología. Hay quienes piensan, como Jacques Ellul, que la sociedad contemporánea encuentra lo sagrado en la tecnología y que los mitos que nos permiten relacionarnos con ese *sacrum* se encuentran en el discurso sobre la ciencia. Así, lo que para el hombre moderno es trascendente está siempre presente en el cine de ciencia ficción, aunque éste no sea su propósito deliberado.

La ciencia ficción empieza a adquirir gran importancia en el cine en 1968 con *2001: A Space Odyssey*, de Stanley Kubrick, en la que la utilización del medio cinematográfico para una búsqueda de la trascendencia es intencional. Puede decirse que en ella Kubrick, basado en Arthur C. Clarke, plantea de un modo sorprendente y poderoso no sólo una antropología cósmica, sino también los misterios de la vida contemporánea: su relación con lo divino y lo sagrado en un mundo en el que el hombre surca el espacio sideral dentro de máquinas gobernadas por máquinas.

Otra obra maestra del cine de ciencia ficción es *Blade Runner*, de Ridley Scott, película que parte de la novela *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, de Philip E. Dick. Esta película de 1982, celebrada por reflejar la "condición posmoderna", destaca por su peculiar plausibilidad profética, sobre todo por lo que hace al paisaje social, a la contaminación y al cambio climático. La ambientación en Los Ángeles del año 2019 es de tal modo magistral que al terminar la película uno siente que ha vivido en ese futuro.

En *Blade Runner*, la ingeniería genética produce "replicantes", esclavos orgánicos fabricados con mayor fuerza y habilidad que los humanos y con su misma inteligencia y emociones, aunque sin recuerdos genuinos. Con el fin de que sean más controlables, están hechos para durar sólo cuatro años. Para estos humanos diseñados científicamente, la exacerbación de la tragedia de la muerte lleva a una confrontación infructuosa con

el jefe de diseño, quién les dice que ya no puede hacer nada y los halaga reconociéndoles el rango y el destino del héroe Aquiles, el de la vida corta y heroica. El líder de los replicantes es alcanzado por su breve plazo como un flamígero, magnánimo y enternecedor ángel caído, que en algo comparte el martirio de Jesús y cuya alma asciende con el símbolo del Espíritu Santo. En *Blade Runner*, los replicantes son más humanos que los humanos, e incluso queda la duda de si el protagonista, el cazador de replicantes, no será él mismo uno de ellos.

En *The Terminator*, el protagonista no es enteramente orgánico. El actor mismo, Arnold Schwarzenegger, no lo parece. Su esqueleto es metálico y la clave del funcionamiento de esa eficientísima máquina de exterminar humanos rebeldes, en un mundo dominado por las máquinas, es un chip electrónico. En películas como ésta, impudicamente dedicadas a aprovechar la debilidad de los adolescentes por las persecuciones, los tiroteos y los fuegos artificiales, no falta un astuto gancho para el anhelo de significado: después del Armagedón nuclear producido por las máquinas, no sólo se puede sobrevivir en la resistencia subterránea, sino que también se puede modificar el pasado para que el Armagedón no suceda. Extraer sabiduría de los desastres del futuro y evitarlos retrocediendo en el tiempo, como en *Terminator 2*, no deja de ser un prodigio de fantasía para escapar a la angustia de las tragedias a las que nos confronta la técnica y que vemos, en el fondo, como inevitables.

El cine de ciencia ficción es por lo general distópico, absolutamente trágico en el sentido de que no puede concebir un futuro que no pase por la destrucción nuclear. Tal es la alarmante sentencia de la imaginación de los guionistas. Al presentárnosla en películas por lo general frívolas, ¿qué operación espiritual se realiza? ¿Meramente el escape de la realidad o la única manera tolerable de reconocerla?

La visión utópica, que es la excepción en el cine de ciencia ficción, resulta ser la que tiene mayor éxito, por su presencia

continúa por más de tres décadas, con gran penetración e incluso con el desarrollo de un culto internacional. Se trata de la franquicia de *Star Trek*, más importante en la televisión y los libros que en el cine y acreedora por sí misma a la pretensión de haber creado el principal mito norteamericano contemporáneo, que incluye una utopía y un paraíso propios de ese país. La visión de *Star Trek* parte del principal mito norteamericano que, de acuerdo con Raymon Panikkar, se expresa en la certidumbre de la absoluta bondad de ellos mismos y de su sistema. Esa bondad se proyecta a una federación de galaxias que vive instalada en el también norteamericano mito de la frontera recesiva. El paraíso, a la norteamericana, no es de mieles y doncellas sino de aventuras incesantes, para llegar en la nave *Enterprise* a donde nadie ha llegado nunca y hacer allí el bien, respetando siempre la libertad y la dignidad de los individuos e incluso la de las culturas alienígenas.

