

A young boy with dark skin and hair is the central figure, playing a large, round wooden drum. He is wearing a dark tank top and shorts, and has a focused expression. The drum is suspended from his shoulders by a long wooden pole. In the background, a building with a prominent blue frame and a dark doorway is visible. Several other children are present: two girls in white dresses stand on the steps of the doorway, and another child is lying face down on the ground in the foreground. The scene is set outdoors on a paved area.

Juan Nuño

ÉTICA Y CIBERNÉTICA

COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO

200
BATALLA DE
CARABOBO

Juan Nuño Filósofo, escritor y profesor universitario nacido en Madrid, España, en 1927. Su trayectoria intelectual se caracterizó por su examen de temas y autores contemporáneos, por lo que protagonizó varias polémicas con otros como Ludovico Silva, Eduardo Vásquez y Emeterio Gómez. Su obra abarca colaboraciones en revistas especializadas como *Cruz del Sur*, *Crítica Contemporánea* y en publicaciones periódicas como *El Nacional* y *Economía Hoy*; así como una extensa obra ensayística: *La veneración de las astucias* (1990), *Sionismo, marxismo, antisemitismo: la cuestión judía revisitada* (1987), *La filosofía de Borges* (1988), *¿Por qué existen las ciudades?* (1995). Murió en Caracas en 1995.

« *Diablitos de Carnaval*. Carúpano, 1990

Foto: Unidad de Recopilación y Difusión de Folklore, UDO



138

Ética y cibernética

JUAN NUÑO

COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO

EN HOMENAJE AL PUEBLO VENEZOLANO

El 24 de junio de 1821 el pueblo venezolano, en unión cívico militar y congregado alrededor del liderazgo del **LIBERTADOR SIMÓN BOLÍVAR**, enarboló el proyecto republicano de igualdad e “independencia o nada”. Puso fin al dominio colonial español en estas tierras y marcó el inicio de una nueva etapa en la historia de la Patria. Ese día se libró la **BATALLA DE CARABOBO**.

La conmemoración de los 200 años de ese acontecimiento es propicia para inventariar el recorrido intelectual de estos dos siglos de esfuerzos, luchas y realizaciones. Es por ello que la **COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO** reúne obras primordiales del ser y el quehacer venezolanos, forjadas a lo largo de ese tiempo. La lectura de estos libros permite apreciar el valor y la dimensión de la contribución que han hecho artistas, creadores, pensadores y científicos en la faena de construir la república.

La **COMISIÓN PRESIDENCIAL BICENTENARIA DE LA BATALLA Y LA VICTORIA DE CARABOBO** ofrece ese acervo reunido en esta colección como tributo al esfuerzo libertario del pueblo venezolano, siempre insurgente. Revisitar nuestro patrimonio cultural, científico y social es una acción celebratoria de la venezolanidad, de nuestra identidad.

Hoy, como hace 200 años en Carabobo, el pueblo venezolano continúa librando batallas contra los nuevos imperios bajo la guía del pensamiento bolivariano. Y celebra con gran orgullo lo que fuimos, somos y, especialmente, lo que seremos en los siglos venideros: un pueblo libre, soberano e independiente.

Nicolás Maduro Moros
PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA

Nicolás Maduro Moros
PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA

COMISIÓN PRESIDENCIAL BICENTENARIA DE LA BATALLA Y LA VICTORIA DE CARABOBO

Delcy Eloína Rodríguez Gómez

Vladimir Padrino López

Aristóbulo Iztúriz Almeida

Jorge Rodríguez Gómez

Freddy Ñáñez Contreras

Ernesto Villegas Poljak

Jorge Márquez Monsalve

Rafael Lacava Evangelista

Jesús Rafael Suárez Chourio

Félix Osorio Guzmán

Pedro Enrique Calzadilla

Ética y cibernética

JUAN NUÑO



Contenido

13	NOTA EDITORIAL
15	PRÓLOGO
19	FILOSOFÍA, HOY
33	MODERNOS Y POSMODERNOS
47	CRÍTICA DE LA CRÍTICA
51	TEORÍA DE LOS VALORES
69	CEREBRO Y CIBERNÉTICA

99	VERDAD Y REALIDAD
107	CIUDADES
127	UTOPIÁS DE SALVACIÓN
135	DON JUAN AL DESNUDO
149	EL FRACASO DEL FEMINISMO
155	LA TRANSFORMACIÓN DEL AMOR
161	MITOLOGÍA DE LA VIDA Y LA MUERTE

a Victoria Camps

Nota editorial

Se preguntaba Juan Nuño, por allá por 1992, qué podía significar – en términos humanos– la afirmación por parte de las neurociencias de que ya no tenía sentido hablar de “espíritu”. La ciencia apuntaba hacia conclusiones que ponían en entredicho una noción tan cara al género humano, que durante milenios de vio a sí mismo como mucho más que órganos y funciones fisiológicas. La idea de que no hay más que cerebro donde intuimos otras cosas, llevó a este filósofo a preguntarse si, por ejemplo, eso nos asimilaba a las máquinas, o si se podía equiparar el cerebro a una computadora. Es así como se internó en complejas consideraciones acerca de la naturaleza del cerebro y de sus elaboraciones. Trataba de dilucidar el significado, *para la humanidad*, de aquellas novedades científicas. En esa búsqueda se topó también con la perspectiva de que las máquinas que nos rodeaban podrían terminar por alcanzar tal autonomía que pudieran controlarnos.

Esas inquietudes que suenan a guion de ciencia ficción tenían para Nuño un sentido muy mundano, pues intuía que tales hallazgos cambiarían la manera de pensarnos como especie y de relacionarnos. De esa manera se acercaba a una exigencia que la época le planteaba a la

filosofía: la de responder a la urgencia por comprender asuntos de orden práctico que la acelerada dinámica de una sociedad cada vez más tecnificada y compleja. Hay una crisis, sostiene el autor, que demanda la atención de asuntos “prácticos, inmediatos, de aplicación cotidiana, como si fuera tarea del filósofo transitar caminos secularmente hollados: destino, felicidad, valores. Todo contribuye a la carga predominante de los temas de ja filosofía moral más materiales, al punto que por tratar de justicia, de comunicación y de intersubjetividad, más de una vez el filósofo contemporáneo se confunde, quiéralo o no, con el sociólogo o con el teórico político”.

De esta manera, el propio Nuño entraba en un momento nuevo de su quehacer, que, hay que decirlo, no le era ajeno. Pero su trayectoria intelectual lo mantuvo mucho tiempo en los predios académicos de la indagación sobre problemas epistemológicos y de la filosofía de la ciencia, al punto de impulsar en la UCV una Maestría en Filosofía con mención en Lógica y Epistemología, que abrió una tradición que se ha consolidado en el tiempo. Corría el año 1975 y para entonces ya venía de un intenso debate con sus colegas existencialistas y marxistas, experiencia en la que se decantó su talante filosófico. También abrió fuego desde la prensa, trabándose en polémicas con otros colegas y atacando las ortodoxias y los dogmatismos de todo tipo, siempre con un énfasis en debatir los problemas del momento. Mucho de eso lo encontramos en este libro originalmente publicado por Monte Ávila Editores Latinoamericana.

LOS EDITORES

Prólogo

*“Was ich nicht weiss
mach mich nicht heiss”¹*

L. WITTGENSTEIN

Hace algún tiempo, en *Los mitos filosóficos* (México, 1985), me atreví a intentar una clasificación de los productos de la filosofía en varias categorías: filosofías de salvación (tipo de filosofía bacular); filosofías de iniciación (filosofía intuitiva, clarividente); filosofías omnicomprendivas (filosofía de la totalidad); filosofías delimitativas (filosofía de frontera y represión) y filosofías de la resignación (filosofía de servidumbre).

Tiempo ha que la filosofía ha perdido sus pretensiones fatalistas, de todo explicarlo y todo reducirlo a esquema conceptual; quizás la última que lo intentó fue el marxismo, como residuo de la filosofía romántica alemana, despistada en un siglo tecnológico y parcelado de conocimientos. Tampoco parece llevarse hoy aquella filosofía especialísima, que exigía un método propio y, por tanto, reclamaba un lugar privilegiado en la escala del conocimiento; después de la llamarada fugaz de la fenomenología, nadie se ha atrevido a reivindicar estados de excepción para el quehacer filosófico. Las posturas críticas de ciertos filósofos, más

[1]_ En realidad, es un dicho alemán –recogido en un poema de Johann Wolfgang von Goethe– que dice que lo que no sabemos no nos hiera, o no nos altera. El equivalente en español es “ojos que no ven, corazón que no siente” (N.E).

conscientes de sus limitaciones que sobrados de ambiciones, llegaron a tales extremos de abstinencia que prácticamente encajonaron la actividad filosófica en la astringencia más estéril, reduciéndola a inanes juegos de lenguaje. Si a semejante cuadro de sucesivas frustraciones se agrega la impresión de crisis, desatada por la carencia de modelos y las inseguridades epistémicas, nada tiene de extraño que otra vez se identifique a la filosofía con las obsesiones inmediatas del hombre, sumergido en una existencia cada vez más precaria y conflictiva. Así, el rostro de la filosofía vuelve a presentar rasgos prácticos, inmediatos, de aplicación cotidiana, como si fuera tarea del filósofo transitar caminos secularmente hollados: destino, felicidad, valores. Todo contribuye a la carga predominante de los temas de la filosofía moral más materiales, al punto que por tratar de justicia, de comunicación y de intersubjetividad, más de una vez el filósofo contemporáneo se confunde, quiéralo o no, con el sociólogo o con el teórico político.

Una filosofía científica, desarrollada sobre el análisis y la crítica del lenguaje, sigue siendo el ideal de la actividad filosófica más depurada y menos vulnerable a las contaminaciones incontrastables del pensamiento metafísica, ampuloso e impreciso, pero una filosofía crítica no puede girar en el vacío so pena de agotarse en sí misma. Por ahí habría que entender aquella advertencia de Lugones al sentenciar que “el demonio del análisis no es sino una forma del espíritu de perversidad”. Perversidad primaria y triste es la que practica el solitario vicio conceptual, separando al pensamiento filosófico del mundo, en el que debería estar inmerso. Contra el aislamiento de la filosofía crítica, reiterativa de sus propios análisis, girando en el vacío de las técnicas lógicas, sólo es recomendable la aplicación de los recursos analíticos a las realidades prácticas. Aun con todos los riesgos emocionales y psicologizantes, es preferible ejercer el análisis filosófico en temas existenciales clásicos, como vida, amor y muerte, rememorando a Schopenhauer, antes que

encapsularlo en la pobreza aséptica de la lógica combinatoria o del mero rastreo terminológico del aire de familia de determinados conceptos.

En cualquier modo, se proceda con aplicación a temas prácticos o se realice el análisis más excluyente y riguroso, siempre quedarán insatisfechos los grandes eunucos de la cultura filosófica, los profesionales académicos de la misma. Gallitos de un miserable corral horro de ideas, limitados a la repetición de consignas pedagógicas y desdénosos de la riqueza del pensamiento por esconderse tras un falso pudor en la supuesta pureza de la tradición filosófica, los profesores de filosofía no sólo viven de espaldas al mundo que les permite administrativamente la práctica continuada de su onanismo intelectual, sino que, imitadores del peor de los vicios castellanos, fingen despreciar todo cuanto ignoran, que no es poco. Aquellas palabras de Keynes, tan precisas, nunca las han entendido: “No puedo permitirme el lujo de ser sólo profesor”. Quizá comprendan mejor las de Wittgenstein, más directas: “Dar a leer una obra filosófica a un profesor de filosofía significa margaritas ante porcos”. Sin tanta acritud evangélica, aquel gran matemático que fue Charles S. Peirce, hizo el siglo pasado una serie de reflexiones que no vendrá mal, en este punto, repetir: “No pretende mi libro impartir instrucción alguna a nadie. Como sucede con un tratado de matemáticas, se limita a sugerir ciertas ideas y determinadas razones, que se tienen por verdaderas; pero entonces, de aceptarlas, ha de ser porque complazcan al lector, sobre el que descansará toda la responsabilidad... A lo que me niego es a servir de manso delante del rebaño. Mi libro es para quienes desean averiguar las cosas por ellos mismos; a quienes les gusta que les den la comida en la boca, que vayan a otra parte. En cada esquina, a Dios gracias, hay comedores de sopa filosófica para quienes la necesitan”. La sopa filosófica la preparan, digieren y administran los profesores de filosofía, para los que nunca se escriben libros como éste.

...

La mayoría de los ensayos aquí reunidos son inéditos; sólo dos (“La transformación del amor”, y “Crítica de la crítica”), aunque con otros títulos, fueron publicados en, respectivamente, la *Revista Shell* y la revista *Criterion*, ambas de Caracas. Algunos de los ensayos filosóficos fueron presentados en su día como conferencias, en distinta forma, en universidades de Venezuela, México y España. “Cerebro y cibernética” sirvió de material de apoyo para una conferencia dictada en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG) de Venezuela.

JUAN NUÑO

Caracas, enero 1992.

Filosofía, hoy

El posmodernismo presenta dos signos: la vuelta atrás, disfrazada de eclecticismo, y el rechazo a la racionalidad. Ambos signos son válidos en todos los órdenes donde se da el fenómeno posmoderno: arquitectura, donde quizá fue más visible la tendencia, literatura, donde lo es mucho menos, y filosofía, donde vuelven a repetirse ambos recursos: el regresionismo (la vuelta a algo o alguien: vuelta a Kant, a Aristóteles, al medievalismo, a Platón, etc.) y, sobre todo, los ataques a la razón, tiranía insufrible, inquisición del pensamiento y otros calificativos semejantes, que no obstante, como en su día notara Lévi-Strauss de Sartre, se hacen todos en lenguaje racional y con argumentación trabada y analítica.

Se impone trascender la moda y, en el caso de la filosofía, preguntar qué es lo que ha dado pie a semejante reacción.

No hay más que una explicación: es una reacción ante tanto fracaso. Más quizá que en otros dominios, en el filosófico, la nube de los fracasos cubre todo el campo conceptual de los últimos cincuenta años.

Ante todo, el fracaso de la filosofía como guía social, como ideología transformadora, como pensamiento destinado a la magna tarea, aqué-

lla nada menos de transformar el mundo. Es el fracaso del marxismo y, con él, de cualquier sistema filosófico con pretensiones totalizantes y resolutivas. Que conste que el fracaso del marxismo es muy anterior a la expresión política del fracaso de las doctrinas relacionadas con él: no fracasa el marxismo *qua* filosofía con la caída del muro de Berlín, sino mucho antes: el marxismo fracasa con la formación de la doctrina cerrada del materialismo dialéctico y su divorcio (más bien: su extrañamiento total, ya que nunca se acercó) de la ciencia contemporánea Lenin con *Materialismo y empiriocriticismo* fue el destacado enterrador de una filosofía que se presentó pretendiéndose método transformador y destructor de ideologías fetichizantes. Si ese hubiera sido el único fracaso filosófico no hubiera estado demasiado mal.

Pero ahí está el inmenso, aunque quizá menos sonado, fracaso del empirismo lógico y de sus pretensiones, no menos exageradas y revolucionarias que las marxistas. Fracaso de una ciencia unificada a partir de modelos definitivos de analiticidad matemática y verificaciones fisicalistas. No sólo en lo metodológico también la filosofía ha mostrado su total impotencia al no lograr ordenar el campo de orientación científica, sino que el desarrollo particular de las ciencias, por ejemplo, de la biología molecular, no ha tomado en cuenta las ofertas metodológicas procedentes del campo filosófico a la hora de comparar métodos operacionales. Apenas sí en la física, y no en toda, se ha logrado, con el esfuerzo ímprobo de algunos metodólogos, matematizar los resultados en la dirección requerida por las exigencias originales. Eso para no mencionar los fracasos fundacionales en el dominio matemático, que datan no sólo del intuicionismo, sino de los teoremas de limitación de 1931. Es decir, aquello de que la filosofía iba a dar paso al lenguaje metodológico, auxiliar de las ciencias y, en tanto filosofía, retirarse al discreto papel tardío de una gramática reconstructiva de la ciencia, no sólo no ha sucedido, sino que ha lanzado a la filosofía por la especulación meta-

física menos entorpecida, al punto de hablar en nuestros días con toda propiedad de un pensamiento posmetafísico para distinguir no sólo a fenomenólogos persistentes, sino a Castañeda y aun a Bunge provistos de todo un sistema filosófico cuasi escolástico.

Pero aún hay más fracasos. Wittgenstein propuso un plan de economía suma, de máxima austeridad filosófica. Reléase 6.53² para recordar que el único método posible tendría que ser no decir nada sino lo que puede decirse. Y lo que puede decirse es lo que dicen las ciencias naturales, no la filosofía y, en caso de que alguien tratara de decir algo en el dominio filosófico, hacerle ver que dice cosas sin sentido. Muy especialmente si acaso trata de decir algo en el orden ético, pues precisamente ahí termina el límite de lo expresable y comienza el de lo inefable o místico.

Bien: o el fracaso de Wittgenstein es total o el triunfo de la mística es completo, ya que se vive actualmente bajo el reino de las producciones filosóficas éticas y morales, en las que sólo se discute acerca de acciones humanas y fines valorativos.

Entonces: la filosofía fracasa en tres grandes frentes. Como filosofía política y social, como filosofía científica o metodología y como filosofía moral. ¿Es de extrañar así que el signo de las reacciones bajo las que se organiza de momento la filosofía sea a la vez negativo y regresivo? Negativo por haber renunciado a las pretensiones radicales de toda empresa original de gran vuelo (o para construir o para destruir) y regresivo por acogerse a soluciones anteriores, en el mejor de los casos, y a un pragmatismo inmediateista e indecoroso, ya que ni siquiera se trata del pragmatismo como sistema filosófico, perfectamente coherente, sino de la expresión barata del pragmatismo que consiste en

[2]_ Se refiere al párrafo 6.53 del *Tractatus lógico-philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein.

adaptarse a las circunstancias y justificar la carencia de ideas con el recurso de decretar periódicamente sucesivos “fines de la historia”.

...

Sólo hay dos posibles formas de hablar acerca de la filosofía: o se posee el candor o el atrevimiento de presentar un conjunto de proposiciones dotado de cierta coherencia, con el que se aspire a expresar alguna lógica del mundo (o cuando menos, el por qué de la imposibilidad de levantar una lógica del mundo) o, no atreviéndose a tanto, esto es, escondiendo el enfoque propio, se presenta un cuadro general del estado de la cuestión filosófica. Lo que es lo mismo: o se habla filosóficamente o se habla metafilosóficamente. O filosofía desnuda o filosofía recubierta de filosofía.

No es difícil colegir que se va a tratar aquí de la segunda de las modalidades apuntadas, esto es, se va a presentar una visión resumidora de la situación presente de la filosofía. Todavía la inseguridad supera al impudor lo suficiente como para preferir utilizar el viejo recurso del examen panorámico y metafilosófico.

Ahora bien, todo balance (y aún más, cualquier pretensión de prognosis) es tributario del enfoque contextual: imposible precisar las posiciones filosóficas sin acudir a las referencias que las encuadren en una totalidad estructurada o cuando menos a su distribución en un desarrollo temporal. Pero sabiendo que esto tiene consecuencias filosóficas, ya que de hecho se está adoptando una postura reiterativa en la consideración de los productos filosóficos, punto éste que sirve para adelantar una de las tesis a exponer durante el levantamiento del balance.

Se sostiene aquí que las dos formas complementarias de hacer filosofía son: o creación o repetición. O se acepta la irrupción de alguna novedad filosófica, la aparición de una emergencia en la evolución del pensamien-

to, o se asiste a la reproducción más o menos imitativa de modelos ya creados. De aceptar el apoyo analógico del campo biológico, el evolucionismo filosófico se rige también por aquel principio de “autonomía morfogénica” que caracteriza el desarrollo de lo orgánico y que consiste en la capacidad de reproducirse a partir de lo semejante. Pero también en la evolución filosófica, junto a cierta constante de invarianza conceptual, se dan momentos disruptores o de mutación de los productos, que introducen las variaciones o errores de copia. Como lo expresara Monod del orden biológico, también el filosófico se mueve entre los dos polos encontrados del azar y la necesidad.

Por lo mismo, adoptar la solución contextualista a la hora de hablar de filosofía es aceptar que su desarrollo obedece a una continuidad que es la que va a permitir encontrar las conexiones esclarecedoras del conjunto. La continuidad asegura la relación matemática que permite presentar el periodo elegido (en este caso, filosofía contemporánea) como una cierta comunidad de problemas, el aire de familia de las proposiciones que permite hablar de la filosofía todavía en singular, cual producto perfilado dentro del contexto cultural. Con fidelidad a lo planteado, se tratará en primer lugar de establecer las notas comunes, ese “aire de familia” que presenta el conjunto filosófico, para señalar después los puntos de contrastación o ruptura a partir de los cuales pudiera la filosofía experimentar la novedad de una variación significativa, la emergencia de una mutación conceptual, el surgimiento de lo que Ferrater llamó un “cambio de marcha” en el decurso filosófico.

...

Como quiera que una cosa es hacer filosofía y otra, muy diferente, hablar acerca de los productos filosóficos constituidos, conviene

comenzar por distinguir entre “dominio teórico” de la reflexión filosófica (el que lleva a cabo el filósofo) y “dominio metateórico” de esa reflexión, que es el que corresponde al profesor de filosofía, al investigador accidental, parasitado sobre el producto filosófico original.

Así, en el dominio metateórico de la reflexión sobre la filosofía, es posible comprobar, en el momento de la filosofía contemporánea:

1) La liquidación del historicismo: o por cumplimiento a término (tesis Fukuyama o del neohegelianismo de derecha) o por demolición crítica de la empresa (postura de Popper);

2) La confusión del subjetivismo (*res cogitans*) con tendencia a la desintegración: o por reducción metafísica (Heidegger) o por eliminación metodológica (deconstruccionismo de Derrida) o por integración (en el sentido matemático) en un sujeto colectivo, transcendente (Habermas);

3) El agotamiento epistemológico: o por reduccionismo psicológico (modelo Piaget) o por proliferación y crisis de los modelos referenciales (de Sneed a Feyerabend) o por repetición de proyectos (retornos al aristotelismo, al kantismo, etc);

4) Abundancia de las filosofías de la acción o del predominio ético: o por intentos de creación autónoma (Rorty, Camps) o por pretensiones socio-políticas (Tugendhat) o por repetición de esquemas clásicos (Rawls).

Esas cuatro zonas de diagnóstico referencial se pueden reducir a un doble estado de las actuales tendencias: o se persiste con los trabajos dispersos de pretensión científico-racional o se concreta el interés en los temas conductuales y prácticos.

El conjunto de la filosofía contemporánea, la que algunos dan recientemente en llamar “filosofía posmetafísica”, presenta una estrecha

relación con la tradición de la filosofía moderna, entendiendo por tal el dualismo fundamentante cartesiano, esto es, la doble postulación de entidades sustantivas (pensante y extensa), y las variaciones registradas a partir de tal esquema (por ejemplo, predominio del sujeto, reivindicación de la materia o insistencia en la relación dialéctica sujeto/objeto, que termina en la proliferación de problemas cognitivos y aun neurológicos: relaciones *body/mind*).

La filosofía contemporánea se ha desarrollado a partir de aquella referencia al campo de gravitación cartesiano mediante la ayuda de lo que Habermas llama “terceras categorías”, que han sido: lenguaje, acción y cuerpo, y que han servido para reorientar la investigación filosófica. Pero al aceptar cualquiera de esas categorías agregadas a la filosofía se efectúa un desplazamiento modal desde el centro de operaciones tradicional, que era la razón, hacia zonas más amplias (historia, sociedad) o menos confiables en lo racional (instintos, voluntad). La filosofía contemporánea se nutre remotamente del planteamiento dualista cartesiano, pero efectúa tales desplazamientos de interés que en ocasiones llegan a atentar contra el principio de aquel dualismo, que era el análisis o separación de los elementos considerados. Así, por ejemplo, una filosofía logocéntrica extrema, como lo es el deconstruccionismo, trata de eliminar el sujeto operativo para que se destaque la fuerza del logos encerrado en los textos. O una filosofía exaltadora de la comunicación intersubjetiva (Habermas) termina por eliminar el sujeto individual y lo reemplaza por otro trascendente, de naturaleza colectiva.

Porque la filosofía contemporánea va a introducir su mayor número de alteraciones en la triple partición de problemas que animó la constitución de la filosofía moderna. La filosofía tradicional, es decir, la dominada por el eje Descartes-Kant, se mantenía en una temática cerrada sobre los tres siguientes esquemas de investigación: (a) el en-

foque ontologizante (la pregunta por el ser del ente, bien sea a partir de la permanencia, filosofías sustantivas, bien sea contando con su evolución, filosofías dinamicistas); (b) el enfoque epistemológico (inquirir por las condiciones objetivas del conocimiento, con derivación hacia el problema demarcacional de tipos de conocimiento, científico y vulgar); (c) el enfoque instrumental o lógico (insistir en el análisis cartesiano, pero aplicándolo al alcance de las oraciones a fin de determinar tanto su validez como su significado). Frente a tales esquemas consagrados, dos al menos de las nuevas categorías (“acción” y “cuerpo”) no presentan posibilidad de incidencia, sino que terminarán por trascender tales esquemas, proponiendo otros distintos.

Quiere decirse con esto que sólo mediante la categoría de “lenguaje” ha podido la filosofía tradicional mantener su orientación en el conjunto de la filosofía contemporánea, al punto que la filosofía lingüística puede reclamarse de referencias tan lejanas como las de Humboldt, los ideólogos franceses o, incluso, las teorías medievales de las *suppositiones* o, más atrás, la lógica estoica: el entramado no se ha roto. Pero las categorías adventicias de “cuerpo” y “acción” van a quebrar las líneas tradicionales con sus exigencias de planteamientos divergentes. El resultado es que se puede registrar, si no un cambio definitivo, al menos una inflexión por haber pasado de una *filosofía de la reflexión* a una *filosofía de la acción*. La filosofía sigue analizando contenidos de conciencia (esta es su vinculación con la tradición), pero en lugar de analizar contenidos mentales prefiere analizar contenidos disposicionales: no le motiva estudiar qué se piensa, sino el proceso mismo del pensamiento y cualesquiera otras actitudes, reemplazando la filosofía de la mente por una filosofía de la práctica. Y aún más: puede retraer el interés filosófico a la disposición última del sujeto filosófico, que no es ninguna intencionalidad pura, sino la fuerza oscura del deseo, como puede verse en este texto de Lyotard, digno de Buñuel:

“La filosofía pertenece al deseo tanto más que cualquier cosa, no siendo de naturaleza diferente a la de cualquier otra pasión... tendremos que concluir francamente que filosofar no sirve para nada, puesto que es un discurso que no obtiene jamás conclusiones definitivas, ya que es tan sólo un deseo que se arrastra indefinidamente con su origen, un vacío que no se puede llenar con nada...”

En los productos de la filosofía contemporánea, el predominio de los temas derivados de la categoría de “acción” es más acusado que el procedente de los otros, pues en definitiva una filosofía del cuerpo, como la iniciada por ejemplo por Paul Schilder, ha derivado cada vez más hacia los dominios de la psicología o de la fisiología neurológica, como puede apreciarse en las obras de Lenneberg o de Changeux, mientras que, por otra parte, una filosofía del lenguaje, tomado en su dimensión global, colectiva, de la intersubjetividad, como la sostenida por Habermas, se integra a su vez en una filosofía social, desde el momento en que plantea problemas de comunicación y de comportamiento. El modelo de tales confluencias lo proporciona la *teoría de los actos de habla* de Searle. Por lo mismo, todas las filosofías morales que privilegian el tema de la acción y tratan de organizar sus límites normativos, han terminado por imponerse como el tema filosófico mayoritario, bien sea a través de la praxis social, bien sea por medio del replanteamiento clásico kantiano de la conocida pregunta (;qué hacer?), esto es, postulándose como guías de conducta o, cuando menos, como escritos advertidores de la situación incómoda que caracteriza al espíritu filosófico actual (exaltación de la perplejidad, en obras como la de Muguerza). Pero, en el fondo de todo, los enfoques activistas de la filosofía descansan sobre la dicotomía valorativa “proceso/producto”, que apenas si recubre la más conocida de “teoría/praxis” o, si se prefiere el registro clásico, *philosophia cogitans/philosophia cogitata*, a partir

de la analogía spinoziana. Quiere decirse que todo responde al *dictum* de que la filosofía es sólo actividad, jamás resultado, lo cual sirve para explicar por qué hay carencia de sistemas y persistencia de esfuerzos. Si la filosofía, entendida como actividad, se reduce a un proceder, sin atención a los resultados del proceso, entonces se asemejará cada vez más a la tela de Penélope, continuamente tejida y destejida.

...

Una vez aceptado el principio rector de la acción filosófica, a saber, que la filosofía es algo que se “hace” y, lo que importa más, que está siempre en estado de continua actividad, sin plasmarse en logros estables o sistemáticos, puede precederse a determinar sus formas de acción. Pero antes conviene insistir en ese aspecto activo, dinámico, del quehacer filosófico. Ni la física ni la matemática ni siquiera el derecho se “hacen” a cada instante, sino que es posible estudiar sus productos terminados, temporalmente estables, mientras que la única filosofía que puede ser estudiada, esto es, la única filosofía que alcanza el *status* cerrado de producto, es precisamente la menos representativa por ser la filosofía que se solidifica en torno a los programas y que se reduce a mero producto académico. Por si todavía a estas alturas alguien necesita que le expliquen la diferencia radical entre el filósofo y el profesor de filosofía, entre Sartre y Jean Wahl o entre Husserl y Landgrebe o, aún más dramáticamente, entre Nietzsche y el *establishment* académico, que acuda al modelo clásico de Aristóteles: se sabe demasiado bien que el que ha llegado a través del tiempo es el Aristóteles escolar, el de los profesores, desprovisto de su estilo literario, privado de su fuerza original y reducido a los esquemas que suelen hacer las delicias de las mentes entregadas al didactismo filosófico.

Sabiendo entonces que por “filosofía” se entenderá la actividad y no el esquema empobrecido de los maestros de escuela, habrá que regresar al centro de interés, que no es otro sino la acción misma, manifestada en la fórmula consagrada de “hacer filosofía”.

Pero, de ser así, sólo habría dos formas privilegiadas de hacer filosofía:

- 1) O se guarda la memoria filosófica de lo ya hecho;
- 2) o se borra (al menos, de momento, provisionalmente) todo o parte de esa memoria.

La primera de las formas de hacer filosofía, la forma *acumulativa*, es la que arrojará resultados enciclopédicos, totalizadores, comprensivos y posiblemente, circulares. Mientras que la segunda forma, la forma *amnésica* o *denunciadora*, suele deslizarse hacia lo literario: confesiones, reflexiones, dudas, diarios, deconstrucciones, sospechas, pasiones, para terminar, unas veces, intentando dirigir desde la subjetividad desnuda algún esfuerzo sistemático, y otras, renunciando por el conmino a toda una trascendencia y refugiándose en el aforismo, a lo Epicteto, a lo Montaigne, a lo Lichtenberg, a lo Nietzsche, a lo Cioran, a lo Savater.

Lo que de una vez pone sobre la pista de aquella categorización anunciada antes, a saber, la que rompe el quehacer filosófico en la doble vertiente excluyente de o creación o repetición.

Para crear, para propiciar la aparición de la mutación filosófica, que llaga posible la emergencia de nuevas formas, es menester practicar previamente algún tipo de renuncia, de corte, de amnesia, de ruptura con el pasado. Surge entonces ese “cambio de marcha”, ese nuevo enfoque temático, que encauzará a la actividad filosófica por un tiempo, por otros rieles del pensamiento. Mientras que el apego a la memoria, la fidelidad al pasado, hacen de la filosofía una actividad morfogenética autónoma, cerrada en sí misma, característica, por ejemplo, de

una visión autoenvolvente como es el hegelianismo o de una práctica serial repetitiva como es la enseñanza tradicional de la filosofía. Y así como el hegelianismo tiende a manejar la ley del cierre (tan conocida de los psicólogos), decretando el “fin de la historia” o, más bien, “fin del proceso”, y renunciando por lo mismo a hacer nuevos esquemas, a propiciar la aparición de emergencias filosóficas, de similar forma, la filosofía escolar, la enseñanza cerrada de la filosofía evita incluir en su dominio de interés las novedades o las esquivo otorgándoles alguna clasificación ya conocida.

A fin de subrayar la importancia del criterio diferenciador (entre creación y producción), pudiera manejarse un recurso que contradice en parte ese mismo criterio. Esto es: ¿Cómo “probar” que la filosofía en tanto actividad se reduce a creación o a repetición? Sólo mediante la revisión (esto es, mediante el levantamiento de un esquema reiterativo) del cuadro general de actividades filosóficas. Dicho de otro modo: gracias al recurso de la memoria filosófica es posible exaltar la actividad amnésica, creativa, de la filosofía. Una de tantas paradojas.

En efecto, no se puede lograr una ordenación abierta de la producción filosófica atendiendo tan sólo a ambas categorías: creación como ruptura, cambio de marcha, o reproducción como conservación temática, reiteración conceptual.

En definitiva, pueden establecerse cinco grandes momentos de creación, de ruptura filosófica que, registrados en la memoria histórica, son: I) Platón, para crear el enfoque metafísico, del que luego el aristotelismo, la filosofía helenística y la medieval no son sino reproducciones, recreaciones, variantes. Hasta el (II) segundo gran momento de creación o ruptura, que lo representa Descartes, con la primera filosofía de la subjetividad, de la que surgen reproductivamente el empirismo y el kantismo. Hasta (III) la ruptura de Hegel, que aporta

la aceptación anticlásica de la temporalidad en filosofía, y que sirve para que todos los productos filosóficos del XIX y buena parte del XX le sean tributarios. Mientras que (IV) Schopenhauer, con su obsesión antihegeliana y antisistemática, crea el cuarto gran momento de ruptura, mediante la incorporación del tema de la voluntad que será luego profundizado por Nietzsche y todo el irracionalismo posterior. El último gran momento (V) de creación o emergencia de novedad lo proporciona Wittgenstein, no por su pretensión lógica de describir la estructura del mundo, sino por su autolimitación metodológica de marcar la frontera de lo indecible. El filósofo muestra tanto o más con su silencio que con su discurso.

Según este apretado esquema, la filosofía contemporánea es tan sólo una actividad epigonal, reproductiva, o de la filosofía de la subjetividad (éticas, comunicación) o de la filosofía kantiana (determinaciones de criterios epistemológicos) o de filosofías voluntaristas (diversos irracionalismos).

La única prognosis posible en semejante cuadro agónico es la de esperar, a lo Nietzsche, amoralmente, otro momento de ruptura y creación. Pero justamente para que tal se produzca será menester precederlo de un ejercicio de amnesia o renuncia al bagaje filosófico. Porque es significativo que todos y cada uno de los momentos de creación antes apuntados se correspondan con otras tantas renunciadas a pérdidas parciales de la tradición. El platonismo significó la liquidación de la actividad filosófica naturalista y material, característica del pensamiento llamado aristocrático. Descartes, ni se diga, renuncia a la pesada carga escolástica y comienza en *tabula rasa*, con la falsa ingenuidad de quien mira dentro de sí por primera vez. Hegel sólo en apariencia conserva el pasado, aun manipulándose en la primera filosofía de la historia, pero de hecho su filosofía sólo es posible tras la

renuncia a la física y a la cosmología de su tiempo. Schopenhauer va a beber en fuentes orientales lo que no encuentra en el pensamiento occidental: la superación del yo. Y Wittgenstein es el gran ignorante de la tradición filosófica salvo algunas referencias a Kant y Schopenhauer, por más que su principal deuda filosófica fue la establecida con otro espíritu creador e iconoclasta como lo fue Otto Weininger. No hace falta, en consecuencia, mucha audacia para sostener que una renovación radical, creativa, del quehacer filosófico sólo será posible tras la quema simbólica (o real, quién quita) de la biblioteca de Alejandría filosófica. El espíritu anda demasiado cargado de referencias como para poder emprender un vuelo original.

