

# CARTOGRAFIAS

## REVISTA DE PENSAMIENTO



2

2018

# **CARTOGRAFIAS**

**REVISTA DE PENSAMIENTO**

**NUMERO 2**

**SEPTIEMBRE 2018**

**ISSN 2565 -1692**

## **Edición**

Ester Astudillo

Josep Pradas

Grupo de Filosofía del Garraf

## **Dirección**

Alín Salom

## **Consejo de redacción**

Josefina Aranda, Ester Astudillo, J. Miguel

García, Josep Pradas, Alín Salom

## **Diseño y compaginación**

Ester Astudillo

Josep Pradas

## **Edición electrónica**

Núria González

# EDITORIAL

Anunciábamos hace un año, en septiembre de 2017, que la pretensión del Grupo de Filosofía del Garraf, madre y padre de esta publicación, era la de editar un número de *Cartografías, revista de pensamiento* puntualmente a cada comienzo del curso escolar. Estas líneas son el testimonio de que a esta segunda ocasión no hemos llegado tarde.

Como en el pasado número 1, *Cartografías 2* recoge los trabajos que los miembros del Grupo han elaborado y presentado en su seno a lo largo del curso lectivo. La intención original era centrar los encuentros en una sola temática y leer pues, en profundidad y, a ser posible, desde ángulos diferentes, a un único autor de la tradición. Para el curso 2017 - 2018 fue seleccionada Hannah Arendt, que fue el foco de diversas de las sesiones de trabajo y a quien dedican estas páginas su dossier central.

Sin embargo, como la Historia, la vida deviene imparable y trae con ella acontecimientos en el ámbito de la cultura que merecen asimismo su atención o su espacio. Por eso, entreverados con los cuatro artículos dedicados a Arendt, las páginas de pensamiento de este número incluyen también un dossier sobre Walter Benjamin, de la mano de la publicación, a principios de 2018, de *Un final para Benjamin Walter*, de Àlex Chico. Y a medio camino entre Arendt y Benjamin (o mejor aun, sumándolos a ambos), la sección sobre arte se extiende en este número sobre eventos, exposiciones y creaciones artísticas relacionadas tanto con el concepto de la guerra (Benjamin) como con el de violencia (Arendt).

Otros autores son también re-visitados aquí: así Michel Foucault y su panóptico, a partir del clásico de Bentham, y Siri Hustvedt y su magnífica, exhaustiva revisión sobre la literatura filosófica en torno al dualismo, que, si bien llamado cartesiano, está presente en la tradición filosófica desde sus mismísimos orígenes clásicos.

Fieles al propósito original, estas páginas ofrecen también su espacio a la poesía, al humor y a la reseña de novedades editoriales de autores notorios del pensamiento. No desfallecemos aún del intento de disponer, para números venideros, de creaciones artísticas plásticas o gráficas meritorias de engrosar los contenidos de estas *Cartografías*.

ESTER ASTUDILLO

# SUMARIO

- 4 **Editorial**  
**DOSSIER HANNAH ARENDT**
- 6 Hannah Arendt: crisis en la educación  
JOSEFINA ARANDA ARMENGOD
- 10 La esencia del pensamiento en Hannah Arendt  
FÈLIX PARDO
- 22 Arendt y la violencia  
JOSEP PRADAS
- 31 La 'banalidad del mal' de Hannah Arendt  
ALÍN SALOM  
**DOSSIER WALTER BENJAMIN**
- 42 Calle de regreso  
ÀLEX CHICO
- 44 Entre la barbarie y la esperanza: *Un final para Benjamin Walter*  
JUANA GALLARDO
- 49 Un libro sobre Walter Benjamin  
CARMEN GALLEGO
- 53 El cinema en l'obra de Walter Benjamin  
CARMEN GALLEGO
- 59 Walter Benjamin en Moscú  
JOSEP PRADAS  
**MISCELÁNEA**
- 75 El *nunc stans* de Hannah Arendt  
ANTONIO ALTOARRIBA
- 79 Los delirios de la certeza, de S. Hustvedt. A propósito del dualismo cartesiano  
ESTER ASTUDILLO
- 102 Del panoptismo clásico al panoptismo digital  
ALÍN SALOM  
**POESÍA**
- 113 'The Bridge' / 'Arcano'  
ESTER ASTUDILLO
- 115 **HUMOR**
- 116 **ARTE**  
Guerra: una manifestació de violència extrema  
CARLES URGELLÉS
- 139 **RESEÑAS**  
*Ser sin tiempo*, de Manuel Cruz  
ESTER ASTUDILLO

# DOSSIER HANNAH ARENDT

## Hannah Arendt: crisis en la educación

JOSEFINA ARANDA ARMENGOD

El presente escrito surge del encuentro que el Grupo de Filosofía del Garraf (GFG) realizó en el Hotel César de Vilanova i la Geltrú la tarde del 10 de marzo de 2018. La lectura del texto, escrito en 1958, forma parte del ciclo que el Grupo viene dedicando a la autora y se enmarca en su reflexión sobre la política precisamente porque sus aportes al momento actual son verdaderamente considerables. Se trata de un ensayo lúcido, valiente y poderoso. Fue un placer disfrutar de la inteligencia y sutileza con que Arendt presenta un tema tan crucial en la historia de la humanidad como es la educación. Doblemente interesante para los componentes del GFG, dado que en su mayoría se ocupan del trabajo didáctico en las aulas.

La crisis en la educación, escrito incluido en su reflexión sobre la política, lleva un título revelador: “Entre el pasado y el presente”. Arendt sitúa la educación entre las actividades elementales de la vida activa, y lo esencial de la misma es “el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos”<sup>1</sup>, donde el niño es siempre algo nuevo en relación con la vida, por más que deba entrar en relación con algo que ya está dado: el mundo<sup>2</sup> es, en tal sentido, viejo. Esa es la premisa sobre la que se estructura el texto y este mismo escrito.

El título del texto ofrece un giro semántico interesante: está claro que la educación siempre está en crisis, se desenvuelve a través de una crisis permanente. Sin embargo, al invertir los términos, al proponer *la crisis en la educación* en lugar de *la educación en crisis*, la autora logra lo que pretende: interpretar y centrarse en cómo la crisis política se sintomatiza en la educación. La crisis en la educación representa un síntoma del malestar en la política americana de los años cincuenta, un fenómeno generalizable y exportable a cualquier otro país del mundo. Un fenómeno propio de la sociedad de masas<sup>3</sup>. Un rasgo de una sociedad pedagogizada; es decir, una sociedad que ha aceptado la aplicación de las teorías pedagógicas más progresistas de manera servil y acrítica.