Así, las películas de ciencia ficción efectivamente giran con mucha frecuencia en torno a la historia de Frankenstein, que toma su significado profundo del mito de Prometeo. En esos filmes, el hombre ha robado a los dioses poderes que no sabe controlar. Con ellos produce criaturas trágicas que muchas veces se vuelven contra su hacedor. La ciencia ficción con frecuencia presenta a los humanos como poco atractivos o francamente siniestros y proyecta su compasión sobre los androides. En *2001: A Space Odyssey*, los homínidos del principio de la película y HAL, la computadora rebelde y asesina, son los únicos elementos del reparto que expresan alguna emoción. De hecho, resulta conmovedora la escena en que HAL ruega no ser desconectada y delira cantando conforme va dejando de funcionar. En *Terminator 2*, donde Schwarzenegger hace de *cyborg* bueno que combate a un androide maligno, la heroína viuda fantasea imaginándolo como el padrastro ideal para su hijo. Incluso en *Star Trek*, las mayores simpatías no se las lleva el capitán de la nave, sino un androide que es un dechado de perfecciones. To-

das estas narraciones parecen querer inducirnos a una actitud fraternal con las máquinas antropoides, como preparándonos para el inevitable paso que pronto daremos antes de convertirnos en sus subditos o, incluso, sus antepasados extintos, de acuerdo con la teoría evolutiva más en boga en el MIT y el valle del Silicon y que hasta hace poco era sólo un tema para la ciencia ficción. Pero esto no debe extrañarnos. Por el contrario, es lógico si tomamos en serio la hipótesis de Ellul sobre la sacralización de la técnica. Los androides son hijos de ella, y los humanos, sólo de Dios.

TODO LO ETÉREO SE DISUELVE EN LO SÓLIDO*

En días cualesquiera de revisión de los artículos de divulgación científica en publicaciones destacadas, encontré estas perlas de docta obscenidad, que reseño a continuación.

En la revista en red Slate, David Plotz publica el 7 de junio de 2005 un extracto de su nuevo libro *The Genius Factory: The Curious History of the Nobel Prize Sperm Bank*, en donde relata su experimento como donador, que consideró de rigor realizar como complemento de su investigación y que carece de todo interés. No obstante, la historia de su libro sí tiene cierto lugar en la historia de la ciencia surrealista que nos rodea cada vez más.

En 1980, un racista riquísimo fundó el Repository for Germinal Choice —un banco de esperma surtido por puros ganadores de premios Nobel que revertiría la decadencia genética de Estados Unidos de América con nuevos cuadros descendientes de "espermatozoides con 175 de IQ".

En el depósito se contribuyó a dar vida a más de doscientas personas, pero, de acuerdo con las investigaciones de Plotz, ninguna de ellas descendiente de un premio Nobel, sino de personajes que nadie querría que perteneciesen a su familia. Lo que sucedió fue que la inauguración del banco de esperma se llevó a cabo con una gran publicidad a cargo de su cofundador, William Shockley, que al inventar el transistor había iniciado la mayor revolución comercial en la historia americana. Pero también era muy conocido como un flagrante racista, lo que apartó de su empresa a los científicos destacados. A resultas quedaron unas vidas que a las ansiedades comunes de la existencia suman

* Publicado originalmente en Ixtus (El shabat se hizo para el hombre), Cuemavaca, núm. 56, 2006, pp. 73-75.

una oculta pero siempre inquietante historia sobre su origen en esta siniestra aventura de la eugenesia moderna.

Anne Eisenberg escribe en el *New York Times* del 28 de mayo de 2005 que David Cheng planeaba comprar un clon de su muy querido gato. Cuando el señor Cheng, que trabaja como auditor en Wall Street, descubrió que su gato tenía un tumor incurable, hizo preservar, cultivar y congelar sus células. Ahora se dedica a ahorrar los 32 000 dólares que le costará la clonación. Cheng pagaría el precio que fuese con tal de ver de nuevo los colmillitos de su querida mascota.

Muchos dueños de perros viejos ya están impacientes. *Genetic Savings* tiene una lista de 200 que quieren preservar el DNA de sus animales consentidos.

Pero el chisme científico más candente se refiere ni más ni menos que al *L'elisir d'amore*, pero sin Nemorino ni Tristan e Isolde. Y no me refiero a los perfumes con feromonas de púberes que ya se anuncian, sino a sólidos estudios científicos sobre el amor romántico que *The Economist* cabecea con el histórico párrafo: "Los científicos están descubriendo que, después de todo, el amor no es más que una adicción química entre personas" (y ratones).

A lo largo de la historia, señala la famosa revista de religión económica, fueron los poetas, los dramaturgos, los músicos y los artistas plásticos los que se ocuparon obsesivamente del amor como de algo tan inexplicable como la belleza de un arco iris. Hoy día, los científicos lo ven como algo que también les sucede a los ratones de la pradera que, cuando hacen el amor, segregan dos hormonas llamadas oxitocina y vasopresina. Si se bloquea la producción de estas hormonas todo quedará en un acostón sin importancia. Además, si se inyecta a los ratones de la pradera las hormonas, impidiendo que tengan relaciones sexuales, de todas maneras desarrollarán una preferencia por la pareja inyectada. O sea que cualquiera puede hacer que una pareja de ratones se enamore con este elixir. Esperemos que no se lo administren

pronto a la prometida de un capo mafioso y a su guarura, ya que el sexo estimula la producción de vasopresina y oxitocina también en las personas y con ellas se enamoran aun sin sexo.

Para un desprestigio aún mayor del amor romántico, los escaneos cerebrales de los pobres drogadictos amorosos han mostrado que sólo una porción relativamente pequeña del cerebro está activa en el amor, en comparación con la que se compromete en la amistad. "Es fascinante cómo", reflexionan los perversines que hacen estas investigaciones, "la cara que puso en marcha mil barcos (seguramente la de Helena de Troya) lo hiciese a partir de porciones de *cortex* tan reducidas".