Tampoco tiene por qué hacerlo. La creación no ha de ser entendida como obligación y menos aún como necesidad histórica o cultural. La filosofía puede continuar arrastrando su poder reproductivo en el doble espacio que la sociedad le ha otorgado para desarrollarse: la producción individual y la diseminación académica. De hecho, las posibilidades combinatorias de reproducción de los temas filosóficos ya manejados son prácticamente infinitas. Sólo el agotamiento o la genialidad del creador podrían aportar un cambio radical.

Modernos y posmodernos

Uno de los más acuciosos intérpretes contemporáneos de Wittgenstein, Jacques Bouveresse, abandonó hace unos años su tema favorito para ajustar cuentas con la *intelligentsia* parisina a través de un libro agresivo: *La philosophe chez les autophages*. Conviene saber que ser especialista en Wittgenstein a principio de los ochenta pudiera ser algo baladí en cualquier parte del mundo culto occidental, menos en Francia, en donde hasta hace muy poco, justamente hasta que los Bouveresse, Jacob y Hottois jugaron el papel de disidentes, todo eso de filosofía del lenguaje y epistemología les sonaba a rancio y más que superado positivismo *fin-de-siècle*. Además, el espíritu galo, que nunca se ha caracterizado por su falta de modestia, se aferraba a las barbas del viejo Bachelard a la hora de verse obligado a hablar de filosofía científica. Su posición frente a Wittgenstein, hasta que apareció Bouveresse para salvar el honor, no pudo ser más lamentable. Mientras que los alemanes lo habían “descubierto” cuando menos quince años atrás, los franceses siguieron considerándolo un simple acólito de Bertrand Russell y, ya se sabe, para el *establishment* académico francés, Russell es poco menos que despreciable como filósofo.

De modo que el Bouveresse que, con su *Filósofo entre los autófa-gos*, arremetió contra la crema de la intelectualidad filosófica, venía ya con laminado de la malfamada filosofía analítica. Posiblemente por lo mismo, se vio obligado a enfrentar a los gurúes parisinos, hartos de predicar en el desierto o de producir al margen sus excelentes, pero aisladas exégesis wittgensteinianas. O simplemente cansado de soportar el vedetismo de los Althusser (*avant la folie*, se entiende), Derrida et Cie. Por más que el pretexto desencadenante del ataque de Bouveresse tenía que ver con la política: a Mitterrand y a su *brain-trust* socialista (Jack Lang y Régis Debray, principalmente) no se les ocurrió nada mejor que auspiciar un Colegio Internacional de Filosofía para lucimiento de los Derrida, Serres y otros náufragos del marxismo y el estructuralismo.

La denuncia de Bouveresse no pasaría de una simple pelea provinciana, otro pasajero *affaire*, al que son tan dados en tierras racionalistas, si no fuera porque, al enfrentarse a ciertas modas, puso el dedo en la llaga de la atribulada situación del pensamiento contemporáneo. Lo que Bouveresse denunció es el irracionalismo dominante en diversas posiciones disfrazadas de lacanismo, posmodernismo y esos híbridos de corta vida que fueron el freudo-marxismo y el estructuralismo marxista. No sólo le inquieta a Bouveresse la fuerza irracionalista subyacente, sino el terrorismo cultural que, en su nombre, ejercían los neo-nuevos filósofos anticientíficos que, en los ochenta, dominaron el panorama cultural francés. Lo que Bouveresse comenzó por descubrir es antiguo y más conocido fuera de Francia que entre los franceses mismos; el aldeanismo de su cultura o, para citar las indignadas palabras de Bouveresse, “El nacionalismo absurdo y arcaico que caracteriza a la filosofía francesa”. De ahí proviene, sin duda, el cierre a todo cuanto huele a filosofía científica y analítica y el amor jamás desmentido por los viejos armatostes metafísicos y los nuevos

desplantes irracionales. Lo que nunca se ha entendido muy bien es por qué son los franceses tan chovinistas cuando miran al mundo anglosajón, por ejemplo, pero en cambio se hallan siempre prestos a entregarse rendidos a las apelmazadas brumas germánicas. Porque la triste verdad es que el pensamiento oficial francés sigue procediendo de Hegel o Freud o Nietzsche, para no mencionar a Heidegger, el cual, para asombro de muchos, empezando por los mismos alemanes, ha encontrado refugio en Francia hasta el extremo de haber sido los franceses quienes más vivamente reaccionaron contra el aplastante y cuestionador libro del chileno Víctor Farías. Pero apartando a Heidegger y su extraño *revival* en tierras cartesianas, fue Nietzsche quien obtuvo los favores de los filósofos franceses por medio de su doble mensaje de irracionalidad: igualación de verdad con mentira y reducción de la inteligencia a la voluntad. No es de extrañar, entonces, que Bouveresse se sintiera obligado a hablar del “hombre psicológico triunfante” y, aun más rotundamente, de “los nuevos dionisiacos”. Esos extraños bastardos de Freud y Marx nacieron de cambiar violentamente la *libido sciendi* por la *libido dominandi*, esto es, por reducir la razón a instinto. Por lo mismo, se dedicaron a clamar contra la claridad y la objetividad del conocimiento y llegaron a asegurar que toda actividad racional es sospechosa de totalitarismo fascista. La expresión más exagerada (hasta la caricatura) es la que proporcionó la penúltima vedette de la filosofía en París, Michel Serres, al proponer una *philosophie du mélange*. La “mezcla” que con gran vehemencia ofrecía Serres era la respuesta irracionalista a los intentos de separación y diferenciación cognitivas entre ciencia y pseudociencia. Para Serres (como también para Derrida o incluso para Foucault), cualquier esfuerzo por distinguir el conocimiento verdadero de las declaraciones ampulosas y de los galimatías ideológicos equivale a una tortura intelectual, una fría mutilación, para ellos inadmisibles, operada por la represiva razón

sobre el abigarrado espíritu del hombre. Por lo mismo, terminaron por exigir, sin rodeos, el fin del nefasto reinado de la lógica, de la razón y de la ciencia, ya que, han asegurado sin pestañear, “la razón es la tortura y la ciencia, el totalitarismo”. Forma francesa de acercarse, quizá sin saberlo, a las tesis del anarquismo epistemológico de una Feyerabend y a su hartado difundido “*anything goes*” o “todo vale”, del que tan generoso uso han hecho todos los posmodernismos.

Como se puede apreciar, en definitiva, nada nuevo bajo el pálido sol de la hermosa Ile-de-France. Otra vez los bajos ataques a la razón como en época de Bergson, sólo que en lugar de hacerlo en nombre de un misterioso *élan vital*, se intentaron llevar a cabo con ayuda del “Ello”, propio de todo discurso impersonal o, inclusive, a través de la confusión, característica de toda mezcla. En el fondo, semejante *odium scientiae* se alimenta de aquella falsa disputa entre “científicos” y “literarios”, de la que Snow levantara un símbolo cultural dualista en los cincuenta.

No es por afán recopilador ni movido de deseos historicistas por lo que se recuerda aquí el enfrentamiento de Bouveresse con los restos del irracionalismo francés. Se hace por creer que ese choque marca el tono del pensamiento actual, que se debate entre un mimetismo reiterativo, característico de todas las tendencias posmodernistas, y una vocación irracionalista, destructora del tejido conceptual de cualquier pensamiento organizado. Prueba de que esto es así es que el caso Bouveresse no quedó aislado. A los pocos años, Habermas, por su parte, reprodujo la misma clase de denuncia, en un contexto aún más ambicioso: enfrentándose tanto a la desviación irracionalista, única atacada por Bouveresse, como a la matriz misma de la que aquella procede, lo que Habermas llama “filosofía de la subjetividad” o “de la conciencia”. El escenario de la denuncia habermasiana fue su obra, de

finis del 87, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Para Habermas, tanto Heidegger, su particular *bête noire*, como Derrida y Foucault, estaban condenados a insalvables atolladeros filosóficos por culpa de una fatal herencia, la de la limitante “filosofía de la subjetividad” de la que todos ellos proceden. Lo que, a partir de la denuncia, intentó Habermas es convencernos de que la modernidad del pensamiento sólo puede lograrse mediante su fundamentación en una teoría social crítica, basada a su vez en la comunicación intersubjetiva, es decir, la aplicación de la gran tesis que ya ofreciera en su obra *Teoría de la acción comunicacional*. Habermas no esconde, antes exhibe, su fe en la razón y considera que se hace necesario defenderla contra esos irresponsables críticos irracionalistas, entre otras cosas, porque sin la exaltación y defensa de la razón se derrumbarían los valores de una sociedad democrática. Es decir, se alinea, con Popper frente a Hegel y, por lo mismo, denuncia, aun con más vigor que el mismo Farías, las tesis nazis implícitas en la filosofía heideggeriana. Bastaría, además, con leer su opúsculo sobre Heidegger, escrito con motivo precisamente de la aparición del libro de Farías, y dedicado a analizar, como proclama su título. *La obra y el compromiso* del filósofo de la Selva Negra. Allí afirma Habermas que la obra de Heidegger “abrió el camino a una lectura nacional-revolucionaria de la autorreflexión y de la autoafirmación existenciales, tal y como se presenta en *Sein und Zeit*” sin dejar de recordarnos que, en su *Introducción a la metafísica*, Heidegger sostuvo que el pueblo alemán era el único digno de ser tenido por auténticamente metafísico y heredero único de Grecia, dotado además de un destino, que no era otro (o que no es otro, si vemos la actual realidad europea) sino el de “cambiar la fatalidad planetaria”.

Pero la intención de Habermas, al contrario de la eminentemente panfletaria de Bouveresse, va más allá de la denuncia, por violenta y

fundada que ésta sea. Lo que le interesaba a Habermas hace unos años era lo que sigue interesando de manera acuciante al pensamiento actual, a saber, cómo se puede vivir y reflexionar sobre el hecho de realizarnos a partir de lo que ya sabemos de manera irrecusable: que somos nosotros quienes creamos nuestra propia naturaleza, nuestros propios valores y nuestros propios objetivos. O dicho en fórmula resumida: si la modernidad tiene algún sentido, éste ha de ser el de “tener que crear a partir de su propia normativa”. Pero con ser semejante tarea suficientemente agobiante, no es lo peor de nuestra precaria situación, auténtico *dürftiger Zeit*, “tiempo de penuria”, sino que lo peor es esa persistente conciencia de que, además de Dios y del hombre, muertos tiempo ya, también y sobre todo, la filosofía ha muerto, sin que ello tenga necesariamente que significar que el pensamiento deje de operar su imprescindible función racional.

La modernidad se enfrentó al problema mayor de explicar el papel central del hombre como sujeto no sólo histórico, sino natural y ético. Pero ante la insistencia en ese subjetivismo central, aislante y carente de la necesaria complementariedad que aseguraría la creación del tejido social, tuvo que sobrevenir el colapso inevitable (muerte del hombre en tanto sujeto, en la visión estructuralista) que arrastró también al principio rector de la empresa, a lo que es igual, a la razón misma. Si a ello se agrega el fallo racionalista, tanto en el campo propiamente científico o derivado de él (tecnología) como en el aplicativo o moral, de las acciones sociales (totalitarismos, genocidios), se entenderá la reacción posmoderna, asustada ante la pérdida de racionalidad y de cientificidad, con toda la secuela de intentos revitalizadores de un pasado más recreado en sus valores estéticos que en sus instancias conceptuales. Aceptando semejante diagnóstico, sucedería que la situación inmediata, actual, es aun peor: a lo que se enfrenta ahora el

pensamiento es al último golpe, al colapso definitivo del gran sistema racional erigido desde el XIX, el edificio marxista, proyectado a la vez como metafísica integradora de conocimientos y explicaciones y como religión de salvación de una humanidad supuestamente organizada y en ascenso. Se abren de nuevo las compuertas al irracionalismo desenfrenado o, cuando menos, a la indeterminación más desconcertante, a la presencia del azar en las acciones históricas y, sobre todo, a la impresión de carencia de un destino reconocible en tanto tal.

No ha de extrañar demasiado que una de las primeras reacciones defensivas haya sido la constatación exultante del último de los hegelianos, Francis Fukuyama, queriendo probar no sólo que Hegel tuvo razón, sino que, en efecto, el proceso considerado como un todo ha llegado a su culminación: fin de la Historia.

Sólo que ¿de qué historia habla un hegeliano? Al responder a sus críticos, Fukuyama pareciera querer tranquilizar a sus lectores haciéndoles ver, primero, que la historia aún no ha terminado para una buena porción de la humanidad, pues precisamente quienes ocupan (ocupamos) la lamentable franja del llamado Tercer Mundo, aún estamos sometidos al proceso, del que los otros, los privilegiados, los primermundistas o desarrollados, han alcanzado a ver su culminación. Porque lo que entiende Fukuyama por Historia no es, como buen hegeliano, el encadenamiento de sucesos provocado por las humanas acciones, sino la ideología que motiva a tales sucesos, esto es, al pensamiento con que se organiza, racional o irracionalmente, la marcha misma de la historia. Para quienes ocupan la posición avanzada en el mundo de hoy, esos a los que inmodestamente Fukuyama denomina “la vanguardia de la historia humana”, tal proceso ha llegado a su fin, lo que quiere decir, sin tanto rodeo, ni equívocos derivados de la polisemia del término, que ya no necesitan de un pensamiento organizativo para continuar actuando en el marco de las sociedades

firmemente establecidas. Sólo que, en lugar de tranquilizar, Fukuyama aun asusta más con sus aclaratorias: porque sucede que, bien visto, lo que entonces ha terminado no es la historia, el proceso mismo, sino el pensamiento o, lo que es igual, la razón de ser de aquel proceso. De donde puede colegirse que, se mire como se mire, siempre aparece la noción de carencia, de fin, de muerte del pensamiento.

No sería, en consecuencia, demasiado forzado sostener que lo que sobreviva del actual pensamiento o ejercicio del mismo, al menos en la parcela histórica aún activa, no pasará de ser un esfuerzo: el esfuerzo que se haga por entender lo que sucede, por volverse sobre sí mismo, por hacerse más reflexivo que nunca, por entregarse el pensamiento a su propio examen, en una suerte de obligado ombliguismo cultural. Al proceder así, se obtienen resultados fragmentarios, parcelados, correspondientes a los diferentes momentos del esfuerzo realizado por alcanzar al menos la comprensión del propio declinar.

Conviene, además, aclarar que, en la medida en que se acepte la dicotomía cultural de Fukuyama, a saber, hay un sector realizado ya que, por lo mismo, ha llegado al fin o culminación de la historia como pensamiento de sí mismo, mientras que existe otro colectivo, otro mundo aún en desarrollo, aún imperfecto, y por tanto inmerso todavía en la Historia y necesitado de un pensamiento rector de la misma, a nosotros, como tristes y desafortunados habitantes de ese mundo, nos queda el irónico consuelo de poder seguir disfrutando de la vigencia del pensamiento, orientado hacia la hermenéutica de la historia, de lo que aún nos sucede. Esto vendría a explicar la persistencia del marxismo como forma de pensamiento religioso en nuestras sociedades, aún no plenamente realizadas.

No se trata ahora de hacer la crítica de semejante visión simplista y un tanto mecánica de Fukuyama, pero bien puede advertirse que, de tener razón, ello querría decir que todos esos países de la Europa Oriental que acaban de cortar amarras tan espectacular y nítidamente con la

ideología marxista, tendrían, según la fórmula Fukuyama, que haberse realizado ya plenamente, haber llegado a la culminación de su desarrollo histórico y, por lo mismo, haber alcanzado el beatífico y superior estado del fin de la Historia, con mayúscula, o lo que es igual, el fin de la reflexión sobre una historia minúscula, cotidiana y mezquina. Lo que ciertamente no parece ser el caso.

Además, el punto de inflexión de la visión hegeliana, progresiva, en principio abierta, y la otra, cerrada, reiterativa, respecto de la evolución del pensamiento, viene dado por la noción de “novedad” o “emergencia”. Toda la arquitectónica hegeliana se levanta a partir de un principio evolutivo ascendente y superador de sí mismo. A la esclavitud le sucede el feudalismo y a éste la burguesía. Al politeísmo, el monoteísmo, y a Aristóteles o a Locke, Descartes y Kant. En la marcha del proceso emergen formas en principio nuevas, indetenibles. Allí precisamente es donde reposa la posibilidad de una última superación, final, definitiva. Para no seguir en una línea abierta, que además de incomprensible (viejo horror a todo proceso infinito), resultaría ciega, puesto que apenas se justificaría por sí misma, los hegelianos, todos, han postulado algún cierre del proceso: fin de la Historia. Culminación en un sistema auto-suficiente, no perfectible. El propio Hegel lo vio una vez en Napoleón, otra, en el Estado prusiano; Marx lo situó en la sociedad sin clases y ahora Fukuyama lo coloca en el liberalismo democrático occidental, lo que no deja de ser un irónico retomo al primer Hegel, el admirador incondicional de la Revolución Francesa. No importa tanto considerar el fin del proceso ni siquiera abordar la contradicción en la concepción hegeliana, falsamente abierta. Interesa más percatarse de que las actuales tesis neohegelianas suenan más bien a la formulación de deseos pretéritos, como si aquí también la tendencia dominante, otra manifestación posmoderna, fuera la de la repetición temática, la recreación de modelos conocidos. Pero ello equivaldría a asumir la posición antihegeliana por

excelencia: aquella que ve en la historia una mera reiteración, un escenario limitado, una cíclica repetición de paradigmas, un *ricorso más que un corso*. Sea como fuere, esto es, tanto si se adopta la tesis hegeliana *aggiornata* (por la derecha neoliberal: Fukuyama, o por una izquierda neo o criptomarxista: socialdemocracia), el cuadro general del pensamiento contemporáneo no puede, en definitiva, ser más decepcionante y menos original. La disyuntiva ofrecida es: o detención del pensamiento por cierre histórico en un modelo privilegiado (sociedades liberales) o reiteración circular del pensamiento por recurso a modelos ya experimentados. O extinción o reduplicación del pensamiento.

Por lo mismo y porque de todos modos, en tanto latinoamericanos, estamos situados ventajosamente, valga la ironía, ya que aún disfrutamos del poder de usar el pensamiento para entender el proceso histórico actual y, sobre todo, porque ese pensamiento (sea el que fuere) aún tiene donde morder a la hora de aplicarse al proceso que mueve a nuestras sociedades, será posible, por lo tanto, intentar levantar el catálogo, ciego que no exhaustivo, de las *posibles formas del pensamiento actual* con las que continuar el esfuerzo interpretativo del mundo y de la historia.

Se distinguirá, a efectos clasificatorios generales, entre *formas replicativas* y *formas reflexivas*, siendo las primeras todas aquellas que, de una u otra manera, conservan o reproducen esquemas transitados, mientras que, por su parte, la reflexión de las segundas alude a una tendencia a la vigilancia que ejerce el pensamiento a través del pensamiento mismo y que es lo que permite situarlo en niveles de auténtico metapensamiento o crítica de sí mismo.

La presentación elemental y directa de una *forma replicativa* de pensamiento es la correspondiente a cualquier teoría encapsulada, detenida, congelada, de la que son ejemplos, no únicos, el marxismo, en

cualquiera de sus manifestaciones contemporáneas, y la filosofía académica, en manos de profesores repetitivos, inagotables hermeneutas de un acervo detenido, fijado por la tradición, al que se conforman con arrancar algún que otro matiz interpretativo.

También es una *forma replicativa* de pensamiento la que puede designarse como pensamiento iterativo, palindrómico, recreador de esquemas anteriores bajo la apariencia de novedad formal. Todos los posmodernismos caerían en esta casilla, o más bien lo que Habermas llama “posterios” o “postis”: posmodernos, posestructuralistas, posanalíticos, poscontemporáneos y aun, recientemente, posmarxistas. Pero también Derrida y su deconstruccionismo que busca literaturizar a la filosofía y, de paso, filosofizar a la literatura.

Las *formas reflexivas*, a su vez, que en realidad son todas expresiones de metapensamiento, podrían romperse en tres grandes tipos: el tipo sociológico, aplicado a la acción colectiva, representado por Habermas, con su proposición de una filosofía intersubjetiva, comunicacional, aunque así mismo todos cuantos cultivan los temas éticos y ético-políticos, como Rawls, Rorty o Victoria Camps. También los *tipos culturales* o de crítica cultural, que se distinguen o bien por el ejercicio de un pensamiento escéptico, ajustado a la crisis, en ocasiones vacilante, del que vendrían a ser ejemplos Sonntag y Fienkelkraut, o bien por un pensamiento decididamente crítico, vigilante, envolvente, que acepta sin desdoro, la misión que designara Ayer de “política intelectual” a toda forma de reflexión profunda. Correspondería a lo que Rorty denomina una “crítica robustamente externa”, y puede estar ejemplificado por nombres dispares, aunque igualmente celosos de su función crítica, al acecho: Steiner, Savater, Revel, Octavio Paz y Rubert de Ventós.

En realidad, más que una clasificación, ni con pretensiones de ser completa ni con suficiente fuerza ordenadora, se trata de una propuesta, a modo de hipótesis, lanzada aquí para poder abordar el problema de un pensamiento, como el actual, decididamente desfalleciente. Sin dejar, al hacerlo, de tener plena conciencia de que una proposición y enfoque semejantes siguen repitiendo el expediente metodológico débil de una teorización sobre la teoría o pensamiento de pensamiento.

Visto con ojos, más que escépticos, escarmentados, todo esto no deja de ser un largo rodeo a fin de no enfrentar el hecho desnudo de que, a la hora de vemos precisados a designar y caracterizar las nuevas formas de pensamiento, no poseemos otro recurso sino adornar la situación presente en lugar de declarar, sin tapujos, que no existen nuevas formas de pensamiento, que desde que se hundieron el existencialismo y el marxismo, andamos ayunos de grandes teorías, conformándonos con retazos de viejos sistemas o remedos de pensamiento, mejor o peor presentados. No es casualidad que de un tiempo a esta parte hayan podido penetrar con gran fuerza toda suerte de sectas religiosas, tanto en el mundo desarrollado, como en el Tercero. No sólo la naturaleza aborrece el vacío. En ausencia de un auténtico pensamiento central, esclarecedor y coherente, los espíritus tienden a conformarse con cualquier sucedáneo.

Si es cierto que nuestro panorama conceptual tiende cada vez más a parecerse a un desierto, nada mejor, en tan precaria situación, que buscar lo que justamente se ha calificado siempre de “voz en el desierto”, clamante o no. Así calificó Kierkegaard a Lichtenberg, a Georg Christoph Lichtenberg, aquel profesor de física de Gotinga que fuera contemporáneo de Kant y nos legara una colección de estupendos y desconcertantes aforismos. Pues bien: hacia 1780, en pleno *acmé* de su existencia, Lichtenberg escribe en uno de sus cuadernos un extraño

aforismo que bien pudiera aplicarse hoy a nosotros, hombres de este fin de siglo y milenio, cada vez más desprovistos de pensamiento y cada día más necesitados de él:

En todo momento hacemos algo que ignoramos. Esta capacidad irá en aumento hasta que llegue el día en que el hombre haga todo sin saberlo; su misma razón será la de un animal pensante. La razón tiende a lo animal.

Quien no lo crea que reflexione un instante sobre un mundo lleno de computadoras, fax y televisión, con seres humanos acostumbrados a reemplazar pensamiento por manipulación tecnológica.

Crítica de la crítica

Infinito el juego de las sinédoques: los idiomas se desarrollan a través de variaciones semánticas. No siempre para mejorar. Si en la Edad Media las “suposiciones” aludieron a unas de las complejas y sutiles teorías del metalenguaje, hoy en cambio una suposición es tan vulgar que suele limitarse al ámbito de la policía judicial. Con “crisis” y su rica familia (“criterio”, “crítica”) ha ocurrido otro tanto. Para entenderlo, en esta época retro y desconcertada, se impone, en efecto, “volver a Grecia”.

...

De un significado sartriano *avant le temps*, “crisis” ha pasado a señalar una de las consecuencias de aquella acepción primigenia. Fue propiamente ‘decisión’, ‘elección’ y más bien la obligación de hacerlo, el hecho de tener que tomar una decisión. Por eso quizá, los hombres, asustados ante la responsabilidad de sus acciones (siempre la anacrónica lectura sartriana al fondo: miedo a la libertad, mala fe de la conciencia), dieron en llamar “crisis” a aquellos momentos en que

estaban obligados a decidir, no a la decisión misma. Como quien da un paso atrás y traslada el sentido del término de los hombros del sujeto moral al tiempo en que se realizan las acciones. Si se analizan los componentes significativos de “crisis”, entiéndese ese miedo: la voz en que se apoya el post-verbal, es decir, el verbo original (*crínoo*) aludía a ‘separar’, ‘triar’, ‘entresacar’, esto es, seleccionar algo de entre un conjunto. Por lo mismo, *critós* era lo que quedaba separado y “crítico” quien separa, quien selecciona y distingue. ¿A quien no le molestan las selecciones, las distinciones, en particular en épocas de fetichismo democrático, masificante y confuso?

La raíz de la que todo proviene era aún más sospechosa del ejercicio de la separación. En sánscrito, *saker-* equivale a separar violentamente, y aun más apropiadamente, a ‘rascar’, ‘raspar’ algo a fin de arrancarle esquirlas que queden en consecuencia separadas del todo original. De ahí que en lenguas indoeuropeas la raíz *Kr-* designe siempre operaciones de limpieza y purificación; de ella vienen, *kathairéoo*, “purificar” (por eso, los terribles “cátaros”, los ‘puros’, incapaces de creer, por ejemplo, en la resurrección de los cuerpos, impuros y materiales), pero también *curo*, *curare*, *to clean*, y en antiguo alemán, *brein*, de donde *reinen*, voz tan germana sin la que sería imposible entender la mentalidad nazi y aquella su obsesión por la *Reinigung* racial. Aún hay más, ya que tanto “criba” (instrumento separador) como “discernir”, capacidad de distinguir una cosa de otra, son parientes inmediatos de “crisis” y “criterio”, así como, algo más alejado, lo es “secreto”, lo guardado tras haber sido separado, y “excremento”, lo desechado por lo contrario, lo arrojado fuera tras la separación. Sin embargo, el retoño más famoso y sutil de tan rica familia fue *Kairós*, elevado a la categoría de divinidad. Porque es fama que a la salida de Delfos encontrábase el altar de *Kairós*, la oportunidad, el momento propicio, justo y decisivo.

Agudeza de la mente griega: en efecto, ¿de qué serviría recibir los favores de Apolo si no llegaban en su preciso momento, es decir, en un momento especial, separado de los otros, distinto a los demás?

Así que si la *crisis* es el momento de la decisión y *kairós* el propicio para hacer o recibir algo, la facultad para poder decidir acerca de tales momentos y sus consecuencias, sólo puede ser el “criterio”, juicio con que se proceda a tomar cualquier decisión. Por eso, al hablar Sócrates en el *Teetetos* de la conocida tesis de Protágoras (*panton métron ánthropos*), no puede dejar de preguntarse si acaso posee el hombre un “criterio en sí” (*kritéerion en autóo*) para poder ser tal medida. En otra ocasión, mucho después, en el libro noveno de *República*, Platón, sin el disfraz de Sócrates, establece de una vez las condiciones requeridas para bien juzgar: experiencia, inteligencia y razón, por lo que puede preguntarse retóricamente: “¿Acaso hay un criterio mejor?”.

...

No basta con juzgar; menester será extremar las consecuencias del juicio. Del criterio, nivel normativo, un tanto alejado del trato cotidiano con valores y su agitación, se impone pasar a la crítica, suelo de aplicación de los criterios, donde se suceden los deseados y aun buscados “conflictos del pensamiento”. Crítico es quien comienza por distinguir para terminar por escoger. Todo el arte de las crisis y sus derivaciones reduce a tal: eliminar lo superfluo y abundoso quedándose con lo selecto. Así, un gran criterio, al que bien pudiera reducirse la más implacable de las críticas, fue el que expusiera Schönberg, en tiempo de multitudes y divagaciones populistas: “Si es arte, no es para las masas y si es para las masas, no es arte”.

Teoría de los valores

Nadie se sorprenderá de que la realidad marche por un lado y las teorías, en este caso éticas, por otro. Sin necesidad de acudir al contraste verde/gris, inmortalizado por Goethe, la distinción se impone y exige ser explicada.

Si por “realidad” se entiende, en este caso, hechos culturales que caracterizan a una época, habrá que aceptar el encuadre sociológico del viejo problema de los valores. Dicho de otro modo: ¿Cómo entender cualquier teoría ética sin acudir a su aplicación o concreción, así sea por la inevitable vía de los ejemplos? Es entonces esa aplicación la que hace a la teoría ética tributaria del contexto social.

Tómense tres ejemplos de esa realidad cultural que es el cine. Tres películas: *La última tentación de Cristo*, *Los modernos* y una más antigua, *Logan's run*, que en países de habla hispana se proyectó con el título demasiado obvio de *Fuga en el siglo XXV*.

La película de Scorsese es un excelente ejemplo de lo que se suele llamar subversión o transmutación de valores; por su parte, la de Ru-

dolph, *Los modernos*, ilustra en forma directa la relatividad de la obra de arte, ejemplificando las tesis de Duchamp, y finalmente, aquella *Fuga* en un siglo futuro, pese a su debilidad narrativa, reproducía el viejísimo modelo de la caverna platónica, sólo que invirtiéndolo, en otra transmutación valorativa.

En efecto: el escándalo que pareció contener *La última tentación de Cristo*, si es que de escándalo puede hablarse, no radica en el aspecto demasiado humano del Cristo, que de tal escándalo el cristianismo debería estar curado de espanto desde monofisistas, nestorianos, arianos y otros docetistas, empeñados en negar o en exaltar al hombre que había en Cristo. El escándalo o más bien la subversión es de naturaleza histórico-teológica. Como en algunos cuentos de Borges, en el film de Scorsese se abre otra posibilidad, otro desarrollo de la historia. La reinscripción del Cristo en la vida civil, por instigación del demonio, que para ello lo convence con el bello argumento de que cómo iba un Padre a permitir el sacrificio si no lo consintiera cuando Abraham, lleva al Cristo no sólo a renunciar al misterio de la Redención (muerte en la cruz), sino a enfrentarse a Pablo, el *apparatchik* de la nueva creencia, empeñado en seguir vendiéndola como resultante de aquella muerte. Por un instante (tal sería el escándalo), se entrevé la posibilidad de otro cristianismo o quizá de ninguno, con el Cristo muriendo de muerte natural, de respetable y patriarcal vejez. Porque si Cristo deserta de la Cruz y se entrega al mundo, el cristianismo pierde su valor redentor basado en el sacrificio personal de un dios; o de conservarlo (tal sería la tesis oportunista de Pablo), quien lo pierde en su fundador, pues Cristo, en paradoja suma, se hubiera condenado, al tiempo que, por insistencia del apóstol, su religión, en cambio, se salvaba. Otra vez, curiosamente, un tema borgiano: el del traidor y el

héroe concentrados en la persona del Cristo. *Lectio brevis*: relatividad de la teodicea, o lo que es igual, los caminos del Señor son, además de perfectamente escrutables, en este caso, variables.

La relativización de valores artísticos en la película *The Moderns* es tan directa que su expresión suena hasta ofensiva para el espectador: según la opinión del millonario e ignaro coleccionista, un cuadro asume valor estético en la medida en que se le confiere un elevado valor monetario. El arte en función de las leyes del mercado; lo que no puede ser más relativo o cuando menos, aleatorio.

En cambio, aquella mediocre película llamada *Logan's run*, contenía una visión curiosamente transmutadora de los valores intelectuales predominantes en Occidente. El tema, que no es original (ha sido tratado por diversos autores de ciencia-ficción; por ejemplo, Ira Levin), es el de la solución a la superpoblación en una sociedad futura total y racionalmente organizada: a fin de mantener constante el número de habitantes de esa distopía, se les dota desde su nacimiento de un reloj biológico que en su momento (al llegar a la treintena) marcará la hora de su eliminación física. Que ésta sea presentada como una fiesta, sólo prueba el poder de los recursos ideológicos también en el futuro supuestamente perfecto. Lo que cuenta es que la totalidad del mundo así descrito vive sumergido en una campana (= caverna), que lo aísla del mundo exterior, en el cual sigue operando la entropía y, por tanto, los procesos de enfermedad y envejecimiento. Mientras los moradores de aquella distopía ignoren la existencia del mundo exterior serán felices el tiempo en que les toque vivir; tan pronto uno de ellos (por las razones que fuere) logra escapar de la caverna, se rompe el equilibrio que la mantiene (que no es otro que el de ignorancia = felicidad) y, con la introducción del conocimiento, como en otro Paraíso, surge el mal: la vejez, la decadencia biológica. Donde puede apreciarse una

doble transmutación estimativa: del valor “conocimiento” y del valor “felicidad”.

...

No se ha echado mano de esos ejemplos sólo para subrayar el hecho por lo demás baladí de la relatividad valorativa, producto a su vez de la social, sino para aproximarse con ello a la tesis central a mantener, a saber, la de que en la disputa universal/relativo o universal/particular, aplicada al orden valorativo, reina una soberana confusión. La ambigüedad, producto de esa confusión, se manifiesta tanto en la presentación ontológica del problema de los valores (esto es, en su *status*) cuanto en su aspecto práctico, de índole moral, esto es, la actitud a asumir frente a los valores o, lo que es igual, la valoración de los valores.

Una buena muestra de la ambigüedad la proporciona un texto de Ortega. En *Introducción a la estimativa (¿Qué son los valores?)*, escrito en 1923, registraba Ortega una paradoja entre *ser* y *valor*.

“Lo que *es* nos parece *no valer* nada y, en cambio, lo que no es se nos impone como un valor máximo”.

Y a continuación daba un ejemplo: “La perfecta justicia nunca lograda y siempre ambicionada”.

La aparente paradoja detectada por Ortega (vale lo que no es y no es lo que vale) alumbraba el tema de oposición entre universalidad/ relatividad de valores. Porque serían entonces universales los objetos (más que los valores) no realizados, potenciados en excelencia (Justicia, Libertad, Igualdad, etc.) quedando la condición de relatividad para el conjunto de objetos cuyos valores son realizados en la cotidianidad. O formulado en otra posible clave: los absolutistas (universalistas) sólo plantean el rango valorativo en el nivel *meontológico*, inexistente,

negándose a aceptar como valor lo que está contaminado de realidad. En cualquiera de ambos casos, se trata de un platonismo apenas encubierto.

Lo curioso, en el caso de Ortega, es que si bien detecta la confusión, en forma de paradoja, una vez registrada ésta y tomada como punto de partida, no vaciló Ortega en anotarse en el campo absolutista:

El valor no es nunca una cosa, sino que es “tenido” por ella. La belleza no es el cuadro, sino que el cuadro es bello, contiene o posee el valor belleza. Del mismo modo, el traje elegante es una cosa valiosa, es decir, una realidad en que reside un valor determinado: la elegancia. Los valores se presentan como cualidades de las cosas. Busquemos en el traje elegante con los ojos de la cara ésta su elegancia. Vana pesquisa Veremos su color y la forma, que son ingredientes reales del traje. Su elegancia es invisible, es una cualidad irreal que no forma parte de los componentes físicos del objeto... es la peculiarísima dignidad que a estas formas reales pertenece.

Y para aportar ejemplos culturales, por su parte Ortega se apoyaba en Shakespeare:

“Shakespeare sabía ya todo esto. Discutiendo Héctor y Troilo sobre el caso Helena, reparte el poeta entre ellos las dos teorías: la subjetivista y la objetivista. Hermano —dice Héctor— ella no vale lo que nos cuesta conservarla. Y Troilo: ¿Qué valor puede tener una cosa, sino el que nosotros le demos? A lo que Héctor replica con estas aladas, esenciales palabras: No, el valor no depende de la querencia individual; tiene su propia estimación y dignidad, con la que compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre”.