América es una tierra de inmigración, un país que pretendió crear un “nuevo orden del mundo”, liberando así a todos los esclavos de la tierra bajo el ideal de la igualdad. Un ideal heredero de la Ilustración en el que resuenan ideas rousseauianas de libertad y espontaneidad asociados a la bondad natural del niño. Lo que América pretendía era crear un nuevo estado inspirado en el ideal de igualdad, que ejerció un papel fundamental en la sociedad americana: igualdad ante la ley, igualdad de oportunidades y de derechos: en concreto, del derecho a la educación –recién promulgada la ley de Defensa de la Educación en 1958 por Eisenhower.

Este ideal, cómo no, también llegó también a la escuela, con la consecuente politización de la educación. La idea de igualdad cuestionó el principio de autoridad en la educación. Arendt denuncia la instrumentalización política de la educación y propone recuperar la autoridad en la escuela, diferenciando el terreno de la escuela del de la política. Con gran acierto, Arendt nos dice que la pérdida de autoridad en la política llevó a cuestionar las formas de autoridad en la educación, en las relaciones entre padres e hijos, entre viejos y jóvenes y entre profesores y alumnos. También hoy experimentamos ese fenómeno en nuestra sociedad: padres, ancianos y profesores, antes respetados en tanto depositarios de la autoridad moral y de la memoria cultural, han sido hoy transformados en desechos inservibles.

En el origen de la crisis Arendt señala tres supuestos clave asumidos por la sociedad americana y, por supuesto, generalizables al contexto global. El primer supuesto acepta el postulado del niño como ser autónomo que no debe ser sometido a ningún principio de autoridad y que ha de desarrollarse espontáneamente. Cualquier injerencia externa que viniese desde "lo viejo", usando la denominación de Arendt, tal como la de los maestros conocedores de la tradición del pasado, del saber y del conocimiento, pervertiría la posibilidad de alcanzar un nuevo mundo. Vemos cómo la idea de igualdad exigida en lo político y lo social queda adherida a la escuela; es decir, cómo lo político se funde con lo educativo. Arendt desenmascara esa supuesta emancipación del grupo de los niños describiéndola en realidad como la sumisión a una autoridad más aterradora que cualquier otra en cuanto que carece de criterio racional: la de los propios niños. Arendt nos advierte de los riesgos de una educación que evita intervenir en la infancia, algo que en nuestro tiempo podemos llamar claramente por el nombre que le corresponde: infantilización social.

El segundo supuesto es la influencia del pragmatismo en la psicología y la pedagogía, que llevó a una emancipación de los contenidos de las materias concretas que se deben transmitir. La fusión entre pedagogía, pragmatismo y psicología transforma la educación en un campo de conocimiento sobre la enseñanza, es decir, en la ciencia del aprendizaje. Arendt lamenta la pérdida de los contenidos en la educación a resultado de que esta se haya focalizado sobre el saber enseñar: lo importante es conseguir la emancipación del alumno.

Y el tercer supuesto explicativo de la crisis en la educación es la fundamentación y la aplicación del dogma pragmatista aludido ya en el anterior párrafo, que podemos definir como una substitución del aprender por el hacer: aprender haciendo. Los conocimientos han dejado de ser importantes. Ello implica reducir la capacidad del alumno a una capacidad meramente operativa. Así se observa cómo los currículos deben incorporar para su término un periodo de prácticas en talleres, cocinas, peluquerías... Y ello basta para promocionar al alumnado. Se detecta una clara pérdida de la sociedad del conocimiento y emerge a cambio la sociedad de las competencias. Algo absolutamente aceptado, asumido acríticamente, como diría Arendt, en nuestros días: "la intención consciente no era transmitir conocimiento sino enseñar una habilidad"<sup>4</sup>. Se toma como modelo el aprender jugando, basado en el juego como forma de actividad espontánea del niño. Este modelo queda directamente ilustrado en la enseñanza de los idiomas: se enseña al niño hablando. Esta mecánica

infantiliza al niño y hace imposible que la escuela realice su función propia: ejercer de puente entre la escuela y el mundo.

Arendt nos dice que la actual crisis americana reconoce estos supuestos y los pretende cambiar invirtiéndolos: recuperando la autoridad en la escuela, asignando el trabajo al aula y el juego al patio de recreo, es decir, fuera de las aulas. Eso sería recobrar lo que Arendt denomina el sentido común. Puesto que la educación es una actividad elemental y necesaria en una sociedad que se renueva sin cesar por el nacimiento de nuevos seres humanos, el niño como nuevo ser necesita protección en el ámbito privado de la familia, necesita ser protegido del mundo, del ámbito público. Si se fusionan esos ámbitos de la vida, el privado -protector, conservador- y el de la escuela -también, en cierto sentido, conservador del mundo, de la tradición, del saber y el conocimiento-, el niño no podrá desarrollarse y formarse. Y, por tanto, no podrá crear algo nuevo jamás.

Arendt quiere hacer énfasis en que su defensa de una actitud conservadora en el ámbito de la educación no tiene nada que ver con la política. Defiende una actitud conservadora en la educación pero no en el ámbito político, ya que eso supondría la destrucción de la libertad y del cambio. De hecho, Arendt insiste en que no se puede enseñar sin educar al mismo tiempo, y que pretender educar a los adultos tiene un sentido perverso, implica adoctrinamiento. En la política tratamos con personas ya educadas. De hecho, todos los totalitarismos conocen bien la fuerza de la educación y es por ello que ha sido monopolizada en todas las revoluciones tiranas.

La desaparición de la distinción entre lo privado y lo público repercute negativamente en el niño. La falta de autoridad en la vida política y pública significa una falta de responsabilidad por la educación. Esta pérdida de autoridad tiene que ver con ese distanciamiento del mundo que se capta en la sociedad de masas. Arendt nos dice que “para preservar al mundo del carácter mortal de sus creadores y habitantes hay que volver a ponerlo, una y otra vez, en el justo punto”<sup>5</sup>. Y añade: “Debemos separar la esfera de la educación del ámbito vital público y político para aplicar sólo a ella un concepto de autoridad y una actitud hacia el pasado que son adecuados a ese campo, pero no tienen una validez general y no deben reivindicar una validez general en el mundo del adulto.”<sup>6</sup>

Coherente con su propuesta liberadora, la autora termina su escrito con una hermosa frase que quiero hacer presente en esta velada: “La educación es el punto en el que decidimos si amamos al mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable.”<sup>7</sup>

## NOTAS

1. La *vita activa* designa tres actividades fundamentales -labor, trabajo y acción- que condicionan de forma básica la vida del hombre en la tierra. ARENDT, Hannah. *La condición humana*: Barcelona, Paidós, p. 35.



2. La esfera de lo público: interacción de proyectos, igualdad y diferencia. El mundo es un “espacio público” intersubjetivo porque es el espacio de relaciones que articula la pluralidad.