Pero la gran sorpresa que nos tienen es la de que las áreas del cerebro activas en el amor son diferentes de las que intervienen en otros estados emocionales, como el miedo y el enojo. La zona que se activa en los enamorados incluye la responsable de los sentimientos viscerales y de los que generan la euforia inducida por la cocaína. O sea que si viéramos con un *scanner* a Romeo y Julieta, lo que parecería es que se están dando un pasón, no diciéndose sublimes poesías. Dicho con toda la profunda ciencia del doctor que cita *The Economist* con gran regocijo: "El amor usa los mecanismos neuronales que se activan durante el proceso de adicción. Somos literalmente adictos al amor". Otros ilustres investigadores discuten si el amor tiene más parentesco neuroquímico con un estado maniaco o con uno obsesivo compulsivo. Este último se caracteriza por bajos niveles de serotonina. Quizá pronto saldrá más barato que un viaje alrededor del mundo, lograr que una joven olvide a su enamorado. Poniéndole Prozac (para que tenga mucha serotonina) en el jugo de naranja se podrá incluso evitar que se enamore.³

Con lo anterior y lo que sigue veremos que la estrella del show neuroquímico es la oxitocina, que ya mencionamos como

³ Cfr. Helen Fisher, *Why We Love: The Nature and Chemistry of Romantic Love*, Nueva York, Henry Holt.

componente básico de la adicción amorosa. Pero también puede servir para bajarle la lana al más desconfiado.

En abril de 2005, *Nature*, el *New York Times* y *Scientific American*, entre otras publicaciones, reportan que se ha logrado "visualizar" los sentimientos de confianza en una región del cerebro, mediante estudios realizados con resonancias magnéticas en sujetos que se encontraban realizando, sin conocerse, ciertas transacciones económicas virtuales a 1 500 millas de distancia, sincronizados por la Internet. Dicho descubrimiento se complementa con el de que la hormona oxitocina aplicada como un *spray* nasal aumenta la disposición de un individuo a confiar a otro su dinero. Antes se decía que se requiere olfato para los negocios. En lo sucesivo, por el contrario, habrá que ir al banco con máscara de gas.

Volviendo a los apoyos para la fertilización, *Nature* informa que los hombres que ven a dos hombres desnudos junto a una mujer desnuda producen esperma de mayor calidad que aquellos que ven imágenes pornográficas de puras mujeres. El hecho es consistente con la muy darwiniana y dawkiniana teoría de la competencia de espermias, según la cual la hembra que tiene varios pretendientes estimula en todos una mayor fertilidad (seguro ya se comprobó también en los ratones de la pradera). En los hombres no cambia la cantidad, pero sí la motilidad. Ahora los bancos de esperma van a tener que cambiar las *Playboy* como las que le dieron al señor Plotz, con el que empezamos este artículo, por videos porno, y así hacer a los espermatozoides 90% mejores nadadores. Pura ciencia ("*peer reviewed*" y todo).

VALKIRIAS"

Brunilda, la valquiria favorita entre esas hijas de Wotan, el dios germano más poderoso, es la gran protagonista del ciclo del anillo de los nibelungos de Richard Wagner. El mismo autor parece haberlo pensado al terminar el ciclo con la melodía que había sonado nueve horas antes, cuando Brunilda decide salvar a Sigelinda en un gesto sublime de amor fraternal, desobedeciendo a su padre y enfrentando el castigo. Frente a los patéticos machitos del ciclo y la ardida esposa de su padre, Brunilda es siempre la de los más grandiosos gestos. Para mi gusto es la magnífica heroína del *Anillo* y muy destacada entre las de toda la historia de la ópera, sólo superable por una imaginaria Antígona que podría haber realizado Beethoven (en vez de Leonora, la candida defensora del "amor legal").

Entre esos antecedentes y el cine de los últimos treinta años me abstengo de hacer una revisión y paso a unas analogías puramente abstractas, ya que pertenecen a un mundo tan diferente del de aquellos artistas como Marte lo es de la Tierra.

Hace más de veinticinco años (1979) se estrenó *Alien*, la segunda película dirigida por Ridley Scott y magistral ejemplo del cine de ciencia ficción y primera de una serie de cuatro en la que él no volvería a intervenir. Dentro de la más pura tradición de Frankenstein, la serie trata del inmenso horror que se deriva de la construcción y búsqueda de quimeras, en este caso con fines científicos y militares. Todas las tripulaciones de las naves espaciales que emprenden esa búsqueda, menos el científico a bordo que manda la empresa, desconocen el objetivo

* Publicado originalmente en Ixfus (Ella y él, las paradojas de la otredad), Cuemavaca, num. 60, noviembre-diciembre de 2006, pp. 12-17.

del viaje: capturar al ser más mortífero del Universo. El monstruo extraterrestre fue diseñado por Giger, genio de la estética tenebrosa de la carne metálica, ácida y gelatinosa, y es efectivamente una obra maestra del terror. En los dos primeros filmes, sólo Ripley sobrevive.

La fuerza de *Alien* nos golpea especialmente al final de la primera película, cuando Ripley se ha desecho del monstruo y se queda en sus calzones bikini, encerrada en la cápsula de escape, en el puente de mando, acompañada únicamente por su mágica pero desencantada tecnología y un gato, rodeada por la infinita hostilidad del Universo y camino de vuelta hacia quienes la traicionaron.

Es una mujer elegante, muy dura y a veces tierna. En el tercer filme, ella también fallece. El cuarto se llama *Resurrección*, y Ripley reaparece 200 años después clonada en un mestizaje artificial con el monstruo, como parte del proyecto de investigación científica y militar. No obstante, su lado humano prevalece y termina acabando con los monstruos, y el propio engendro que ella es, al mismo tiempo que una heroína difícil de igualar, que salva a la Tierra de los seres más horrendos del Universo.