Pero sucede que los ejemplos culturales son precisamente los más peligrosos, pues como en el caso de los filmes antes recordados admiten la vuelta y una doble lectura. Pues Ortega olvidó (o no le convino

recordar) que Shakespeare lo mismo puede servir para sostener la tesis opuesta, la relativista. En el acto II, le dice Hamlet a Rosenkratz: “*for there is nothing either good or bad, but thinking makes it so...*”³

Retomando a Ortega: todo sería demasiado sencillo si, en efecto, se hubiera declarado absolutista, universalista, a tiempo completo. Porque el interés que tiene el texto de Ortega en apoyo de la tesis sobre la ambigüedad valorativa reside en que, fiel a la paradoja de la que arrancara, termina por crear un auténtico *oxímoron* ético, como expresión de su postura definitiva en el tema de los valores: declara profesar un *absolutismo relativo*.

...

Se dijo antes que la confusión reinante en el tema de la universalidad o relatividad valorativa asume el doble problema del *status* de los valores (qué son) y del *valor* de los valores (cómo medirlos). Pues bien, avanzando algo más, se sostiene ahora que el primero de tales problemas (qué sean los valores) es un falso problema, justamente porque sólo tiene sentido plantearlo aislándolo del contexto de lo real e inmediato y hacer así es lo que crea el problema y, con él, la confusión, mientras que el segundo problema anotado (actitud del sujeto frente a los valores) no es sino una cuestión de responsabilidad a asumir, lo que a su vez lo sitúa en el viejo cuadro del determinismo y el libro arbitrio.

En apoyo de esto último, convendrá rescatar un libro poco manejado en el dominio de la historia de la ética: el de Paul Ree, aquel amigo de Nietzsche que tanto influyera en éste, y que se titula *Die Illusion der Wi-*

[3]_ El parlamento completo dice: “*Why, then, 'tis none to you; for there is nothing either good or bad, but thinking makes it so: to me it is a prison*”: “Porque no lo es para vosotros, pues no hay nada bueno ni malo, sino que es la opinión lo que hace que sea así. Para mí es una cárcel” (N.E).

llensfreiheit, obra de 1870. Al sostener allí Ree la inexistencia (la ilusión) del libre albedrío, se vio obligado a extraer una consecuencia ética: “No es posible hacer responsable a nadie. *Tout comprendre c’est tout pardonner*⁴: nadie puede ser tenido por responsable de un efecto”.

Si tal es cierto, si en efecto comprender todo es perdonar todo, entonces los valores pasan a ser relativos a la razón, de la que dependen y a la que se subordinan. Puede argumentarse así: si alguien supiera todo (“comprender todo”) de una sola vez, no necesitaría la ayuda de los valores para juzgar moralmente, porque los valores sólo son andaderas del entendimiento en su intento de juzgar (“comprender”). Por lo mismo, podría perdonar todo: porque entendería todos los motivos y razones que animan un acto.

Vuélvase una vez más a la doble exposición de la ambigüedad reinante en el tema de la estimación de los valores. Y se verá que la relación existente entre el primero de los problemas presentados (cuál sea el *status* de los valores) con el segundo (cómo los juzgamos y utilizamos) es una relación que va en detrimento de cualquiera de las concepciones absolutistas (universalistas) de los valores, ya que, como se ha visto con el argumento de Ree (*tout comprendre c’est tout pardonner*), los valores son antintelectualistas, son lo que suple al entendimiento cuando éste falta, el agregado volitivo para avanzar al mundo cuando no se dispone de recurso racional. Lo que lleva directamente a un dilema: o bien valores aislados (platónicos, en sí) o bien, si aplicados en el dominio que antes se llamara de la realidad, valores relativos por sub-intelectivos. La consecuencia extrema de tal dilema, en la aceptación de su segundo cuerno, la representó Bertrand Russell:

“We have absolutely no means, of a scientific or intellectual kind, by which to persuade either party” [*se refiere a las dos posiciones extremas de universalismo y relativismo*] “that the other

[4]_ *Comprenderlo todo es perdonarlo todo (N.E).*

is in the right. There are, it is true, ways of altering men's opinions on such subjects, but they are all emotional, not intellectual". *Religión and Science*, 1935⁵.

Y ya en forma más definitiva:

"Questions as to "values"—that is to say, as to what is good or bad on its own account, independently of its effects— lie outside the domain of Science, as the defenders of religion emphatically assert. I think that in this they are right, but I draw the further conclusion, which they do not draw: that questions as to "values" lie wholly outside the domain of knowledge. That is to say, when we assert that this or that has "value", we are giving expressions to our own emotions, not to a fact which would still be true if our personal feelings were different"⁶ (Op cit. 1).

Y de una forma menos explícita, pero no menos anti-intelectualista, Sartre definió así al conjunto de la moral:

"La morale est par définition un fait abstrait: c'est le but que l'on se donne quand il n'y a pas de but. C'est une certaine manière de traiter les autres quand on n'a aucune autre relation avec les autres que la pure relation ontologique"⁷.

[5]_ No tenemos absolutamente ningún medio, de tipo científico o intelectual, para persuadir a ninguna de las partes de que la otra tiene razón. Hay, es cierto, formas de alterar las opiniones de los hombres sobre tales temas, pero todas son emocionales, no intelectuales" (N.E).

[6]_ "El asunto de los 'valores' —esto es, de lo que aparece como bueno o malo en sí mismo, independientemente de sus defectos— queda fuera del dominio de la ciencia, como lo afirman enfáticamente los defensores de la religión. Estimo, que en esto tienen razón, pero saco una conclusión adicional, que ellos no deducen: que cuestiones como los valores 'valores' quedan completamente fuera del dominio del conocimiento. Es decir, cuando afirmamos que esto o aquello tiene «valor», estamos dando expresión a nuestras propias emociones y no a un hecho que seguiría siendo verdad si nuestros sentimientos personales fueran diferentes" (N.E)

[7]_ La moralidad es por definición un hecho abstracto: *es la meta que nos damos*

Cahiers pour une morale, 1983

(Aunque editados en esa fecha, los escritos de Sartre sobre temas de moral fueron en realidad redactados entre 1947 y 1948, según la editora, Arlette Elkaim-Sartre).

Por supuesto, una consecuencia extrema del dilema: o platonismo (pura relación ontológica) o irracionalismo (emotivismo) es la que viene representada, siempre en la segunda opción, por las conocidas y extremas tesis nominalistas, de las que Ayer, en su clásico *Language, Truth and Logic*, sigue siendo modelo. En efecto: como quiera que las palabras “bueno” y “malo” son apenas símbolos de una sola función (hacer que la sentencia en que aparezcan muestre determinada carga emotiva), “*it is used to express feeling about certain objects, but no to make any assertion about them*”, pues no poseen otra misión que la de despertar emociones: “*they are also calculated to arouse feeling, and so to stimulate action. They have no objective validity whatsoever*”, (*Op. Cit.*)

Cierto: al relativismo valorativo no se llega tan sólo por la vía lógica del dilema que opone platonismo a emotivismo; mucho antes de que los representantes del más radical de los empirismos levantaran su crítica factual a los temas y proposiciones del discurso de la ética, ya Nietzsche cumplió con el papel de máximo profeta del relativismo moral. Sólo que, cuidado, aquí también, como en los pasos a nivel, un relativismo bien puede ocultar otro.

Se trata de aquel judío, el ya citado amigo de Nietzsche, tan representado en la famosa foto del carrito junto a Lou Andreas: Paul Ree, a quien correspondió el papel de precedente directo del relativismo ético nictzscheano. En especial, en su obra de 1877, *Der Ursprung*

cuando no hay meta. Es una cierta manera de tratar a los demás cuando no se tiene otra relación con los otros que la pura relación ontológica”.

der moralischen Empfindungen, obra de la que Nietzsche dijera que era “un librito claro, perfecto y sabio”. El entusiasmo de Nietzsche con las tesis del amigo de su juventud lo llevó al forzado ditirambo que se encuentra en *Humano, demasiado humano*; “¡Viva el realismo!”. Convendrá recordar que *La genealogía de la moral* es posterior en diez años a la obra de Ree. A su vez, el libro del amigo Ree contenía una dedicatoria a Nietzsche, representativa del humor teutón: “Al padre de este libro, la madre con toda gratitud”. Más tarde, al referirse Nietzsche al libro en cuestión (esta vez en su *Genealogía*), llegó a decir que “se presentó a mí de una manera nítida por vez primera una especie invertida y perversa de hipótesis genealógica, una especie propiamente inglesa que me atrajo...”. La perversidad hace referencia, sin duda, a la inversión de los términos usuales del problema moral, es decir, al anuncio de la transmutación de todos los valores.

Y así fue: aquel librito de Ree contiene una metodología “genética”. Sostenía el autor:

“Así como el geólogo comienza por investigar y describir las diversas formaciones para luego interrogarse por sus causas, por supuesto el autor reúne aquí los fenómenos morales obtenidos de la experiencia para, en la medida de lo posible, trazar luego las etapas de su génesis”.

Y pasa a efectuar la crítica del *trascendentalismo*, máscara de las tesis universalistas: “*Conscientia non habet originem transcendentalem*”, empleando para ello un argumento de lo más naturalista, casi fisicalista: “Los fenómenos morales, al igual que los físicos, pueden reducirse a causas naturales”, lo cual le lleva a una conclusión de cariz antintelectualista: “El hombre moral no está más próximo del mundo inteligible que el hombre físico”. En el fondo, criatura de su siglo, la ambición de Ree era llegar a ser el Darwin del mundo moral. Algo que se va a transmitir íntegro a Nietzsche, quien llegaría a adoptarlo a

modo de divisa: *Philosophia cum Darwin*. Por su parte, Ree en aquel intercambio intelectual tan activo entre ambos amigos adoptó como lema un aforismo de Nietzsche, que llegó a entusiasmarlo: “Cada palabra es un prejuicio”. Y no contento con enarbolar el lema, lo explica abiertamente, en clara aplicación de corte sociológico: “Las distinciones morales son el producto de la costumbre de las cosas aprendidas y sentidas desde nuestra niñez”.

Con semejante precedente, no es de extrañar el naturalismo que presidió la visión nietzscheana de la moral:

“Química de las ideas y de los sentimientos ¿cómo una cosa puede nacer de su contrario? La filosofía metafísica se las ingenió hasta ahora para orillar esta dificultad negando que lo uno naciera de lo otro y admitiendo para las cosas de valor superior un origen milagroso, la salida del núcleo y de la esencia de la cosa en sí. La filosofía histórica, por el contrario, que no se puede concebir en modo alguno separada de la ciencia natural, el más reciente de todos los métodos filosóficos, ha descubierto en cienos casos... que no hay contrarios... y que en la base de esta oposición hay un error de la razón... Todo aquello de que tenemos necesidad y que puede sernos dado por vez primera gracias al nivel actual de las ciencias particulares, es una “química” de las representaciones y de los sentimientos morales, religiosos, estéticos, así como de todas esas emociones que sentimos en las grandes y pequeñas relaciones de la civilización y de la sociedad”. (*Humano, demasiado humano*).

Por supuesto, el relativismo estaba a la puerta y Nietzsche no se cansó de ofrecerlo, aunque prefiriera hacerlo citando a La Rochefoucauld: “Lo que el mundo llama virtud no es, de ordinario, más que un fantasma formado por nuestras pasiones al que se da un nombre honesto para hacer impunemente lo que se quiere”. Sabido es que el fundamento de semejante relativismo cultural es de naturaleza individual:

depende de la peculiar condición humana el que la moral surja como paliativo de esas pasiones: “La bestia en nosotros quiere ser engañada. La moral es una mentira necesaria para no sentirnos interiormente desgarrados” (op. cit.).

Pero si la base filosófica de la ética nietzscheana es naturalista, en obligada servidumbre a la ciencia de su tiempo, el tema general de los valores asume en Nietzsche visos abiertamente historicistas:

“La jerarquía de los bienes no ha sido en todo tiempo estable e idéntica; cuando un hombre prefiere la venganza a la justicia eso es moral según la escala de apreciación de una civilización anterior, pero inmoral, según la del tiempo presente. “Inmoral” significa, pues, que un individuo no siente o aún no siente bastante los motivos intelectuales superiores y delicados que la civilización nueva ha introducido; designa a un individuo atrasado, pero siempre según una diferencia relativa...” (Op. Cit).

El planteamiento historicista de Nietzsche se hace abiertamente sociologizante al tratar en forma específica de los valores:

“En las épocas en que las máscaras de carácter particulares a las diferentes clases se tienen por definitivamente fijadas, así como las clases mismas, los moralistas se sentirán inclinados a considerar también como absolutas las máscaras de carácter “morales” y a designarlas en consecuencia... En la primera fase de la humanidad superior, la bravura es considerada como la virtud más noble; en la segunda, la justicia y en la tercera, la moderación; en la cuarta, la sabiduría. Ahora, ¿en qué fase vivimos?...” (Op. Cit.).

La ambigüedad, la confusión del problema ético entre lo universal y lo relativo, se presenta, en el caso de Nietzsche, al postular por lo demás la superación de las costumbres, la esclavitud de lo cotidiano, en favor de una concepción superior y genérica:

“No debemos hacer caso a los que se lamentan de la pérdida de

las costumbres locales. Sólo a ese precio nos podemos elevar a lo supranatural, a los fines generales de la humanidad, al saber fundamental, a la comprensión y al goce del pasado, de lo no vernáculo; en suma, sólo así se deja de ser bárbaro”. (*Observaciones sobre cultura, Estado, educación, 1874-77*).

...

Se dijo antes que la confusión reinante en Para seguir citando a autores heterodoxos, en nuestros días reaparece aquella confusión temática en Sartre, de atender a sus póstumos *Cuadernos para una moral*, allí puede etiquetarse de relativista una declaración como la siguiente:

“Ambiguité de l’Histoire: relativement simple si elle était jeu d’interêts ...mais elle est sacrifice et dévouement des uns à l’interêt des autres (ce qui confere une “valeur” a l’interêt, aux yeux memos de l’interessé)... Ainsi l’objectif devient occasion subjective, l’interêt se mue en valeur, la valeur se fait interêt pour agir. D’ou, permanente dégradation de la valeur qui agît en tant qu’interêt; perpétuel dépassement de l’interêt que le dévouement valorise”. (Loc. Cit.)

Semejante dialéctica, esa alternancia entre lo universal (*valeur*) y lo relativo y circunstancial (*interêt, désir*) preside la concepción ética sartriana:

“Ce que nous venons de dire (...c’est l’idée des autres auxquels j’appartiens moi même comme autre...) s’applique aux valeurs. Le besoin sélectionne l’objet mais ne le constitue pas en valeur. Il est valeur si, à travers mon désir, je réalise qu’il est objet de désir pour la collectivité en tant que telle, dont je suis un membre, autrement dit, si mon désir se constitue en bien social parce que mon désir est l’expression concrète du désir de la totalité. Cela n’arrive jamais, mais la valeur de l’objet, comme

bypothèque de l'objet sur mon désir. est constituée: 1° Quand j'ai vu d'autres membres de la collectivité le désirer, 2° Quand j'ai été vu le désirant par d'autres membres de la meme collectivité, 3° Quand 'nous' avons été vus le désirant par d'autres membres d'une autre collectivité. Par ailleurs, des que je désire, la valeur devient un irréalisable, il ne reste plus que mon rapport subjectif de destruction-négation avec l'objet désiré". [Pasa aquí a exponer el ejemplo del pan, para concluir]: "On ne mange pas la valeur. Ainsi la valeur est fixe quoique mon désir soit variable". [Lo cual reafirma la ambigüedad anunciada entre lo constante y lo cambiante, lo universal y lo relativo, pero la confusión no se limita a anunciar semejante dualidad, sino que avanza hasta, una vez anunciada, tomar bruscamente partido por uno de los extremos]: "La valeur de l'objet c'est sa désirabilité par les autres". (*Loc. cit.*)

No queda en simple enunciado o afirmación aislada la ambigüedad sartriana, sino que conduce directamente a una concepción ideológica del valor, fundada en la categoría, más social que psicológica, de la "intersubjetividad":

"Je considère que ce qui est voulu par une liberté doit être accepté comme tel par les autres libertés, simplement parce que c'est une liberté qui le veut. Ainsi je pars de la reconnaissance plenièrre de la détotalisation de la totalité. Mais quel est le fondement de cette reconnaissance? C'est la valeur. Je reconnais: 1° Qu'une liberté n'existe qu'en poursuivant une fin. 2° Qu'il est souhaitable que l'opération s'accomplisse parce que, à la limite de l'opération, il y a identification de la liberté pour-soi avec la fin réalisée, ce qui est la valeur. Je pose done en principe que toute fin a de la valeur et que toute activité bumaine est bantée par la valeur. Je pose aussi en principe qu'il vaut toujours mieux qu'une ralear, qu'elle qu'elle soit, soit réalisée dans le monde". (*Loc. Cit.*)

Como puede verse, reaparece la antinomia original, la que ya presintiera Ortega, entre el ideal del valor en sí, no realizado, y tal y como prefriere el materialismo existencia lista de Sartre, la realización de ese ideal, sea cual fuere la forma que tal realización presente. Pero esa concreción práctica del valor sólo es posible en el ámbito social de la intersubjetividad:

“La valeur c’est mon but pour l’autre. Ce que nía liberté veut pour l’autre devient fait... Mais ce fait reste structuré en devoir-être puisque le devoir- être m’apparaît comme fait. Cet être-devoir-être c’est la valeur. Ou bien, alors, j’apprends de l’autre ce qui est mon fait pour l’autre et je regarde mon projet avec les yeux de l’autre: valeur. Ou bien, c’est l’autre (maître, prince, père) qui me fait adopter son projet, ainsi ce projet d’une liberté, devenant fait contraignant pour moi, prend la structure de valeur. La valeur est donc nécessairement projet aliéné”. (*Loc. Cit.*)

Termina, por último, Sartre por hacer a los valores dependientes de la libertad, suerte de supra o metavalor, del que los demás vienen a ser función; ello significa que los valores se valoran en la medida en que se aproximen al modelo sartriano de la libertad:

Hiérarchie des valeurs montrant qu’elles se rapprochent, comme une asymptote a une droite, de la liberté, les valeurs les plus basses, écrasant la liberté sous l’autre: pureté, innocence, race, sincérité. Les valeurs intermédiaires: la notion de vie comme objectivation de la transcendance: noblesse, virilité, valeurs sexuelles et de nouveau, race. Les valeurs sociales: l’autre comme produit duprojet et comme sollicitation extérieur du projet. Déjà intervient l’idée de création: nation, société, etc., sacrifice. Les valeurs de la subjectivité: passion, plaisir et instant, critique et exigence d’évidence, responsabilité, création, générosité. Cette hiérarchie nous amène à apercevoir comme une lumière au-delà du plafond de la générosité, la liberté proprement dite. (*Loc. Cit.*)

...

Pese a los ejemplos aquí expuestos, deliberadamente tomados del campo relativista, vale preguntarse si aún será posible sostener aquel optimismo, para citar a un autor próximo, que sostenía hace unos cuarenta años Ferrater Mora acerca de este punto. En efecto, Ferrater llegó a decir (Cf. artículo “Valor”, en su célebre Diccionario filosófico) que

“la tensión entre el extremo relativismo y el absolutismo extremo se ha apaciguado en cierto modo cuando se ha reconocido, por un lado, que el valor no puede estar sometido a la arbitrariedad subjetiva y, por otro, que el valor carece de sentido si no es referido a una persona que lo establezca”.

Pero aquí habría que observar, en primer lugar, que la tensión no lo es tanto entre partidarios del universalismo valorativo frente a relativistas cuando entre los mismos conceptos de universal y relativo (o de objetivo, subjetivo) aplicados al término “valor”. Ya que si para que un valor sea universal, absoluto, ha de cumplir con la condición de no ser realizable, esto es, de no encamarse en el mundo sensible (para emplear el viejo lenguaje griego), entonces de entrada se están postulando entidades metafísicas, plenamente sustantivas. Y si, por otro lado, cada vez que se pretenda definir “valor” se reduce su alcance a los efectos histórico-sociales o a su apreciación por un sujeto (o por una colectividad), no es que se falsee el problema, sino que se lo está esquivando, disolviéndolo en el ácido de la más desenfadada emotividad o de la menos filosófica de las descripciones del comportamiento social.

...

El tema, pues, sigue abierto: la confusión reina en el orden valorativo. Quien no lo sienta así, que atienda por un momento a la versión práctica más reciente que proporciona la cotidianeidad acer-

ca de la ambigüedad terminológica de los valores: se trata de la que ofrecieron las anteriores elecciones norteamericanas, las que llevaron a Bush a la actual presidencia. Allí pudo apreciarse el doble ejemplo de la “tensión” registrada entre relativismo y absolutismo. Porque cuando a Michael Dukakis, en aquel último debate televisivo, que le supuso el descalabro final, le preguntaron qué haría en el caso de que a su mujer la violaran, el candidato demócrata dio una excelente prueba de su enfoque relativista incompleto de la valoración ética de un hecho. En lugar de responder que él no tenía que *hacer* nada porque para eso se supone que hay leyes, instituciones y administración de justicia, en un auténtico Estado de derecho, aceptó pragmáticamente el compromiso que la pregunta implicaba acerca de su posición ante la pena de muerte, es decir, ante ese valor que llamamos “vida”, y se limitó a decir que su posición principista se mantenía sin alteraciones, con lo cual entró *volente nolente* a discutir el detalle material de una escala ética, en vez de haber aprovechado la ocasión para trasladar el tema a la región superior de los valores sociales y políticos. Por su parte, y como corresponde a un sólido conservador, cada vez que George Bush se dirigía a sus conciudadanos, no dejaba de hacer referencia a los “valores eternos” de la sociedad norteamericana que son, en este orden o en cualquier otro, pues igual da, familia, religión, bandera, una armería en cada hogar y, por supuesto, el odio acendrado a los liberales.

...

Sigue entonces abierta la falsa elección entre lo mudable de la humana condición, que tiende a relativizarlo todo, y la aspiración, de raigambre platonista, a tratar los valores tal y como hacía James Bond con los diamantes: *values are forever*.

Quien acepte jugar a las falsas alternativas, que elija. Quienes no, siempre podremos intentar consolarnos con algún análisis vagamente lógico, en ese papel reflexivo al que ha quedado reducida la filosofía crítica, única posible en los tiempos que corren.

Cerebro y cibernética

En el fondo de toda consideración sobre cómo piensa el hombre subsiste el viejo problema socrático de cómo se conoce a sí mismo el sujeto. Cómo se ve el hombre cuando reflexiona sobre él mismo. Tampoco la solución aportada y más conocida es reciente: suele ser la cómoda respuesta de la doble contabilidad: el hombre es un ser dual. Por un lado, naturaleza, biología, pero por otro, cultura, creación. El siguiente paso, que suele darse con gran facilidad, es del de valorar ese dualismo y preferir, destacar, la parte creativa sobre la simplemente animal o constitutiva. Para expresarlo en el viejo lenguaje, consagrado, acéptese o no: se privilegia el alma sobre el cuerpo, la mente sobre la materia, el espíritu sobre la condición animal.

A fin de situar el mismo problema en términos contemporáneos, conviene recordar dos hechos recientes: las transformaciones radicales del mundo comunista y el descubrimiento de que posiblemente la homosexualidad se explique por una anomalía glandular. Conocida es la situación de los violentos y radicales cambios acaecidos en el mundo comunista; también ha sido suficientemente difundida la información relativa al origen genético de la homosexualidad. Lo que tienen de común ambos

hechos es que inciden en la marcha registrada de la conducta humana, tanto en lo social, colectivo (historia del movimiento comunista) como en lo individual (comportamiento sexual). Si algunas investigaciones norteamericanas son correctas, la conducta humana es una consecuencia de cierta conformación neurológica: hay quienes nacieron con determinado nódulo ganglional y, en consecuencia, serán homosexuales toda su vida. Trasladado el razonamiento al campo más amplio de lo colectivo, de aceptarlo, habría que entender que lo sucedido en el mundo comunista responde a una necesidad histórica, es la consecuencia de leyes quizás por ahora desconocidas de los humanos, que han determinado la caída de la ideología marxista y de sus estructuras materiales de poder. No es fruto del azar o de la casualidad y menos aún de la libre voluntad de los agentes sociales de la historia, que serían los individuos, sino que todo forma parte del proceso de una estructura que responde a movimientos predeterminados. Así lo explicaría, por ejemplo, de ser coherente, un seguidor de Hegel y, por lo tanto, por muy irónico que resultare, así tendría que explicarlo y aceptarlo quien se siguiera considerando marxista, por aquello de que el marxismo es una doctrina hiperdeterminista que todo lo explica: hasta su propia extinción.

Entonces: lo que está en discusión es en realidad el determinismo o el no determinismo de las acciones humanas o, de nuevo, para volver al viejo lenguaje, la posibilidad de la libertad en la conducta humana. ¿Actuamos libre y voluntariamente o, cuando lo hacemos, obedecemos a causas preestablecidas? ¿Somos máquinas o, por el contrario, somos algo más que una simple máquina? ¿Cerebro o cibernética?

...

Un hombre se asoma a una ventana en Ámsterdam; ve el canal que se alarga perezoso hasta el Zuiderzee y contempla sus riberas, endo-

mingadas de paseantes, orondos fabricantes de paños y quesos, burgueses protestantes, matronas rubensianas. El hombre acodado a la ventana del Renacimiento, hacia 1620, tiene de pronto una intuición, lo acomete una sospecha:

“Si par basard je ne regardais d’une fenêtre des hommes... Y si sucediera por casualidad que no estoy mirando desde mi ventana hombre alguno paseando en la calle, sino que, bien considerado, lo único que veo desde esta ventana son sombreros y capas que bien podrían tapar máquinas artificiales que sólo se movieran gracias a resortes animados...”

Así se complació René Descartes en considerar a los humanos, a la hora de plasmarlo en sus famosas *Meditaciones*. Precisamente en la Segunda, llegó a describirse a sí mismo como tal máquina: “Ante todo, me consideraré como poseyendo un rostro, unas manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, tal y como se muestra a los cadáveres, a la que daré el nombre de cuerpo”.

La máquina corporal. El humano como máquina, justo desde el momento en que a los hombres les acomete la fiebre industrial de hacer máquinas. Desde molinos hasta relojes, desde cardadoras hasta arcabuces, la máquina comienza a reinar en el mundo. Tanto que, al mismo tiempo, por un movimiento reflejo, el hombre se siente máquina él mismo. Sospecha que debajo de las capas y aun más abajo, en el esqueleto de su constitución, todo se reduce a un mecanismo capaz de movimiento. Como un reloj, como esos autómatas con los que juegan los hijos de la nobleza. La imagen es seductora y conveniente: detrás de todo reloj hay un relojero que lo ha fabricado y puesto en marcha. Dios queda justificado a través del reloj de la maquinaria humana que, por lo demás, no es sólo maquinaria. Son máquinas con un resorte animado, que es lo que las mueve. Luego son algo más que máquinas: tienen dentro una fuente de animación, un soplo de movi-

miento, es decir, para evitar los rodeos: disponen de un alma, que es lo que las anima. Alma, ánimo, espíritu, soplo, como quiera llamarse, pero en todo caso un fantasma, el fantasma dentro de la máquina.

Tal fue el título que dio hace muchos años Koestler a uno de los libros de divulgación científica, pero en realidad quien lo acuñó fue un filósofo inglés de la Escuela de Oxford, Gilbert Ryle, en su obra *The concept of mind*. El fantasma en la máquina sirve para designar cualquier visión dualista del hombre. Por supuesto, la más famosa, la de Descartes, que comenzó hablando de sus sospechas de que todos fuéramos máquinas para introducir enseguida el fantasma que mueve esa máquina, el espíritu o chispa divina en el hombre. De modo que el relojero celestial, no contento con habernos creado como una aparente maquinaria, dejó dentro de nosotros algo de sí y ese algo es el fantasma o alma que nos anima. Parece tratarse de un ser sumamente generoso, sin miedo a agotarse repartiendo pequeños trocitos suyos en cada una de sus criaturas favoritas, esto es, los humanos. Generoso, pero con límites, ya que Descartes siguió viendo como máquinas totales a los animales, carentes del fantasma o regalo de Dios. Así que los actuales defensores de los derechos de los animales, que protestan por las vivisecciones y otras barrabasadas que hacen con ellos los humanos, no habrían alcanzado eco alguno en la concepción cartesiana, que reservaba sólo para los hombres el privilegio de tener dentro de la máquina la garantía divina del fantasma interior.

No es que naciera con Descartes la idea del fantasma dentro de la máquina, pero a partir de él, es decir, a partir de la mitad del siglo XVII, se asienta la doctrina y saliendo de los límites hasta entonces estrechamente religiosos, se convierte en una suena de dogma científico. Ese dogma consiste en unir dos entidades de naturaleza diferente, manteniendo que existen a la vez y coincidentalmente los cuerpos y las mentes o, para expresarlo en forma un poco más discreta, que

ocurren a la vez procesos físicos y procesos mentales. El fantasma en el interior de la máquina humana.

Cualquier creyente de religiones trascendentes no tendrá que hacer esfuerzo alguno para aceptar el dogma del fantasma inserto en la máquina. No importa que sea cristiano o budista: siempre creerá que, además del cuerpo, existe una sustancia espiritual (propia, intransferible o colectiva y trashumante), que entra y sale de los cuerpos en los momentos liminares del nacimiento y de la muerte. Pero esa sería la forma gruesa, un tanto ingenua y simple, de aceptar el dogma del fantasma en la máquina, las hay más sutiles y rebuscadas.

Supóngase que, en lugar del alma, se habla del Super Ego, que se enfrentaría a los instintos animales del Ello, y que tal enfrentamiento ocurre en un lugar o campo de batalla que es el Ego. Se seguirá manejando el dogma del fantasma y la máquina, aunque un tanto más complicado mediante la visión psicoanalítica. O supóngase que, después de que alguien se declara profesional y filosóficamente ateo, se concibe al hombre como una conciencia, a la que se denomina “para-sí”, situada en un mundo de entidades concretas y definitivas, comenzando por los cuerpos, a los que se llama “en-sís”, Y que aquella conciencia, al no poder ser igual que las piedras o que los números (los “en-sís”) porque tiene el agujero de la nada, que es lo que no es (no es piedra, no es número, no es música), se siente “desgraciada” y convierte entonces al hombre en una “pasión inútil”. Pasión por intentar lo imposible: ser lo que no es ni puede ser (la máquina) e inútil porque por mucho que lo aspire no logra su deseo y se mantiene siempre en estado de apertura, de inestabilidad, de conciencia (el fantasma). No importa que lo haya sostenido Sartre, oficialmente ateo: sigue siendo una visión dualista del hombre mediante la cual aún se rinde tributo al dogma del fantasma en la máquina.

Otro caso: supóngase que se acepta que el hombre pertenece plenamente al orden animal por ser un cuerpo y en consecuencia un organismo vivo y sometido a la evolución y a las leyes de la termodinámica. Pero que al mismo tiempo se postula que todos los organismos vivos (incluyendo por supuesto al hombre) se diferencian de lo inorgánico por participar de una fuerza especial, válida para todo lo viviente, a la que precisamente se le da el nombre de “*élan vital*”. No importa: lo diga Bergson o Klages o quien lo dijere, en semejantes o parecidos términos, el vitalismo vuelve a ser tributario del dogma del fantasma dentro de la máquina. Claro que hoy las cosas se formulan de manera distinta: se suele hablar, por ejemplo, del *mind/body problem*, con lo que, aun en forma aparentemente tecnificada y neutra, se sigue postulando: primero, que hay dos entidades (fantasma/máquina) y segundo, que su relación es problemática.

En realidad, a la luz de los últimos conocimientos biológicos, ¿tiene sentido seguir postulando dos entidades diferenciadas? Y sobre todo, ¿por qué insistir en que hay un problema en la relación de esas supuestas entidades?

Considérese que detrás de la palabra “mente” (que es la forma actual, pudibunda y taimada, de hablar del alma o espíritu) lo que hay es la función que desempeña el órgano correspondiente, en este caso, el cerebro. El cuerpo humano se compone de diversas estructuras y sus correspondientes funciones. Así, por ejemplo, a la estructura estómago le corresponde la función digestión; a la estructura sexo le corresponde la función reproducción (erraría quien pensara, so pretexto de modernidad, que al sexo le corresponde la función placer; el placer no es la función, sino el incentivo sin el cual no existiría o se dificultaría la función reproducción, del mismo modo que el gusto papilar no es la función del estómago, sino el incentivo para la alimentación

o mejor dicho, para la selección de la alimentación); otro ejemplo, menos conflictivo: existe la estructura ojo a la que le corresponde la función visión. Pues bien, ni en el caso del par digestión/estómago ni en el del sexo/reproducción ni en el del ojo/visión se reconoce que exista nada parecido a un problema. Nadie habla del problema de la digestión/estómago, por tratarse de una relación perfectamente conocida y estudiada. ¿Por qué entonces hablar de lo más seriamente de un problema mente/cuerpo?

Hay una respuesta inmediata que permite seguir en la misma analogía hasta ahora utilizada. No existe un problema ojo/visión porque se conoce la forma de operar el ojo y de registrar las imágenes en la llamada visión. No hay un problema digestión/estómago porque se pueden describir en todo detalle las fases del proceso de la primera y la fisiología del segundo. Pero justamente, ¿cómo se conoce a la mente separada de o integrada en el cerebro? ¿Existe tal separación? ¿Es posible seguir hablando de dos entidades diferenciadas, esto es, tiene sentido continuar manteniendo el dogma del fantasma en la máquina?

Antes de responder abiertamente a tales preguntas, lo que situaría en el corazón del tema, convendría seguir revisando las diversas formas de aparición fantasmagórica que aún se siguen dando. Para que de esta manera se vea que, al atacar el dogma del fantasma dentro de la máquina, no se está luchando contra molinos de viento, tomándolos por gigantes, ni realizando una tarea histórica de rectificación de viejas doctrinas como la cartesiana o la cristiana, ambas igualmente dualistas y fantasmales.

Piénsese en una doctrina del hombre tan popularizada todavía como la de Freud, en cualquiera de sus variantes. Se trata, ante todo, de una doctrina hiperdeterminista, tanto o más que el marxismo, como bien probara Popper: el psicoanálisis es de esas doctrinas que todo lo explica

y para todo tiene respuesta racional. Hasta para los errores que se pueden cometer al hablar y, desde luego, hasta y sobre todo para ese material tan aparentemente desorganizado e irracional como son los sueños. Todo queda explicado y reducido a esquema determinista. En esencia, el psicoanálisis lo explica acudiendo a la postulación de entidades mentales inconscientes (instintos de vida y muerte), con lo que resulta que se han multiplicado los fantasmas dentro de la máquina, la cual vendría a ser el Ego o forma más centrada de la conciencia. Pero como además del Ego está la forma superior y vigilante de la conciencia, que es el Super ego, resulta que el freudismo se hace tripartito a la hora de describir a la máquina y a sus inquilinos: instintos, ego, super ego. Curiosamente se regresa así a Platón, pues el gran filósofo de la antigüedad vio de tal forma el problema: una estructura tripartita formada por el apetito o deseo, por la razón y por el espíritu. Ello, Yo, Super Ego, Super Yo freudianos. Se tiene la impresión de que se repiten los modelos, de que se cae en lo que Borges llamaba “la idea más horrible del universo”, la doctrina de los ciclos o el eterno retomo de ideas y temas. Y una de esas ideas que se aferran a la mitología humana es justamente la dualista de la máquina habitada por su fantasma (o fantasmas).

Puede en contraste tomarse la vía rápida de quedarse con un solo elemento de los que están en juego. Vuélvase a la visión original cartesiana de los hombres como máquinas, pero ahora de veras, sin el recurso tramposo de Descartes, que sólo lo aceptó momentáneamente para introducir de inmediato el fantasma. Se aceptará que, en efecto, sólo somos máquinas y nada más que máquinas.

Es la postura tomada radicalmente por el conductismo, representado, si no exclusiva, al menos primordialmente, por Skinner, o también es la postura de la etología animal, representada principal, aunque tampoco exclusivamente, por Lorenz.