3. “Una sociedad de masas no es nada más que el tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que estén todavía relacionados unos con otros, pero que han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos.” ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*: Paidós, p. 73

4. ARENDT, Hannah. *Crisis en la educación*: Barcelona, Península, 1996, p. 194

5. ARENDT, Hannah. *Idem.*, p. 204

6. ARENDT, Hannah. *Ibid.*

7. ARENDT, Hannah. *Ibid.*

# La esencia del pensamiento en Hannah Arendt

FÈLIX PARDO

Pensar es una capacidad que define al ser humano y seguramente es su capacidad más específica. Pero es una actividad que puede realizarse de diferentes maneras y no todas ellas sirven a la constitución moral de la persona, ya que no es obvio que sea necesariamente intencional, reflexiva, crítica y autónoma. Por esto mismo, la dilucidación del significado del pensar es un deber que se exige el filósofo, movido por un sentimiento de piedad hacia sus congéneres, en tanto que nos anima a disponer de nuestras vidas como una preparación para el pensar con el propósito de hacer efectiva esta capacidad que nos da fuerzas para ser persona. En efecto, el hilo rojo que atraviesa la tradición filosófica occidental es el afán por comprender la esencia del pensamiento, recreando el sentido de la definición del pensar propuesta por Sócrates como el diálogo silencioso del alma consigo misma.<sup>1</sup> Y en una filósofa como Hannah Arendt (Hannover, 1906 – Nueva York, 1975), discípula de Heidegger en su juventud, no podía faltar el relevo de este testigo al sentirse interpelada para “hacer prosperar y crecer” el camino ya andado por su maestro:

[...] el pensar recibe su esencia como percibir a partir del ser del ente. [...] ser del ente quiere decir: presencia de lo presente. [...] El rasgo fundamental del pensar es el representar. En el representar se despliega el percibir. [...] el ser del ente aparece en el comienzo de la historia acontecida de Occidente --aparece para el curso entero de esta historia-- como presencia. [...] Ser quiere decir estar presente. [...] En la medida en que percibimos el ente en su ser, en la medida en que —para decirlo en el lenguaje moderno— representamos los objetos en su objetualidad, estamos ya pensando. [...] Sin embargo, a pesar de esto, todavía no estamos pensando de un modo propio mientras quede sin pensar dónde descansa el ser del ente cuando aparece como presencia.<sup>2</sup>

## El pensamiento y el juicio: un camino de ida y vuelta

Cabe decir que en cada filósofo su definición de pensar está hilvanada por las intuiciones de un tema recurrente. Y en el caso de nuestra filósofa, el tema central de su pensamiento es el del mal, un tema motivado por una experiencia personal dramática (encarcelamiento en la Alemania nazi, internamiento en la Francia colaboracionista, condición de apátrida del 1937 al 1951, emigración forzada a los EEUU, marginación de la comunidad intelectual judía, etc.). Para Arendt, la esencia del pensamiento no es el conocimiento sino el discernimiento entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, con la convicción de que su distinción nos evitará precipitarnos en la barbarie y cometer los más horribles crímenes contra la humanidad, tal como sucedió en los regímenes totalitarios del nazismo y el stalinismo. Al respecto, en el Post Scriptum a su libro *Eichmann en Jerusalén* (subtitulado *Un estudio acerca de la banalidad del mal*), publicado en 1963, la autora nos llama la atención sobre una de las lecciones del caso Eichmann que no debemos olvidar:

Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo. Y si bien esto merece ser clasificado como «banalidad», e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común. No es en modo alguno común que un hombre, en el instante de enfrentarse con la muerte, y, además, en el patíbulo, tan solo sea capaz de pensar en las frases oídas en los entierros y funerales a los que en el curso de su vida asistió, y que estas «palabras aladas» pudieran velar totalmente la perspectiva de su propia muerte. En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana. Pero fue únicamente una lección, no una explicación del fenómeno, ni una teoría sobre el mismo.<sup>3</sup>

Quien lea con atención las palabras finales de esta cita puede advertir que Arendt no pretende elaborar un nuevo constructo filosófico con la expresión «banalidad del mal», tan sólo utilizada en dos ocasiones en todo el libro<sup>4</sup>, sino interpelar a nuestro yo pensante para que no caiga en la mediocridad que nos lleva a negar ser persona —cuya constitución, conviene subrayar, radica en la elección moral— y con ello a cometer el mal sin freno alguno al sentirse libre de culpa. Durante el proceso de Eichmann, Arendt constata que la maldad no sólo puede manifestarse bajo la forma del mal radical postulado por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), de signo demoníaco, irracional, una caída en la depravación semejante al pecado original, que persigue una utilidad o beneficio egoísta, y que por tanto tiene un límite, de cuyo estudio se había ocupado en *Los orígenes del totalitarismo*, publicado en 1951, sino que también se puede manifestar bajo una forma banal, superflua, carente de todo sentido, motivación y finalidad, y que es mucho más perniciosa en la medida en que, al ser independiente de una determinada ideología o creencia, el agente que comete el mal no tiene límites, pues no se siente responsable de sus actos. Y consciente de que esta lección fue objeto de incompreensión, Arendt continuó su investigación ética allí emprendida durante la última década de su vida a través de una serie de lecciones, conferencias y ensayos que fueron reunidos póstumamente en el libro *Responsabilidad y juicio*, publicado en 2003, donde se encuentra el texto “El pensar y las reflexiones morales”. Una de las conclusiones de todos estos escritos es que las dos formas de mal anteriormente estudiadas no pueden presentarse al mismo tiempo, mientras que el bien, por el contrario, sí que puede presentarse de forma radical y al mismo tiempo como un mandato de la sana conciencia.

Para Arendt, la fundamentación del juicio moral está subsumida en la comprensión de la esencia del pensamiento. De ahí que su investigación ética en torno a la naturaleza del mal y la elección moral requiera un profundo análisis sobre el significado de pensar, una tarea que acometió primero en *La condición humana*, obra publicada en 1958, donde define la *vita activa* y analiza su dos esferas (la pública y la privada) y sus tres dimensiones (la Labor, el Trabajo y la Acción), y que culminó en su obra póstuma *La vida del espíritu*, publicada en 1978, donde analiza las tres actividades básicas de la *vita contemplativa* (el Pensamiento, la Voluntad y el Juicio). De esta última obra, la primera parte, dedicada al Pensamiento, se publicó en 1971 en la revista *The New Yorker* con algunas diferencias. Y en dicha parte, las páginas más

relevantes para la cuestión que aquí nos ocupa las encontramos en la Sección IV titulada «¿Dónde estamos cuando pensamos?». La misma Arendt nos advierte sobre la implicación de las diferencias entre las facultades de juzgar y de pensar en un texto escrito entre 1965-1966 y publicado también en 1971, cuyo título es ya una declaración de intenciones: “El pensar y las reflexiones morales”. Al final del mismo, y a modo de conclusión, leemos la siguiente reflexión:

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la capacidad de decir «esto está mal», «esto es bello», etc., no coincide con la facultad de pensar. El pensar opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de particulares y cosas que están a mano. Pero ambos están interrelacionados de forma semejante a como se interconectan conciencia moral y conciencia del mundo. Si el pensar, el dos en uno del diálogo silencioso, actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí.<sup>5</sup>

Pero antes de pasar a analizar la cuestión de «¿Dónde estamos cuando pensamos?», que nos permitirá dilucidar la relación entre el pensar y el juzgar, conviene apuntar algunos hechos biográficos de la autora en los que se hace patente lo que aquí se propone.