Sigourney Weaver, la actriz que representa a Ripley, protagoniza en un desgarrador filme a una heroína de la vida real que vivía entre los gorilas y trataba de rescatarlos de los cazadores furtivos. La gran actriz nos sirve de vínculo con un personaje sin duda menor, pero de interés para nuestro tema: Melanie Griffith, que hace de su secretaria en *Working Girl*, una especie de Cenicienta de las oficinas que se acaba llevando al príncipe. Poco antes de hacerse famosa con esa película, Melanie había hecho una producción de segunda de una historia muy notable:

En *Cherry 2000* (1987), la humanidad del año 2017 ha sobrevivido, pero el amor romántico no. En ese sombrío mundo futuro no se piensa en él, y las relaciones entre hombres y mujeres se han vuelto tan complicadas que los términos de cada

encuentro tienen que ser negociados por abogados hasta el más mínimo detalle. El filme comienza mostrándonos a un perfecto ejemplar del estereotipo holywoodesco de la mujer norteamericana de mediados del siglo xx, que se prepara para recibir a su marido, sexy, dulce y fresca. Pronto, en un arrebato de pasión de ambos sobre el piso mojado de la cocina, ella se funde. Con tres golpes de corto-circuito se muere de perfil. Se trata de una androide diseñada para la compañía complaciente y el placer sexual, de un modelo clásico, como ya no se hacen en ese momento. Él sí era un romántico y estaba tan encariñado con su *Cherry* que se lanza a buscar otro ejemplar en los tiraderos de la Tierra de Nadie, dominada por las bandas salvajes, que rodea a las ciudades del futuro. No encuentra otro guía que se atreva más que E. Jonson, que resulta ser Melanie Griffith, toda una heroica guerrillera que, en la aventura, acaba recuperando al protagonista para el amor humano y, con ello, al amor romántico mismo entre personas de carne y hueso.

Hace 22 años se estrenó la primera parte del filme *The Terminator* (1984), ideado y dirigido por James Cameron. El protagonista es el más mamado de todos los "gobers", Arnold Schwarzenegger, escogido evidentemente porque es el único ser humano capaz de representar a un robot sin hacer el menor esfuerzo. Al inicio de la película, en medio de extraños fenómenos eléctricos y magnéticos, Schwarzenegger se materializa en un paraje desolado de Los Ángeles, en 1980, desnudo como el primer hombre. Rápidamente obtiene chamarra de cuero, *blue-jeans* y motocicleta, después de hacer papilla en dos patadas a una banda de temibles matones del rumbo. Poco después aparece del mismo modo otro personaje que no tiene ni la visión infrarroja ni los poderes extraordinarios que hemos visto que tiene el *ciborg*, u organismo cibernético. Por suerte, este humano encuentra primero a Sarah J. Connor, protagonizada por Linda Hamilton, que es a quien el fortachón busca con muy malas intenciones, a juzgar por las matanzas que hace alrededor de ella.

Sarah J. Connor, que se describe a sí misma como una mujer modesta y común, y que evidentemente lo es, logra huir con su salvador y, en un respiro en la persecución, escucha de éste la explicación de lo que sucede: él viene del futuro, a protegerla del androide, que es un *Terminator* construido especialmente para aniquilar seres humanos y que también viene del futuro, pero con la misión de matarla. En el año del que vienen, el 2030, los pocos seres humanos que sobreviven se encuentran dando una feroz guerra de guerrillas contra las máquinas que han tomado el poder. Lo tomaron desde el año 2000, cuando la defensa estratégica termonuclear de Estados Unidos y la Unión Soviética fue confiada enteramente a sistemas de cómputo y éstos desarrollaron un criterio propio e independiente. Decidieron entonces estallar la guerra nuclear, para acabar con todos los seres humanos, lo que casi lograron. Los pocos que quedaron fueron organizados por John Connor, hijo de Sarah J. Connor, para luchar contra las máquinas. Por eso los sistemas han decidido tratar de matar a Sarah J. Connor antes de que conciba a John, para que así los humanos carezcan de líder y acabar fácilmente con ellos. Pero Kyle, que así se llama el heroico defensor de Sarah J. Connor, enviado desde el futuro por el hijo de ésta, John Connor, pasa una noche con ella y la embaraza, convirtiéndose en el padre de John. Al día siguiente, y después de mucho correr, entre los dos acabarán con el *Terminator*, pero Kyle dejará en ello la vida. Sarah, al igual que Ripley, ha derrotado esta vez a Frankenstein. Conocedora del futuro, en *Terminator!* (1991) se decide a cambiarlo cuando un nuevo *ciborg* de materia totalmente maleable y mucho más poderoso y eficaz viene también del futuro, pero para matar a John Connor de niño, y es seguido de un *Terminator* bueno enviado por los humanos para proteger al mismo niño John Connor, y que es nuevamente Arnold Schwarzenegger. Sarah J. Connor se ha estado preparando mientras tanto en el uso de las armas y en el espionaje industrial: su propósito obsesivo es acabar con el científico

que va a desarrollar el *Terminator* con los restos de su atacante en la primera película, ya que esa visita del futuro será la base para el desarrollo en el presente de los sistemas que dominarán el mundo del futuro y enviarán al *Terminator* para acabar con Sarah J. Connor antes de que conciba a John Connor. (En ciencia ficción esto se conoce como un *loop* temporal). La perseverancia de las máquinas asesinas a través de fabulosas carreras y hecatombes llega a dejarnos una imagen verdaderamente diabólica, como en una terrible pesadilla, a pesar del estilo frívolo y cargado de fuegos artificiales de ambas películas. Eso permite que después de que María guerrillera escape por segunda vez al Herodes posmoderno, sentencie proféticamente: "El futuro no está escrito".