Ambas posiciones reducen el hombre a máquina, pero entonces en ambas posiciones, tal y como ya le pasó a Descartes, acodado a aquella famosa ventana, les toca solucionar la cuestión de explicar qué es lo que mueve a esas máquinas. Porque no son máquinas inertes, calladas y pasivas, en espera de la corriente que les dé vida y del botón que las ponga en movimiento, sino que se trata de semovientes, capaces de movimiento propio. ¿Dónde está la fuente de ese movimiento? Sólo hay dos posibles respuestas y ambas se han dado: o está fuera o está dentro de la máquina. O la máquina aporta su propia capacidad de movimiento o éste le es suministrado desde el exterior.

En el caso de Skinner, y en general de cualquier conductista, la máquina humana no precisa de fantasma alguno: se mueve, actúa, por impulsos externos, ambientales, de lo que llaman “reforzamiento de conducta”. El resultado es que el hombre posee una norma de conducta, pero no una mítica y fantasmagórica conciencia. Todos sus movimientos son función y dependen de la intensidad del estímulo recibido y de los refuerzos actuantes. No se llora por estar triste, estado fantasmagórico, sino que se adquiere la condición de triste precisamente por llorar, estado físico muy concreto. Por el contrario, Lorenz, y en general cualquier etólogo, dirá que la máquina animal opera porque posee impresos en sus genes (esto es, en su estructura maquinística) unas normas de conducta que le hacen operar así. El estornino, por ejemplo, no caza moscas por el gusto de cazar moscas, sino porque su *imprinting* genético es tal que posee *ab ovo* la orden de cazar moscas y la prueba de ello es que la sigue cazando mecánicamente aun cuando se le sitúe en un ambiente libre de tales insectos. Todos los animales, sostendrá Lorenz, nacen con cuatro grandes impulsos impresos en su organismo: alimentación, reproducción, huida y agresión. Lo que hace la máquina lo hace porque fue diseñada para actuar así. Toda la moderna ingeniería genética trabaja a partir de esta

concepción. En los genes, en el genoma, o conjunto de todo el material genético, se encuentran inscritas nuestras características y nuestras fallas; así, por ejemplo, las predisposiciones a las enfermedades. Recuérdese el hallazgo de la glándula de la homosexualidad: por ahí va la idea de los etólogos.

Semejante visión simplista tiene una ventaja: la eliminación del dualismo a favor de la máquina. Aunque hay que reconocer que siempre existen matices a la hora de establecer comparaciones: es más radical y consecuente antidualista Skinner que Lorenz. Al fin y al cabo, Lorenz admite ciertas entidades interiores a la máquina: no importa que las llame impulsos (mientras Freud, por ejemplo, las llamaba instintos); lo que cuenta es que acepta una doble entrada: la del cuerpo que se mueve y la de los impulsos, como el de la agresión, que lo mueven. Esto es, de algún modo, aun de la fobia más atenuada y material posible, reaparece el dualismo en la visión del hombre como máquina. Mientras que en Skinner, no: en Skinner sólo hay máquinas que se mueven porque desde fuera existen impulsos que las atraen y movilizan. Por eso, la visión de Skinner llega a ser utópica (propriadamente distópica, por tratarse de una de esas utopías pesimistas o negativas), que presentó en su obra *Walden-Two*, en referencia al Walden del s. XIX, de Thoreau, donde se ofrecía al hombre la naturaleza como solución ecológica (*avant la lettre*) para todos sus problemas, sociales e individuales. Skinner no propone la vuelta a la naturaleza, sino el establecimiento de una sociedad en la que la conducta humana esté controlada desde fuera por impulsos perfectamente administrados, a fin de que, por ejemplo, nadie coma fuera de tiempo, haga el amor fuera de un programa, etc. Es decir, un estado de terror hipertotalitario y cibernético absoluto. Por eso, llega a escribir aquel conjunto de ensayos justamente titulados *Beyond freedom and dignity*. Lorenz, por su parte, no puede llegar a semejantes proyecciones, ya que ve al

hombre como el animal agresor por excelencia y sabe que lo que haga estará siempre en función de ese impulso, que es justamente lo que le ha permitido destacarse sobre los otros animales.

Ya que, descubrirán los etólogos, todos los animales por muy agresivos que sean, poseen todos un mecanismo inhibitor que sirve para paralizar la máquina en el momento preciso a fin de evitar la destrucción innecesaria, no tanto del individuo, sino de la especie. Así, por ejemplo, los grandes mamíferos, como lobos o gorilas, poseen ese mecanismo inhibitor y cuando el más fuerte de los agresores domina al más débil, bastara con que éste lo reconozca (el lobo ofreciendo el cuello en señal de derrota; el gorila presentando el trasero en señal de entrega y sumisión) para que el agresor cese inmediatamente la agresión y ahorre una vida. Es lo que justamente no pasa con los humanos y es lo que precisamente le ha senado a los humanos para llegar a donde han llegado: por un lado, a ser la especie animal dominante y, por otro, a desarrollar recursos de destrucción masiva tales que amenazan no sólo a todas las especies sino al universo mismo.

Como puede apreciarse, son formas distintas de enfocar el comportamiento de la máquina. Pero además en este punto interesa plantear otro aspecto: se habla mucho de máquina y se parte del hecho de que se trata de máquinas con capacidad de movimiento y aun de iniciativa, esto es, de máquinas inteligentes. Lo que conduce directamente al punto del problema que asume contemporáneamente la visión del hombre y de la máquina. Porque ya se han desarrollado máquinas tan complejas (computadoras de cuarta generación) que permiten que se haga una pregunta incómoda, una de esas preguntas que vuelve a introducir de contrabando, oblicuamente, el viejo tema del dualismo fantasma/ máquina. La pregunta de si acaso las máquinas cibernéticas son o pueden ser inteligentes, tan o más inteligentes que el hombre, al fin y al cato, su creador.

Se trata de la forma sugerente que ha tomado recientemente el viejo dogma dualista. Existe una suerte de obsesión, casi rayana en el terror, por parte de algunos ante la posibilidad de que las máquinas cibernéticas puedan reemplazar al hombre algún día. Es por lo demás una vieja manía del ser humano: recuérdese la leyenda del Golem, aquella criatura artificial hecha a semejanza tosca del hombre por un rabino de Praga pero que con “ojos menos de hombre que de perro y harto menos de perro que de cosa”, apenas sí sirvió para aprender a mal barrer la sinagoga. Adelanto literario de un robot informatizado. Otra máquina ilustre en los anales literarios es la creada por aquel Dr. Frankenstein, es decir, en realidad, por Mary Wollstonecraft Shelley, con ayuda de la inclemencia del tiempo en los Alpes, la electricidad y su poderosa imaginación. Pero, en todo caso, en estos días lo que sobran son monstruos cibernéticos, desde todos los *robocops* y *terminators* hasta aquella computadora super desarrollada que fue Hal 9000, presentada en 2001, *Odisea del espacio*. Hal 9000, la computadora inteligente, se rebeló contra los viajeros de la nave, matándolos a todos. Con lo que se ve que subsiste la obsesión: ¿pueden pensar las máquinas, pueden llegar a independizarse del control humano y actuar libremente, por su cuenta? Cuidado: a quienes, llevados de una santa indignación humanista, tiendan a pensar que tal no es posible, que el hombre seguirá siendo siempre el dueño de la situación por él creada, se les hace observar que entonces deberían ser coherentes y aceptar que el verdadero dueño de la situación no es el hombre, sino al fin quien lo ha creado. Es decir, no es fácil ponerse insolente frente a las máquinas, creaciones humanas, sin rechazar al mismo tiempo la doctrina religiosa de la creación del hombre. O éste es el único creador o es también él mismo una creación, una máquina de algún dios, que a estas horas puede estar preguntándose si acaso nosotros, su máquina, somos capaces de pensar e independizamos de él. Lo dice mejor Bor-

ges: “Dios mueve al jugador y éste, la pieza/ ¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza/ de polvo y tiempo y sueño y agonía?” Rechazar la inteligencia de las máquinas es rechazar también el fantasma dentro o fuera de la máquina.

No se trata así de eludir el punto: sigue en pie el problema, aun cuando en el fondo sea un falso problema, a saber, si acaso piensan o tienen inteligencia las máquinas. Para poder enfocarlo correctamente, hay que hablar de una de las características más especiales de la máquina humana, que es el lenguaje.

Vuélvase de nuevo a Skinner y a su radical conductismo, que hace del hombre máquina movida desde el exterior. Para Skinner y los conductistas, el lenguaje es otra adquisición externa, realizada mediante los estímulos apropiados en el momento apropiado. Pero para cualquier neurobiólogo actual, como por ejemplo, Lenneberg o Changeux, y también para un lingüista como Chomsky, el lenguaje es una consecuencia del desarrollo cortical del cerebro humano, siendo exclusivo del hombre. Sólo el hombre habla mediante un sistema de sonidos articulados; quizá hay otras especies animales que se comuniquen rudimentariamente a través de gestos o distintos movimientos o gritos o silbidos, pero sólo la especie humana posee un lenguaje integrado, con sonidos y su representación gráfica correspondiente. Atiéndase a qué fácil resulta introducir el fantasma en la máquina: bajo la forma del lenguaje, como capacidad innata de la especie humana, resulta que la máquina comienza a tener una especificidad distintiva. Somos una máquina, pero que posee un centro creador de lenguaje y eso nos separa del resto de los animales.

Gracias al lenguaje será posible regresar al problema de la supuesta inteligencia de las máquinas. ¿Qué es lo que en definitiva hace toda máquina, por muy avanzada que sea y por muy informatizada y pro-

gramada que se encuentre? Las máquinas tratan el lenguaje en su nivel sintáctico, es decir, saben operar las relaciones entre signos, reconociéndolos y ordenándolos, rechazando en consecuencia las fórmulas impropias (mal formadas) y aceptando tan sólo las propias o bien formadas, las que se ajustan al modelo programático. Las máquinas operan el lenguaje al nivel exclusivamente interno, de signos, que han sido debidamente programados en el proceso de *software*. Ahora bien, ir más allá de los signos, trascenderlos, referir los signos a lo que significan, a su significación, es entrar en el terreno semántico, que es el que corresponde a las relaciones entre signos y realidad. La máquina puede reconocer que “Tisch” es “mesa”, en alemán, o “table”, en francés (juego de signos entre ellos), pero la máquina no está ni puede estar en condiciones de “saber” si cualquiera de esos signos (Tisch, mesa, table) se corresponde o no con el objeto que está fuera de ella y que le sirve de referente, con la cosa. Las máquinas no llegan jamás a la cosa, a la *real thing*, sino que se quedan y mantienen en el nivel de los signos, esas cosas que mediante letras o sonidos designan a las reales. Por lo mismo, las máquinas son incapaces de mentir, esto es, son incapaces de deliberadamente hacer corresponder un conjunto de signos con lo que no le corresponde. En la continuación de 2001, *Odisea del espacio*, llamada *2010, el año que hicimos contado*, muy inferior, por no ser de Kubrick, se da la explicación pertinente y correcta de por qué Hal 9000, la computadora supuestamente inteligente, enloqueció en el viaje inicial del Discovery a Júpiter. “Enloqueció”, si puede emplearse el término humano, porque la habían programado los políticos, además de los científicos, con una programación que entraba en contradicción con parte de la programación original. Y la contradicción lógica es la parálisis de todo sistema deductivo: por eso, Hal 9000 comenzó a producir órdenes incoherentes, que desde fuera se interpretaron como “locura”. La ironía es que los humanos sólo

enloquecen de verdad cuando actúan o pretenden actuar con total coherencia, pues sabido es que no hay lógica más ajustada y precisa que la de los locos, mientras que la conducta humana “normal” es precisamente la ilógica, la de decir hoy lo contrario de lo que se dijo ayer, o la de mentir para lograr algo, de mucha o poca monta, esto es, para desfasar el lenguaje de su referente. Eso, tan condenado por los moralismos, la mentira, es lo que nos salva de ser máquinas y lo que nos afirma, junto con el lenguaje, siendo humanos.

Queda, pues, resuelto el falso problema: no tiene sentido hablar de la inteligencia de las máquinas, si por “inteligencia” se entiende la que caracteriza el comportamiento humano. Las máquinas ni son ni podrán ser inteligentes; además, ¿qué necesidad tiene el hombre de complicarse la vida pensando en fabricar una máquina tan inteligente como él si ya posee el recurso de hacerlo a través de la reproducción de la especie? Basta con que engendre otro ser humano y lo forme, y ya tiene la réplica de una máquina inteligente, si es que de eso se trata. Ahora, si por “inteligencia” se quiere entender apenas la mayor rapidez que poseen las computadoras para resolver cálculos, entonces no hay la menor duda de que, en efecto, las máquinas son más “inteligentes” que el hombre. Simplemente, son más veloces. Repárese en cómo, con algún detalle.

El cerebro humano posee unos 150 mil millones de neuronas; esa cifra tan elevada se encuentra concentrada en un espacio limitado de unos trescientos centímetros cúbicos. Las neuronas contienen información agrupada de determinada forma y transmitida a través de unas conexiones especiales llamadas “sinapsis”. Se ha calculado cuánta información almacena el cerebro humano, medida en *bits*, abreviatura de “*binary digits*”, que es la unidad de medición informática. El cerebro del hombre puede contener 10.000 millones de bits por cada

centímetro cúbico, lo que representa un impresionante total de unos catorce billones (millones de millones) de bits. Comparando esa cifra con las de la más desarrollada de las computadoras, ésta sólo puede albergar un millón de bits por centímetro cúbico: como se puede ver, información mucho menos concentrada, lo que significa que se requiere más volumen para su presentación, mientras que el cerebro humano se encuentra, en relación con las máquinas, diez mil veces más densamente informado. Pero, eso sí, en cambio, es más lento a la hora de manejar la información: el cerebro, en óptimas condiciones, puede operar a razón de 10^7 bits por segundo, pero la computadora maneja 10^{17} bits/segundo, lo que revela que una computadora es diez mil millones de veces más rápida que el cerebro del hombre.

En resumen: pensamos mejor que las máquinas, pero lo hacemos más lentamente, lo que de nuevo pone las cosas en su justo sitio: las máquinas son un auxiliar instrumental que complementa la inteligencia humana, pero no la reemplaza ni la supera.

Al hablar de esas máquinas avanzadas, que son las computadoras, pudiera ahora invertirse la pregunta. Hasta aquí, la dirección ha sido del hombre a la máquina para preguntar si ésta puede ser inteligente o qué significa eso. Ya se conoce la respuesta. Ahora se trata de hacer la pregunta en sentido opuesto: ¿no será acaso entonces el cerebro una especial y complicadísima computadora? Antes se preguntaba si las máquinas son inteligentes; ahora pasa a preguntarse si la inteligencia se reduce a ser una máquina.

Es decir, que hay que continuar moviéndose dentro del círculo inexorable que trazara la mirada de Descartes desde aquella ventana, ya que se vuelve a preguntar si debajo de la bóveda craneana no se esconde quizá una máquina, en este caso, de complicada trabazón informática. Para plantearlo menos espectacularmente, pero siempre en

el mismo nivel, hay que empezar a atender qué sea el cerebro y cómo opera éste.

Ante todo, hay que tener en cuenta que el cerebro consta de miles de millones de neuronas, que son las células nerviosas, unidas entre sí por una innumerable red de cables y conexiones (sinapsis) por los que circulan impulsos eléctricos y químicos, perfectamente describibles en términos moleculares físico-químicos. En consecuencia, todo comportamiento humano, regulado por y desde el cerebro, puede explicarse mediante la movilización de un conjunto de células nerviosas que a su vez pueden definirse topológicamente, en un espacio y con unas relaciones determinadas.

Además, ya existen técnicas para levantar el repertorio de ese conjunto de neuronas que se movilizan ante cualquier impulso. Con un recurso tecnológico (cámara de positrones) se pueden ver las células en plena operación a través de la pared craneana. De esa manera, los hechos mentales, esto es, la correspondiente al espíritu, al fantasma, puede reducirse e identificarse con los hechos físicos, neuronales, de la máquina que es el cerebro y ser observados directamente. Tal es la síntesis del cerebro y de su funcionamiento. Pero para poder responder a la pregunta de lo que quizá sea otro falso problema, a saber, si acaso ese cerebro así descrito y que así opera es plenamente asimilable a una computadora, se hace necesario detallar algo más el cuadro presentado.

En primer lugar, habré que partir del hecho de que el cerebro humano no es estructuralmente hablando típico, único y exclusivo del hombre. El hecho biológico fundamental es que la composición neuronal del cerebro es la misma, exactamente la misma, en todos los mamíferos. Las células que componen el cerebro, las neuronas son las mismas, por forma y composición, desde la rata a la ballena, pasando

por los monos y el hombre. Al principio de las investigaciones histológicas, en tiempos de Ramón y Cajal, se trabajó con la hipótesis de que en ciertas partes del cerebro humano tenía que haber algún tipo de célula diferenciada y específica que le correspondía exclusivamente al ser humano. Era una hipótesis (que no sólo no fue verificada, sino que fue repetidamente falseada: todos tienen las mismas células siempre) que respondía probablemente al viejo anhelo de especificidad del ser humano; había que hacer un sitio, por pequeño y celular que fuera, para otorgarle al hombre algo propio lo correspondiente en el orden fisiológico a aquel viejo fantasma. Está bien que todos los mamíferos tengan básicamente la misma composición celular en su cerebro, pero al menos el hombre (tal era el sueño de la hipótesis) debería poseer un rinconcito, un tipo de células, que sirviera para diferenciarlo de los restantes animales. Residuo, como puede verse, del fantasma, último refugio intentado de la vieja gloria de esa criatura que ciertas religiones proclamaron una vez rey de la creación. Pues no: no hay tales células diferenciales, específicas, todas son iguales y todas son las mismas en todos los cerebros de todos los mamíferos. El hombre es uno más.

Pudiera ser entonces que todos los mamíferos tuvieran una computadora en el cerebro, pues sigue en pie la duda de qué es lo que predomina: si la máquina o algo que no puede confundirse con la máquina.

Para intentar responder, habrá que analizar qué es y cómo opera el cerebro humano que en su composición última, celular, no puede distinguirse del de la rata. Pero sucede que en otras cosas sí se distingue. Se distingue, por ejemplo, en términos cuantitativos. Las neuronas se hallan concentradas en grado tal de densidad que permite que en un milímetro cúbico se agolpen 146.000 neuronas. Como quiera que una parte del cerebro humano, muy importante, el neocórtex, tiene unos 227 decímetros cuadrados, ello significa que sólo ahí, en el cor-

tex, el hombre tiene un mínimo de 30.000 millones de neuronas. Pues bien, la rata sólo tiene 65 millones; el chimpancé, 7.000 millones, y el gorila cerca de 8.000 millones. Para seguir con las cifras y dejar establecido el punto, se atenderá ahora a cuántas sinapsis pueden realizar esas neuronas. Ya se sabe que las sinapsis son la conexión entre neuronas o entre neuronas y otro tipo de células (por ejemplo, musculares, glandulares); pueden ser eléctricas o químicas, empleando en tal caso un neuro-transmisor: acetilcolina, por ejemplo, o noradrenalina o norraepinefrina o el ácido gamma aminobutírico, llamado GABA, que es un inhibidor: es el que activan las benzodiazepinas para calmar los estados de angustia. En cada milímetro cúbico, hay unos 600 millones de sinapsis, lo que quiere decir que, en total, en el cortex cerebral humano hay unas 10^{15} sinapsis. A fin de percatarse aproximadamente del significado de tan impresionante número, bastará con imaginar que alguien es capaz de contar hasta mil sinapsis por segundo; pues bien, a semejante ritmo, se necesitarían 30 millones de años para contar todas las sinapsis que tiene el neocortex.

Recapitulando este aspecto meramente cuantitativo: tenemos muchísimas más neuronas que la rata, en total de volumen, aunque no en densidad, es decir, la superamos en valor absoluto, pero no en comparación relativa, donde, una vez más, vuelve a aparecer la igualdad cerebral. Las ratas, los gorilas, las ballenas, los hombres poseen no sólo las mismas neuronas, sino que las poseen en la misma proporción por volumen de superficie cerebral. Lo que sucede es que en el hombre ese volumen es tres veces más elevado que en la rata. Tiene más neuronas y más sinapsis. Eso es todo.

Hasta aquí se ha hablado de una parte del cerebro, el córtex, lo que lleva a considerar también su estructura, a fin de conocer si se está o no ante una máquina. Hay que tener en cuenta que en el cerebro se registra

aquel misterio teológico que hace de una misma entidad tres entidades. El cerebro, como el famoso misterio, es uno y trino. Está compuesto de tres partes perfectamente diferenciadas: la más antigua, correspondiente al cerebro reptilíneo, el cual, junto con el cerebelo, es denominado “complejo-R”; una estructura media, más reciente, pero también primaria, llamada “cerebro límbico” (formada por hipocampo, hipotálamo, pituitaria y otras glándulas) y, por último, envolviendo todo y como último y más reciente desarrollo, el “neocórtex” o simplemente, “cortex”, dividido en dos hemisferas, separadas por el cuerpo calloso y, a su vez, conteniendo los distintos lóbulos (frontales, temporales, occipitales...).

El cerebro reptilíneo registra peligros vitales (por ejemplo, presencia de otras especies) y promueve acciones y gestos ritualizados: escaparse, gritar, erizarse el cabello, enrojecer, palidecer. En el orden temporal, corresponde a épocas primitivas, cuando ni siquiera podía hablarse de homínidos, sino más bien de reptiles, de los que realmente procedemos, si es que la evolución tiene un sentido. Junto con el cerebro límbico sirve para desarrollar las actividades básicas de alimentación, reproducción, respiración y aun digestión, así como para iniciar el almacenamiento de datos en la memoria. La agresividad, tan necesaria en las especies, de creer a los etólogos, sale de esta parte del cerebro. En el córtex se sitúan, por un lado, las zonas motoras (especialmente manos, dedos) y la visión, audición, además de, por otra parte, el lenguaje, que se localiza en determinado hemisferio, por lo general, el izquierdo, amén de la creatividad, la intuición y el sentimiento, así como la capacidad de imaginar cosas. Es decir, gracias al desarrollo del neocórtex es posible hablar propiamente de seres humanos y no meramente de animales, con mayor o menor grado de desarrollo, que se quedan situados en el nivel de los cerebros reptilíneo y límbico y, si acaso, en algunos, en un incipiente córtex. Por lo mismo, no puede dejar de ser inquietante la actual tendencia educacional de los grandes medios de comunicación (sobre todo, TV y cine), dirigida hacia la excitación de esa

parte del cerebro mediante la exaltación y glorificación de la agresividad y la violencia, unidos a la representación del sexo como actividad primaria, desprovista de contenidos afectivos y culturales. Por similar razón, en los sistemas políticos totalitarios se sabe muy bien que el reforzamiento de repeticiones, eslóganes y esquemas adaptativos sirve para la implantación de conductas fijas, límbicas, no reflexivas, faltando la libre y diversificada creatividad, característica del neocórtex. Incluso esto serviría para explicar retrospectivamente ciertas floraciones culturales notables, como la de la Inglaterra victoriana (con la pléyade de los Russell, los Whitehead, el grupo Bloomsbury, etc.) o el final del Imperio austrohúngaro, con la esplendorosa Viena de la decadencia, desde Klimt a Wittgenstein, pasando por Mahler. Porque en tales épocas, sin controles centrales rígidos ni educación ritualizada, surge la libre creación del córtex cerebral. Sin que, por lo demás, esto haya de ser tomado mecánicamente como esquema fijo o receta educacional.

De vuelta al problema, un tanto olvidado, de pretender establecer un paralelismo entre cerebro y máquina: puede verse con una simple descripción de la composición cerebral, que la máquina se aleja notablemente de la complejidad del cerebro. En primer lugar, en ninguna computadora existe nada parecido a los cerebros primarios (cerebelo, reptilíneo, límbico) ni se necesita que existan. Porque las máquinas no tienen que ser agresivas ni tienen que tener sed o deseos sexuales o miedo ante la presencia de otra máquina. De nuevo: no hay que caer en la reiteración de hacer una máquina con agresividad, sexo y fobias, porque tal máquina ya existe y es el hombre, que no sólo puede repetirse al infinito, como una abominación, como temía Schopenhauer, sino que ahora, con los avances de la biología molecular, puede duplicarse tal cual, *ne varietur*, mediante la clonización de cualquiera de sus células. Luego, las fronteras son nítidas: el cerebro, si acaso es una máquina, sólo lo sería en la parte del neocórtex, pero no en su totalidad. Y ni siquiera así. Por dos razones: porque el neocórtex funciona con

un sistema polifuncional de distribución de tareas que no posee la máquina y que permite que la memoria, por ejemplo, sea continuamente renovada y borrada y de nuevo reactivada a través de mecanismos químicos, como el sueño que permite el reciclaje o recarga de neuronas y sus sinapsis. Mientras que las memorias de las máquinas fijas o para borrarse o para conservarse, careciendo de la capacidad reactiva de reconversión y plasticidad de la memoria humana, típica del córtex. Pero además por lo ya indicado: de todas las funciones que distinguen al cerebro humano, el lenguaje es la superior y más característica. Las máquinas sólo tienen lenguaje a nivel formal, de tratamiento sintáctico de signos, pero no elaboran en el nivel semántico (referencias materiales de tales signos) y menos aún en el nivel pragmático, esto es, el correspondiente a las intenciones que tienen los hablantes, las diferentes entonaciones y los efectos buscados, deseados o producidos en terceros a través del lenguaje. Todas esas zonas, sin las cuales un lenguaje no está completo, son zonas ciegas para la máquina. Ni una computadora puede deliberadamente mentir ni puede sentir por el tono de voz que quien le habla está irritado, triste o alegre. En resumen: si el cerebro es una máquina, se trata de una máquina especialísima, tanto por la complejidad como por las funciones que desarrolla. De querer forzar tanto la comparación, también podría decirse que las serpientes son pájaros que se caracterizan por volar sólo en el suelo. Únicamente así podría establecerse la identidad entre máquina y cerebro.

...

Habiendo resuelto esa cuestión, se regresa ahora al punto inicial de partida, a saber: ¿Qué sucede con el o los fantasmas dentro (o fuera) de la supuesta máquina? Lo mejor en este punto y hora será responder con las palabras de uno de los más importantes neurobiólogos de estos tiempos, el doctor Jean-Pierre Changeux, del Instituto Pasteur, especialista en la biología del sistema nervioso y autor de uno de los

mejores libros de divulgación del tema en cuestión, *El hombre neuronal*, aparecido en 1983. Lo que allí dice Changeux es que

“todas esas doctrinas (vitalistas) han sido reducidas a la nada por la biología molecular. Hay que esperar que suceda lo mismo con las tesis espiritualistas y con sus diversos avatares emergentistas. Ya no se sigue justificando la separación entre actividades mentales, por una parte, y actividades neuronales, por otra. A partir de ahora ¿para qué seguir hablando de “espíritu”? Sólo existen dos “aspectos” de un mismo y único hecho que puede describirse con términos tomados del lenguaje del psicólogo o del lenguaje del neurobiólogo. Lo que se impone en todo caso con plena legitimidad es la más absoluta identidad entre estados mentales y estados fisiológicos o físico-químicos del cerebro”.

O lo que es igual: lo que a veces suele llamarse “mente”, “espíritu”, es tan sólo el cerebro en su forma evolucionada.

La conclusión se impone: no hay fantasma dentro de la máquina. Para expresarlo con toda propiedad, tampoco hay máquina. Lo que hay es esa entidad compleja, dividida y en ocasiones contradictoria en sus funciones, que es el cerebro humano. Tan sencillo, esto es, tan complicado como todo eso.

Quizá Descartes no estaba tan descaminado al decir que la glándula pituitaria era el asiento del alma humana. Sólo cometió dos errores: uno, de localización: ese centro rector no está en la pituitaria, la cual pertenece al sistema cerebral límbico, sino en todo el córtex. El otro error es semántico, para decirlo suavemente: no hay necesidad alguna de hablar de “alma”. Basta y sobra con neocórtex cerebral.

...

Se hacía referencia al principio de todo, de dos hechos que sirvieron de apoyo para la introducción del tema del dualismo, a saber, la

conducta individual, de preferencias sexuales, y la conducta social, colectiva, propia de los movimientos históricos. Con lo adelantado hasta ahora, podrá preguntarse si acaso existe una supuesta inexorabilidad para la producción de tales hechos: si es inevitable que algunos individuos tengan determinados gustos sexuales y si es igualmente inevitable que ocurran revoluciones y contrarrevoluciones sociales. Se trata del viejo (y tampoco resuelto, probablemente por mal planteado) problema del libre albedrío, que en otras épocas tanto afectó a los humanos a la hora de decidir acerca de sus acciones futuras, puesto que por detrás del problema de la libertad de esas acciones se encontraban los problemas, no pequeños, de la supuesta omnipotencia divina y de la gracia atribuida al hombre en determinadas religiones de salvación.

De manera concisa y mínima, el problema del libre albedrío puede exponerse como sigue: ¿existe en el orden cerrado y determinado de lo natural una zona de libertad y espontaneidad, no determinada?

A fin de enfrentarse al problema (quizá seudoproblema también, pero el hecho es que se plantea) suele utilizarse un doble recurso: por un lado, registrar el determinismo físico imperante en el orden natural, incluyendo ahí el indeterminismo microfísico, no sólo porque no afecta a lo humano, sino porque permite cálculos en aproximación estadística, por tanto, perfectamente determinables. Y por otro, registrar las diversas experiencias que pueden presentarse de la libertad individual cotidiana: estoy aquí, en este momento, asomado a la ventana, como Descartes, o escribiendo, pero podría estar haciendo otra cosa, lo que en cambio no puede registrarse en el orden meramente natural, de los planetas o las manzanas.

A partir de ese doble y contradictorio (o cuando menos, contrapuesto) registro, podrá observarse: (a) que el determinismo afirmado en el

orden natural es el resultado de una serie repetible de comprobaciones objetivas que, por lo mismo, alcanzan *status* legal en la ciencia; (b) que la constatación de nuestra libertad es consecuencia de impresiones propias, aisladas, subjetivas, no repetibles siempre, expresables en lenguaje personal, de difícil verificación.

Porque bien sería posible que esa supuesta libertad (más bien: impresión de libertad) fuese el resultado de ignorar o de negar causas objetivas que determinaría ésta o aquella conducta. Por ejemplo, el grano cerebral que regula la conducta sexual o la existencia de un cromosoma determinado en tal cadena del genoma que posibilitaría, en contacto con determinadas sustancias, la formación de un cáncer, o el deseo inconsciente y reprimido de autodestrucción que posee un sujeto, o las tendencias agresivas que nos prestan los genes de la especie para el logro de su supervivencia. Pero si tal fuera el caso, entonces las mismas causas tendrían que producir siempre (“siempre” alude aquí a la posibilidad científica de la repetición de un hecho o de un experimento) los mismos efectos en diferentes sujetos o en el mismo sujeto en diferentes tiempos. Sin embargo, se sabe que no es así: no todos los hombres actúan igual en las mismas condiciones y con los mismos motivos o impulsos. Es decir, si acaso nuestra conducta está determinada por factores materiales, no necesariamente siempre esos mismos factores producen el mismo resultado. Ese margen de variabilidad contiene la expresión de acciones libres o, al menos, indeterminadas. Luego guste o no, reaparece el viejo problema del libre albedrío, esto es, preguntarse si hay una zona incontrolada de libertad, de indecisión, de indeterminación, en las acciones humanas.

Puede hablarse de “libre albedrío” por tener un sabor y sonido arcaicos, pero si se prefiere puede hablarse de “voluntad”, por tratarse en definitiva de lo mismo.

Aceptada que ha sido la reducción de nuestras facultades a la entidad fisiológica cerebral, siempre subsistirá esa extraña entidad, esa luz vacilante de la voluntad, que resulta irreducible a términos materiales de contrastación. Por medio del cerebro, que controla, organiza y dirige todo el cuerpo, se sabe qué es lo que puede hacerse. Y se procede a hacerlo. O no: ahí está todo el *quid* de la cuestión: se hace o no se hace. Al poder se le agrega el querer poder y semejante acto volitivo es justamente el componente indeterminado, la zona incontrolada, la irritante libertad.

No estaría de más advertir que bien pudiera tratarse de una cuestión simplemente terminológica. Todo eso de la voluntad, el libre albedrío, la libertad y demás pudiera ser apenas una *façon de parler*, como cuando se dice que el sol se levanta por el Este cuando propiamente el sol ni se levanta ni se acuesta por lado alguno. O cuando se habla de la fuerza de la naturaleza o de la debilidad del mercado, como si, en primer lugar, existieran tales abstracciones y además estuvieran dotadas de cuerpos que las hacen débiles o fuertes según el caso. Quizá nuestra libertad sea sólo una metáfora para cubrir la parte de nuestra conducta que nos resulta más difícil de caracterizar o comprender o reducir a esquema racional. Es igual: el caso es que allí está el problema atravesado, la pequeña piedra en el zapato, el garbanzo en el último colchón de la delicada princesa que le impide conciliar el sueño (dogmático). Esa zona de voluntad o libre albedrío es lo que impide cerrar el cuadro reduccionista y terminar diciendo: ya está, todo se explica por el neocórtex y a eso se reduce todo.

Desde luego que la voluntad no puede alejarse demasiado del cerebro y su composición; se quiere decir con ello que no se debe pensar en el hombre como un cerebro bien ordenado al que desde fuera se le agregan unas cuantas gotas de libertad. La libertad, la voluntad,

procede del cerebro. Allí está el centro del problema: porque si forma parte de él y sin embargo no puede ser fácilmente explicada, reducida a él, reaparece de nuevo el dualismo repartiendo los papeles entre una estructura (cerebro) y una entidad fantasmagórica (libertad).

¿Realmente es así? ¿Vuelve la amenaza dualista disfrazada de libertad? La situación se encontraría antagonizada entre dos potencias: la fisiológica, propia del cerebro, y la irrestrictamente abierta de la libertad. Sólo que fijándose un poco, podrá llegar a verse que las cosas no son ni tan dramáticas ni tan llamativas como pudiera pensarse a simple vista.

Si se entiende por “libertad” el poder de decisión, es decir, si libertad se identifica con elección, entonces comenzaran a reducirse sus pretensiones. Porque el poder de elección del hombre es relativo, nunca absoluto. En las próximas elecciones políticas, para poner el ejemplo más llamativo, se podrá votar por éste o por aquel; aún más: el votante sabe que en el pasado pudo haber votado por Fulano en vez de por Mengano, pero también sabe que ni en el pasado ni el futuro podrá votar jamás por Juana de Arco o por Garibaldi. Alguien piensa: pude haberme casado con aquella mujer en lugar de con ésta, pero esa misma persona no podrá pensar que pudo haberse casado con Isabel la Católica. Aún con más detalle. Alguien en un momento decisivo (‘decisivo’ alude a que tiene que tomar una decisión importante, de graves consecuencias), por ejemplo, Mathieu, en el campanario aquel, al final de Los caminos de la libertad, toma la decisión de ser un héroe y dispara al enemigo, aun sabiendo que eso va a significar su muerte segura. Bien pudiera haber tomado otra decisión: haberse hecho el muerto y dejar que pasara el ejército alemán y que lo hicieran prisionero, o incluso bajar con una bandera blanca, rendirse y hasta indicarle al enemigo posiciones de su propio ejército en un gesto de traición

que le hubiera valido alguna recompensa y buen trato. Tal se dice que es la esencia de la libertad: haber podido escoger. Pero cuidado: se comete trampa al razonar así, ya que sucede que es falso que se pueda repetir la situación original (la que da lugar a la elección) a fin de ver cómo se desarrollaría la vida de aquel que tomó determinada decisión. Porque el hecho cerrado (determinado) es que sólo puede tomarse una decisión y, lo que es peor, una vez tomada, no hay vuelta atrás, no es posible la repetición del experimento, como se dio en el caso de aquel Pedro Damián rescatado por Borges en su tema del traidor y del héroe. Entonces: la cacareada libertad humana, que sólo lo es de elección, se parece sospechosamente a aquella expresión de ventas atribuida a Mr. Ford en el inicio de su carrera de fabricante de automóviles: “Puede usted elegir el color que quiera con tal de que sea negro”. El hombre disfruta de una maravillosa capacidad de libertad para elegir siempre una sola vez, sin posibilidad alguna de rectificación, menos aún de regreso al momento de elección, que es el del ejercicio de esa supuesta, maravillosa libertad. En todo caso, es evidente que se trata de una libertad limitada o condicionada, hartamente relativa. ¿Por qué seguirlo llamando “libertad”? ¿No sería más sencillo saber que forma parte de la dotación humana esa conducta selectiva y que tal selección se efectúa siguiendo impulsos, tendencias, intenciones dictados por la propia constitución del hombre o por los intereses del momento?