### **Del yo biográfico e histórico al yo pensante**

Hannah Arendt fue una pensadora que antepuso, con valentía y honestidad, la búsqueda de la verdad y la correcta comprensión de la realidad a la afinidad con el poder y no en menor medida a la amistad o a la complacencia de sus lectores. Como evidencia, por poner aquí sólo un ejemplo significativo, la vehemente polémica que causó su libro *Eichmann en Jerusalén* (1963), cuyo posicionamiento frente al sionismo desencadenó la pérdida de viejos y queridos amigos, como Hans Jonas y Kurt Blumenfeld, y la presión de la pronunciada intelectualidad judía en la Universidad de Chicago para que presentase su dimisión como docente.<sup>6</sup> Ciertamente, ejerció su vida intelectual sin sentir vergüenza ni dolor que afectasen a la determinación y la veracidad del pensar, siendo interpretado este gesto como arrogancia por sus detractores. Tal vez erró en algunas de sus interpretaciones, pero no hay ocultamiento de hechos ni sesgos cognitivos no declarados. Y nunca estuvo en su ánimo que su intento de comprensión de los sucesos históricos relacionados con el nazismo pudiera significar empatía o perdón.

Este talante ya empezó a manifestarse en su infancia. En 1909 su familia se establece en Königsberg, Prusia, donde comenzó su educación escolar. Tras la muerte de su padre en 1913, su madre, de tendencias social-demócratas, la crió de manera liberal, atenuando así el entorno opresivo y autoritario en el que se criaron la mayoría

de los niños y jóvenes adolescentes prusianos cuyo carácter fue moldeado en la violencia, y donde —tal como se describe en el film *La cinta blanca* (Michael Hanecke, 2009)— la humillación, la falta de respeto y la negación de la dignidad de la persona constituyeron el caldo de cultivo para el totalitarismo nazi. De esta manera, siendo solo una niña, ya pudo darse cuenta del contraste entre las voces de la conciencia, de un lado, y del otro lado, las del deber, de la ley y de la autoridad. Y también de que la voz de la conciencia sólo se percibe en soledad, esto es, cuando se toma distancia de todo aquello que nos rodea, del *satuts quo* que nos presiona a seguir haciendo lo que está establecido o impuesto, sin cuestionarse nada. No tiene nada de extraño, por tanto, que en 1923, a los diecisiete años, abandonase la escuela por problemas disciplinarios derivados de su reiterada denuncia del antisemitismo de algunos de sus profesores. Y que en 1924 se presentase por libre al examen de acceso a la universidad de Marburgo, el cual aprobó. Estas circunstancias personales muestran la irrupción de un yo pensante que le permitirá trascender su dimensión biográfica e histórica para atender a la raigambre entre el pensar y el juzgar, para cuya orientación buscó la guía de Martin Heidegger y Karl Jaspers durante sus años de formación universitaria.<sup>7</sup>

La urdimbre entre la autenticidad de su yo pensante y el valor cívico de su juicio moral se hace nuevamente patente cuando años más tarde, tras la polémica surgida a raíz de la publicación de *Eichmann en Jerusalén*, se define como politóloga y no como filósofa, tal como declara en los primeros minutos de la entrevista televisada realizada por Günter Grass en 1964, porque a su entender la filosofía política “no tiene una postura neutral”, esto es, el filósofo político no habla en nombre de toda la humanidad, “con muy pocas excepciones. Kant es una excepción”, y ella “no quiere participar en absoluto de esa hostilidad” cuando piensa en el tema de la política.<sup>8</sup> No obstante, su interés por algunos de los grandes temas de la filosofía occidental, como el amor, el mal, la vida activa y la vida contemplativa propia del espíritu, la llevaron a realizar algunos estudios que pueden considerarse una reflexión filosófica a pesar de su crítica de las categorías filosóficas y falacias metafísicas. Entre estos estudios, algunos de ellos publicados póstumamente en forma de libro, cabe citar aquí su tesis doctoral *El concepto de amor en San Agustín* (publicada en alemán en 1929, no publicada en inglés hasta 1996), *La condición humana* (1958), *Eichmann en Jerusalén* (1963), *Responsabilidad y juicio* (2003, con escritos entre 1959 y 1975), *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1996, con escritos entre 1954-1968, entre los cuales está «Verdad y política” de 1964, donde trata de esclarecer algunas cuestiones relativas a la controversia surgida tras la publicación de *Eichmann en Jerusalén*; la primera edición data de 1961 y contenía sólo 6 escritos), *La vida del espíritu* (1978) y las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (1982).

Otro testimonio de su autenticidad que evidencia que el pensar es una actividad muy solitaria, así como de su valor cívico que pone de manifiesto que el juzgar es un ejercicio de responsabilidad, es cuando se define, en relación a su origen judío, como una sionista secular, puesto que no comparte la idea de un “pueblo elegido” por considerarla incompatible con los dos principios básicos de la política, la libertad y la justicia, en la medida en que omite la perspectiva de la inclusión del otro. Frente a esta visión holística de la política, definió una concepción pluralista en la línea de la filosofía de Jaspers.

## Proposiciones sobre el pensar

Siempre es de agradecer a quien escribe su cordialidad con el lector a través de algunas líneas referidas a sus motivaciones, sobre todo cuando sus libros son de gran abstracción, al tratar de adoptar un punto de vista universal; máxime si además confronta al lector con las principales fuentes de la tradición occidental en relación con las ideas que trata, con el efecto, en una primera lectura, de una sensación de vértigo, no tanto por la cantidad de voces referenciadas sino por la profundidad de su diálogo con ellas. Este es el caso de Arendt, en cuyas introducciones y prefacios a sus libros encontramos una serie de declaraciones que tienen más de confesión que de memoria. Así, en la introducción a la primera parte de *La vida del espíritu*, dedicada a la facultad del pensamiento, encontramos los dos motivos de la obra.

El primero es el siguiente:

Todo comenzó mientras asistía al proceso de Eichmann en Jerusalén. En mi relato del mismo hablé de la «banalidad del mal» y con esta expresión no aludía a una teoría o a una doctrina [...] El mal, como aprendimos de niños, es algo demoníaco; su encarnación es Satán, [...], cuyo pecado es el orgullo [...]. Sin embargo, aquello que tenía ante mis ojos era un hecho totalmente distinto e innegable. Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad. [...] Los actos fueron monstruosos, pero el agente —al menos el responsable que esta siendo juzgado en aquel momento—era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*. [...] Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen los acontecimientos y hechos en virtud de su existencia. Si siempre tuviéramos que ceder a dichos requerimientos, pronto estaríamos exhaustos. La única diferencia entre Eichmann y el resto de la humanidad es que él pasó por alto todas esas solicitudes. [...]