Taken (2002), la serie de televisión de Steven Spielberg de 10 capítulos y 14 horas de duración, como *El anillo de los Nibelungos*, habría matado de aburrimiento al propio Wagner. Spielberg perecería en el monólogo de Wotan del segundo acto de la valkiria si pretendiese ver esa ópera completa. Ninguno de los dos artistas estaba limitado por un productor y quizá por eso dan rienda suelta a su narcisismo imaginativo en dos muy dilatadas sagas mitológico-místicas separadas cronológicamente por poco más de un siglo. *Taken* es el más profundo producto del intenso interés de Spielberg por los extraterrestres, que pasó por *Encuentros cercanos del tercer tipo* y *ET: el extraterrestre*, y que tuvo su más reciente expresión en una adaptación de la guerra de los mundos de H.G. Wells.

Taken cuenta historias entrelazadas a lo largo de tres generaciones en torno a secuestros de personas por parte de extraterrestres, que finalmente se perfilan como el propósito de recuperar ciertos rasgos humanos por parte de seres que son casi pura energía (¿?) y que tienen una tecnología infinitamente superior a la de los humanos y poderes mucho mayores que ellos. Sin embargo, piensan que algo pueden ganar cruzándose con los humanos por varias generaciones. *Taken* termina presentando

do como absoluta heroína a la niña de ocho años Allie Keys, descendiente de terrícolas y extraterrestres, representada por Dakota Fanning. Allie tiene que abandonar la felicidad de la infancia en vista de la fanática curiosidad de científicos, espías, militares y el interés de los propios extraterrestres en que se convierta plenamente en una nueva plataforma para la evolución no natural de las especies. Frente a esas portentosas amenazas, Allie va tomando conciencia del poder de su espíritu mestizo y realiza portentosos prodigios: capturada por el ejército logra que los soldados y la multitud que la rodea experimenten la sugestión de que es rescatada por unos platillos voladores. Pero su encantamiento se descubre y nuevamente es rodeada. Así, se da cuenta de que nunca la dejarán en paz, libera a todos los abducidos de las señales que los tienen a merced de los extraterrestres y se resigna literalmente a ascender a los cielos, aunque presiente que su calvario continuará allá. Queda así confirmada la absoluta ambigüedad de Spielberg frente a los extraterrestres: ya pueden tener espíritu angelical como en *ET* o ser los más despiadados asesinos como en *La guerra de los mundos*. En *Taken* aparecen como desalmados que quieren recuperar el alma, o más bien el cuerpo para que el alma viva, pero sin ningún escrúpulo para lograrlo. Allie, la niña supremamente madura, buena y poderosa, es, sin duda, el mejor logro de Spielberg en sus excursiones por la mitología. Niña, pero al fin mujer, que junto con Ripley, E. Jonson y Sarah J. Connor eclipsan con su heroísmo la belicosidad vacua de los machos que suelen rodearlas.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abel, 293
 Adán, 172-173, 292-293
 Adorno, Theodor, 36,309
 Adrasteis, 227
 Agustín, san, 39, 80, 143, 236,
 287,340 Aidós, 228 Aisa,
 227 Alejandro de Macedonia
 (El
 Grande, Magno), 56,217-
 219,288,334 Alessandrini,
 Rinaldo, 131 Alfonso XIII,
 139 Allen, Layman, 69
 Almond, Gabriel Abraham, 261
 Althusser, Louis, 51
 Ananque, 227 Aníbal, 335
 Anticristo, 335-336
 Antonioni, Michelangelo, 135
 Apolo, 229 Aquiles, 358
 Aridjis, Homero, 110
 Aristóteles, 81-82,93,143,288,
 341-342 Aron, Raymond,
 35, 49, 305 Arquímedes, 342
 Ate, 227-228 Atenea, 74, 289
 Ávila, santa Teresa de, 101-109
 Ayres, C.E., 243
 Bach.Johann Sebastian, 125,129,
 132,351 Bachelard,
 Gaston, 43 Bacon, Francis,
 298, 311 Baltasar, Hans Urs
 von, 103 Barth, Karl, 151
 Barthes, Roland, 310 Bartra,
 Roger, 135 Baiaille, Georges,
 108 Beauvoir, Simone, 35
 Beckett, Samuel, 35, 113, 301
 Becquerel, Antoine-Henri, 345
 Beethoven, Ludwig van, 120-121,
 123,284,365 Bellini,
 Vincenzo, 121 Benjamin,
 Walter, 36 Berger, Peter, 69,
 244, 353 Bergman, Ingmar,
 135 Bergson, Henri, 142, 144-
 145 Berman, Morris, 193, 211
 Bernanos, Georges, 260
 Bernini, Gian Lorenzo, 104-106,
 108 Biondi, Fabio, 132
 Bloch, Ernst, 36 Blumenberg,
 Hans, 210,245,261