...

El punto final al tema espinoso de la libertad, entendida como libertad de escoger, lo puso hace tiempo Oscar Wilde, por más que no se encuentre en ninguna de sus obras, sino en algo que le atribuye Yeats, en su *Autobiografía*. Recuerda allí Yeats que a Wilde le gustaba complementar el Evangelio con la siguiente parábola de su cosecha:

Vino el Cristo de un valle blanco a una ciudad púrpura y al pasar por la primera calle oyó voces y vio a un joven borracho en el hoyo de una ventana. -¿Por qué gastas tu alma en la borrachera?- Le preguntó Cristo. “Señor, yo era un leproso y tú me curaste ¿qué otra cosa puedo hacer?” Un poco más adelante, vio Cristo a un joven siguiendo a una ramera y le dijo -¿Por qué disuelves tu alma en el libertinaje? Y el joven contestó: “Señor, yo era ciego y tú me curaste ¿qué otra cosa puedo hacer?” Por fin, en medio de la ciudad, vio a un anciano agachado, llorando sobre el suelo y cuando le preguntó por qué lloraba, el anciano contestó: “Señor, yo estaba muerto y tú me volviste la vida, ¿qué otra cosa puedo hacer sino llorar?”

Verdad y realidad

En el circo, los números que más gustan y tienen éxito son cada vez más difíciles de ejecutar, hasta el punto de poner, como se dice, en peligro la vida del artista. El proceso del conocimiento, por el contrario, se ha simplificado de tal manera que ha recorrido el camino opuesto: cada vez más fácil. Al punto que, desde que se inventaron los medios de comunicación audiovisuales, por imágenes transmitidas a distancias planetarias, para conocer basta el mínimo, el desdeñable esfuerzo de pulsar un selector de canales y al instante la realidad en brillantes colores y pantalla agigantada se le ofrece al pasivo espectador. Nada menos que la realidad.

...

Para los griegos, que algo sabían de conocer el mundo real, eso de la verdad era tan arduo y complicado que fue menester toda una diosa para que le revelara a Parménides cuáles son sus caminos, no fuera que por equivocación tomara el errado y viniera a parar, pobre mortal, en la vulgar opinión, alejada del auténtico conocimiento. Que una cosa es conocer la verdad y otra, muy diferente, coleccionar opiniones,

apenas sombra, apariencias de realidad. Por algo lo realmente verdadero se decía, en la buena lengua de Homero y de Platón, lo “no-tapado”, lo descubierto, lo manifiesto, lo patente. Pero destapar algo, sacar a la luz, revelar lo escondido, exigía un esfuerzo y a ese esfuerzo se le llamaba conocimiento, siendo su camino áspero y trabajoso. Tanto que, para Platón, era menester haber cumplido cuando menos cuarenta años para comenzar a pensar en recorrerlo. Cuarenta años en los que el hombre previamente se había formado como matemático, antes de aspirar a conocer la verdad de las cosas. Quien dice Platón dice, en este caso, Aristóteles, pues el de Estagira sostenía que el conocimiento es, en definitiva, como un gran pastel o torta. Si se corta y se come sólo un pedazo, por ejemplo, la parte correspondiente a la física o a la matemática o a la geografía o a la música, por muy bien que se haga, y por mucho apetito que se ponga en devorar el trozo elegido, apenas se estará dominando (comiendo) una parte del gran y unitario pastel. Comer todo el pastel, es decir, alcanzar la verdad superior, que es la correspondiente a toda la realidad, exige un esfuerzo especial que no todos están en condiciones de hacer. De ahí que los griegos, prácticos ya entonces, tuvieran una visión especializada de la faena del conocimiento: unos hacen una cosa, otros, otra. Es lo que vulgarmente se llama división del trabajo, que también se da en tan superiorísimo terreno. Así, unos, los más, se dedican a vender y negociar, como éstos que ofrecen mercancía en los estadios, mientras que otros, más arriesgados, más activos, más decididos, se lanzan al ruedo donde representan algún papel: luchadores, toreros, artistas, reyes, esclavos o simplemente, políticos. Por último, allá arriba, separados de la muchedumbre y alejados del bullicio de las actuaciones, se sientan los que simplemente miran, observan, conocen. Son los “teóricos”, los contempladores (que es lo que quería decir “teóricos”), los que tienen la verdad como oficio.

...

Ha llovido mucho desde que los pitagóricos concibieran al mundo como un estadio constituido con esas tres clases de hombres. Pero la vieja división pudiera seguir siendo útil. Una cosa es la verdad y otra la opinión. En su tiempo, el padre Platón puso un ejemplo que sigue teniendo valor canónico. Supóngase que alguien pregunta cuál es la forma de ir a determinado lugar. Puede respondersele, como por lo general se hace, con indicaciones aproximadas: tome por aquí, tuerza por allá, doble por acullá, que preguntando siempre se llega a Roma. O puede utilizarse un mapa para señalarle la ruta precisa. Lo primero es mera opinión, mientras que lo segundo se acerca a la verdad. Sólo se acerca: recuérdese que Mein Herr, aquel personaje de Lewis Carroll, inventó el mapa perfecto, el que estaba confeccionado en la escala de una milla por una milla, es decir, el que reproducía tal cual la realidad del terreno figurado. Sólo tenía el ligero inconveniente, como reconocía humildemente su inventor, que al ser utilizado cubría toda la tierra y aun tapaba la luz del sol.

No obstante, suele suceder que en la práctica verdad y opinión coinciden en los resultados, al final, igual se llega a aquel lugar por indicaciones vagas y generales que por el procedimiento más científico de buscarlo con ayuda de un mapa. Pero la verdad no se mide por resultados ni depende del éxito. Del éxito, de los resultados, dependen las inversiones y de siempre la verdad, en tanto inversión, no ha sido muy recomendable. La prueba es que existen muchas reglas para no decirla, para esconderla, para no arriesgar todo por ella. De lo que algo supo Descartes, uno de sus cultores más esforzados, que prudentemente se protegía bajo el taimado lema: "*larvatus prodeo*, avanza tapado". Quizá para curarse en salud, que por eso Galileo tuvo que esconder en un momento dado la suya. O sin ir tan lejos, piénsese en

Jesús de Nazaret: “¿Quién de vosotros es el que se hace llamar Hijo del Hombre?” Y sobrevino un silencio político y sobrecogedor, pues nadie ignoraba lo que había detrás de tal pregunta. Decir la verdad es echar adelante y dar la cara y, por supuesto, arrastrar las consecuencias que de ahí se deriven. No siempre negativas: por algo dice la Biblia, “la verdad os hará libres”, aun al precio de la crueldad. Por la verdad, cuando se pone su traje favorito, su mejor vestido, y los hombres la llaman entonces “libertad”, puede y debe darse la vida, de seguir la noble recomendación de aquel caballero andante, el más alto que haya conocido los siglos pasados y esperan conocer los venideros, el sin par Don Quijote de La Mancha: “Con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre”.

Tan importante fue otrora la verdad que por ella podía sacrificarse hasta la misma amistad: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, dicen que en su momento dijo el discípulo rebelde, es decir, el buen discípulo, aunque es de temer que Aristóteles no lo expresara en latín tan purísimo.

Pero en los últimos tiempos ha cambiado mucho la verdad. Tanto que ya, a lo Pilatos, puede preguntarse qué sea ave tan rara. Rara, extraña, la sintió Byron hace siglo y medio: “Más extraña —decía— que la misma ficción”. ¿Cómo decir la verdad en tiempos difíciles? ¿Dónde buscarla con el estómago vacío o con miedo en el alma? Y sobre todo ¿a qué molestarse cuando, en tiempos tecnológicos y electrónicos, se la dan a uno servida y en casa? La verdad en bandeja, entrando por ojos y oídos y probablemente quedándose ahí, sin avanzar mucho más en la sutil red del sistema nervioso.

...

Aquel enclenque y sin embargo longevo alemán, que no hizo otro ejercicio en toda su vida fuera de ir puntualmente a sus clases, y quizá

por eso, por no haber sentido la necesidad de viajar, Weininger, un siglo más tarde, dijo que era muy poco erótico, el relojero Kant, perdió el poco cabello que tenía por tratar de levantar la complicada anatomía de la verdad. Nada fácil: algo así como una sabia y dosificada mezcla de ingredientes, entre lo que viene de Riera y lo que llevamos por dentro. Debió ser el máximo momento circense de la verdad, cuando todo se hizo más difícil que nunca. Luego vinieron las simplificaciones. Y aun las mixtificaciones de toda suerte. Hasta confundirla adrede con su opuesto, la fea y útil mentira, como gustaba de hacer el lúcido y amargo (valga la redundancia) Friedrich Zaratustra. Por suerte, el hombre se ha entregado con los ojos abiertos a la comodidad tecnológica, en que le sirven la verdad a domicilio, con apenas de su parte aquel pequeño esfuerzo de apretar el sensible botón.

La realidad entra en el hogar a diario, a todas horas. Extraña que aún viaje la gente. Quizá no esté tan lejano el día en que el máximo radio de acción que se permita un hombre no sobrepase los siete metros de su vivienda. En los viejos tiempos, Heródoto o Ben Jaldún o Marco Polo o Cristóbal Colón fueron los modelos de la humana curiosidad: había que salir a conocer el mundo. Con el avance de los medios de comunicación no es que el mundo, la realidad, como suele decirse, se haya encogido, sino que se ha invertido la relación: ahora es el mundo el que entra en casa. Ha hecho el hombre el camino al revés: ha terminado por realizar el viaje, no alrededor de su cuarto, como luciera aquel francés, sino aún más corto: alrededor de sí mismo, frente a una caja mágica, de ruidos y sombras. La realidad cada vez está menos fuera y cada vez se interioriza más hasta hacerse tan familiar como el cepillo de dientes o el sillón favorito. Lo curioso es que a medida que la realidad se integra al espacio familiar, se cree menos en ella, de tal modo que sobreviene la gran paradoja: conforme se acerca, se aleja; al hacerse cotidiana, doméstica, instantánea, a voluntad, se convierte,

como ya sospechó Lord Byron, en cada vez más extraña. Porque cuanto más se conoce, esto es, cuanto más le ofrecen al hombre para que conozca, más desconfiado se toma en tanto sujeto de un conocimiento demasiado fácil, servido sin apenas esfuerzo por su parte.

Se ha visto al hombre caminar por la superficie lunar. ¿Se ha visto? ¿Era eso la realidad verdadera? Si en un estudio de televisión se prepara un paisaje desierto y desolado, “lunar”, y se filma luego una caminata sobre ese suelo esponjoso y yerto para terminar proyectándola ralentizada, ¿quién podría notar la diferencia con la filmación supuesta verdadera, *in situ*? ¿Cómo saber que realmente el hombre fue a la luna? En puridad, habría un solo medio: ir en efecto allí, a la luna, y fotografiar directamente aquellas famosas pisadas, que allí deben seguir. Error: porque para hacer tal, habría que llevar un equipo de filmación y luego proceder otra vez a proyectarlo, reproduciendo el problema original al infinito. ¿Cómo saber que la segunda vez sí fue la verdadera? ¿Con una tercera? ¿Dónde detener el proceso y aceptar finalmente la “verdad”?

Por si faltaba algo, no ha mucho que en los laboratorios espaciales norteamericanos han desarrollado unos instrumentos que, debidamente colocados en cabeza y extremidades del sujeto, permiten no sólo ver en tres dimensiones, sino sentir con todos los sentidos de que disponemos. Son el casco y guantes a los que los americanos, que no se arredran ante el más forzado oxímoron, han dado en denominar “realidad virtual”.

No es difícil extrapolar las consecuencias comerciales que es de temer no se harán de esperar en el mercado ávido de novedades tecnológicas. Cualquiera podrá en un futuro próximo, en que todo, siguiendo la pendiente será cada vez más fácil instalarse un casco y unos guantes y “sentir” la “realidad” de los bosques de Turingia en el otoño, degustar

“realmente” la comida del Grand Vefour o apreciar la voluptuosidad del cuerpo de Kim Basinger. No sólo más fácil: cada vez más cercano, más interiorizado, menos externo. La “realidad” vendida en botica y tomada a las horas más convenientes para el consumidor.

Posible diálogo del futuro inminente, amenazado de “realidad virtual”: “—¿Qué harás esta noche? — No sé: creo que me quedaré en casa y usaré el casco para conocer cómo fue la batalla de Waterloo”.

Y lo hará: sentado en su poltrona, empantufado, conocerá la realidad de las balas, los gritos de los heridos, la pegajosa suciedad del barro, la pertinaz lluvia de aquel día, los tristes relinchos de los caballos agonizantes, las guturales voces sajonas, hasta escuchar, de la propia boca de Cambronne, la palabra consagrada, magnífica, definitiva y redonda, que tan bien resume todo: desesperación, rabia y aun el mundo de una realidad ofrecida de modo tan simplificado, tan complejamente simplificado.

Ciudades

Las ciudades no son inocentes. Ni siquiera ahora, época teóricamente desacralizada y eminentemente urbanizada. Prueba: aquellos candorosos hippies que proponían la huida de la pecaminosa y contaminada ciudad hacia el campo puro y abierto, sobre el modelo, no tan lejano (1854) de Thoreau, con su *Walden o la vida en los bosques*: eso de hablar mal de la ciudad, contraponiéndola a la naturaleza, tiene su raigambre en el corazón humano. Mucho antes que los ecologistas que nos abruman, y doscientos años antes que Thoreau, un franciscano español, Fray Antonio de Guevara, escribió con gran éxito su *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* que, aunque no tan radical como Thoreau (al fin y al cabo, prefiere la aldea, pequeña ciudad), rechaza la gran urbe, fuente de todas las iniquidades.

En el fondo, en esto también circula el mito del buen salvaje, tan falsamente manejado por Juan Jacobo, y que llega hasta Tolstoi, refugiado hurañamente en su Krasnaya Poliana y del que, en América, es reflejo aquella *Silva a la agricultura de la zona tórrida*, para no mencionar la idealización de los hombres del campo, desde gauchos a llaneros pasando por cowboys y los indómitos caribes, que se perpetúa

en nuestros días en el culto a los supuestamente bucólicos yanomamis y que, en ocasiones, asume proporciones genocidas como sucedió con el delirio anti-urbanístico del Jemer Rouge.

Es de temer que esta veta anti-ciudad, este rechazo a la vida urbana, ese temor a la *civitas*, provenga de un fondo bíblico, de otra manía hebrea, propia de una civilización originalmente nomádica, hecha al desierto y reacia a la vida social de los conglomerados humanos. Ha de venir de ahí, ya que no puede proceder de la otra fuente que alimenta la cultura occidental, la grecolatina. Para el griego primero y más tarde para el romano, la ciudad era la expresión civilizatoria máxima. Prueba material de ello es que Roma sembró de ciudades su mundo y de obras urbanas avanzadas, vinculadas a las ciudades (acueductos, puentes, anfiteatros, baños), precedente repetido más tarde por el Imperio español en América. Otro tanto puede decirse de los griegos y de su veneración por la ciudad, asiento de la patria y centro de referencia cultural. “Quienes hablan con lógica (con *lógos*) han de confiar en lo que es común a todos, así como la ciudad ha de confiar en sus leyes...” es recomendación de Heráclito. Sin ciudad no habría sofistas, no habría Sócrates y no habría *Politeia* ni política. Tan orgullosos estaban de sus ciudades que cuando la Liga Espartana ocupa Atenas, pese a la dura y prolongada guerra y en contra de la opinión de la mayoría, Esparta no se atreve, como querían los otros aliados, a destruir la gran ciudad: se limita a ocuparla con un gobierno títere. Algo parecido sucedió con París y el fin de la ocupación alemana en 1945: habían destruido sistemáticamente Varsovia y Rotterdam, pero se detuvieron fascinados ante la magia de París.

Por el contrario, la tradición hebreo-cristiana, sobre todo hebrea, es rabiosamente anti-citadina. La primera vez que se menciona una ciudad en la biblia se hace asociándolo al nombre maldito de Caín: fue Caín quien levanta la primera ciudad y justo por eso pasó lo que pasó, en el

enfrentamiento de un hermano entregado al pastoreo (nomadismo) y otro dedicado a la incipiente agricultura, que exigía el sedentarismo y fijación de un emplazamiento. Jerusalén sólo se convierte en ciudad sagrada una vez que los israelitas, dirigidos por David, la han arrebatado de manos de sus originales dueños, los cananeos, ya que hasta David asentaban su capital en cualquier lugar. Para no citar el peregrinaje errático de Moisés y sus huestes por el desierto. Todos los hechos notables de la mitología judía suceden en despoblados: en lo alto de un monte pelado le entregan a Moisés unas tablas; en una zarza ardiendo tiene revelaciones; junto a una peña cualquiera se dispone Abraham a matar a su primogénito obedeciendo ciegamente las órdenes de un Dios implacable. Y cuando algunas ciudades de la llanura alcanzan un cierto nivel de civilización, como Sodoma y Gomorra, sabido es lo que les sucede. Si se considera a la Biblia como un inmenso todo, que arranca en el llamado Antiguo Testamento y llega hasta abarcar los libros cristianos, al fin y al cabo, tradiciones semitas, el proceso termina como empezó: hablando mal de las ciudades. Porque el final de ese todo sería el libro de la revelación de Juan, también conocido como Apocalipsis. Y su final no puede ser más negativo para las ciudades de la tierra, suplantadas por otra que bajará del Cielo al término de los tiempos:

Vi cielo nuevo y una tierra nueva porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido.

Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía de Dios.

La santa Jerusalén tenía un muro alto y grande y doce puertas y nombres escritos de las doce tribus de los hijos de Israel.

El muro de la ciudad tenía doce hiladas y sobre ellas los nombres de los doce apóstoles del Cordero.

Estas son las palabras fieles y verdaderas y el Señor, Dios, envió su ángel para mostrar las cosas que están por suceder pronto.

He aquí que vengo presto. (*Apocalipsis*, 21.1-22.7).

La consecuencia es que bien pudieran etiquetarse las ciudades, todas las ciudades, de ideales. Ideales ya que siempre detrás de toda ciudad de importancia hay o ha habido una idea, para bien o para mal. Las ciudades no son inocentes y aun pueden ser tabú en muchos casos.

...

Ciudades hechas según ideas: el modelo consagrado con las ciudades descritas en las diferentes utopías, de Platón a Fourier, de Moro a Huxley. Pero tal acepción tiene el inconveniente de dar por supuesto que las otras, las ciudades reales, las existentes, nada tienen que ver con las ideas, lo cual de siempre ha sido y sigue siendo falso. Por ser la ciudad la expresión misma de una forma social avanzada, responde en todo momento a una determinada concepción, desde la rígida y ordenancista hasta la suelta y desorganizada. Los mitos y la historia, suponiendo que no sean lo mismo, lo confirman.

En el capítulo 8 del libro II de la *Política* de Aristóteles, se lee: “Hipodamos, hijo de Eurifón, ciudadano de Mileto, inventó el trazado geométrico de las ciudades y cuadrículó El Pireo en forma de damero”.

Con ello se dispone del nombre del santo patrono del urbanismo: Hipodamos de Mileto. Pero Aristóteles dice algo más: dice que a ese Hipodamos lo llamaban meteorológos, esto es, “el meteorólogo”, que es “el especialista en fenómenos celestes”. Y tenía que ser necesariamente así, pues el urbanista tenía como obligación principal la de hacer armonizar la ciudad con el universo, porque ella, en tanto creación humana, sólo es reflejo de la creación natural. Urbanista para los antiguos significaba entonces algo así como el que tiene la capacidad de proyectar un esquema habitacional en el que situar a la sociedad

de conformidad con las leyes naturales. Atiéndase a cómo describe: Campbell las primeras ciudades registradas en la historia (esto es, ciudades que cuentan con escritura: hacia 3000-2500 a.C.), que fueron las ciudades-estado hieráticas de la Mesopotamia:

“Toda la ciudad y no tan sólo el área del templo se concebía como una imitación en la tierra del orden cósmico, un “cosmos intermedio” sociológico o mesocosmos, establecido por el sacerdocio y situado por consiguiente entre el macrocosmos del universo y el microcosmos del individuo. El rey era el centro, como representante humano del poder que celestialmente se manifiesta o a través del sol o a través de la luna, según las distintas formas del culto local. La ciudad amurallada estaba arquitectónicamente organizada en forma de un círculo cuarteado (o acuartelado), como los círculos de la cerámica de la época. Se centraba alrededor del sanctum pivotal del palacio o zigurat, tal y como en las cerámicas los diseños se organizan alrededor de la cruz, de la roseta o de la esvástica. Y existía además un calendario matemáticamente estructurado que servía para regular las estaciones y la vida de la ciudad según el paso del sol y de la luna...” (Joseph Campbell: *Primitive Mythology*, 1982, cap. 3).

Así que el primer urbanista también concibió las ciudades según un plan o idea. Hipodamos calculó que la ciudad ideal no debería sobrepasar los diez mil habitantes, los cuales podrían dividirse por igual en tres grupos: artesanos, agricultores y guerreros. Independientemente de que Hipodamos hubiera podido realizar sus planes más allá del Pireo, sabido es que Atenas estaba levantada según un esquema numérico muy preciso: se repartía en cuatro tribus (*phylías*), correspondientes (tal es el plan “meteorológico”) a las cuatro estaciones del año. A su vez, esas tribus se subdividían en tres partes (*tritías*), para formar un total de doce *phratrias* o hermandades, correspondientes a los doce meses del año. Y en cada *phratria* había treinta *guénes* o familias

(días del mes) y cada familia (*guénos*) no contaba con más de treinta miembros. Donde puede apreciarse que el orden urbanístico es el plan original y el desorden lo tardío, lo que desborda los planes iniciales.

Planes iniciales que se hallaban contenidos también en ciertas notables ciudades de la Antigüedad.

Por ejemplo, Teseo, de alguna forma el fundador de Atenas y en todo caso su héroe característico. Teseo cumplió su ciclo heroico que incluyó al final el famoso viaje a Creta para librar a las doncellas del pesado tributo anual de entregar cien de ellas al terrible Asterión o Minotauro. Sabido es que entró en el laberinto del palacio de Minos (primera referencia arquitectónica) y que lo hizo provisto del hilo que la enamorada Ariadna le había entregado con promesa de desposarla. Cosa que, una vez muerto el monstruo y libre del laberinto, hizo, llevándose a Ariadna a la isla de Naxos. Pero allí pierde a la joven esposa o porque se descuida o porque Dionisos, más hábil, se la rota, y regresa apesadumbrado al Ática, tanto que olvida cambiar, como había prometido a su padre, las velas negras, señal de duelo y fracaso, por las blancas, indicio de que regresaba con vida. El padre se arroja al abismo y Teseo, en parte por expiación, en parte por necesidad de reunir a una población dispersa, recoge a los distintos pobladores del **Ática** en una sola ciudad y así surge Atenas.

Los *reúne* en un *conglomerado*: ambas palabras son clave para, entender el significado de los términos griegos de “plaza” y “ciudad”. Agoró era el sitio central de reunión de la ciudad; su corazón en tanto lugar de tratos y discusiones. Bastará recordar la entrevista de los enviados de las ciudades de Asia Menor al poderoso rey persa, Ciro, advirtiéndole de la comunidad que formaban los pueblos helenos. Y la respuesta reveladora de Ciro diciendo que no temía a gentes que, en sus ciudades, disponen de un lugar para reunirse a vender y hablar: caracterización emblemática de la cultura grecolatina. Además, *agorá*

procede de una raíz (*ag-*) a su vez derivada del sánscrito (*gar*: reunir), que significa “llevar”, “conducir” (de donde: *agogué*, demagogia; *aguiá*, calle; *axón*, eje, y *heguemón*, jefe, conductor, Führer, Duce). A su vez, polis “ciudad”, procede de la raíz Pla- (*ple-*, *pol-*), que significa “llenar”, “estar lleno”, “ser numeroso” (plural). De ahí, *pleós*, lleno (pleonasma), *plutós*, riqueza (plutocracia), *pólloi*, muchos, muchedumbre, y en latín, *populus*, y en alemán y germánico, *Volk* y *burg*.

De modo que para el griego la ciudad sonaba a “reunión de muchos” y su centro, a “reunión dirigida, organizada”. No hay que olvidar que ciudad en equivalente a *política*, ya que ésta procede de *pólis* (de allí, la *Politeia* platónica).

Todavía otro mito insiste en la idea de plan o designio o mandato que había por detrás de toda creación de una urbe.

Se trata de la fundación de otra gran ciudad griega, la de Tebas, en Beocia. Su fundador se dice que fue Cadmo que era un hijo de Agenor, rey de Tiro y por lo mismo, hermano de Europa, aquella doncella que, bañándose en una playa del Asia Menor, fue primero asustada y luego arrebatada por el toro que saliera del agua, se la lleva a Creta y resultó ser el mismísimo Zeus. Cadmo fue encargado por su padre de recuperar a Europa para lo que emprendió una larga y desesperada busca. Hasta que en Delfos, la Pitia le hizo saber que su empresa era inútil y que lo que debía hacer en cambio era fundar una ciudad allí donde cayera muerta “la vaca de la luna”, Después de lo cual, Cadmo dividió una vaca con una semiluna en el cuerpo, la sigue y espera a que caiga muerta de cansancio en un prado junto a una fuente guardada por un dragón. Cadmo mata al dragón y procede a sembrar sus dientes, de los que al punto salieron de la tierra guerreros armados que se dedicaron a entremetarse. Menos cinco sobrevivientes, llamados los *spartoi*, los sembradas, con los que Cadmo procede a fundar la ciudad de Tebas.

Y ¿es que acaso detrás de la máxima ciudad sagrada de Occidente, Roma, no se encuentra otro mito fundacional? Como quiera mirarse: o se acepta la autoridad tardía y patriótica de Virgilio que inventó a Eneas, compañero de Ulises, héroe de Troya, escapado del desastre de aquella larga guerra y llegado a Italia, funda la ciudad y la dinastía de los encidas. O se acepta la vieja leyenda de los dos hermanos amamantados por la famosa loba. Lo importante fue la fundación de la ciudad con aquel arado de plata para trazar el surco sagrado que marcaba los límites inviolables de la ciudad. Y la transgresión del tabú por uno de los hermanos con la consiguiente muerte a consecuencia de ello, a manos del otro, fratricida forzado en defensa de la inviolabilidad de la recién creada ciudad.

Pero no hacen falta muchos esfuerzos para ver que detrás del mito de Rómulo y Remo se encuentra el trasunto bíblico del otro mito, el de Abel y Caín. Caín fue el fundador de una ciudad y por lo mismo el que levanta leyes y prohibiciones que sirven para que Abel las infrinja por representar al nómada pastoril mientras que Caín era el agricultor estable y sedentario. A la larga, pese a la valoración negativa de la Biblia, triunfó Caín, es decir, triunfó la ciudad aun al precio del estigma del crimen. Pero lo que cuenta es antes que nada el carácter organizado y hasta religioso de los orígenes de toda ciudad y sobre todo su sacralización: la ciudad ha de ser respetada y admirada. Situación que llega hasta Constantinopla y, a través de los turcos, a nuestros días. Constantinópolis, la ciudad que manda erigir Constantino, nace de la idea de opacar a Roma con otra Roma más poderosa y rica, situada en el estratégico Bósforo. Surge porque ya Diocleciano se había trasladado a la Dacia y porque Asia cobraba cada vez más importancia económica y militar. Además, Roma era la cabeza pagana del Imperio, y Constantino acababa de oficializar el cristianismo y quería comenzar con una nueva sede.

La leyenda dice que con su propia espada marcó los límites de la nueva ciudad y ante el asombro de quienes le acompañaban por las monumentales dimensiones del perímetro así trazado, se justificó diciendo que delante suyo marchaba “un guía invisible” y que él, Constantino, no se paraba hasta que no lo hiciera el espiritual guía. Para embellecerla, no sólo despojó a Roma, sino que, como observa Gibbon “*by his commands the cities of Greece and Asia were despoiled of their most valuable monuments*”.

En lo que se llamó el Foro, emplazado en una colina, se erguía una columna de mármol de cuarenta metros de altura, coronada por una estatua en bronce de Apolo, transportada desde Atenas, a la que se reinterpretó como el propio Constantino, con el cetro en la diestra, el globo terráqueo en la izquierda y coronado a su vez de rayos solares. Las grandes familias patricias de Roma allí se trasladan, siguiendo a la corte, de modo que Roma quedó entregada a plebeyos y extranjeros. A menos de un siglo, Constantinopla ya rivalizaba con Roma en punto a número de habitantes, palacios, monumentos y riquezas.

Pero lo mejor de todo es que los nómadas (los Abel) de las estepas de Anatolia, la miraron con tal reverencia que comenzaron a referirse a Constantinopla como “la ciudad” por antonomasia y de ahí le viene el nombre, no turco, sino griego, de Istanbul que no es sino la lectura fonética deformada de la expresión helena *eis ten pólin*, un imperativo moral, “a la ciudad”, “hacia la ciudad”. Como quien dice a La Meca o a Jerusalén, dos modelos de ciudades-imán para sus fieles. Como para los cristianos de la Edad Media lo fue Santiago de Compostela, la única ciudad cristiana (aparte Roma) que atrajo de tal manera, de tal “istanbúlica” manera. O como lo fue para Ulises: Ítaca, su ciudad, desgarrado entre una ciudad mítica (Troya) y otra largo tiempo anhelada y no conseguida.

Las ciudades antiguas eran ciudades terrenas, construidas según modelos de ajuste al universo, tal y como entonces se conocía: tra-

taban de conjugar el plan ideal con la realidad social y para lograrlo se inspiraban en el supuesto orden material de la naturaleza. Y en la perfección de ciertas formas, como el cuadrado (para las ciudades tiradas a cordel) o el círculo, para aquellas ciudades construidas en forma radial. Todo eso se rompe y termina con la irrupción de la religión semita que fue el cristianismo, de raíz hebrea. La civilización judía, si es algo, es una civilización anti-natural, vuelta a la divinidad exclusivamente, perfectamente abstracta e inexistente en tanto tal divinidad en el mundo orgánico y por lo tanto entregada, en el mejor de los casos, a la contemplación de sus libros sagrados en un eterno desciframiento de los textos. Pero ni les interesa el mundo exterior, material, ni aceptan las leyes naturales, a las que prefieren e imponen las convencionales de su visión tribal y genérica. Esto lo hereda el cristianismo. El resultado es que su visión de la ciudad será muy distinto a la de la Antigüedad: en lugar de representar la armonía entre el orden natural y el social (macro y mesocosmos), la ciudad será, en el mejor de los casos, lugar apenas de tránsito hacia la vida ultraterrena y, en el peor, lugar de confrontación entre las fuerzas del mal y las del bien.

La obra característica de esta nueva concepción se denomina precisamente *Civitas Dei*. La escribe Agustín de Hipona en veintidós libros, justo inmediatamente después de la caída de Roma a manos de Alarico. Así, la *Ciudad de Dios* es el intento de refutar el paganismo, de justificar el cristianismo (acusado entonces de haber sido el culpable de la pérdida de Roma, ciudad sagrada) y de fundar una nueva visión de la historia.

San Agustín concibe la Ciudad de Dios habitada por dos clanes complementarios, el de los ángeles y el de los hombres, pues dirá, “formamos con los ángeles una sola ciudad”. El clan de los ángeles tiene por misión atraer a los hombres entregados a la vida mundanal y el de los hombres, el de estar desgarrados entre esas dos tendencias,

angélica y terrenal. Por eso, en la ciudad agustiniana de Dios coexisten la ciudad terrestre y la celeste (un adelanto de lo que parece que sucederá en Hong Kong en 1997) y ambos órdenes también coexisten en el mundo y aun en el corazón mismo de los humanos.

Dos amores —dirá San Agustín— han levantado dos ciudades: el amor de Dios, llevado hasta el autodesprecio, ha servido para levantar la ciudad celestial, pero el amor a sí mismo, llevado hasta el desprecio de Dios, ha levantado esta ciudad terrestre.

No deja de ser curioso que San Agustín, en su afán de inspirarse en fuentes hebreas (a fin de evitar las griegas), se remonta, entre los fundadores de la ciudad, a la pareja tradicional Caín-Abel. Caín funda la ciudad y tal fije su crimen a los ojos de Dios, pues pensó, y ese fue su error, que con ello iba a construir una morada permanente para él y los suyos. Por el contrario, insistirá la exégesis agustiniana, Abel obró rectamente en su nomadismo, pues tomó a este mundo como algo pasajero y se vio en él como un extraño: sabe que su verdadera morada está en el Cielo y que lo de aquí es apenas un peregrinaje en espera del fin de los tiempos. Por lo mismo, hasta la consumación de los siglos, la Ciudad de Dios está exiliada en la tierra y no realizada o imperfectamente lograda. Es una ciudad en consecuencia sin reglas internas fijas, salvo la muy general de ajustar la conducta de sus moradores a los preceptos divinos. Es la visión opuesta al mundo griego, anti-urbanista, racional y legalista. Por eso, San Agustín no distinguirá clases sociales, sino actitudes personales: contemplación, acción o la mezcla de ambas en una vida mixta y confusa.

Este desprecio por las ciudades del hombre, por las obras que forman la ciudad, es característico del cristianismo y alcanza su expresión terrible y caricaturesca en la Florencia de Savonarola, donde se formaban grandes hogueras para quemar las obras de arte, “montones de

basura” a los ojos del monje purificador. No fue ciertamente la única muestra de intransigencia anti-urbanística: el saco de Roma, por parte de los ejércitos imperiales, y antes, la destrucción de Medina Zahara, llevada a cabo por los fanáticos e intransigentes almorávides.

A consecuencia de esa visión negadora y pesimista de la vida material en la tierra y del papel de las ciudades como lugares estables y definitivos, los pensadores formados en el rescoldo de la tradición cristiana terminan por escaparse de la visión negativa mediante el recurso tangencial de las sociedades imaginarias que los llevan en consecuencia a la formulación de otras ciudades ideales. De ahí nacen las diferentes utopías, que van de Moro a Proudhon y aun hasta el marxismo, tratando de solucionar la antinomia creada por la ruptura entre el orden natural y el humano.

No hay que ver en esa antinomia, sin embargo, una exclusiva del cristianismo ni pensar tampoco que el mundo antiguo disfrutaba de una unidad y armonía cosmológica. Lo que sucede es que, por un lado, la Antigüedad nunca sintió la separación de la naturaleza como un castigo, impuesto a consecuencia del pecado, sino que aceptó la integración en el orden natural y, por otro, buscó la unidad entre ambos órdenes a través de referencias míticas, esto es, tendiendo a un pasado idealizado. Básicamente tal es la diferencia cultural subyacente entre mundo antiguo y modernidad cristiana: el sentido del mundo antiguo estaba dirigido al pasado, mientras que la flecha de la visión judeo-cristiana apunta a un futuro siempre abierto e indeterminado. Por eso, las ciudades ideales antiguas se erigieron con la mirada hacia atrás, teniendo presente algún modelo de una perdida edad dorada, mientras que las ciudades ideales modernas van a apuntar al futuro, que puede ser tan monstruoso y ominoso como el de la Metrópolis de Fritz Lang. En ausencia de ese futuro, apuntarán a un espacio indeterminado o inexistente: son o acronías o utopías urbanas.