¿Es posible hacer el mal, los pecados de omisión y los de comisión, cuando faltan los «motivos reprobables» (según la terminología legal) y también cualquier otro tipo de motivo, el más mínimo destello de interés o volición? [...] Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo que está bien de lo que está mal, ¿depende de nuestra facultad de pensar?

La cuestión que se imponía era la siguiente: la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, al margen de su contenido específico o de sus resultados, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los «condicionan» frente a él? (2002: 29-32)

[...]

La incapacidad para pensar no es estupidez; puede encontrarse en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa [como afirmó Kant]; quizá sea a la inversa, que la maldad tenga su causa en la ausencia de pensamiento.<sup>9</sup>

El segundo es:

En segundo lugar, los problemas morales nacidos de la experiencia concreta que iban contra la sabiduría de los siglos —no sólo respecto de las distintas respuestas tradicionales que la «ética» [...] había ofrecido al problema del mal, sino también respecto de las más amplias respuestas con que cuenta la filosofía para la mucho menos urgente cuestión de «qué es pensar»—[...].

Lo que me interesó de la *vita activa* era que la noción contraria de completa quietud de la *vida contemplativa* resultaba tan abrumadora que, en comparación con esta calma, desaparecían las demás diferencias entre las distintas actividades de la *vita activa*. [...] concluí el estudio sobre la vida activa con una curiosa frase que Cicerón atribuía a Catón, quien solía decir que «nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo» [...]. Suponiendo que Catón estuviera en lo cierto, las preguntas son obvias: ¿qué «hacemos» cuando no hacemos nada sino pensar? ¿Dónde estamos cuando, normalmente rodeados por nuestros semejantes, no estamos con nadie más que con nosotros mismos?

Resulta clave para nuestra empresa la distinción kantiana entre *Vernunft* y *Verstand*, «razón» e «intelecto» (no «entendimiento» [...]). [...] Kant distinguió entre estas dos facultades mentales tras descubrir el «escándalo de la razón», el hecho de que el espíritu no puede obtener un conocimiento cierto y verificable sobre temas e interrogantes en los que, sin embargo, no puede dejar de pensar. [...] De ahí que la diferenciación de las dos facultades, razón e intelecto, coincida con la distinción entre dos actividades mentales, pensar y conocer, y con dos preocupaciones también diversas: significado, para la primera categoría, y cognición, para la segunda. [...] Para avanzar, y por ponerlo en pocas palabras: la necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado. Y verdad y significado no son una misma cosa.<sup>10</sup>

En el primero de los dos textos citados se remonta al concepto de «banalidad del mal», expuesto por primera vez en su libro *Eichmann en Jerusalén*. Aquí define esta expresión como «incapacidad para pensar», esto es, no atender a la realidad y no discurrir por iniciativa propia sobre los efectos de la realidad en nuestra vida, así como sobre las consecuencias de nuestras respuestas a sus requerimientos, dejándonos llevar por los prejuicios y estereotipos. Arendt se pregunta si la banalidad del mal lleva a negar nuestra humanidad en la medida en que deja en suspenso nuestra capacidad de juicio y nos incapacita para discernir entre el bien y el mal. Por otra parte, en el segundo de los textos, la autora plantea la cuestión de la esencia del pensamiento, una cuestión que aborda, siguiendo a Kant, con una demarcación entre el pensar, que se ocupa del significado, y el conocer, que se ocupa de la verdad. Así pues, el pensar no consiste en un desvelamiento normativo de la realidad, sino en una donación de sentido de la misma sin privilegios. Y en relación con esta segunda razón, encontramos en la mencionada introducción una serie de proposiciones sobre la facultad del pensamiento que nos ayudan a la dilucidación de su esencia:

1. El medio con el que pensamos son las palabras. No podemos pensar, por tanto, al margen del lenguaje ni, en consecuencia, fuera del tiempo y del mundo, por cuanto estos constituyen los sucesos a los que se refiere el lenguaje.

2. Las falacias metafísicas contienen las únicas pistas sobre qué significa pensar, ya que las tesis de los filósofos centran los temas de interés del yo pensante y orientan el pensamiento.

3. Las características principales de la actividad mental del pensar son las siguientes: 1) se ocupa de cuestiones que no son dadas a la percepción sensible y su comprensión trasciende el sentido común; 2) no ofrece resultados definitivos, por lo que no tiene un carácter normativo; 3) se limita a la donación de sentido a los sucesos, puesto que en su totalidad son inaprensibles; 4) el ejercicio del pensar inhibe la práctica del mal; 5) la incapacidad de pensar no es lo mismo que la estupidez.

4. El pensar requiere ensimismamiento y soledad, un estado de calma frente a las perturbaciones del mundo. Representa un momento de autenticidad y angustia.

5. El pensar constituye nuestra individualidad, pero nuestra individualidad se manifiesta en un espacio público donde actuamos como ciudadanos. La posibilidad de discurso y acción, así como del acuerdo potencial entre los individuos, nos hace iguales. El pensar no lleva al solipsismo sino al pluralismo, y el pluralismo es un antídoto contra el totalitarismo.

6. El pensar nos aleja de lo inmediato, particular y sensible. De ahí la diferencia entre la vida activa y la vida contemplativa. La búsqueda del punto de vista universal, válido para toda la humanidad, trasciende la circunstancia biográfica e histórica.

7. El yo pensante es como un apátrida, un refugiado o un emigrante sin papeles, ya que no se sitúa en ningún lugar, está al margen de una determinada legalidad. Del mismo modo que un estado nacional establece unos derechos nacionales-estatales, el no lugar del yo pensante establece unas ideas que garantizan unos derechos universales, un ideal de justicia superior al de cada país, de tal modo que la legalidad de cada país no pueda amparar el incumplimiento del derecho de la humanidad a tener derechos. En este sentido, el estatuto ontológico del yo pensante explica el cosmopolitismo propio de los filósofos, que en opinión de Arendt encuentra en Aristóteles su forma ejemplar.

8. El yo pensante no tiene un lugar en el espacio. Su no lugar es el tiempo. El en ningún lugar del pensar no se identifica con el mundo de los hechos en el que se desarrolla la existencia, puesto que puede salvar cualquier distancia experiencial o fáctica. Pero tampoco se identifica con el vacío, puesto que entonces no habría nada en qué pensar. Esta doble constatación nos permite comprender el límite del pensamiento y la finitud de nuestro ser real.

9. El pensar es discursivo, es decir, lineal o secuencial; consiste en una cadena de ideas que siguen un orden. Al pensar transformamos la yuxtaposición de los hechos, cuya totalidad es inaprensible, en una sucesión de palabras, en cuya concatenación se efectúa nuestro discurrir orientado a dar sentido a esos mismos hechos. Esta actividad espiritual exige, por tanto, despojar la experiencia tanto de su dimensión sensorial como de su dimensión espacial.