- Bohr, Margrethe, 338,346
 Bohr, Niels, 338,344,346
 Bonaparte, María, 106-107
 Bonaparte, Napoleón, 123,125,
 217-219,284,288,319
 Borges, Jorge Luis, 110
 Borremans, Valentina, 62,69,91
 Brando, Marlon, 43 Braun,
 Wernher von, 333 Brockman,
 John, 325-326, 328 Bulnes,
 José María, 69 Buñuel, Luis,
 134-135 Bush, George W, 223,
 334 Byron, Lord, 282,355
- Caín, 293
 Calasso, Roberto, 227
 Cameron, James, 137, 277,367
 Camus, Albert, 34 Caos, 96
 Carlos X, 124 Casanova,
 Giacomo, 131 Castelli, E.,
 262 Castro, Fidel, 33-34, 254
 Catulo, 110-114 Cayley,
 David, 79 Charbonneau,
 Bernard, 155 Charbonneau,
 Ivette, 155 Chardin, Pierre
 Teilhard de, 36 Chargaff,
 Erwin, 191,211 Chéjov,
 Antón, 118 Cheng, David,
 362 Chodorow, M., 261
 Churchill, Winston, 212
 Cicerón, 110, 113 Cioran,
 Émile Michel, 351
- Clarke, Arthur C, 357 Clinton,
 William, 334 Clodia, 110-111,
 113-114 Clodio, 111 Colbran,
 Isabella, 120 Colina, José de la,
 135 Colón, Cristóbal, 286, 297
 Componer, Barry, 54 Comte,
 Auguste, 144, 235, 242
 Condorcet, Marie Jean Antoine,
 241,298,349 Constantino,
 251 Copérnico, Nicolás, 286,
 298 Corelli, Arcanuelo, 126
 Cornaro, Federico, 104, 106
 Crick, Francis, 346 Cristo,
 véase Jesús Cronos, 227
 Cruz, san Juan de la, 39, 101,106
 Custer, general, 266
- Daniel, Jean, 49, 306 Darwin,
 Charles, 36, 235-236,
 254, 284-285, 352-353
 Darwin, Erasmus, 348
 Dawkins, Richard, 191, 331,
 346, 352-353 Dawson,
 Ch., 262 Dean, James, 44,
 136 Debray, Regis, 254
 Dehesa, Germán, 51 Deleuze,
 Georges, 58,308 Dennet,
 Daniel, 211,327 Derrida,
 Jacques, 51, 310 Descartes,
 Rene, 298, 309, 311 Diamond,
 Jared, 326

- Dick, Philip E., 357 Diké,
227-228 Donizetti, Gaetano,
121 Droysen, Gustav, 218
Dumont, Louis, 83 Durkheim,
Émile, 38, 244, 347
- Ebert, Roger, 158 Ehrlich,
Paul, 54 Eimarmene, 227
Einstein, Albert, 325
Eisenberg, Anne, 362
Eisenhower, Dwight D., 333-334
Elizondo, Salvador, 135-136
Ellul, Jacques, 41-42, 46, 55, 88,
151-155, 157, 159, 161, 163,
165-167, 170, 176-181, 251,
262, 291, 357, 357
Epimeteo, 72, 74, 76-77, 85, 87,
94-97, 123, 229, 284, 289, 293
Erinias, 227 Eros, 96
Eschenauer, Louis, 154
Esquilo, 71, 73, 75, 289
Esteva, Gustavo, 264, 267, 269
Euclides, 345 Eva, 293
- Fanning, Dakota, 370 Federico
el Grande, 254 Fellini,
Federico, 135 Fitzpatrick,
Joseph, 69 Flaubert, Gustav,
301 Ford, Harrison, 280
Foucault, Michel, 51, 107, 310
Franco, Francisco, 140-141
- Frayn, Michael, 338
Freiré, Paulo, 69
Freud, Sigmund, 38, 40, 107-
108, 195, 256, 309 Friedan,
Betty, 53 Fromm, Erich, 36,
38-39, 83 Fukuyama, Francis,
311
- Gaia, 95
Galilei, Galileo, 286, 298, 341-
342, 350-351 Garcia-Ascot,
Jordi, 135 Garcia Gual, Carlos,
75 García Riera, Emilio, 135,
136 Gates, Hill, 350 Gaulle,
Charles de, 33, 49 GengisKan,
218 Giró, Anna (Anna Giraud),
129-
130 Gitlin, Todd, 55
Godard, Jean-Luc, 135 Goethe,
Johann Wolfgang von,
75-77, 95, 123, 283-284
Goldwater, Barry, 45-46
Goncharov, Iván, 115, 117-118
González de León, Luis, 135
Goodman, Fred, 69 Goodman,
Paul, 54, 69 Goulartjoáo, 34
Greenfield, Susan, 206-209
Griffith, Melanie, 280, 366-367
Guattari, E, 58, 308 Guevara,
Ernesto (Che), 34 Gutenberg,
Johannes, 203, 297
- Habermas. Jürgen, 36