En el orden histórico, hay que hacer justicia a Rabelais, pues fue él quien en su *Gargantúa* presenta una ciudad ideal, Telema, a donde va a parar Pantagruel tras su largo peregrinar. Se trata de una extraña abadía, sin muros ni reglas, o mejor dicho, con una sola regla: la de que en ella cada quien haga lo que quiera hacer, antecedente local del “prohibido prohibir” de 1968. Pero tradicionalmente el gran modelo de ciudad ideal utópica es el que se encuentra en la obra de Tomás Moro, *Utopía*, en donde se describe una ciudad perfecta, sin que deje de ser sorprendente (y bien cristiano, por lo demás) que sea descrita siempre mediante atribuciones negativas: ciudad que se caracteriza por lo que no es, en vez de por lo que es o debería ser. Así, en la isla de Utopía, la capital se denomina Amaurota, que por sus referencias etimológicas designa a una ciudad neblinosa o cubierta de niebla. Está situada junto al río Anhidros o, lo que es igual, sin agua, y se encuentra gobernada por Ademos, que es tanto como decir príncipe sin pueblo. El país lo habitan unos seres llamados Alaopolitas, esto es, ciudadanos de una ciudad sin ciudad, que a su vez son vecinos de los Ajorianos, hombres sin país.

La isla tiene cincuenta y cuatro ciudades (justamente el mismo número de condados en que para entonces, mediado el siglo XV se encontraba dividida Inglaterra) y estaba aislada perfecta y voluntariamente, pues el único istmo que la unía a tierra firme había sido destruido deliberadamente por sus pobladores. En Utopía nadie estaba ocioso: todos trabajaban seis horas diarias y todos descansaban obligatoriamente ocho horas; después de comer, tenían una hora dedicada a la recreación, que podía ser música o juegos, tales como el ajedrez. Un solo vestido de lana y otro de lino blanco les bastaban a sus habitantes cada dos años. Estaban obligados y acostumbrados a comer en comunidad, hombres frente a mujeres. El oro no era metal precioso, sino vil, ya que sólo servía para encadenar a los esclavos o a quienes había que castigar por algo que hi-

cieran. Sólo discutían un eterno problema: en qué consiste la humana felicidad. Ellas debían casarse a los 18 y ellos a los 22, en un matrimonio perfectamente fiel, pues el adulterio era fuertemente castigado: la primera vez con la esclavitud y con la muerte la reincidencia. Utopía no era la ciudad terrestre en busca de la celestial o divina, sino pura y prosaicamente terrestre. Tanto lo era que el Estado no lo manejaban los militares, sino los comerciantes, quienes en su condición de tales estaban autorizados a ejercer con otros estados el poder de la corrupción, pues bien puede corromper quien no es corrupto.

Como puede apreciarse, los cristianos escapan al yugo asfixiante del agustinismo abeliano, pero lo hacen al precio de situar su ideal de ciudad en ningún lugar. Justamente uno de los imitadores de Moro llamó luego a su oferta de ciudad ideal "*Noland*".

Otra de esas ofertas, consagrada en la historia de las utopías, es la *Ciudad del Sol* del calabrés Tommaso Campanella. La comenzó a escribir en la cárcel de Nápoles, a donde lo llevó su actividad de sacerdote conspirador contra el poder español de la región. La publicó en Francfort, en 1623.

Se habla de una ciudad lejanísima, escondida en el interior de la selva de Tapróbana (Ceylán, Sri Lanka). La ciudad está construida en una colina formada por siete círculos concéntricos, correspondientes a los siete planetas. En la cima o círculo superior, hay una gran terraza y magnífico templo cuya cápsula representa el firmamento y de la que cuelgan siete lámparas eternamente encendidas. El soberano es un sacerdote llamado "El Metafísico", asistido de tres dignatarios, Pon, Sin y Mor, respectivamente, Fuerza, Sabiduría y Amor. Fuerza se encarga del ejército y la defensa. Sin, Sabiduría, de las artes y las ciencias aplicadas, y Amor, de las relaciones sexuales, la educación, la agricultura, el abastecimiento y la medicina. Rige un sistema económico totalmente comunista, en bienes

y personas. El trabajo es obligatorio y sólo se emplean en lo que cada uno quiere, pero no puede haber ociosos, ya que Campanella estaba indignado con que tan sólo en Nápoles más de la mitad de sus habitantes no dieran golpe. Trabajan cuatro horas diarias y la sociedad se organiza según agrupaciones numéricas, en decurias, centurias y cuarteles. Pocas y claras leyes. La religión, simple y natural. Es una ciudad que refleja la visión dualista del mundo y el hombre, pues a las tres virtudes (fuerza, sabiduría, amor) les corresponden tres vicios complementarios (impotencia, ignorancia, odio) y todo el arte de *El Metafísico* es hacer que predominen aquéllas sobre éstas.

Hacia la misma época, Francis Bacon escribe *La Nueva Atlántida*, que es una glorificación tecnológica de la ciencia. Se pinta también una isla, la de Bensalem, único sobreviviente del desastre de la Atlántida. En ella, las costumbres descritas son muy parecidas a las de las anteriores utopías, con una novedad. Existe una Casa de Salomón, que forma una orden semisecreta de sabios y que es en realidad un instituto científico dedicado a promover los avances más revolucionarios para bien de la sociedad. Se cumple así el sueño de Bacon de una ciencia liberada del yugo aristotélico.

En esa civilización científica, los sabios producirán nuevas especies vegetales y animales, lograrán acelerar la producción agrícola, producirán conservas de alimentos, volarán por los aires y navegarán bajo las aguas. Todo gracias a la observación combinada con la experimentación. Forman una sociedad cerrada en la que han jurado no divulgar los conocimientos logrados.

En esta revisión de diversas utopías, podría seguirse hasta llegar al repaso más prosaico de los falansterios de Fourier, los talleres de Babeuf o las cooperativas autogestionadas de Proudhon. Pero al proceder así se perdería de vista una nota diferenciadora esencial. Y es que hasta el siglo

XIX todas las visiones de ciudades ideales no pasaban de ser proyecciones imaginarias, mientras que justamente es en el XIX cuando el hombre comienza a querer pasar a la realización plena de sus ideales, desde los experimentos de Proudhon hasta los kibbutzim israelíes, pasando por las distintas sociedades marxistas, ya en pleno siglo XX.

Lo que ha sucedido entre tanto es que la realización de los planes ideales de las grandes ciudades racionalmente organizadas había tenido una plasmación en América.

Ante todo, el imperio inca de Tahuantinsuyo, que quería decir justamente “las cuatro partes del mundo”, y cuya capital tenía que ser Cusco, pues “cusco” en lengua imperial, única admitida, el quechua, quena decir “ombligo”. Allí, el legendario inca Yupanqui, llamado también Pachakutec, esto es, “reformador del mundo”, organiza el primer estado totalitario históricamente conocido, en el cual la población estaba numérica y rígidamente distribuida, el trabajo era obligatorio, la economía absolutamente estatizada, la distribución de bienes practicada según las necesidades familiares y dominaba una austeridad con total ausencia de lujos, pues el oro se empleaba para fines constructivos o utilitarios.

Y no fue el único: los distintos sacerdotes de la Conquista intentaron establecer ciudades ideales: casos de Vasco de Quiroga en México o de los jesuitas en el Paraguay. De todos los intentos, los más famosos fueron las “reducciones” paraguayas, que llegaron, a partir de 1607, a treinta y cuatro. Eran aglomeraciones de urbanismo geométrico fijo, formadas por cinco mil habitantes, salvo la capital, Yapahu, que tenía diez mil. En el centro, estaba siempre la iglesia, la escuela, el alojamiento de los sacerdotes, la casa de los niños y las viudas y los almacenes. Las viviendas eran entregadas al casarse y devueltas a la comunidad al fallecer. Había un concejo municipal, formado por diez

a treinta miembros elegidos anualmente de entre una lista aprobada previamente por los jesuitas. Se practicaba un comunismo integral de bienes y servicios. Con jornadas de trabajo de seis horas, extensibles excepcionalmente a ocho; cuatro días dedicados a labores de la comunidad, dos dedicados a las culturas propias, y uno, el domingo, de obligatorio descanso. Las reducciones fueron disueltas en 1768 por Carlos III. Voltaire las había calificado de “triunfo de la humanidad”.

En toda visión ideal de una ciudad moderna, subsiste la semilla del dualismo cristiano, la separación agónica entre Bien y Mal, entre Ser y Nada, entre Tinieblas y Luz. Está clarísimo en San Agustín, que no en balde fue durante muchos años maniqueo. Pero se encuentra también en Campanella, en el solo título de su obra: si hay una “Ciudad del Sol” es porque en algún lugar debe o puede existir una “Ciudad de la Luna”, complementaria y negadora de aquélla. Y se registra en efecto en el juego ideal de las imaginaciones urbanísticas de los hombres, pues a las utopías les han correspondido anti-utopías o distopías.

El primero de los anti-utópicos es Swift, con sus inquietantes y satíricos *Viajes de Gulliver*. Recuérdese el viaje a Balnibarbi, donde se encontraba aquella isla volante de eufónico nombre, Laputa, paraíso de la arbitrariedad tecnológica y, de paso, crítica apenas velada a las ensoñaciones optimistas de Bacon. Todos los laputenses son a la fuerza bizcos, pues con un ojo miran a su interior y con el otro permanentemente al cielo (símbolo más que elocuente del drama dualista de toda utopía cristiana). El rey se ocupa tan sólo de problemas de alta matemática y por lo mismo descuida el bienestar de sus súbditos. Hay en Lagado una Academia de Planificación tan ingeniosa como inútil que sólo ha logrado aumentar el número de tierras improductivas, de las casas en ruinas y de las multitudes vagando totalmente hambreadas. Por inventar, trataron de inventar la supresión del lenguaje, con aquel ridículo recurso de hablar a través de las mismas cosas.

En sus numerosos viajes, Gulliver sólo encuentra la sabiduría entre los Houylmhnms, aquellos caballos inteligentes que han domesticado a los salvajes Yahoos. Pero por ser inteligentes y buenos no hacen ley alguna ni construyen ninguna ciudad.

Swift es el remoto antecesor de las grandes distopías de este siglo: Huxley, Zamyatin, Orwell.

...

Inútil enfatizar que no se vive precisamente en una época de racionalidad clásica ni en la de utopía alguna realizada o por realizar. Por el contrario, se vive más bien en plena distopía. Al punto de que prácticamente a todas las ciudades contemporáneas se les puede aplicar aquella definición que una vez alguien diera de Los Ángeles: “diecisiete suburbios en busca de una ciudad”.

Pero ello no es obstáculo para que siga siendo válida la tesis central, a saber: detrás de toda ciudad hay siempre una idea, que puede ser tan perfecta y terminada como las de Hipodamos de Mileto o el Cusco de Yupanqui, o tan débil y alegórica como un simple calificativo: Ciudad Prohibida, en Pekín, Ciudad Luz, Ciudad Eterna, Ciudad Santa.

...

Para finalizar, tres imágenes de ciudades, tomadas de autores muy diferentes y separados culturalmente: Maimónides, Baudelaire y Wittgenstein.

En la *Guía de los perplejos*, al final de la Tercera Parte, Maimónides traza una parábola:

“Hallábase el rey en su palacio y sus súbditos, unos en la ciudad y otros, hiera de ella. De los que estaban en la ciudad, unas volvían la espalda a la mansión regia, circulando de un

sitio para otro; los otros se volvían hacia la morada del monarca y marchaban hacia ella con intención de penetrar y presentarse ante él, pero sin percatarse hasta entonces del muro del palacio. De entre esos que acudían, unos llegados hasta el alcázar, daban vueltas en busca de la entrada; otros, ya dentro, se paseaban por los vestíbulos y algunos en fin habían conseguido introducirse en el patio interior del palacio, hasta llegar al lugar donde se encontraba el rey, es decir la mansión misma de éste. Los cuales, sin embargo, aun llegados hasta allí, no podían ni ver ni hablar al soberano, viéndose precisados todavía a efectuar otras gestiones indispensables y sólo entonces lograban comparecer delante de Su Majestad, verle a distancia o de cerca, oír su palabra o hablarle. Paso ahora a explicarte esta parábola que se me ha ocurrido.

Aquellos que se hallaban fuera de la ciudad son los que no tienen ninguna creencia religiosa ni especulativa ni tradicional... Deben ser considerados como animales irracionales; no los sitúo en la categoría de hombres, dado que ocupan entre los seres rango inferior al del hombre, aunque superior al del mono... Los que estaban en la ciudad y volvían la espalda a la mansión del soberano son aquellos que tienen una opinión y piensan, pero han concebido ideas contrarias a la verdad, ya sea como consecuencia de algún grave error que les ha sobrevenido en su especulación, ya por haber seguido a los incursos en él. Estos, como resultado de sus opiniones, según van andando, se alejan cada vez más de la morada regia; son peores que los primeros y hay momentos en que hasta se impone la necesidad de darles muerte y borrar las huellas de sus opiniones, para evitar extravíen a los demás...”

Baudelaire escribe hacia 1850, en *Les sept vieillards*:

“Fourmillante cité, cité pleine de rêves
Où le spectre en plein jour raccroche le passant
Les miystères partout coulent comme des sèves
Dans les canaux étroits du colosse puissant”.

Y Wittgenstein, en los años 40, compara la ciudad con el lenguaje, en *Logische Untersuchungen*. Comienza con una pregunta:

Und mit wieviel Hausern oder Strassen, fängt eine Stadt an, Stadt zu sein?⁸

Y sigue:

“Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: ein Gewinkel von Gässchen und Plätzen, altend und neuen Häusern, und Häusern mit Zubaiten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Mengo neur Vororte mit geraden und regelmässigen Strassen und mit einförmigen Häusern”⁹.

[8]_¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?

[9]_ Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de calles y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de distintas épocas; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes.

Utopías de salvación

Quizá es cierto que el hombre construye utopías a la medida de sus deseos. Pero no lo es menos que siempre las ha construido diferentes. La antigüedad greco-romana levantó diversos mitos que pueden funcionar como proyectos utópicos. Sin embargo, el sentido que dio a sus proyecciones culturales era muy distinto del que, a partir de la visión hebreo-cristiana, caracterizó a las posteriores utopías. La diferencia fundamental radicaba en la valoración del tiempo. Para la antigüedad clásica, sólo un modo temporal era digno de recibir en su seno las concepciones imaginarias ideales: el pasado. Todos los mitos que operan como el equivalente antiguo de las utopías están referidos a un mítico tiempo pretérito, en el que la humanidad era mejor. Edad de oro que, desde Hesíodo, llega como un hilo cultural sutil y soterrado hasta Cervantes cuando éste hace que Don Quijote improvise ante los cabreros, en la noche manchega, las palabras inmortales: “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quienes los antiguos pusieron nombre de dorados...” Con ropaje diverso (diferentes edades de metal; Er, el Panfilio; caballos alados), el mundo clásico pensó que la perfección siempre estaba a sus espaldas, que ya había pasado y que, por las razo-

nes que fuere, éste es un mundo degradado, incomparable con el mito de la edad perfecta. Cuando no se evadían en el tiempo imposible de lo que ya había sucedido, lo hacían en el espacio imaginario de míticas ciudades, como la Atlántida. Fuera del tiempo o fuera del espacio reales, las utopías representaban siempre un ideal perdido. Si acaso, como único consuelo, la creencia en un tiempo circular, el Gran Año, que reprodujera todo el proceso, incluyendo otra vez la misma decadencia, idéntica nostalgia de un pasado utópico. El mundo de la antigüedad desconfió del futuro, en el que no depositó semilla alguna de ilusión. Su capacidad utópica es siempre rememorativa, jamás proyectiva. Los mitos se reconstruyen en la memoria, no se profetizan con la imaginación.

Por el contrario, el sentido de la historia para los pueblos nómadas y pastoriles del desierto, entregados a la pobreza de una religión descamada y abstracta como sus arenas, estriba en la posibilidad de cambio futuro. Sobrellevan fatigas y aceptan decálogos exigentes acicateados por la promesa de salvación final, expresada en la llegada utópica de un salvador o mesías. La historia es así una flecha tendida al futuro y la memoria sólo sirve para enhebrar ristras de genealogías que aseguren la fidelidad de la especie al proyecto común de salvación. Porque lo que cuenta es el plan utópico de llegar, la apertura permanente a una esperanza de salvación, la fe en el cambio prometido. Si las civilizaciones griega y romana descansaban sobre las míticas gestas de los antepasados (Cadmo, en Tebas; Numa, en Roma), la civilización hebrea reposará sobre el vínculo de una promesa: pueblos elegidos para acometer a través suyo la gran empresa de salvación. Empresa siempre proyectada hacia un futuro indeterminado. Así lo recibió en herencia el cristianismo y, cuando se instauró como religión del Imperio, así quiso imponerlo en la cultura helenística, descendiente del paganismo. En un principio, el cristianismo pudo conservar la multitud de dioses

del Panteón tradicional e incluso combinar las religiones matriarcales (culto a Isis, a María) con la gran religión patriarcal, monoteísta y abstracta del judaísmo. Pero no pudo, ni siquiera intentó, renunciar a la apertura futurista del mesianismo. Desde Agustín de Hipona, las utopías cristianas son básicamente judías, esto es, lanzadas en pos de las promesas de salvación futura. El sentido utópico de los hombres había dado un giro de ciento ochenta grados y comenzado a apuntar en dirección de los tiempos venideros.

...

La primera oleada utópica es la del cristianismo primitivo, aún no nítidamente separado del judaísmo tradicional. Basta leer la obra de Celso, *Contra los cristianos*, para percatarse de que al principio el mundo antiguo no distinguía entre una y otra secta, probablemente porque aún tenían mucho en común. Además, en los primeros tiempos, los cristianos mantenían un papel relativamente discreto, pues la principal labor proselitista y misionera estaba a cargo de los judíos, quienes para ese entonces actuaban como religión en expansión y captación de fieles. En parte por eso, aunque sobre todo lo fue por los diversos modos de observar la Ley, por lo que los cristianos entraron en competencia directa con el judaísmo, comenzando las querellas internas, que habrían de exacerbarse con las prédicas abiertamente críticas de Pablo, el gran converso. Unos y otros, no obstante, ofrecían similar producto a las masas desheredadas del mundo pagano: la salvación a corto plazo a través de la inminente llegada del anunciado Mesías. La utopía hebreo-cristiana se anotó triunfos espectaculares, hasta el punto de penetrar en las clases dominantes, militares y patricios, como se pudo comprobar con el advenimiento al poder de Constantino, consagrado

ya como emperador cristiano. De ahí en adelante, una vez replegados y reducidos los rivales judíos, el cristianismo se pudo concentrar en la expansión de sus proyectos utópicos durante los siguientes dos o tres siglos. Alcanzó el máximo punto de expansión hacia el siglo IX, extendiéndose desde Asia Menor hasta Irlanda y desde el África septentrional hasta el norte de Alemania. Aún habría de necesitar doscientos años más para penetrar en los mundos nórdico y eslavo.

La segunda oleada utópica monoteísta fue la del islamismo: en apenas dos siglos logró un poder de penetración equivalente al que había logrado hasta entonces el cristianismo. Se extendió desde España hasta China y desde Dalmacia hasta el interior de África a partir de promesas utópicas aún más sencillas y atractivas que las cristianas, pero no menos futuristas. Al término de una vida guerrera y con el tránsito de una muerte heroica se alcanzaba la utopía del paraíso más perfecto que el hombre pueda imaginar. El éxito del mahometanismo se mide porque logró penetrar allí donde el cristianismo había fracasado y siguió fracasando: entre los pueblos del subcontinente indostánico y en los del Lejano Oriente. Desde Arabia hasta el Pacífico (Sumatra y Filipinas), el islamismo fue una utopía aceptada por doquier con entusiasmo de neófitos.

...

Así como al principio de su expansión el cristianismo adversó fuertemente al judaísmo hasta prácticamente neutralizarlo, con una política de persecuciones y aislamiento, por las mismas razones de competencia de espacio religioso, el islamismo entró de inmediato en abierta oposición con el cristianismo. No lo hizo tanto con el judaísmo en la medida en que este último se había resignado a encerrarse en sí mismo, sin pretensiones de competencia, pero en cambio el choque entre cristianismo y mahometanismo fue frontal e implacable durante

varios siglos. Ambos luchaban por los mismos objetivos y competían en el mismo terreno de promesas utópicas.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX surge la tercera oleada utópica monoteísta, derivada, como las anteriores, de la misma raíz judía: el marxismo como nueva doctrina de salvación de la humanidad. Con ligeras variantes semánticas, el marxismo repite las viejas promesas utópicas consagradas: pueblo elegido (clase proletaria), pecado original (alienación), Redención (revolución), implantación del Paraíso terrenal (sociedad sin clases), encuadrado todo en un núcleo propagandístico (Partido Comunista, comunión de los santos), encargado de llevar la buena nueva (*Diamat*) por todo el mundo. La capacidad expansiva del marxismo no fue menos fulgurante que la de las anteriores oleadas utópicas: en menos de medio siglo se había extendido por toda Europa, África, Asia y Latinoamérica, alcanzando implantaciones de poder político en diversos países de todos los Continentes mencionados. Tampoco tiene nada de extraño que, de forma similar a como ocurriera en los casos anteriores, también la tercera oleada, la marxista, se viera enfrentada a las otras que actúan como rivales en la consecución de los espacios de expansión política e ideológica. El marxismo batalló contra el judaísmo, contra el cristianismo y contra el islamismo, que le habían precedido en el intento de conseguir el monopolio de las ideas utópicas. Ha luchado aisladamente contra cada una de estas doctrinas, pero también lo ha hecho en conjunto, atacándolas *in toto* bajo la especie de religiones y condenando en consecuencia el fenómeno religioso como nocivo a los intereses auténticos del pueblo, entiéndase, los intereses de la nueva clase de creencias utopistas.

...

Pero así como todas y cada una de las anteriores oleadas utópicas se vio frenada desde su propio interior a consecuencias de divisiones

internas y de disputas doctrinarias (casos de herejías y formación de doctrinas derivadas), también el marxismo comenzó a sentir la reducción de sus fuerzas por aparición de sectas interpretativas y disidencias íntimas, desde el trotskismo hasta la última de ellas, el revisionismo de la llamada *perestroika*. En el camino, con éxito diverso, quedan algunas de las sectas más fuertes, como el maoísmo, que aún se reclaman de la gran utopía central de la que todos proceden.

Mal puede hablarse de desaparición de las utopías, menos aún de su muerte. El judaísmo, la más antigua, la raíz de la visión mesiánica del utopismo central, cuando parecía más anquilosado, ha encontrado nuevas fuerzas aliándose con formas políticas secundarias, correspondiente a mitos menores, como el nacionalismo y la glorificación del Estado. El cristianismo busca cobrar nuevo aliento bien sea a través de renovaciones internas de sectas agresivamente proselitistas (*newborn Christians*), bien sea a través de alianzas más o menos toleradas con otros utopismos (tendencias ecumenistas o teología de la liberación). El islamismo todavía cuenta con una fuerza expansiva importante a través de las comunidades africanas implantadas en el continente americano o llevadas recientemente al europeo en diversos procesos migratorios. En la actualidad, se tiene la impresión (que pudiera ser perfectamente falsa) de que al menos la tercera oleada, la del marxismo, se encuentra en desbandada y franca involución a consecuencia de las crisis políticas recientes que ha sufrido en casi todo el mundo el movimiento comunista. Pero también el cristianismo pasó en su día por la crisis abierta de Reforma y Contrarreforma. Si algo han enseñado estas oleadas utópicas que se han abatido sobre la historia de la humanidad es su capacidad adaptativa y su persistencia a los cambios. Como ciertos virus, pueden mular y reaparecer periódicamente con nuevos bríos. Echar las campanas al vuelo (¿campanas cristianas?) por creer que ha muerto el marxismo sería tanto como haber celebrado en

1792, con el culto a la Diosa Razón, la muerte del cristianismo. Las utopías llegaron del desierto monoteísta y están aquí para quedarse entre nosotros.

Don Juan al desnudo

Desde que, primero que todo con Fray Gabriel Téllez, más conocido como Tirso de Molina, luego con Mozart y la ópera correspondiente y por fin con las miles de veces representada obra de Zorrilla, existe el prototipo amoroso de Don Juan, no se deja de teorizar en torno a tan equívoca figura.

Por ejemplo, Gregorio Marañón, el último de los médicos humanistas, que en lugar de dedicarse a bien administrar una tecnología naciente, aprovechó su conocimiento del ser humano para escribir muy buenos libros, no sólo de historia, sino de divulgación científica. Entre otros, *Amor, conveniencia y eugenesia*, muy superior a cuanta vaciedad sexológica se vende hoy día. Como es sabido, tampoco Marañón pudo resistir el atractivo de Don Juan y terminó diagnosticando que en realidad se trataba de un homosexual irrealizado. La tesis de Marañón descansaba en una doble argumentación: Don Juan, en el fondo, desprecia a las mujeres, por lo que las seduce y abandona, y además Don Juan no sabe ser monógamo, que para Marañón es la señal del verdadero heterosexual equilibrado.

Este último argumento es harto discutible. No porque esté más que probada la tendencia natural poligámica del varón, que reposa en su

misma condición genética, sino porque no se entiende muy bien por qué los fieles a una sola mujer han de ser la medida del heterosexuismo. Además, como ya se ha observado, eso de monogamia y poligamia es materia en definitiva semántica: dependerá de cómo se definan. Si por monogamia se entiende una mujer cada vez, la mayoría es, ha sido o aspira a esa clase de monogamia. Por algo los franceses definen bigamia como tener una mujer de más y a continuación se apresuran a añadir que igual sucede en el caso de la monogamia.

Es más interesante el argumento de Marañón según el cual Don Juan es un profundo despreciador del sexo femenino. Como siempre, en este autor, hay dos aspectos: la comprobación de un hecho y la conclusión que de ahí se obtiene. Parece poder asegurarse lo primero: la conducta de todo Don Juan está inspirada en un desdén por la mujer, pero en cambio no suena nada convincente pasar de eso a decir que, por lo tanto, Don Juan es en realidad un homosexual. Primero habría que probar que todo homosexual es un despreciador de la mujer, lo que no parece ser socialmente el caso. Pero no interesa discutir la tesis de la homosexualidad de Don Juan, sino el hecho de la diversidad interpretativa del personaje.

Antes de intentar una caracterización de la figura controversial de Don Juan, convendría recordar las tesis de dos grandes intérpretes del personaje, entre sí muy dispares: Unamuno y Stendhal. Tanto el español como el francés se interesaron por la figura de Don Juan, por más que los resultados no coincidan, si bien no deja de haber en ellos ciertas convergencias.

A Don Miguel le resultaba profundamente antipático Don Juan. Es de suponer que en parte se debía a cierto puritanismo del pensador vasco, que le llevaba a considerar la actividad amatoria como mera necesidad fisiológica y hasta una obligación social, pero nada más: lo

importante era la actividad espiritual para desanimalizarse. Por eso, Unamuno llegó a exaltar la función de las prostitutas, ya que, según pensó y quizá puso en práctica, de acuerdo con la moral victoriana, las buenas de las putas sirven para asegurar la santidad del matrimonio. Hay que suponer que alguien que tiene semejante visión del erotismo, no va a sentir particular simpatía por el gran amorador que fue Don Juan. Pero lo que más le molestaba a Unamuno, y este es el aspecto más interesante de su animadversión, es el cretinismo que cree advenir en Don Juan. Lo expresaba así:

“La obsesión sexual en un individuo delata, más que una mayor vitalidad, una menor espiritualidad. Los hombres mujeriegos son de ordinario de una mentalidad muy baja y libres de inquietudes espirituales. Su inteligencia suele estar en el orden de la inteligencia del carnero, animal fuertemente sexualizado, pero de una estupidez notable...”

Y en aplicación directa a Don Juan, agregaba:

“Tomad a Don Juan Tenorio y decidme si habéis encontrado un personaje más necio y que suelte tantas tonterías como él (...) Y si hubiera vivido hasta llegar a edad respetable, hubiera acabado en ser un sesudo conservador”.

Este es un rasgo importante: Don Juan ciertamente no es Fausto y, por lo mismo, porque Fausto tampoco es Donjuán, resulta incapaz de seducir a Margarita sin la ayuda del diablo y, una vez lograda ésta y realizada la seducción, Fausto deja de ser el Doctor Fausto: se convierte en lo que no era, en un joven atolondrado, y con ello pierde su ciencia y su inteligencia, que a decir verdad no le servían de nada a la hora de conquistar a Margarita. Pasa a ser el cretino adolescente (el “carnero” diría Unamuno), que son los que conquistan a las Margaritas de todos los tiempos. Aquí hay que evocar a otro vasco, a Pío Baroja, y su lapidaria caracterización del auténtico conquistador de mujeres:

“La receta para que las mujeres hagan caso de un hombre es sencillísima: consiste en ser joven, fuerte, guapo y bien planchado. Lo demás, hablar o no hablar, galantear o no galantear, es accesorio”.

De modo que sin dejar de tener razón Unamuno al constatar la tontera de Don Juan, habría que hacerle ver que por eso es por lo que es precisamente un Don Juan. Y que no tiene ningún sentido tratar de imaginarse a Don Juan viejecito, con pantuflas, y leyendo la prensa religiosa, porque la definición misma del gran seductor exige que muera joven. O lo que es lo mismo: Don Juan es el modelo eterno del conquistador físico, no intelectual. Por eso, cada vez que se ha elegido en el teatro para representarlo a un actor o mayor o poco agraciado, se ha desvirtuado por completo la esencia de Don Juan. El auténtico Don Juan impresiona a las mujeres con su presencia física y de ahí que sus conquistas sean fugaces, porque después no tiene mucho más que ofrecer. Es un seductor instantáneo, pero incapaz de mantener y mucho menos acrecentar la conquista. Don Juan opera en el nivel de lo que llaman los franceses el *coup de foudre* y que timoratamente se tradujo en español por “flechazo”.

Volviendo a Unamuno: tiene perfecta razón cuando sentencia: “No son (los Don Juanes) víctima de los anhelos de su corazón, sino que lo son de la vaciedad de su inteligencia”. Y añadía: “Como Werther”, cuando decía que había víctimas de aquellos anhelos del corazón. Pero eso sólo delata las buenas lecturas de Don Miguel, pues fue Stendhal, un siglo antes, quien había trazado el paralelo entre el héroe de Goethe y Don Juan.

En un ensayito titulado “Don Juan y Werther”, dentro de su obra *De l'amour*, Stendhal plantea “si vale más tratar a las mujeres como Werther o como Don Juan”. De entrada, se coloca al lado del desgraciado héroe romántico. Porque era la época y porque a Stendhal no

le fue nada bien con aquella italiana, casada con oficial polaco, Matilde Viscontini o Matilde Dombowski. Le convenía identificarse con el protagonista de un amor desgraciado por no correspondido. Que jamás es el caso de Don Juan. Porque tal no es ni puede ser el propósito de Don Juan. Y en este punto, tiene Unamuno más razón que un santo: nada de anhelos del corazón, pues el negocio de Don Juan no es enamorarse, sino hablarle del amor a las mujeres. Si acaso, que se enamoren ellas. Don Juan es apenas un agente, un intermediario, cuerpo conductor, en esa gran feria de ilusiones de los humanos que quieren sentirse amados. Y Don Juan, dispuesto y complaciente, se lo proporciona a cada instante a todas. Pero de ahí a suponer que él crea en lo que dice y que también vaya a enamorarse, hay un abismo. Otra pista abierta para su caracterización.

Bien visto, Don Juan es una puta. Sólo las afinas románticas y enfermizamente optimistas de algunos hombres les hacen concebir la ridícula ilusión de que la prostituta que por breve tiempo frecuentan se va a enamorar de ellos. Las putas no sólo no se enamoran, sino que no pueden enamorarse, pues su salud correría un gran riesgo, para no hablar de su vida, ya que la mayoría de ellas, como es sabido, pertenecen a un hombre que las controla y administra, y no va a permitir que anden por ahí enamorándose de cualquiera. Tal y como actúa Don Juan: trata a sus conquistas ocasionales como vulgares dientas: procura satisfacerlas a su manera, lo que no quiere decir que las complazca sexualmente. Por el contrario, Don Juan suele ser en lo técnico un deficiente amante: ¡le basta una hora! En efecto, Doña Ana de Ulloa cita a su amigo, el Marqués de la Mota, a las once. Don Juan le suplanta, pero le transmite el mensaje de Doña Ana, cambiando la cita para las doce. Si acaso, cuando las satisface, y por lo demás, tal es lo que le piden, es siempre *antes*: en el momento de la seducción verbal, de la venta de ilusiones, del deslumbramiento tanto físico como retórico.

Por eso en el *Don Juan* de Zorrilla tiene tanta importancia la escena del sofá y lo que en ella Don Juan dice. Porque lo que cuenta es la venta del producto, no la calidad de lo vendido. En definitiva, Don Juan sólo vende una promesa, la más vulgar de todas: casamiento. A todas promete matrimonio. Típico seductor burgués.

Sólo que así como Don Juan no se enamora nunca ni de verdad puede hacerlo, tampoco las mujeres a las que seduce en realidad se enamoran de él. Stendhal lo notó, diciéndole con maravillosa delicadeza: “Las mujeres, *d’apres la prendre jeunesse* (esta es la nota delicada), por conocer el verdadero amor escapan a Don Juan”. Este es un punto de importancia.

Hay que entender entonces que las víctimas del donjuanismo han de ser siempre flores incipientes, pucelas, tímidsimas doncellas, suponiendo que existan tales o hayan existido alguna vez. En vulgares términos: virgencitas medio tontas. Porque una mujer hecha y derecha no va a caer en las boberías de Don Juan ni se va a deslumbrar con la sola planta física del conquistador. A no ser, pero ese sería otro tema, que se trate de mujeres después de la segunda, tercera y aun la cuarta juventud, que quizá, por aquello de que los extremos tienden a tocarse, vuelvan a ser proclives a caer con los Don Juanes profesionales. Pero la auténtica y canónica víctima de Don Juan ha de ser de una juventud extrema y además parecer o mejor ser medio boba.

¿Qué tiene que hacer Werther en todo esto? Muy sencillo: Werther es el anti-Don Juan, su antítesis literaria. Werther es el eterno enamorado y Don Juan el eterno enamorado. El romanticismo ilusorio de Werther le lleva a moldear la realidad según sus deseos. El realismo contabilista de Don Juan (hasta lleva una lista, como si hubiera estado de compras) le impide deseos y menos aun satisfacer los de sus víctimas, fuera del fugaz placer de enamorarlas brevísimamente, tiempo

suficiente para que, entre lo tontas que son y la agitación del momento, pueda llevar a cabo su propósito, que no es otro que el de añadir una flor más a su sangrienta colección.

Conviene recordar que eso de obsesionarse con las vírgenes sigue siendo uno de los valores del hombre medio latinoamericano. Por lo general, un hombre de alguna experiencia y una aceptable cultura, prefiere una mujer experimentada y también con cultura no menos aceptable, aunque sólo sea del nivel de la suya a fin de que ella termine diciéndole a él lo muy inteligente que le encuentra. Pero, santo Dios, jamás una virgencita, que además de por definición no saber nada, presenta todo tipo de inconvenientes desde técnicos a psicológicos, para no mencionar los legales. No obsta: nuestros muchos Don Juanes populares aún siguen fetichizados por las jóvenes intactas. El grado de civilización se mide por la desaparición del tabú de la virginidad. Pero quienes tienen que perderlo son los hombres, no las mujeres. Sólo la exquisita y superiorísima sabiduría francesa en este terreno los llevó hace un siglo a inventar esa especie intermedia de las *demi-vierges*, con todas las implicaciones amoratorias que el término conlleva y su práctica permite, que no son pocas.