10. La utilidad del pensamiento es la de ser una preparación necesaria para la voluntad (la capacidad de decidir el futuro) y el juicio (la capacidad de evaluar el pasado).

### **El no lugar del pensar en el tiempo**

Arendt sitúa el pensar en «la brecha entre el pasado y el futuro», una expresión utilizada por la misma autora como título al prefacio de la edición de 1961 del libro *Entre el pasado y el futuro*, en el que anticipa algunas de las ideas expuestas en la Sección IV de la Parte I dedicada al Pensamiento (publicada en 1971) de *La vida del espíritu*, y que lleva por título «¿Dónde estamos cuando pensamos?». Esa brecha entre las cosas que *ya* no existen y las cosas que *todavía* no existen es un momento de apertura y de oportunidad para el pensar, en tanto que el ser humano es capaz de “plantear preguntas adecuadas y significativas, por no hablar de dar respuesta a sus propias perplejidades”,<sup>11</sup> y que en opinión de Arendt representa el sentido de la crisis en la cultura, al darse la posibilidad de la emergencia de una nueva propuesta de verdad. Si desde la cultura romana esa brecha se pudo salvar con la tradición, cuando en la modernidad la tradición clásica entró en crisis la función mediadora entre el pasado y el futuro se restringió al pensamiento. Cabe decir que los ensayos compilados en el libro *Entre el pasado y el futuro* ejemplifican el ejercicio del pensamiento en un doble paso crítico y experimental, cuyo único propósito es mantener el rumbo del pensar en la brecha misma:

(...) su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a *cómo* pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar. Menos aún, no pretenden restablecer el hilo roto de la tradición ni inventar novedosos sucedáneos con los que se pueda cerrar la brecha entre pasado y futuro. En estos ejercicios el problema de la verdad permanece en estado latente, lo que importa sólo es cómo moverse en esta brecha, la única región en la que, quizá, al fin aparezca la verdad.<sup>12</sup>

Este escenario en el que realiza sus ejercicios el pensamiento ha tenido diversos intérpretes, y cada uno de ellos representa a su generación. Arendt realiza una breve exégesis en el citado prefacio de los intérpretes más lúcidos, entre quienes destaca a René Char y a Kafka. Este último es el que mejor ha descrito, en su opinión, la tarea del pensar en la brecha entre el pasado y el futuro. Esa exégesis será retomada y desarrollada posteriormente en la mencionada sección «¿Dónde estamos cuando pensamos?». La sensación interna del tiempo que percibe el yo pensante en el desempeño de su actividad mental la describe Kafka mediante la siguiente parábola:

Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos. [...] Siempre sueña que, en un momento de descuido [...], pueda evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro.<sup>13</sup>

Una descripción que Arendt encuentra afín a la expuesta en la siguiente alegoría de Nietzsche:

Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante –es otra eternidad. Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza: –y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: «Instante» [...].<sup>14</sup>

Según Arendt, el tiempo se descompone en las dos formas gramaticales de pasado y futuro por la presencia del ser humano, por su inserción en el continuum temporal. Ciertamente, el acontecer de la vida del espíritu en un cuerpo destruye su ser inmóvil en tanto que participa también en el devenir de las cosas. Y la gramática señala este nuevo estatuto ontológico del espíritu. La representación del cambio perpetuo en el que se hallan todas las cosas como un continuum temporal no se debe al tiempo en sí, sino a las acciones de nuestra vida ordinaria que, a diferencia del yo pensante, está condicionada por el espacio. Es el espacio lo que nos permite hablar del tiempo con categorías como “detrás” y “delante” de nosotros para expresar el pasado y el futuro respectivamente.

Ahora bien, la oposición entre el pasado y el futuro sólo se produce en el yo pensante cuando este no está totalmente absorbido por las cosas en las que piensa, sino que empieza a atender a la actividad misma del pensar, puesto que es en el pensar donde el pasado y el futuro pueden manifestarse como tales y ser percibidas ya sea como fuerzas opuestas, ya sea como fuerzas adversarias al yo pensante:

Sólo porque «él» [no el ser humano en sus actividades ordinarias, sino el yo pensante] piensa y, por consiguiente, ya no está atrapado en la continuidad de la vida cotidiana en el mundo de las apariencias, el pasado y el futuro pueden manifestarse como entidades puras y «él» puede tomar conciencia de un «ya-no» que le empuja hacia delante y un «todavía-no» que le presiona hacia atrás.<sup>15</sup>

El sueño del yo pensante del que se habla al final de la parábola de Kafka es el viejo sueño de la metafísica occidental de la inmovilidad del ser, de la permanencia del espíritu en su ser, de la unidad del ser real y el pensar, “de una región atemporal, de una eterna presencia en completa calma más allá de todos los relojes y calendarios del hombre, la región, precisamente, del pensamiento”.<sup>16</sup>

No obstante, y a diferencia de los pensadores metafísicos, Arendt afirma que no es posible situarse fuera del tiempo, como tampoco es posible situarse fuera del mundo. Porque el lugar del yo pensante está en el presente, una brecha que el ser humano ha establecido entre el pasado y el futuro con su presencia. A esa brecha temporal se le puede llamar la región del espíritu o del pensamiento, para diferenciarla así del plano histórico o binario donde se oponen las fuerzas del pasado y del futuro. Es precisamente el presente lo que nos permite realizar ese sueño, el de elevarnos por encima de esas dos fuerzas antagónicas y mediar entre ellas como árbitros. El yo pensante está en el mundo y actúa en él. Pero para pensar debe retirarse del mundo.

Sin embargo, no se retira a otro mundo, sino que se dirige a la brecha entre pasado y futuro, es decir, al presente inmóvil, desde la que puede ser árbitro y juez entre ambos. Este *nunc stans* es el lugar del pensamiento.

El presente es el lugar del yo pensante, una nueva fuerza resultante de la convergencia del pasado y del futuro, cuya imagen la podemos tomar del paralelogramo de fuerzas: la cadena de pensamiento que sigue el yo pensante está representada por la diagonal. Su origen es la colisión del pasado y el futuro, de naturaleza finita, pero su fin es infinito por el origen infinito de las fuerzas que causa el presente. Esta diagonal es, al parecer de Arendt, una metáfora correcta para describir la naturaleza y actividad del yo pensante:

En esta brecha entre pasado y futuro encontramos nuestro lugar en el tiempo cuando pensamos, es decir, cuando tenemos la suficiente distancia del pasado y del futuro para confiarnos la responsabilidad de descubrir su significado, de asumir el papel de «árbitros» o jueces de los distintos asuntos sin fin de la existencia humana en el mundo, sin llegar jamás a una solución final de los enigmas, pero siempre dispuestos a aportar nuevas respuestas a las cuestiones que nacen de todo esto.<sup>17</sup>

Así pues, sólo en el pensar puede el hombre vivir en el presente, un sendero atemporal que no puede heredarse ni transmitirse por tradición, aunque a ella remita el pensar, y que cada nueva generación debe descubrir de nuevo. Pero la atemporalidad del pensar no es la eternidad, puesto que reúne a los tiempos ausentes, sino la experiencia del yo pensante como pura continuidad de todo lo que no podemos conocer de manera definitiva, pero que, sin embargo, no podemos dejar de pensar. Por ello no considera Arendt, siguiendo a Kant, que la región del pensamiento sea el territorio de la verdad, de la cognición, sino del significado, de la comprensión, y que la facultad que interviene es la de la razón y no la del intelecto. En este sentido, tal como se afirma en el post-scriptum con el que se concluye la parte dedicada al Pensamiento de *La vida del espíritu*, la utilidad de la actividad mental del pensar es la de servir de preparación necesaria para la voluntad (el querer y el decidir con el que anticipamos el futuro), así como para evaluar el juicio (la valoración que hacemos del pasado).