- Halley, Bill, 43 Hamilton,
Linda, 367 Hándel, Georg
Friedrich, 132 Hanks, Joyce
Main, 176 Hanson, Victor D.,
218,334-335 Haveloxk, Eric A.,
184-185 Hawking, Stephen,
325 Hawks, Howard, 135
Haydnjoseph, 121,123,125,132
Hefesto, 74. 289 Hegel, Georg
Wilhelm Friedrich,
38-39,143,235,254.309,348
Heidegger, Martin, 39, 309
Heisenberg, Werner, 330,338,
344, 346 Helena de Troya,
363 Hendrix, Jimi, 56, 307
Hércules, 217,221 Hesíodo,
71-73, 228, 290, 293
Hitchcock, Alfred, 135 Hitler,
Adolfo, 170,217-218 Hobbes,
Thomas, 246 Hofstadter,
Douglas, 193, 211,
327 Holt, John, 69
Homero, 218 Horkheimer,
Max, 36 Hobsbawm, Eric,
300 Huizinga, Johan, 286
Hume, David, 287,309.348,354
Humphrey, Hubert, 49
Huntington, Samuel Phillips, 319
Huxley, Aldous, 40-41. 156
Huxley, Theodor, 36
- Illich, Iván, *passim*
- Ionesco, Eugene, 35
Ixion, 229
- Jesus, 39,63.80, 87-89, 91,102-
103,170-172,175,251-252,
289,296,316,358
Johnson, Lyndon B., 45
Joplin, Janis, 56, 307
Joyce, James, 136
Jruschov, Nikita, 32, 34
Juan, san, 174,294,297.335
Juan Crisóstomo, 87
Juan XXIII, 33. 34, 62
Julio César, 113,217
- Kant, Immanuel, 143, 235, 298,
309 Kennedy, John F, 33-34,
44-46,
333 Kennedy, Paul, 249
Kennedy, Robert, 46,49
Keynes, John Maynard, 83
Khun, Thomas, 43 King,
Martin Luther, 33, 44-46.
49,304 King, Robert, 129
Kubrick. Stanley, 135, 158,
211,333,337,345,357
Kurzweil, Raymond, 327
- Lacan, Jacques, 51,106,108,349
Ladner, Gerhard, 69,79-80,91,262
Lamb, Harold, 217-218 Leary,
Timothy, 55 Leduc, Renato,
135 Lenin. Vladimir Illich, 254

- León Felipe, 146
 Lesbia, 111-112
 Leto, 229
 Lewis, C. S., 88, 97, 341
 Lipovetsky, Gilíes, 50 López
 Mateos, Adolfo, 34 Lówith,
 Karl, 250, 261 Lubac, Henri
 De, 144 Lucas, George, 137
 Lukács, György, 37 Lutero,
 Martín, 298 Lyotard, Jean-
 Francois, 311
- Malraux, André, 49, 305
 Malle, Louis, 136 Malthus,
 Thomas Robert, 285
 Mandeville, Bernard de, 83, 286,
 348 Mann, Thomas, 136
 Mao Tsé-tung, 34 Marcuse,
 Herbert, 36, 39-40, 48 Maintain,
 Jacques, 262 Márquez, Jorge,
 227 Marx, Karl, 36-40, 76, 83,
 143-
 144, 156, 166, 235, 254,
 284, 309, 348, 350 Massot
 i Muntaner. Josep, 138
 McCarthy, Eugene, 36
 McLuhan, Marshall, 44-45, 183,
 312 Mendelssohn, Felix,
 120 Merieau-Ponty, Maurice, 35,
 194,
 207 Mermes
 (¿Hermes?), 230 Mételo,
 111 Metternich, Klemens,
 120
- Meyerbeer, Giacomo, 120, 124
 Michel, Manuel, 135 Miguel
 Ángel, 105 Mill, John Stuart,
 235 Mingardo, Sara, 131
 Minsky, Marvin, 327
 Mitterrand, Francois, 58, 307
 Mnemósine, 184 Monsiváis,
 Carlos, 135 Moravec, Hans,
 327 Moreau, Jeanne, 136
 Morin, Edgar, 48, 305
 Morrison, Jim, 56, 307 Morris,
 Gerald, 62 Mounier,
 Emmanuel, 151, 155 Mozart,
 Wolfgang Amadeus,
 121, 123, 125 Musset,
 Alfred de, 122
- Nasser, Gamal Abdel, 34
 Negri, Viitorio, 129 Nehru,
 Jawaharlal, 34 Nemesis, 35,
 47, 85-86, 227,
 228-230 Newton, Isaac,
 298 Nietzsche, Friedrich, 254,
 309,
 328, 354 Nisbet,
 Robert, 254 Nixon,
 Richard, 45, 49 Nyx, 227
- Odisea, 230 Odiseo, 228 Ong,
 Walter J., 184 Oppenheimer,
 Robert, 332, 344 Orff, Carl,
 114

- Orwell, George, 140, 196, 207
- Pablo, san, 80 Paganini,
Niccoló, 127 Pandora, 72-73,
76-77,85, 87.
95-96, 293 Panikkar,
Raimon. 102.109,342 Parry,
Milman, 184 Pasternak,
Boris, 143 Pattanayak, D.R,
198 Pearce, R. H., 261 Pedro
el Grande, 241 Pélissier,
Olympe, 124-125 Penrose,
Roger, 330 Pérez Salas, Tania,
114 Perry, comodoro, 246, 266
Píndaro, 218 Piveteau,
Didier, 69 Planck, Max,
191,211,330 Platón, 38-
39,71,74, 135,143.
186, 289-290,342 Ploiz,
David, 361,364 Pollard, S.,
261 Pompidou, Georges, 49
Prometeo, 71-77,85-86,94,228-
230,282-284,289-291,293
Protagoras, 74, 289
- Quintero, Ángel, 69
- Rabelais, Francois, 252
Rahnema, Majid, 85-86
Reagan, Ronald, 45-46,254,334
Rees, sir Martin, 327 Reich,
Wilhelm, 36 Reimer, Everett,
69
- Resnais, Alain, 135,137
Robert, Jean, 204, 343-344
Rockefeller, Nelson, 45
Roddenberry, Gene, 137
Rodriguez, Marie Soledad, 137
Róntgen, Conrad, 345 Rossini,
Gioacchino, 119-125 Rossini,
Giuseppe, 119 Roszak,
Theodore, 55, 57 Rousseau,
Jean-Jacques, 254, 287 Russell,
Bertrand, 217, 254
- Sakharov, Andrei, 333 Salazar
Bondy, Augusto, 69 Salomón,
219, 260 Samuel, Sajay, 343-
344 San Victor, Hugo de. 88,
188-
189, 266, 340-341 Sartre,
Jean-Paul, 34-35, 147,
254,305 Saussure,
Ferdinand de, 309 Savalljordi,
131-132 Sbert Massanet,
Antoni Maria,
138 Schelling, Friedrich, 38
Schrödinger, Erwin, 191, 211
Schumacher, E. F, 54
Schwarzenegger, Arnold, 137,
277,279,320, 350, 358-
359, 367-368 Schwob,
Marcel, 110, 114 Scott,
Riddley, 280, 357, 365
Shakespeare, William, 122
Shelley, Mary, 95, 282, 289, 355
Shelley, Percy B., 76, 282, 355
Shockley, William, 361