Pues bien, Don Juan, no. Don Juan también se obsesiona con las niñas. La razón es sabida: por instinto conoce Don Juan que no puede acercarse a una verdadera mujer a no ser mediante un engaño, como hace en la primera jornada de *El burlador de Sevilla*, para seducir a Isabel (aun así, una virgen), haciéndose pasar por su prometido Octavio. Semejante manía persecutoria con las inexpertas vírgenes no sólo delata un terror a la verdadera mujer, en lo que Don Juan prueba su condición de macho, en contra de lo que pensara Unamuno, pues característico del macho es temer a las hembras por muchas y bien fundadas razones de superioridad sexual. Más bien delata ese temor la

falta de imaginación de Don Juan. Para amar, hay que imaginar, pues el acto del amor en sí no pasa de ser una banalidad, que inclusive roza con el aburrimiento. Prueba de ello: la pérdida del amor a través de la rutina y la repetición. Sin ponerle imaginación, cosa que bien sabía hacer Werther, Don Juan se queda siempre frío, insatisfecho, indiferente, impasible. Pero aquí habrá que preguntarse por qué Don Juan carece de imaginación.

La dimensión imaginaria es característica de la relación amorosa profunda, pero Don Juan no aspira jamás a que lo ame ninguna mujer. A lo que aspira Don Juan, y esto es muy significativo a la hora de establecer la psicología del personaje, es a ser conocido por sus hazañas. Don Juan no tiene sed de amor, sino de notoriedad. Lo que lleva al verdadero ser de Don Juan: es un vanidoso pagado de sí mismo, pero lo suficientemente inseguro como para buscar la confirmación de sus éxitos, no en las conquistas amorosas de sus víctimas, así sean todo lo arduas y fugaces que se quieran, sino en la proclamación y reconocimiento de esas conquistas por parte de sus amigos y de sus enemigos. En lugar de soñar con la mujer, lo que hace Don Juan es calcular el número de sus conquistas: no tiene mente imaginativa de enamorado, sino planificadora, de funcionario administrativo o de militar en maniobras de campo. Por lo mismo, otra vez el contraste con Werther:

Werther es feliz en y con su desgracia. Don Juan sólo es feliz con la desgracia ajena, porque sabido es que nada le afecta más a una mujer seducida que la divulgación de esa seducción. Otra prueba más de lo mal amante que es Donjuán. El verdadero amante es discreto: si acaso dejan que sean ellas las que terminen filtrando su arte amatoria, para de esa manera poder cambiar de *partenaire*. Pero en cambio lo que hace Don Juan es gritar a los cuatro vientos que ha tenido a ésta y aquélla, vive Dios, lo que le convierte en bellaco de marca mayor y

sobre todo en un pésimo conquistador. Porque a Don Juan le interesa su renombre, sin importar que haya o no auténticas conquistas detrás. Podría darse por satisfecho con una larga lista que no fuera verdad, con tal de que fuera ampliamente difundida. Con menos rodeos: Don Juan es esencialmente un político. Ser profundamente egoísta dedicado tiempo completo a pulir, a redorar su propia imagen, vendiéndose en el mercado de la opinión pública. Porque además de todo, Don Juan es básicamente deshonesto.

Su deshonestidad se mide en que siempre toma y jamás da. Don Juan quita sin entregar nada: su misión en la vida es aprovecharse de los demás; de las mujeres, burlándolas, de los hombres, desafiándolos, de los viejos, matándolos y, aun después de muertos, negándoles el descanso. La deshonestidad de Don Juan es permanente, pero su práctica deshonesto, versátil no es que se dedique a una sola empresa de deshonestidad, como haría el ladrón o el mentiroso, sino que salta de una a otra. Y es que Don Juan se sacia pronto ya que, en el asunto amoroso, que dice ser el suyo, en vez de atender a la intensidad, lo que busca es la variedad.

Observaba Stendhal que, en ocasiones, una misma mujer, encontrada, reencontrada, años más tarde, puede reservar nuevos y gratos momentos. Jamás le podrá suceder tal a Don Juan. Don Juan es el amante de una sola vez, por lo general, una sola noche, ya que opera con nocturnidad y alevosía, y luego, si te he visto, no me acuerdo. Prototipo literario del verso del Arcipreste: “Busca, según natura, compañía siempre nueva”. Justamente esa incapacidad de repetirse, de recrearse en lo conocido, perfeccionándolo, es otra de las vías que le lleva al fetichismo de la virginidad y el aburrimiento de sí mismo. Don Juan sólo busca las relaciones instantáneas, fáciles, pasajeras y, sobre todo, que se puedan exhibir. ¿Qué mayor escándalo que ha-

ber disfrutado a una monja? Y ni siquiera, aún más irreverente, una novicia, la virginidad dentro de la virginidad, la virgen que, cual las antiguas vestales, estaba reservada para el místico matrimonio nada menos que con Cristo. Eso es un auténtico triunfo, más que político, teológico: haber hecho *cocu* nada menos que al mismísimo Dios. Don Juan no se conforma con un marido engañado cualquiera, sino con el más elevado y terrible. Sólo así podrá caminar hacia la cumbre de perfección que le interesa, la de su propia maldad.

No hay que olvidar lo que pide la tradición: que la figura literaria de Don Juan fue tomada de un personaje real del siglo XVI, Don Miguel de Manara, sevillano, autor del *Libro de la verdad*, en el que se inspirara Valdés Leal para pintar *In ictu oculi* y *Finis gloriae mundi*. Manara, creador del Hospital de la Caridad, al final de su vida de pecado, arrepentido y contrito, lo que no impidió que, según quiere la leyenda, su lápida, en aquel mismo Hospital dijera: “Aquí yace el peor hombre que ha habido en el mundo”. Ambición desmedida.

Pero ¿por qué se empeña en ser tan malvado Don Juan? Por la misma razón por la que lo son muchos humanos, aquellos que estando privados del goce amoroso sólo buscan refugiarse en el placer egoísta del poder y sobre todo, la capacidad de hacer sentir a otros ese poder. Don Juan es un modelo de fascista: es el que atropella a los demás por el gusto de hacerlo y darles a sentir su fuerza. Como buen fascista, su credo es el activismo, no la reflexión ni la memoria. Don Juan no recuerda a ninguna mujer amada, primero porque no ha querido a ninguna y segundo, porque tener memoria es ser vulnerable. “¡Oh memoria, enemiga mortal de mi descanso!”, quejábase Cervantes. Don Juan por su parte, si acaso, lleva la memoria en el bolsillo, en la vanidosa lista de conquistas que, entre bravatas, comenta en la hostería. En tanto fascista, es decir, prepotente, anti-intelectual, desprecia

la inteligencia y exalta la acción. Por eso, su actividad de conquistador es la de un cazador: en vez de amar, cobra piezas, como quien sale al campo a matar o capturar animales. Y por supuesto, no puede permitirse el lujo, demasiado humano, de sentir miedo. Pero un hombre que no conoce el miedo, tampoco conoce el amor, porque como enseña Stendhal, *“les plaisirs de l’amour sont toujours en proportion de la crainte”*. Los resultados son paradigmáticos: Werther se suicida, Donjuán se hastía. Lo único que medio le salva, literaria, míticamente hablando, es la muerte: no se piense que se trata de una salvación religiosa sino histórica. Pervive Don Juan porque murió siendo Don Juan, porque no tuvo tiempo de hastiarse del todo. Su verdadera derrota, la que de verdad le hubiera borrado del espacio mítico, habría sido su vulgar supervivencia hasta esa avanzada edad en que, como sospechaba Unamuno, sería un moralista y un reaccionario, como lo son todos los fascistas, como lo son casi todas las prostitutas, sus colegas femeninas.

Hay una tendencia reivindicadora de Don Juan, que busca presentarlo con los colores positivos del rebelde y del iconoclasta. Sólo porque Don Juan desafíe los poderes terrenales (Comendador) y extraterrenales (Iglesia) y porque se burle del más allá, no hay que apresurarse a otorgarle el certificado anarquista de gran rebelde. Bien visto, Don Juan respeta el poder y la religión, al punto que cuando va a morir, a manos del Comendador, pide un confesor. Si realmente no fuera así, los ignoraría, pero el hecho de que deliberadamente vaya a buscarlos para enfrentarlos con el escarnio es la mejor prueba de que los teme o, cuando menos, que acepta su poder y, por reconocerlo así, busca desafiarlos. Todas las rebeldías de Don Juan mueren en la famosa frase: “¡Cuán largo me lo fiáis!”. No es que niegue el más allá y los supuestos castigos derivados del juicio celestial, sino que no quiere pensar en

ellos: lo deja para más adelante. Ya tendrá tiempo de preocuparse. A quien no cree en absoluto en el más allá, si acaso lo amenazan con él, se encogerá de hombros o no sabrá de qué le hablan, pero Don Juan lo que hace es aplazarlo: ya verá que resuelve cuando le toque enfrentarse a Dios. Por ahora, su atención está concentrada en fortalecer su imagen de conquistador.

En realidad, más que un rebelde, Don Juan es un abusador. Un rebelde es alguien que no acepta los valores existentes e insurge contra ellos. Don Juan, por el contrario, está satisfechísimo con que existan maridos, padres y religiosas. No pretende derrocar nada, sólo busca aprovecharse de lo existente. Su rebeldía no es sistemática, sino expresión egoísta de un afán de libertad personal. A fines del pasado siglo, decía Ganivet que todo español (puede hacerse extensivo a todo hispanoamericano) quería y creía llevar encima un documento que rezara: “Este español está autorizado para hacer lo que le dé la gana”. Eso quiere decir, imponer su capricho al mundo. Pero el verdadero *homme à femmes* si sabe algo es que hay que acatar los caprichos de las damas. El verdadero amante es un ser sacrificado, una especie de *boy scout* erótico, mientras que Don Juan no deja de ser un malcriado, un inmaduro, que busca su gloria y no el placer de ellas.

Por cierto, el peor conocedor de sí mismo es siempre Don Juan: no es el más indicado para testimoniar ni del amor ni de las mujeres ni siquiera de él mismo, así como Landrú y Barba Azul no fueron tan expertos en describir la mente criminal y sus recovecos como lo fueron, por ejemplo, De Quincey y Dostoievski. Los buenos escritores sobre las mujeres ni siquiera fueron grandes amantes: Stendhal escribe el magnífico *De l'amour*, sin haber sido particularmente afortunado en los suyos. Y Giacomo Casanova, que sí fue un gran amador, no era un Don Juan: ni las seducía ni las abandonaba. Por el contrario, le costa-

ban mucho dinero, como a todos. Léase para saberlo la investigación que sobre la contabilidad onerosa de Casanova hiciera, a fines de los cincuenta, Roger Vaillant.

Del conocimiento de Don Juan han opinado médicos, sexólogos, religiosos y literatos. Pero es significativo el silencio de quienes mejor podrían opinar sobre la figura discutida del burlador: las mujeres, sus eternas víctimas. Es curioso que en esta época de feminismo desatado aún no haya surgido un estudio digno de ser tenido en cuenta de parte de ninguna de las directamente interesadas en el tema. Repárese en que denunciar el machismo es cosa muy diferente: el macho nunca puede ser Don Juan, pues le falta la sutileza del engaño y la oblicuidad de intenciones. Si el macho caricaturiza al hombre por exceso de agresión sexual. Donjuán lo hace por exceso de conducta moral, algo muy distinto. Don Juan engaña, el medio atropella. Una respuesta simplista para explicar el cómplice silencio de las víctimas sobre la figura de Don Juan sería la que atribuyera ese silencio a complacencia, cuando no a aquiescencia. Simplista e insultante: la mujer desprecia a Don Juan, precisamente porque puede ser su víctima y, al menos en una etapa de su vida (esa *“première jeunesse”* stendhaliana), aceptado. Quizá ahí se encuentre la clave de tanto silencio: no es grato hablar de los errores cometidos y para ser fieles a sí mismas, en la regla general del pudor y la retención, preferible es seguir callando los abusos de Don Juan.

Lo que lleva a considerar a Don Juan como una etapa poco menos que inevitable en la vida de ciertas mujeres; no por supuesto de todos los hombres. Lo grave no es que siempre haya Don Juanes, sino que siempre vaya a haber esa debilidad en la mujer por escuchar a Don Juan. Quizá en una civilización menos retórica, menos dada a valorar el discurso amoroso, la figura de Don Juan termine por opacarse.

Cuando las relaciones se establezcan a través de computadoras y los mensajes amorosos se envíen sólo por fax, le va a ser difícil a Don Juan ejercer su encanto verbal y directo.

El fracaso del feminismo

Al feminismo, en tanto teoría, le ha sucedido lo que al sionismo: llegaron tarde a la eclosión ideológica. Bien es verdad que a principio de este siglo las sufragistas, sobre todo en Inglaterra, dieron una batalla que puede tomarse como la prehistoria del feminismo. Pero las ardorosas luchadoras, émulas de Victoria Kent, no planteaban sus reivindicaciones en tanto mujeres, sino en tanto votantes: se conformaban con que las dejaran disfrutar de los magros y dudosos beneficios del sufragio universal. Hace falta ingenuidad. Las feministas de verdad, las de los años cincuenta y aun sesenta, a lo Betty Friedan, fueron otra cosa. Querían algo más que el derecho al voto: querían la revancha.

En el fondo, despojada de sus adornos teóricos, la idea que anima al feminismo es casi freudiana: la lucha de los sexos. En lugar de la envidia del pene, su rechazo y aun su ablación, de ser posible, pasando a posiciones abiertamente castradoras. Las feministas puras y duras se rebelaron contra siglos de opresión y, como suele suceder en tales casos, llegaron a imaginar otra opresión de signo contrario. Históricamente, antropológicamente, nada nuevo. El principio de la civilización asumió formas matriarcales; toda la rica mitología griega puede interpretarse en

términos de oposición entre los cultos solares (jupiterinos, machistas) y los cultos lunares (renovadores, cíclicos, femeninos). Si la línea general evolutiva fue la de reemplazo del matriarcado por el patriarcado, la proposición feminista de este siglo significaba, culturalmente, la vuelta atrás, el repliegue del reloj histórico, la recuperación de los poderes matriarcales. De ahí, buena parte de su gran fracaso teórico y práctico el matriarcado tiene sentido en pueblos nómadas y primordialmente cazadores. En la complejidad de sociedades industriales y pos-industriales volver al matriarcado sería el equivalente de pedirle a la humanidad que regrese voluntariamente a las cavernas. Que conste que no sólo las feministas lo intentaron: ahí están aquellos tempranos ecologistas, pacíficos y blandos, organizados en comunas, que abandonaban en masa las ciudades y se dedicaban a crear falansterios o *Walden* donde podían. Formas retrógradas que sólo testimonian la crisis que atraviesan las sociedades contemporáneas.

Pero la mayor confusión ideológica del feminismo no fue su vuelta al matriarcado, sino sus posturas originales decididamente anticientíficas. Simone de Beauvoir, especie de profeta y fundadora del feminismo contemporáneo, fue la culpable de semejante despiste. Aquello de que no se nace mujer, sino que se hace la mujer a sí misma, era una agresión directa contra los datos de la biología. Comprensible si se hubiera formulado doscientos años antes, es decir, con anterioridad a Darwin, pero que hacia 1950 alguien pretenda ignorar o al menos poner de lado los hechos de la biología y desarrolle el más desenfrenado idealismo voluntarista a la hora de definir y caracterizar a la mujer sirve para medir los alcances del desvarío conceptual. Los datos biológicos son tozudos y constantes: hay dos sexos y cada uno tiene funciones reproductivas diferentes. Ello significa que las aspiraciones igualitarias tienen un límite por la base; lo más curioso es que cuando, a partir de los ochenta, la tecnología reproductiva de los seres vivos

permite liberar a la mujer de parte al menos de las obligaciones o relaciones sexuales en el proceso de reproducción (fecundación artificial, préstamo de vientre, etc.), el feminismo o ha estado apagado o no ha sabido aprovechar tales ventajas materiales para sacar consecuencias teóricas favorables a su posición. De seguir así, no estará lejano el día en que la reproducción total en laboratorio de seres humanos sea posible, en cuyo caso, se habrá liberado biológicamente la mujer de la carga reproductiva, pudiendo plantear su oposición al varón en términos más agresivamente igualitarios. Siempre subsistirá la diferencia no sólo sexual, sino genética: la mujer duplica sus cromosomas X, mientras que el macho cambia uno por el cromosoma Y, con todas las consecuencias endocrinológicas y morfológicas que de ahí se siguen. De modo que aquella formulación existencialista (beauvariana) queda en el aire, en el museo de las rarezas, como una muestra más de la capacidad de delirio filosófico.

Sólo que el campo de operaciones del feminismo no fue nunca ni la filosofía ni la biología, sino la política. Quizá éste fue su error táctico mayor: haber planteado el enfrentamiento en términos de consecución del poder.

Lo grave del caso es que el feminismo arranca de una reclamación legítima y verdadera: la explotación no sólo social, sino total (psicológica, emocional, cultural) de la mujer por el hombre. Se dijo entonces que la mujer era la "última colonia del hombre". Pero emplear determinados términos entraña peligro porque quienes hablaron de "colonia" creyeron que debería darse la batalla en condiciones anti-colonialistas, a lo Fanón, a lo Tercer Mundo. Esa es otra batalla, pero no exclusiva del feminismo. Para que el feminismo hubiera podido afianzarse ideológicamente, debería haber tenido la suficiente visión como para despoetizar sus reclamaciones; en la medida en que hizo

todo lo contrario, fue fácil arrinconarlo, por unos y por otras. Se le dijo, sin más, que la liberación de la mujer, de ser política, tenía que estar subordinada a la liberación total de la sociedad. Ese fue el fin; cuán largo me lo fiáis. Luego, fines de los ochenta, principio de los noventa, se ha visto a dónde han ido a parar todos los proyectos liberadores de sociedades subyugadas. Pero eso, el *impasse* en que se encuentra el feminismo, ya no tiene asidero político y nunca levantó una plataforma teórica propia, con fuerza suficiente como para mantenerse en la brega.

Pero, ¿de qué brega, de qué batalla se trata, en definitiva? Si sólo es social y cultural, sabido es que la condición de la mujer no es la única explotada, es otra “minoría” más, que tiene la extraña cualidad de no ser propiamente una minoría, a menos que las feministas sólo consideren dignas de salvación a las militantes concientizadas, pero no a los millones de mujeres alienadas, más o menos resignadas a su suerte de subyugación ante el macho. Y si no se plantea en el orden socio-cultural, ¿en cuál se va a plantear? ¿En el más profundo de las actitudes y disposiciones del hombre hacia la mujer? ¿O en el epidérmico del encuentro de los sexos? Aquí se toca el fondo del problema del feminismo: si todas sus reivindicaciones sólo tienen un alcance histórico-material, el feminismo es apenas una ideología más del siglo XIX, nacida tarde, que aspira a lo que aspiraron todas las ideologías del siglo XIX: a una renovación de la sociedad y una aceleración de la historia a fin de, como dijera aquel profeta, transformar el mundo, no sólo interpretarlo. Pero entonces el feminismo cae en el desván de los fracasos ideológicos de este fin de siglo: uno más. Ahora, si acaso el feminismo aspira a establecer diferencias metafísicas radicales respecto del otro sexo, el dominante, entonces es cierto que escapa a la decadencia ideológica, pero carece de una fundamentación teórica amplia, elaborada, convincente. Hasta ahora, sólo ha podido estable-

cer que, siendo diferentes, no deberían ser tratadas como tales: sino como iguales, lo que además de no hacer específicas a las mujeres (“diferentes” lo somos todos respecto de otros que así nos vean), no les confiere una plataforma muy segura, ya que siempre será posible exigirles que se pronuncien o por la diferencia o por la igualación. Lo de la igualación ya se sabe que es caer en lo práctico-ideológico (reformas del código y minucias semejantes); lo importante sería la consagración de la diferencia. Y su orgullosa defensa y proclamación. Y en efecto, eso es lo que, un tanto estrafalariamente, se han dedicado a hacer las feministas.

Así como los negros pasaron de la etapa sumisa y entreguista (cabaña del Tío Tom; negrito alegre que sólo sabe tocar el banjo) a la fase orgullosa y exhibicionista de su negritud: pelo afro acusado, modas africanas, lenguajes propios, hermandades y aun adopción de religiones más próximas culturalmente, también las feministas, creyendo que podían hacer algo similar, comenzaron a distinguirse. Pero ¿cómo? Y sobre todo ¿de quién? No se van a distinguir de los machos, ya que hasta ese extremo de confusión no ha llegado jamás la humanidad. Y entonces tomaron el camino paradójico y absurdo de distinguirse de las mujeres mismas, justo de quienes decían representar y defender. Absurdo: si se distinguen de ellas mismas, debilitan la razón de su reclamación. Paradójico: sólo hay una forma de distinguirse de las mujeres: pareciéndose a los hombres. Con lo que las feministas más *enragées*, por huir de esa dominación masculina que aborrecen, terminan por parecerse física y espiritualmente a los machos. Y surgieron esos tipos híbridos y raros de mujeres masculinoides, viragos, marimachos, que lamentablemente más parecen representar al movimiento feminista, al menos a los ojos del macho clásico y petulante. Otro fracaso, otro *impasse*, y es de lamentar, ya que al principio, el punto de arranque es correcto: la mujer tiene razones para protestar.

La única lección a retener de los últimos y decepcionantes tiempos es que esas razones, en lugar de desvanecerse, se han afirmado: el mundo sigue aferrado a concepciones cerradas, exclusivistas y machistas, y la mujer apenas si logra arrancar triunfos parciales como quien arranca mendrugos de la mesa de los ricos. Pero el feminismo tendría que replantearse con más inteligencia. O quizá no: con más sentimiento, si es que se parte del punto de vista según el cual la inteligencia es atributo del varón. Es fácil indignarse y negarlo, pero entonces ¿por qué ha fracasado el feminismo en forma tan lamentable?

La transformación del amor

Si ya se ha decretado el fin de la historia y el de las ideologías ¿por qué el amor iba a escapar al afán de liquidación universal? En este fin de siglo postrimero (poscomunista, posguerra fría, posposmodernista), ¿quién se atrevería a escribir un tratado sobre el amor, como el que, en 1822, publicara Henri Beyle, más conocido por su *nom de plume*: Stendhal? Ya ni siquiera espacio para otros “fragmentos de un discurso amoroso” queda. Lo último que se lanzó al mercado con referencia explícita al amor fue aquella *Love Story*, pegajosa y barata, con pretensiones de vulgaridad. Se tiene decididamente la impresión de que, como el progreso, como la revolución y el optimismo, el amor anda devaluado, desprestigiado, por así decir, en crisis, para acudir a la palabra clave, perfectamente vacía, que todo lo dice y nada explica.

Quizá la humanidad se ha hartado de comer dulce: fueron muchos años, por no decir siglos, de melosidades, loas, poesías, definiciones y hasta muertos por amor. Ahora le toca esconderse, pasar su largo desierto, no pronunciar ni siquiera su nombre, como antes aquel tipo de amor que algunos llamaban “griego” y todos consideran vergonzoso y minoritario o por esto aquello. Ya en los años 50, una película france-

sa, de Duvivier, *La fête á Henriette*, comenzaba tratando de decidir sobre qué sería la película. Ya sé, proponía uno de los actores, hagamos una película de amor ¿Entre mujeres?, le preguntaron. No: entre un hombre y una mujer. ¡Qué perversión!, comentaron todos; entonces habrá que situarla necesariamente en París. Así es: en la época de la informática, del fax y del sida, el amor sólo puede ser una enorme y antigua perversión porque, para empezar, se ha abusado de él.

Como siempre en tales ocasiones debió de ser La Rochefoucauld, aquel duque moralista, antecesor en cien años de la Revolución Francesa, quien hizo la observación inteligente: “¡Cuántas personas no se habrían enamorado jamás si no hubieran oído nunca la palabra ‘amor’!” Justamente: la humanidad ha oído demasiadas veces la palabrita, al punto que ya no quiere usarla por un tiempo. Con lo que sigue teniendo razón el duque: la gente ha dejado de enamorarse sólo porque ha dejado de hablar del amor.

Sería agotador el catálogo de atributos, propiedades y virtudes que de siempre se han atribuido al amor. Hasta un estructuralista, suponiendo que quede de eso, se perdería en la selva de opuestos que pueden levantarse a la hora de resumir sus predicaciones. El amor es a la vez ciego y, de creer a Shelley, la luz que ilumina al mundo. Desde Caratulo al menos, el amor es hermano inseparable del odio. La muerte ha sido siempre una falsa frontera para el amor: los amantes se han jurado amor hasta la muerte, en unos casos, y aun después de la muerte, los más atrevidos o los creyentes en sobrevidas fantasmales. “Siempre” y “nunca” son los adverbios más usados por los enamorados. O bien el amor es infinito o bien (mal) termina trágica o rutinariamente en algún momento. Por ser, el amor ha sido Dios, el cielo y el infierno. Su poder es tal que ha hecho girar al mundo o, más modestamente, mover el sol y las estrellas. Puede aplicarse a la persona

amada o a sí mismo, como no dejó de notar un gran experto, Byron, cuando diagnosticó que la primera vez las mujeres aman a su amante, pero que todas las demás veces lo que en realidad aman es el amor. Sus beneficios son intensos aunque breves, pero sus molestias largas como un mal sueño, de atender a lo que predica la cancioncilla francesa: *Plaisirs d'amour ne durent qu'un instant/Chagrins d'amour durent toute la vie*.

Todo se ha dicho sobre el amor. Hasta se ha establecido una nada sutil diferencia entre los sujetos amorosos. Lo empezó a murmurar Lord Byron, en su Don Juan: *Man's love is of man's life anything apart/ 'tis woman's whole existence*. Muchos años más tarde, aquel judío vienes antisemita, atormentado, lúcido y finalmente, suicida, Otto Weininger, lo dijo mucho más crudamente, para seguir marcando las diferencias: “La mujer es sexual de modo permanente, el hombre tan sólo en forma intermitente; el hombre tiene un pene, pero la vagina tiene a la mujer”. En la misma vena, Somerset Maugham, bisexual y malévolo, insistía: “Como las mujeres no pueden hacer otra cosa sino amar, han terminado por darle al amor una importancia ridícula”. Lenguaje brusco y fuerte y no, como pedía Shakespeare, en *Mucho ruido y pocas nueces*: *Speak low if you speak love*, que decididamente pierde todo el encanto al traducirse.

Suave o fuerte, alto o bajo, ya no se habla de amor. No es la primera vez que tal ocurre. Sabemos que la Antigüedad tenía la palabra, pues hay quien postula que ROMA es AMOR al revés, pero en todo caso pensaba algo diferente al pronunciarla. Para Horacio, para Virgilio, para Luciano de Samosata, no se diga para Platón, “amor” aludía antes que nada al acto sexual o, en la más sublimada de las acepciones, a la atracción que aquel ejerce en los cuerpos. También sabemos que fue menester esperar hasta la poesía provenzal para ver aparecer el amor

bajo el ropaje encantado de la idealización y el sufrimiento. Luego, Petrarca y Dante y sus imposibles amores con apenas niñas y, más tarde, la gran explosión romántica de Romeo y Julieta, adelantándose en el tratamiento trágico al Werther de Goethe. Quizá éste, el amor total, el que Stendhal clasificara como amor-pasión, lo que los surrealistas se complacieron en llamar el "*amour fou*", es el que se está eclipsando, alejándose del horizonte cultural, avergonzándose por tanta exhibición, tanta promesa, tantos sacrificios exigidos, total para nada: lograr ese momento único y sublime en que todo parece obtenerse para, como sospechaba Proust, recomenzar de nuevo a desear siempre más.

Es la nuestra una civilización que en eso también, en el tema eterno del Amor, comienza a presentar síntomas evidentes de agotamiento. Si los hombres han dejado de creer en realidades tan aparentemente inmediatas y abstractas como la sociedad sin clases, la fraternidad universal y la igualdad de los sexos, ¿por qué iban a seguir manteniendo el mito del amor total, maravilloso, así dure un instante que es toda la vida del que lo experimenta? Nos adentramos en una época confusa de descreimiento y vacilaciones. El político que quiere vendemos el porvenir sólo busca arrebatamos el voto y la persona que se acerca incitante bien pudiera contener la amenaza de la nueva peste negra de este fin de siglo. Si difícil es hablar de amor, más difícil resulta amar en estos días. Todos (todas) temen algo: o el sida o el compromiso largo o la crisis económica o la inseguridad sexual o, simplemente, el inevitable desengaño que tarde o temprano vendrá. No hay que olvidar que a las recientes generaciones se les ha educado en el mito del placer inmediato y en la absoluta evitación de cualquier clase de incomodidad. Nadie acepta que le duelan las muelas o que tenga que guardar cama por una gripe o una hepatitis: para todo tiene que haber una cura instantánea, una solución milagrosa, una salida pronta.

En tales condiciones, con hombres y mujeres educados muellemente, acostumbrados a la rápida gratificación de sus deseos o la súbita satisfacción de sus caprichos, ¿cómo aceptar que hay que pasar por las etapas agridulces, calofrías, extenuantes en ocasiones, del proceso amoroso? El amor, de un sentimiento y una emoción oscuros, indefinibles, misteriosos, ha pasado a ser un evanescente *feeling*, lo que se sufre en apenas unos minutos entre un disco de rock y un programa de nintendo o de la parabólica. Sólo lo que cuesta se disfruta y tiene valor. Con alargar la mano no se va a tocar la felicidad: ni en la salud ni en la vida ni en el amor. Así que se hablará, si es que se habla, y los ruidos monótonos lo permiten, de cualquier cosa menos de amor.

And yet and yet, como se lamentaba Borges, en otro contexto, el amor seguirá ahí, agazapado, paciente, inmortal, obstinado e impotente, presto a saltar al corazón del primero (la primera) que, quizá inadvertidamente, diga alguna vez lo único inteligente que se puede decir, que se ha dicho siempre, acerca del amor: “te quiero”, con voz temblorosa y manos frías. Y todo empezará otra vez para apenas durar ese mágico instante.

Mitología de la vida y la muerte

El dios de la Medicina sigue siendo Esculapio y la serpiente que se enrolla en el caduceo médico representa un símbolo de vida eternamente renovada, por aquello de que los reptiles, para los antiguos, nunca morían, sino que gozaban de la propiedad de transformarse mediante sucesivos cambios de piel. Para redondear las referencias clásicas, piénsese en Freud, médico antes que analista, el cual sin la ayuda involuntaria y gratuita de Edipo difícilmente hubiera podido plasmar su tesis principal. Pueden seleccionarse unos personajes que no pretenden agotar las relaciones entre el arte de sanar y la riqueza imaginativa de los mitos, pero que servirán para replantear la cara humana de la medicina y sobre todo las consecuencias morales de su ejercicio.

Ante todo, Asclepios (el Esculapio latino), dios tutelar de los médicos. Pero también Sísifo, Zeus y Prometeo y el adivino Tiresias, ya que todos encierran sugerentes referencias a problemas médicos siempre vigentes.

Asclepios, para variar, era hijo de un dios y de una mortal: de Apolo, dios de la luz, y de una tal Coronís, que murió antes de nacer el niño, ejecutada por los celos del dios, padre de la criatura. Luego, Apolo extrajo al niño del seno materno, en uno de los primeros partos *post-mor-*

tem registrados, y se lo entregó al centauro Quirón para que lo criara y educara. Los centauros, aquellos extraños seres, mitad caballo, mitad hombre, que habitaban los bosques de Tesalia y quizá representaban formas de civilización anteriores a la helénica y más primitivas, podían en general ser malignos y brutales, pero algunos, como es el caso de Quirón, fueron modelos de sabiduría y beneficios pedagógicos: no sólo educó a Asclepios, sino que fue también el preceptor de otro retoño divino: Aquiles, hijo de la diosa Tetis y el mortal Peleo. Así que el bueno de Quirón le enseñó, por un lado a Aquiles el arte de guerrear, esto es, le enseñó a matar, mientras que, por otro, le enseñó a Asclepios el arte de la medicina, es decir, le enseñó a conservar la vida. Confluyen de tal modo en el mismo centro rector los dos poderes: quien enseña a curar también enseña a destruir. Aquiles, el guerrero, es la otra cara de Asclepios, el curandero: la medicina se hermana con la muerte. El que cura puede matar. La relación fue tan estrecha que Asclepios pudo triunfar, así fuera momentáneamente, sobre la muerte. Porque quiere la leyenda que Asclepios, tan ducho en el arte de sanar, llegó a poseer el poder de resucitar a los mismos muertos. Llevó la medicina al límite del milagro y logró la restitución de la vida. Ahí es en donde tuvo que intervenir Zeus, padre de todos los dioses, dispensador del orden universal.

Zeus no podía soportar que se produjera semejante alteración de las cosas: el mundo debía observar ciertas reglas y una de las más sagradas era la alternancia de vida y muerte. Lo que había hecho Asclepios era peor que una herejía: era la ruptura del orden establecido. Por lo mismo, para Zeus, Asclepios se convirtió en un ser sumamente peligroso, como lo sería, en efecto, la medicina de cualquier utópico futuro que consiguiera alejar, mediante la criogenia o cualquier otra técnica, el fantasma de la muerte. Algo así como el fin de este mundo. Para impedirlo, en su tiempo, Zeus cortó por lo sano: aniquiló a Asclepios con su poderoso rayo. Y semejante inmolación del primer médico y padre

de todos los demás tuvo lugar en Epidauro, una ciudad de la Argólida, al nordeste del Peloponeso. Ciudad que a partir de ese momento se hizo doblemente famosa. Por el templo que en honor de Asclepios allí se levantó y por el teatro que luego surgió y del que aún se conservan rastros. Y si se da un salto de muchos siglos, fue en esa misma ciudad, en Epidauro, en donde en 1822 los griegos proclamaron la independencia del país frente a la ocupación y el poder otomanos. Pero para los tiempos antiguos Epidauro fue algo así como un inmenso Lourdes de la Grecia clásica: el lugar al que acudían los enfermos con la esperanza de sanar al influjo del santuario divino. Y lo que sucede en tales casos, y no es de extrañar, es que muchos en efecto salían curados. No tanto por el milagro, sino porque, a diferencia de Lourdes y sitios contemporáneos semejantes, en Epidauro se desarrollaron instituciones y profesionales terapéuticos. Conviene detenerse en uno al menos de los procedimientos de curación observados en Epidauro, a la sombra del santuario.

Se habían levantado grandes edificios para albergar enfermos, con baños y piscinas para sumergir a los afectados de ciertas enfermedades. Pero la mayoría, probablemente aquéllos cuyo diagnóstico no era fácil ni su curación aparente, se disponía de una suerte de hostelería en la que debidamente acomodados y sedados, pasaban la noche en espera de la visita o manifestación del dios. El cual solía mostrárseles en sueños y les decía qué tenían y cómo debían curarse. No se lo decía abiertamente, sino a través de símbolos por lo que era menester que, al día siguiente, le contaran sus sueños a los ayudantes del dios, que para eso estaban allí, debidamente adiestrados para interpretarlos. Primer caso de utilización de los sueños en la práctica médica.

Hasta aquí, de momento, Asclepios. Conviene pasar ahora a su mator, Zeus, al fin y al cabo, su abuelo, en tanto supuesto padre de Apolo.