### **El pensar como camino de salvación**

La lucha del yo pensante contra sus dos adversarios, el pasado y el futuro, y su sueño de elevarse por encima de ellos y convertirse en su árbitro, ilustran la lucha que libró la propia Arendt. El adversario que empuja desde detrás es el viejo totalitarismo nazi y estalinista. El adversario que empuja desde delante es el nuevo totalitarismo que puede representar el holocausto nuclear o el colapso ecológico del planeta. Arendt busca una salida del terror, tanto del que se actualiza desde el pasado como del que se anticipa desde el futuro. Y esta salida pasa necesariamente por comprender las causas por las que las acciones del mundo político y las actividades del espíritu tomaron rumbos distintos hasta volverse irreconocibles, tratando de no someterse ni a las presiones del

pasado ni del futuro, sino tratando de mantenerse en el presente, preservando de este modo la libertad.

Arendt es consciente de que en la experiencia del pensar podemos salvar tanto nuestra libertad como la de los otros. Por esto mismo entiende, lo mismo que Karl Jaspers, que la actividad mental del pensar no es un fenómeno solipsista en el que un yo pensante aislado pueda hallar una verdad con la que pueda sentirse satisfecho en su seguridad y certidumbre. En este punto, cabe subrayar, se aleja de Heidegger, para quien la esencia del pensar no es solidaria con la libertad, como prueba el hecho de que en el texto "*¿Qué quiere decir pensar?*", citado al comienzo de este artículo, no aparezca esa expresión. Para Arendt pensar es un acto comunicativo que necesita del otro y sólo haciendo partícipe al prójimo de la búsqueda de la verdad podemos aceptar nuestras diferencias y hacernos uno en la verdad. Tal como dice Jaspers en su libro *La filosofía*, publicado en 1949:

[...] yo sólo existo en compañía del prójimo; solo, no soy nada.

Una comunicación que no se limite a ser de intelecto a intelecto, de espíritu a espíritu, sino que llegue a ser de existencia a existencia, tiene sólo por un simple medio todas las cosas y valores impersonales. Justificaciones y ataques son entonces medios, no para lograr poder, sino para acercarse. La lucha es una lucha amorosa en la que cada cual entrega al otro todas las armas. La certeza de ser propiamente sólo se da en esa comunicación en que la libertad está con la libertad en franco enfrentamiento en plena solidaridad, todo trato con el prójimo es sólo preliminar, pero en el momento decisivo se exige mutuamente todo, se hacen preguntas radicales. Únicamente en la comunicación se realiza cualquier otra verdad; sólo en ella soy yo mismo, no limitándome a vivir, sino llenando de plenitud la vida.<sup>18</sup>

Si el pensamiento es un ejercicio de reflexión, así como de narración de lo reflexionado, que nos evita caer en la banalidad del mal —tanto o más peligroso que el mal radical— y ascender un escalón más en el progreso moral, es porque dicho ejercicio no depende de la acumulación del conocimiento por parte del sujeto ni de la sugestión de los ideales culturales, sino fundamentalmente de su libertad, en la medida en que quiere emanciparse del continuum temporal en el que acontece la vida y la totalidad de cosas. Esta función emancipadora del pensamiento se realiza cuando evaluamos una determinada elección moral, puesto que dicho juicio es la consecuencia de la asunción de nuestra responsabilidad en el ámbito ético y político. En este sentido, Arendt comparte el ideal de autonomía moral postulado por Kant, y responde así mismo a su exhortación «¡Atrévete a pensar!», dos antídotos que inmunizan al espíritu contra la mediocridad y la obediencia ciega a la autoridad, salvando con ello al ser humano de hacer el mal.

## NOTAS

1. Ver *Sofista* 263 e y 264 a-b; *Teeteto* 189 e. Cfr. *Filebo* 38 d-39 b.

2. Cita tomada del texto "¿Qué quiere decir pensar?", incluido en el libro *Conferencias y Artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. Sigo aquí la edición del texto en la *Revista Colombiana de Psicología*, Nos. 5-6, Año MCMXCVII, U. Nacional de Colombia Bogotá, D.C., págs. 16-17. Disponible en internet.
3. *Op. Cit.*, Lumen, Barcelona, 1999. Cita tomada de la cuarta edición (mayo de 2003), p. 172 del escaneado del libro original disponible en internet.
4. Véanse las pp. 151 y 171 de la edición escaneada antes citada.
5. Cita tomada del libro *De la historia a la acción* (Paidós, Barcelona, 1999; pp. 136-137), un recopilatorio de escritos publicados entre 1953 y 1971, y que incluye un debate sobre su pensamiento publicado en 1979, todos ellos traducidos por Fina Birulés y con una introducción de Manuel Cruz.
6. Un testimonio del talante de Arendt como profesora de la Universidad de Chicago en el año 1963 se encuentra en el escrito "Hannah Arendt" de Salvador Giner, publicado en *El País* el 25.10.2006 y posteriormente en la *Fundación Manuel Giménez Abad* en 2007. Ambos textos están disponibles en internet.
7. En castellano disponemos de tres biografías: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006 (publicada anteriormente en Edicions Alfons el Magnànim el 1993). Alois Prinz, *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2001. Laure Adler, *Hannah Arendt*, Destino, Barcelona, 2005.
8. Citas tomadas de la mencionada entrevista. Disponible en internet: <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4#t=59>.
9. Cito de la traducción de Carmen Corral y Fina Birulés en la edición de Paidós, Barcelona, 2002, pp. 29-40.
10. *Ibid.*, pp. 32-42.
11. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción de Ana Poljak. Península, Barcelona, 2016, p. 22.
12. *Ibid.*, pp. 29-30.
13. *La vida del espíritu*, op. cit., p. 222.
14. *Ibid.*, p. 224.
15. *Ibid.*, pp. 225-226.
16. *Ibid.*, p. 226.
17. *Ibid.*, p. 229.
18. FCE, México, 1966. Cita tomada de la p. 10 del escaneado del libro original disponible en internet.