- Sísifo, 229-230
 Smith, Adam, 83,235, 249,285,
 287,348 Snow, C.R, 325
 Sócrates, 74, 289 Southern,
 Terry, 333 Spengler, Oswald,
 144, 328 Spielberg, Steven,
 137,369-370 Spring, Joel, 69
 Stalin, José, 32, 170, 218
 Standoff, Feodora, 62 Steiner,
 George, 210 Stendhal, Henri
 Beyle, 120,123 Stenger,
 Victor, 330 Stone, Oliver, 217-
 218 Strauss, Johan, 158
 Strauss, Richard, 158
 Sukarno, Achmed, 34
 Sullivan, Dennis, 69
- Tántalo, 229-230 Tashlin,
 Frank, 135 Teggart, F.J., 261
 Teller, Edward, 332-334, 337,
 344-345
 Tique, 227
 Titio, 229
 Tofller, Alvin, 312-313 Tolkien,
 John Ronald Reuel, 350 Tolstoi,
 León, 118 Tomás de Aquino,
 santo, 82, 93,
 143, 189 Touraine, Alain,
 49, 305 Trotsky, León, 218
 Troude-Chastenet, Patrick, 153
 Truffaut, Francois, 135
- Truman, Harry S., 242
 Turgot, Ann Robert Jacques, 298
 Turing, Alan M, 193,211-213
- Ulises, 277
- Valéry, Paul, 231, 257 Vargas
 Llosa, Mario, 254 Verdi,
 Giuseppe, 121, 125 Verne,
 Jules, 356 Victoria, reina, 254
 Vivaldi, Antonio, 126-132
 Vivaldi, Giovanni, 130
 Visconti, Luchino, 135, 137
 Voltaire, 254
- Wachowski, Andy, 137, 169
 Wachowski, Larry, 137, 169
 Wagar, WW, 261 Wagner,
 Richard, 125, 365,369 Watson,
 James Dewey, 346 Weaver,
 Sigourney, 366 Weber, Carl
 Maria von, 120 Weber, Max,
 38, 350 Weil, Simone, 35, 145
 Weinberg, Steven, 214 Wells,
 H.G., 369 Wiener, Norbert,
 213 Wittgenstein, Ludwig, 309
 Wolfram, Stephen, 193,213-214
- Xirau, Ramón, 142-145
- Zeus, 72-74, 94, 227-230, 289-
 290 Zola,
 Émile, 34

Epimeteo, (vdm *Ülkh* y *el sendero de la sabiduría* se
terminó de imprimir en junio de 2009
en los talleres de
Solar, Servicios Editoriales, S.A. de CV,
Calle 2, num. 21, San Pedro de los Pinos, México, D.F.
Tipografía y formación: Patricia Zepeda,
en Redacta, S.A. de C.V.
La edición estuvo a cargo de
Jorge Márquez y Antonio Bolívar.

JOSÉ MARIA SBERT CALLAO murió sorpresiva y prematuramente el 11 de agosto de 2006 en Ottawa, Canadá. Tenía 61 años y había ido a visitar a Carla, su única hija, abogada especialista en cuestiones ambientales. Nació el 28 de enero de 1945 en la Ciudad de México. Era hijo de exiliados republicanos españoles: Antoni María Sbert Massanet y Josefina Callao, ella madrileña y él mallorquín, destacado dirigente estudiantil durante la dictadura de Primo de Rivera y consejero de Cultura de la Generalitat de Cataluña en los años de la República española. Desde muy joven José María comenzó a trabajar con Iván Illich en Cuernavaca, en el Centro Intercultural de Documentación. Su amistad con Illich duró hasta la muerte de este en 2002, periodo en el que tradujo varias de sus obras. En paralelo a su clara inclinación illichiana, estudió a Freud, fue amigo de Erich Fromm y alumno en Francia de Jacques Lacan, Raymond Aron y Lucien Goldman. Fue también un crítico irónico e implacable de nuestra sociedad, de sus metas, de su tecnología y del exceso consumista. Al reunir sus ensayos en *Epimeteo*, *¿van Illicit el sendero de la saliciúria* se quiere poner al alcance del lector una obra antes dispersa en revistas, al mismo tiempo que se le rinde un homenaje al escritor y al amigo.

ISBN 978-607-00-1247-1
9786070012471

EDICIONES (^NOMBRO

De reciente aparición en
Ediciones Sin Nombre

Narrativa

Eclipses Ana
María Jaramilio

El tutor
Alberto Castillo

El árbol cuando se apague
Jesús Gardea

Ensayo

Lo femenino, literatura y creación
Miguel Angel Quemain

Placeres en imagen
Ángel Miquel