La larga y compleja historia apasionada de Zeus llenaría muchos volúmenes, aun en lo que sólo se refiere a sus prolíficas aventuras ex-

traconyugales, pues sabido es que oficialmente estaba desposado con su hermana, Hera (la Juno romana), con la que apenas si tuvo cuatro hijos, entre los cuales, Aries (Marte), dios de la guerra, y Hefaiostos (Plutón), dios infernal del inframundo. Pero dejando a un lado a sus numerosas amantes, antes incluso de desposar a Hera, quien en realidad vino a ser su segunda esposa, Zeus había comenzado por elegir como mujer a la diosa Metis, hija de aquella primigenia pareja cósmica, formada por Océano y Tetis. Esa Metis, primera mujer de Zeus, era infinitamente inteligente y sabía más que todos los demás dioses y por si fuera poco, tenía el extraño poder de cambiar de forma a voluntad, de tal modo que en un momento era, si le placía, un gato y al instante podía convertirse en un águila o en otra bellísima diosa. Lo cual ciertamente no la hacía la más manejable de las esposas y quizá explique por qué Zeus salió de ella tan pronto como pudo para cambiarla por la más pacífica y reposada Hera. Pero antes de que tal ocurriera la había embarazado. Sólo que tan pronto lo supo, Zeus temió lo que más mortificaba a todos los dioses (y a muchos gobernantes latinoamericanos): que lo derrocaran. Temió que el que fuera a nacer lo suplantara en el trono, como por lo demás él había hecho con su antecesor y padre. Acudió entonces a un remedio infalible, aunque un tanto brutal y bastante desagradable, pero que representaba la ventaja de salir a la vez de la fastidiosa mamá y del amenazador retoño. Aprovechó una de las mutaciones de aquélla para simplemente engullírsela entera: se la tragó, la fagocitó, la ingirió completa, integrándola a su divina persona. Un poco más tarde, paseando junto a un lago, comenzó a sentir un fortísimo dolor de cabeza, que iba en aumento. La jaqueca divina fue tal que hizo literalmente aullar de dolor al padre de los dioses. Fue entonces, cuando acudiendo a los espantosos gritos, Prometeo, aquel héroe gracias al cual existimos y existe la técnica porque robó el fuego a los dioses para regalárselo a los humanos, Prome-

teo, que aún no se había convertido en el excelso ladrón para nuestro beneficio, tomó un hacha formidable de ésas de doble filo y hendió la cabeza de Zeus, lo que sin duda es remedio eficazísimo contra la migraña. Y de la cabeza rajada de Zeus salió en ese momento la diosa Atenea, su hija, totalmente armada de pies a cabeza, por lo que supo Zeus que su exmujer, aun después de digerida, se había salido con la suya, transmitiéndole el beneficio de su sabiduría, ya que Atenea no sólo era guerrera, sino que también simbolizó la inteligencia, por lo que llegó a ser la patrona epónima de la capital de los helenos, Atenas.

Es curioso que Asclepios y Zeus vuelvan a relacionarse por medio de Atenea; mejor dicho, por medio de la vestimenta de la diosa.

Estaba siempre armada de casco, de lanza y de la égida o escudo. Ese escudo estaba hecho de piel de cabra porque los soldados de la antigüedad llevaban al principio implementos de piel y sólo mucho más tarde aparecieron los de metal. Sobre la égida de Palas Atenea iba fijada la terrible cabeza de la Gorgona, aquella cuya sola mirada convertía en piedra a quien alcanzara, además de tener serpientes en lugar de cabellos.

Y es que en el extremo occidental del mundo, según los griegos, vivían tres espantosos monstruos, las Gorgonas, que recibían los nombres de Estena, Eurialia y Medusa. Sólo esta última era mortal; todas eran horribles: con la cabeza de sierpes amenazadoras, en la boca colmillos de jabalí y con las manos de bronce. Tenían en la espalda y en los tobillos alas de oro que les permitían volar. Su mirada era tan penetrante que mudaban en piedra lo que contemplasen. Procedían de Poseidón (Neptuno, para los latinos), dios del mar y hermano de Zeus, de la primera hornada de dioses, lo que aún representaban directamente fuerzas de la naturaleza o supervivencia de mitos anteriores a los propiamente helénicos o mitos del Olimpo. Hasta allí, hasta

el extremo del mundo tuvo que ir Perseo a buscar a Medusa, para matarla por encargo.

Perseo, a su vez, es otro de esos productos mixtos: nació de Dánae, a la que su padre tenía encerrada en una caverna de bronce y que, por lo mismo, sólo pudo ser fecundada por Zeus, el gran e incansable amador, mediante el famoso y emblemático recurso de la lluvia de oro. Todo sigue en familia: también Perseo es hijo de Zeus y nació pese a las extremas precauciones de su abuelo, el cual lo había hecho por temer lo de siempre: ser depuesto por el hijo de su hija. Por eso, nada más nacer, el miserable abuelo, llamado Acrisios, aquel que había guardado inútilmente a Dánae, encerró a la madre y al recién nacido en un cofre de madera y los arrojó al mar, sólo que, en vez de hundirse, flotaron y así llegaron a la isla de Serifos, en donde fueron rescatados por un pescador que crio al muchacho. Cuando éste creció, el rey de aquella isla, un tal Polidectes, apeteció a la aún apetecible Dánae, y para quitarse de en medio al joven, le encargó una misión imposible: que le trajera la cabeza de Medusa, la petrificante Gorgona. Perseo salió bien de la difícil empresa con ayuda de cierta tecnología que le proporcionaron dioses amigos, Hermes y Atenea. Le dieron unas sandalias aladas y un casco que, puesto, le hacía invisible. Así pudo llegar hasta el monstruo y mientras Medusa dormía decapitarla. En unas alforjas especiales, que también le había dado la diosa, guardó Perseo la cabeza, pues no se la podía mirar ni aun después de muerta so pena de convertirse en piedra. Y prueba de que los ojos de Medusa, aun separada la testa del tronco, seguían conservando su espantoso y petrificante poder es que a Perseo, tan pronto regresó a Serifos, le bastó con sacarla y mostrarla en público, para transformar al rey Polidectes, galanteador de la madre de Perseo, y a todos sus cortesanos, en estatuas de piedra, yertas para siempre. Y en efecto, hasta el día de

hoy, la pequeña isla de Serifos sigue llena de piedras. Luego, Perseo le dio la espantosa cabeza, como merecido trofeo, a su protectora, la diosa Atenea, que desde entonces la lleva en su égida.

Pero aún hay más, que no siempre se cuenta. Cuando Perseo cortó la horrible cabeza, de su negra sangre brotó un caballo alado, Pegaso, que había sido concebido en Medusa por Poseidón, único con estómago suficiente para aparearse con la Gorgona. Ese Pegaso fue el caballo que, a partir de entonces, tiró del carruaje de Zeus, además de ejecutar otras tareas singulares. Pero, mientras, la sangre del cuerpo decapitado de Medusa siguió manando. Y aquí es donde vuelve a intervenir Asclepios, dios de la medicina.

Asclepios había sido llamado a la escena de la decapitación por Atenea, la diosa protectora de Perseo. Y fue llamado para que se apresurara a recoger aquella sangre que no dejaba de brotar, pero teniendo cuidado con lo que hacía, porque la sangre que brotaba del costado izquierdo, mataba y la que salía del costado derecho tenía la propiedad de sanar. Asclepios pudo recoger las dos separadamente y poseer así, una vez más, el doble poder, de curar o de quitar la vida. Por debajo del mito aparece la vieja distinción de lo bueno y lo malo, repartido entre izquierda y derecha, al modo de la tabla pitagórica. Interesa retener, sin embargo, el poder dual de la medicina, simbolizado en Asclepios, dueño de los dos tipos de sangre antitéticos. Dualidad permanente de la función curadora que, desde los griegos, no ha dejado de inquietar a los practicantes del arte y aún más a los resignados pacientes que se ponen en manos de los discípulos de Esculapio. Por eso, el viejo juramento de Hipócrates rezaba: “Juro que jamás daré veneno a nadie ni aun si me lo pidiere”. La única sangre que el médico puede dispensar es la del lado derecho, el lado bueno de la infernal Medusa, pero que conste que también posee la otra, la sangre mala, la que puede matar.

De la mano de la diosa Palas Atenea, la que llevaba en su escudo la petrificante cabeza de la Gorgona, se llega a otra de las figuras anunciadas, la del sabio Tiresias, que no deja de presentar curiosas implicaciones médicas.

En realidad, más que de la mano de la diosa habría que decir del cuerpo entero de Atenea, pues la leyenda quiere que un joven tebano, de nombre Tiresias, tuviera la mala fortuna de ver bañarse desnuda a Atenea en algún río próximo al monte Olimpo. En venganza por haber visto así violado su pudor (no hay que olvidar que Atenea fue siempre pura y virginal), la diosa privó de la vista a Tiresias, pero para compensarlo le dio el poder de ver el futuro; por lo mismo, Tiresias es sinónimo de adivino o profeta, al punto que, llegado el momento, Odiseo lo convocó en los infiernos para hacerle *postmortem* consultas sobre su largo viaje. Esto no es todo. Hay otra leyenda, relacionada siempre con Tiresias, aún más sugerente. Según la cual, lo que Tiresias vio no fue a la diosa desnuda, sino que contado por Ovidio, que es quien lo ha transmitido, sorprendió en un bosque a dos inmensas serpientes copulando y, además de tal indiscreción involuntaria, tuvo la osadía de molestarlas en plena faena, pegándoles con el grueso bastón que, en tanto pastor, llevaba. Entonces las serpientes, que eran divinidades del bosque, molestas y con razón, transmutaron a Tiresias de hombre a mujer. Y así, sin necesidad de operación alguna, Tiresias pasó a ser el primer caso conocido de cambio de identidad sexual o transexualismo. En tanto mujer, vivió siete años, cifra mágica, y sólo al octavo año le sucedió que volvió a ver de nuevo a las mismas serpientes entregadas a la misma agitada tarea, y entonces Tiresias, madame Tiresias, se dijo: si por golpearlas aquella vez me hicieron mujer, voy a volver a darles un palo para ver si recupero mi condición original de varón. Dicho y hecho y hete aquí que Tiresias recuperó su masculinidad sin género de dudas. No acaba en esto el relato, sino que ahora viene lo mejor.

En una de las no muy frecuentes ocasiones en que Zeus cumplía con Hera, la esposa oficial, sus deberes conyugales, surgió una animada discusión entre los esposos acerca de quién disfrutaba más del acto amoroso, si el hombre o la mujer. Zeus, que pese a ser dios no era tan simple como se pudiera pensar, sostenía que gozaba más la mujer, mientras que Hera, o por pudor, o por coquetería o por táctica femenina, lo negaba. Como no había manera de resolver la disputa, decidieron acudir a un árbitro calificado para encontrar la solución. ¿Y quién mejor que Tiresias, único ser que había disfrutado, si así puede decirse, de la doble condición? Convocado Tiresias al Olimpo, y teniendo en cuenta que aún no estaba ciego, que de haberlo estado, difícilmente habría podido ver a las serpientes entrelazadas, y preguntado por los dioses cuál de los dos *partenaires*, macho o hembra, disfruta sexualmente más Tiresias, gran *connaisseur*, no vaciló un instante y le dio la razón al padre de los dioses: la mujer es la que disfruta más y lo pasa mejor. Entonces la diosa, irritada al verse contrariada, dejó ciego a Tiresias y sobrevino todo lo demás: lo del poder compensatorio de la adivinación.

Así, los griegos no necesitaron ni el laboratorio de Masters & Johnson ni los complejos cuestionarios a. que éstos y otros sexólogos han sometido a millares de personas, para saber que, como dice la frialdad de las cifras modernas, la mujer puede alcanzar noventa y tantos orgasmos allí donde los miserables machos apenas si logran uno.

Antes de abandonar a Tiresias, precursor de la sexología, convendrá regresar momentáneamente a las serpientes, culpables de todo. Hay más de un caduceo o bastón, por ejemplo, el de Hermes, en el que, en efecto, se encuentran dos serpientes entrelazadas. El símbolo es transparente: representan la fuerza generacional, que se ejerce siempre a través del par de opuestos, macho y hembra, trasunto en definitiva del símbolo más profundo y también dual de la vida y la muerte. Lo

que Tiresias había encontrado en el bosque era el símbolo mismo de la Tierra, caracterizado por vida y muerte. Al tocar ese símbolo, Tiresias, si bien sufrió el castigo de su transexualismo, también adquirió, a la larga, un conocimiento superior al del dios mismo, pues Zeus con todo su poder sólo era un macho y no sabía el secreto de la vida, expresado en la relación sexual, mientras que Tiresias reunía en su misma persona las dos fuerzas rectoras, en la medida en que la mujer es la que da, con el nacimiento, la vida, y el hombre quien, por lo general, la quita, con la fuerza y la muerte. Siempre esa obsesión dual como telón de fondo. Y por esa obsesión, la de vencer a la muerte y conservar eternamente la vida, es por lo que ahora se puede pasar al último personaje de esta rememoración mitológica.

Se trata de Sísifo, el cual no es únicamente, como la leyenda más sucinta y difundida cuenta, aquel mortal condenado por los dioses al tremendo castigo de arrastrar siempre la misma piedra, en el mismo agotador trabajo de subir lo que luego, inexorablemente, caerá. Hay mucho más detrás de esa simplificación.

Ante todo, Sísifo no fue un mortal cualquiera, sino el hijo de otro dios, bien es verdad que en este caso trátase de un dios menor, Eolo, el que guardaba los vientos en una caverna hasta que Zeus le ordenaba soltarlos. Pero además Sísifo llegó a ser rey-fundador de Corinto y, en tanto tal, abuelo de Belerofonte, el gran héroe corintio, aquel que montado en el caballo Pegaso, pudo matar a la Quimera, otro espantoso monstruo, suerte de león con cola de serpiente y cabeza de cabra que escupía continuamente fuego. Sísifo, rey de Corinto, pasa a la historia de las costumbres griegas como el antecesor de Ulises en punto a inteligencia, ingeniosidad y astucia. Su ingeniosidad era tan grande que le costó precisamente el castigo que recibiera para toda la eternidad, pues los dioses además de celosos de los éxitos mortales, no

estaban dispuestos, como ya se tuvo ocasión de ver con Zeus y Esculapio, a permitir la más mínima transgresión a las leyes naturales por las que debía regirse este mundo sublunar.

Sucede que, junto a su astucia, Sísifo debía tener algo de *voyeur* pues es el caso que llegó a contemplar una de las habituales hazañas amoratorias del padre Zeus, en aquella ocasión con una ninfa a la que había raptado, de nombre Egina, y que Sísifo pudo contemplar en todo el esplendor de la inagotable lubricidad de Zeus. Tampoco tiene nada de extraño que Sísifo los viera, pues resulta que Egina es el nombre de otra pequeña isla, situada en pleno golfo de Corinto, es decir, enfrente de los dominios mismos del rey Sísifo. Este no tuvo sino que, por así decir, asomarse al balcón para ver qué sucedía en el escenario entre el galanteador máximo y la ninfa ultrajada.

Hasta aquí, no estuvo bien lo que hizo, por aquello de que no es correcto meterse en asuntos ajenos y más si son los del padre de los dioses. Pero lo peor vino después, pues Sísifo, no contento con haberlo visto, le faltó tiempo para llevarle la noticia al padre de la niña raptada. Chismoso, además de curioso. O si se prefiere otra interpretación más política: rey celoso de la paz en sus dominios y guardián de la moral ultrajada. El padre de la joven beneficiada por el dios se llamaba Asopos, pero eso no importa tanto como la cólera de Zeus al saberse acusado y puesto en flagrante evidencia. Sobrevino entonces lo que era de prever: la inevitable venganza del dios. Lo que hizo fue enviar a Sísifo, delator de sus clandestinos amores, el más terrible de los emisarios, con un mensaje bien explícito, impreso en el nombre mismo del temible embajador: Thánatos, la Muerte. Y aquí es donde va a poder apreciarse hasta qué punto en efecto Sísifo era hombre de grandes recursos, pues no se arredró ni ante la mismísima Muerte. Logró la proeza de burlarla, no una, sino dos veces.

La primera lo hizo atando a Thánatos tan fuerte que no pudo desempeñar su fatídico cometido y tuvo que retirarse, burlada, sin haber cumplido con la tarea que le encomendara Zeus. Pero en la segunda ocasión, cuando regresó Thánatos a ejecutar el mandato divino, Sísifo supo ser más astuto que la Muerte. Fingió aceptar que ésta realizara su macabra tarea, no sin haberle encargado antes a su mujer, la reina, que una vez muerto ni lo sepultara ni celebrara ceremonia funeraria alguna. Tal le sirvió para, tan pronto llegó al Hades, convencer al dueño del lugar, Hefaiostos, de que le permitiera regresar un momento a la tierra, pues tenía que preparar su propio funeral, ya que sus deudos no lo habían hecho, como era su deber y como en efecto pudo comprobar el propio Hefaiostos. Concedida su justa petición, Sísifo no tuvo prisa alguna en regresar, tal y como había prometido a Plutón, rey de los muertos. A todas éstas, Zeus ya no podía aguantar más a aquel ser tan taimado, que se las sabía todas. Le envió otro mensajero, esta vez más capaz y difícil de burlar, nada menos que Hermes, el Mercurio romano.

El dios Hermes, pese a no ser de los grandes, desempeñaba funciones importantísimas en el Olimpo. Era otro hijo de Zeus y desde niño ya era tan hábil, ladronzuelo y pícaro, que escapó de la cuna para ir a robar los bueyes del rebaño celestial de su hermano Apolo. Además inventó la lira y la flauta y, dada su picardía y rapidez de actuación, era a la vez el dios de los comerciantes y el de los ladrones, lo que dice mucho de la profunda sabiduría de los griegos. Pero Hermes, por su misma capacidad de engañar y embaucar a la gente, también estaba encargado de dirigir a los muertos hacia el Infierno. Y aquí sobreviene algo que va a permitir relacionarlo con Asclepios, con la medicina y con lo ya conocido. Y es que Hermes llevaba siempre un caduceo en la mano, una especie de varita mágica, rodeada de dos serpientes entrelazadas, con la que guiaba a los muertos a su destino final. Otra vez el símbolo de vida y muerte.

Pues bien, Hermes logró finalmente arrastrar al astuto y remolón Sísifo a la región de los muertos, al tenebroso Hades, de la que ya una vez hubiera escapado. Y allí Zeus le impuso el famoso castigo por el que es más conocido: subir eternamente la misma piedra que, cada vez que llega a la cima, se precipita incansablemente al abismo para que todo recommence. Lo que interesa destacar es que Sísifo no fue castigado por haber hablado mal del dios, sino por haber pretendido, tal y como también hiciera Esculapio, burlar a la muerte y, con ello, alterar el proceso biológico establecido.

Así que lo que comenzó como una referencia al arte de la curación termina con el intento, ejecutado dos veces por la mente griega, de llevar esa curación hasta su extremo ideal: la desaparición del flagelo definitivo de la muerte. La vida no se concibe sin la muerte, pero ya desde la antigüedad, la muerte es atacada por el hombre en su misma raíz. Bajo el disfraz del mito o con el sueño de lo imaginario, el hombre ha tratado siempre de escapar al ciclo cerrado de vida y muerte.

Antes de abandonar a Sísifo, convendría comentar los recursos utilizados por el mítico rey de Corinto para burlar y vencer a la Muerte.

Lo que hizo la primera vez fue sujetarla fuertemente, mientras que, por el contrario, la segunda vez hace como que la acepta sólo para terminar burlándola, regresar de entre los muertos y seguir viviendo.

¿Qué significa eso de sujetar a la Muerte sino impedirle que lleve a cabo su siniestra e implacable tarea? Si cualquier hombre, Pasteur, Koch, Christian Barnard, logra mediante determinado procedimiento atrasar lo inevitable ¿acaso no está sujetando temporalmente a la muerte, tal y como precisamente hiciera Sísifo en un adelanto del poder de las técnicas médicas?

En cuanto al regreso de entre los muertos, no hay que darle muchas vueltas para ver ahí el trasunto mitológico de las modernas técnicas

de reanimación de casos aparentemente terminales. Hoy nadie se sorprende de que a pacientes declarados clínicamente muertos se los pueda reanimar, volver de hecho a la vida, con electroshocks u otros recursos, esto es, literalmente como le ocurriera a Sísifo, haciéndole regresar del mundo de los muertos.

De proseguir por este camino, es decir, transvasando el contenido del mito a una realidad contemporánea, también se debería asumir la otra cara del relato, la correspondiente al castigo que, indefectiblemente, sobreviene, impuesto por Zeus o por quien sea, a quien o a quienes pretendan alterar el curso alternativo del par de opuestos vida/muerte. Para atender a este último aspecto, para hacer el esfuerzo de traducir en su totalidad el mito, habrá que abandonarlo y entrar de lleno en el planteamiento del problema básico de la ciencia médica actual, que no es otro sino el representado por aquel famoso caduceo, a saber, el constante entrelazamiento de vida y muerte, en una unidad contradictoria.

Los grandes problemas sustantivos, de fondo, de la ciencia médica de siempre, pero que en la época presente, gracias a los espectaculares avances técnicos, se plantean con mayor agudeza que nunca, son uno y el mismo: dar o quitar la vida o, su complementario, aceptar o retrasar la muerte. No es exagerado en ese sentido decir que todo médico, en definitiva, tiene que actuar como Sísifo: encontrar cualquier recurso para demorar el acto final de toda vida, sujetar, si no definitiva, al menos, momentáneamente, a la Muerte.

Al expresarlo así, no se está diciendo nada original, por más que las referencias míticas aportadas puedan servir de adorno a su práctica y hasta hacerle sentir orgullosos de tan ilustres y remotos predecesores.

Es menester presentar ese mismo problema dual (a saber, el rechazo de la muerte y la decisión de ayudar a la conservación de la vida) en

la forma ética extrema a fin de cobrar conciencia, primero de que es en efecto un auténtico problema, esto es, algo siempre abierto, y en segundo lugar, de que en tanto tal problema, compromete moralmente, responsablemente y obliga a asumir una postura filosófica, ya que lo es ante el enigma de la muerte y por lo mismo ante la pretendida santidad de la vida.

Por eso, en lugar de hablar en abstracto de prolongar la vida o detener la muerte, habrá que mencionar sin tapujos ni temores la cara moral de tales aspectos, que no es otra sino la responsabilidad derivada ante la interrupción del embarazo o ante la prolongación de la agonía de un paciente. Es decir, *aborto* y *eutanasia* como temas éticos que sacuden hoy la conciencia.

Ante todo, conviene recordar que existe el problema de la experimentación médica y de sus límites, que ha cobrado especial actualidad con el caso de los llamados “bebé probeta” o niños engendrados en laboratorio para ser implantados embrionalmente a la madre, como uno de los varios posibles procedimientos de remplazar la función natural de la gestación. Para no mencionar la reproducción clónica, que abre las puertas a una repetición prácticamente idéntica de los individuos o para no hacer referencia a la manipulación genética que ya comienza a permitir la erradicación de ciertas predisposiciones a enfermedades mediante la eliminación o modificación del genoma. ¿Acaso no es eso obrar a lo Sísifo, sujetando a la muerte desde el principio mismo de la vida?

En Francia, no hace mucho, alguien del gremio médico quiso averiguar si un paciente anestesiado puede respirar óxido nítrico por más de dos minutos sin sufrir por ello daños irreversibles. Y llevó a cabo el experimento con un determinado enfermo, sin haber obtenido previamente el consentimiento del paciente o de alguno de sus familiares.

He ahí el problema, no sólo jurídico, sino ético: ¿puede un médico, en conciencia, motivado por el fin superior de querer conocer siempre más, actuar de esa forma? Se sabe cuál era la respuesta del mundo antiguo: no puede, pues a cada intento de traspasar los límites impuestos por el orden natural, los dioses, garantes de ese orden, procedían a castigar a los transgresores. Pero el problema subsiste, tanto para los griegos como para el mundo actual desde el momento en que aquellos no dejaron de traspasar los límites impuestos y hoy día se traspasan a cada instante, ya que de no hacerlo así, no existiría la ciencia tal y como se la conoce. No es necesario recordar lo que todo el mundo conoce perfectamente, esto es, que la disección de los cadáveres estaba prohibida y era mal vista durante una larga época de la evolución de la humanidad. Pero es que aun contemporáneamente siguen presentándose problemas similares con la vivisección de animales, por parte de grupos, a los que les ha dado por defender de lo más seriamente unos supuestos derechos de los animales, en nombre de los cuales no se debería poder trabajar con ratas o gatos en los laboratorios de experimentación. Menos aún con seres humanos. Tampoco es necesario evocar el caso extremo de los nazis. Descontando toda la carga emotiva y política del momento, podría sostenerse que en definitiva los médicos nazis que aprovecharon los campos de concentración eran experimentadores llevados al límite o, si se prefiere expresarlo de otra manera, experimentadores sin problemas morales o porque habían logrado eliminarlos o porque los daban por resueltos con determinadas explicaciones y apoyados en categorías tales como, por ejemplo, la división de la especie humana en razas inferiores y superiores. No se trata únicamente de escandalizarse. Hay que ver en el nazismo y sus terribles extremos experimentales la culminación de una línea histórica de evolución de la humanidad. Si se comienza experimentando a hurtadillas con el anestesiado, como luciera el médico francés, no se

ve muy bien por qué no se ha de poder seguir haciéndolo en forma masiva, industrializada, como pretendieron hacerlo en su día los médicos nazis. O como en la práctica bélica hicieron los americanos al arrojar las primeras bombas atómicas sobre Japón y crear así unos cobayos humanos de experimentación para medir y estudiar los efectos de la radioactividad, lo que aún se sigue haciendo con los supervivientes de Hiroshima y Nagasaki. Que conste que no se está justificando nada y menos aún haciendo acusación alguna. Se trata de mostrar, con ejemplos extremos, que justamente el destino del ser humano, en su afán por dominar las fuerzas naturales y, en definitiva, por sujetar a la muerte, como quiso hacer Sísifo, es el de atreverse cada vez más en su dominio de conocimiento. Y eso mismo plantea, desde el punto de vista de la práctica médica, graves problemas morales.

Son problemas porque no tienen una fácil ni única salida. Y son graves porque comprometen a quien se enfrenta a ellos, en su condición de médico o de investigador, y por supuesto a quien los sufre, en su condición de víctima o de paciente, si se permite la redundancia.

El problema de la interrupción del embarazo, vulgarmente conocido como práctica del aborto, sea éste o no terapéutico, es todo un problema, pues lo que en él subyace es nada menos que la definición de vida y, en consecuencia, el derecho que tiene (o no tienen) los hombres a disponer libremente de la misma.

Con independencia de consideraciones adjetivas (salud de la madre, condición del feto, enfermedades iatrogénicas, circunstancias sociales y aun criminales del embarazo, cuadro demográfico general, etc.), que pueden influir a la hora de tomar alguna decisión de carácter oficial, el problema metafísico y, por consiguiente, el problema moral es otro y es el más serio: es saber cuándo comienza propiamente la vida (problema filosófico más que científico) y cuándo comienza la persona

(problema psicológico-científico, plenamente moral y, en el fondo, teológico, por lo del concepto “alma”, que tradicionalmente se atribuye a los vivientes racionales, superiores). Enfrentarse a esos problemas es asumir la condición humana de árbitro de las propias decisiones. No se trata, como pasaba con los griegos de la Antigüedad, de ponerse en manos del dios y dejar que sea éste, o con su voluntad o su divina intromisión, o cualquier expediente semejante, quien cargue con la responsabilidad final de una decisión. El médico, más que cualquier otro mortal, sabe que está solo a la hora de tomar una decisión de esa naturaleza y que el paso de la responsabilidad recae íntegramente sobre él. De ahí la seriedad del problema y su innegable dimensión ética.

Otro tanto sucede con el problema, no alejado del anterior, de la interrupción del proceso vital por razones humanitarias o a veces simplemente técnicas, materiales. Recuérdese a Asclepios, que siempre dispuso en su botiquín de un doble arsenal: contaba con dos tipos de sangre de la Gorgona, la izquierda y la derecha, la mala y la buena. Con una mataba y con la otra sanaba. Es muy sencillo decir, como en el juramento hipocrático, que nunca se dará veneno, así lo pida el enfermo. Pero la realidad no es nunca tan sencilla. Ahí está el caso de otro médico, esta vez norteamericano, que harto de ver sufrir a una joven paciente terminal, le inyectó determinada dosis de morfina e hizo que cesara para siempre el sufrimiento, según él para gran alivio de la enferma y de sus familiares. Problema nada pequeño de la eutanasia, sea ésta activa o pasiva, que difícilmente no ha sido practicada, de una u otra forma, alguna vez por algún médico para poner fin a un tratamiento que prolongaría inútilmente la vida y, con ella, el sufrimiento.

Es muy fácil criticar a los médicos por prolongar la agonía. Es muy fácil decir que, llegado el momento, se desearía una muerte benigna y lápida. Por algo, en ciertas regiones católicas existe el sabio culto a un

Cristo de la Buena Muerte, nada condenable. Pero si se mira con detenimiento, si se inquiera por lo profundo y no se detiene la mirada sólo en lo anecdótico, se encontrará que es más fácil de decir que de aceptar.

Porque cuando se dice que se quisiera ese tipo de muerte, se suele agregar de inmediato: “Llegado el momento”. Justamente ahí reside todo el quid de la cuestión. ¿Cuándo es el momento? ¿Cuándo se tuvo un primer infarto del que se logró salir bien, gracias a una rápida intervención médica? ¿Cuándo se sufrió una neumonía que se pudo superar mediante un ataque masivo de antibióticos? ¿Cuándo es el momento, cada momento de morir cada uno? Ahí es donde reaparecen los héroes mitológicos. Ni Esculapio ni Sísifo aceptaron que ese momento estuviera ciegamente determinado por el capricho de los dioses o la inexorabilidad del destino, sino que lucharon contra el mismo Zeus y contra la Muerte misma para detener el momento, para hacer retroceder el momento. Y se observará que lo consiguieron. Porque precisamente por eso, por haberlo conseguido, es por lo que Rieron castigados. Porque triunfaron sobre el supuesto momento establecido por las Parcas y lograron, así fuera por poco tiempo, imponer otro momento, el suyo, el de los hombres, libres y soberanos de sus decisiones frente al ciego destino y aun frente al propio dios. Es evidente que, en cambio, una civilización signada por el fatalismo, como, por ejemplo, la islámica, no hubiera podido proceder como la civilización libre y abierta de los griegos que, no en balde, sigue siendo el emblema de la cultura occidental. La muerte, de ser aceptada, puede ser atrasada. Tal es el trasfondo de la lucha médica, representado en las descamadas unidades de terapia intensiva, las cuales, otra vez, pueden ser vistas dualmente: o como la plataforma de despegue hacia el mundo de los muertos o como el recurso sisífico para sujetar momentáneamente a la muerte y detener lo que parece su curso inexorable.

De nuevo el caduceo aquel: cada vez que se toca el problema de la muerte, surge el de la vida, y viceversa. A la hora de detener un proceso terminal, no sólo está el médico luchando contra Thánatos, sino que también ha de preguntarse, en su conciencia, qué tipo de vida está protegiendo y qué clase de vida, a la larga, le esperaría al enfermo al que se quiere desesperadamente salvar. Porque no basta con arrancarlo de las garras de la muerte, sino que hay que prever la forma de vida que aguarda al así rescatado y sopesar su calidad y valor, para ver si, en definitiva, merece la pena dar la batalla y ganar una hora más, un día, un año, el tiempo que sea, a la acción de la muerte.

Pero no todo son decisiones técnicas o clínicas. Por encima de ellas, o acompañándolas, han de ir las decisiones éticas, que afectan y comprometen a la vida en la lucha del hombre con la muerte. Y así como los partidarios absolutos de la vida suelen invocarla, en abstracto, a la hora de prohibir cualquier tipo de interrupción de embarazo, igualmente se debería de proceder en el momento de tener que tomar una decisión que signifique la prolongación de la vida agónica de un paciente. Porque junto al misterio para muchos sagrado, de la vida, tiene que colocarse la realidad moral, inquebrantable, de la dignidad de la persona. Y tanto la vida en abstracto de aquello que aún no existe como ser humano como la dignidad de quien ya ha vivido y se enfrenta al término de esa vida en determinadas condiciones. Y en ambos extremos ha de ser la conciencia del médico la que aborde el problema de fondo: dar o quitar la vida. Permitir que surja una nueva o dejar que cese la existente.

...

Uno de los relatos más enigmáticos y desesperados de Kafka es el que se titula *El cazador Gracchus*.

Habla de un cazador de la Selva Negra que un día, persiguiendo un venado, cae por un barranco, se desangra y muere. Lo amortajan y lo meten en una barca que debería llevarlo al más allá, pero

“la barca mortuoria equivocó el viaje, un falso movimiento del timón, un momento de distracción del barquero (...) y desde entonces la barca surca las aguas terrenales, con el cazador Gracchus a bordo que desde el primer momento estaba muerto, pero en cierto modo también está vivo”.

El propio cazador Gracchus le confiesa a su interlocutor del cuento, el alcalde de un pueblo al parecer italiano, que sólo “la idea de querer ayudarlo es ya una enfermedad”. Por su parte, ni siquiera piensa. Su barca, de muerto-vivo o muerto en vida, carece de timón, “viaja con el viento que sopla en las regiones inferiores de la muerte”.

Gracchus es el símbolo inmediato de lo que está suspendido entre la vida y la muerte, esperando a ser definitivamente situado en una u otra región. La angustia de quienes oficialmente cuidan de todos los Gracchus que, en definitiva, son los humanos, vivientes provisionales, camino de la muerte, es precisamente esa: esclarecer la frontera tenue e imprecisa que separa vida de muerte. Angustia, dilema y poder terrible de todo médico.

Extraño y heredado poder que viene de la noche de los tiempos, transportado desde la Antigüedad a estos tecnológicos días de manos de aquellos mortales, como Esculapio y Sísifo, que se atrevieron a asumir la dura condición de dueños de su propio destino.



COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO

COMISIÓN PRESIDENCIAL BICENTENARIA DE LA BATALLA Y LA VICTORIA DE CARABOBO

PREPrensa e impresión

Fundación Imprenta de la Cultura

ISBN

978-980-440-106-0

Depósito legal

DC2022001041

Caracas, Venezuela, diciembre de 2022

La presente edición de
ÉTICA Y CIBERNÉTICA
fue realizada durante el mes
de diciembre de 2022,
ciclo bicentenario
de la Batalla de Carabobo
y de la Independencia
de Venezuela

EN CARABOBO NACIMOS “Ayer se ha confirmado con una espléndida victoria el nacimiento político de la República de Colombia”. Con estas palabras Bolívar abre el parte de la Batalla de Carabobo y les anuncia a los países de la época que se ha consumado un hecho que replanteará para siempre lo que acertadamente él denominó “el equilibrio del universo”. Lo que acaba de nacer en esta tierra es mucho más que un nuevo Estado soberano; es una gran nación orientada por el ideal de la “mayor suma de felicidad posible”, de la “igualdad establecida y practicada” y de “moral y luces” para todas y todos; la República sin esclavizadas y esclavizados, sin castas ni reyes. Y es también el triunfo de la unidad nacional: a Carabobo fuimos todas y todos hechos pueblo y cohesionados en una sola fuerza insurgente. Fue, en definitiva, la consumación del proyecto del Libertador, que se consolida como líder supremo y deja atrás la república mantuanista para abrirle paso a la construcción de una realidad distinta. Por eso, cuando a 200 años de Carabobo celebramos a Bolívar y nos celebramos como sus hijas e hijos, estamos afirmando una venezolanidad que nos reúne en el espíritu de unidad nacional, identidad cultural y la unión de Nuestra América.



Ética y cibernética En su trabajo filosófico, Juan Nuño intentó llevar las ideas filosóficas a temas de actualidad. Varios de sus ensayos compilados en esta obra, son una muestra de su pluma excepcional, vasta cultura y sentido desacralizador sobre ciertos temas polémicos. Abre este volumen con el problema, en la posmodernidad, de cómo la filosofía ha “fracasado” como guía social destinada a la transformación del mundo, examina cuál sería la manera de hacer filosofía en el contexto de la producción individual y la divulgación académica. También se ocupa de la creciente industrialización y de cómo van ganando terreno las máquinas por encima del ser humano, ¿son las máquinas de una inteligencia superior?, ¿su capacidad de desarrollar lenguaje determinará en algún momento su superioridad? Nuño examina estas interrogantes a través de diversas obras de la filosofía, la literatura y el cine, entre ellas, la novela *Frankenstein* o la película 2001, odisea del espacio. También, a partir del lema “las ciudades no son inocentes”, analiza en otro ensayo cómo a partir de la Antigüedad y la tradición bíblica, el origen mítico de los conglomerados urbanos marcó su noción de validación civilizadora para la vida política, social y económica. Otros escritos profundizan en lo que él identifica como el “fracaso” del feminismo, las utopías de salvación o la mitología de la vida y la muerte.

COLECCIÓN BICENTENARIO CARABOBO