## Arendt y la violencia

JOSEP PRADAS

La principal fuente de información para analizar las ideas de Hannah Arendt acerca de la violencia están en su texto *Sobre la violencia* (Madrid, Alianza, 2005), publicado en 1969, en medio de un complejo contexto político y cultural: la Guerra del Vietnam, las protestas civiles en Estados Unidos, las revueltas estudiantiles desatadas en Berkeley (donde aparecen juntas por primera vez la violencia de la policía, las demandas políticas, económicas y sociales de los estudiantes, y la problemática de los conflictos sociales, que alcanza también a la universidad) y además la cercanía del Mayo del 68 francés (es curioso que apenas hay referencias a la Primavera de Praga). Arendt quiere analizar la radicalización violenta de estas movilizaciones estudiantiles, inicialmente pacíficas.

Para ello, considera como punto de partida que el siglo XX es el siglo de la violencia, de la guerra y la revolución. Pero no hay que olvidar que también lo fue el siglo XIX. A diferencia de otras épocas, el desarrollo técnico actual es un añadido al tema de la violencia, porque magnifica sus consecuencias hasta poner en peligro la continuidad de la civilización humana e incluso la vida misma en todo el planeta. Esto significa que la tecnología bélica ha adoptado un papel disuasorio que desplaza el concepto de guerra clásica, que sólo estará presente allá donde no haya amenaza nuclear, aunque ese desplazamiento no sea definitivo. La frontera entre seguridad disuasoria y belicismo clásico no es rígida ni definitiva.

Un ejemplo actual de esa situación descrita por Arendt es el conflicto con Corea del Norte (disuasorio) y la guerra clásica en Oriente Medio. Corea del Norte tiene cierta seguridad de no ser atacada debido a que su posible arsenal nuclear disuade a sus potenciales enemigos. Por esta misma razón, Irán quiso poner en marcha un plan de rearme nuclear hace unos años, y ahora está bajo vigilancia de Naciones Unidas, y bajo la suspicaz lupa de Estados Unidos.

El caso de Vietnam fue ejemplar en el momento de la redacción de aquel texto: era una zona donde aún no se había instaurado la amenaza nuclear y en la ayuda que recibiese de China, por ejemplo, estaba condicionada por ese escenario de guerra clásica, pues tampoco China iba a arriesgarse a ir más allá de la ayuda militar convencional a fin de no entrar en conflicto nuclear con otras potencias. Sin embargo, Vietnam parece entrar en el punto de mira de las nuevas doctrinas geoestratégicas, desarrolladas a partir de la II Guerra Mundial. Aunque las nuevas doctrinas geopolíticas no son tan nuevas. En las relaciones internacionales se identifican la independencia nacional y la libertad en el dominio exterior con la idea de soberanía del Estado. En consecuencia, se reivindica un poder ilimitado en las relaciones exteriores. Esto es lo que Kant denuncia en *La paz perpetua*, que los estados se relacionan entre sí como si esuvieran en estado natural, como lobos. A efectos prácticos para los americanos, esta idea se traduce en la llamada Doctrina Monroe (formulada inicialmente en 1823, durante la presidencia de James Monroe), que

previene a los países europeos frente a cualquier pretensión de intervenir en los asuntos americanos. Después se añadió el designado Corolario Roosevelt (1904), mediante el cual el presidente Theodore Roosevelt resolvió que cualquier alteración del orden en un estado latinoamericano podía suponer la interferencia de los estados Unidos en los asuntos de ese país. El caso es que esa ha sido desde entonces la principal doctrina diplomática americana, aplicada progresivamente a cualquier parte del planeta donde los intereses americanos se vean en peligro.

Sin embargo, ha habido un punto de inflexión en la política exterior americana. Hasta la II Guerra Mundial, la relación entre guerra-política y violencia-poder ha sido considerada bajo la presunción de una cierta continuidad, dice Arendt: la guerra es la continuación de la política por otros medios, o hay una relación entre el poder y los medios violentos que adopta para consolidarse. A partir de la II Guerra Mundial, la tecnología ha abierto una brecha en esa continuidad, porque ha posibilitado que la guerra sea la antesala de la destrucción total, el fin de cualquier forma de organización de poder, el fin de la política, el fin de la historia. Pero además, las nuevas armas no nucleares, las químicas o bacteriológicas, y la diferencia entre países ricos (alta tecnología) y países pobres (armas convencionales), ha supuesto un cambio en las relaciones entre el poder económico y la capacidad de violencia: hay más razones que nunca para la incertidumbre. En definitiva, afirma Arendt, la situación carece de precedentes y no puede ser explicada mediante paralelismos con el pasado (véase Apéndice IV, págs. 124-125, con referencias a Stephen Spender y su libro *The Year of de Young Rebels*, también de 1969).

### **Clarificando conceptos**

Arendt, al comienzo de capítulo 2, muestra su intención de considerar el tema de la violencia política, es decir, la relación entre violencia, poder y fuerza. Violencia no es lo mismo que poder, ni poder es lo mismo que fuerza, así que hay que precisar algunas definiciones para luego examinar las raíces y la naturaleza de la violencia y el poder como elementos contrapuestos, y analizar el enigma de la agresividad humana.

Fuerza es la capacidad de obligar a hacer algo a otro, mientras que Poder es la fuerza institucionalizada, es el resultado de mandar y ser obedecido, pero en tanto que cualificado, institucionalizado: es la diferencia entre el arma empuñada por un pistolero (fuerza) y el arma empuñada por el policía (poder). El poder es un instrumento de mando sobre los demás, sirve para conseguir imponer la voluntad de uno sobre los demás y vencer su resistencia a obedecer, “hacer que otros actúen como uno decida”. Puede usarse la violencia para conseguir obediencia, coseguir mandar y ser obedecido, obtener la eficacia del mando. Se tiene el poder cuando se ejerce efectivamente. El número es la base del verdadero poder, en tanto que manifiesta claramente la fuerza que le impulsa. De hecho, el poder siempre precisa del número, incluso el tirano necesita de colaboradores. Es más, un poder apoyado en muchos puede imponerse e incluso reprimir sin usar la violencia. La forma extrema del poder sería el *todos contra uno*. Pero la violencia puede prescindir del número porque descansa sobre instrumentos, y su forma extrema sería el *uno contra todos*. Pero sí es cierto que la violencia colectiva puede llegar a generar más cohesión grupal que la amistad, por ejemplo en el caso de la *hermandad de los gangsters* o de los soldados en

combate, esa sensación de que *todos somos hijos de un UNO que nos une*. Pero esta experiencia que lleva a unir a los hombres no es fecunda políticamente.

Por otro lado, “la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder”, es un género de poder, la última frontera del poder; el Estado, el poder político organizado, puede ser sujeto de violencia supuestamente legitimada, puede ser algo más que una mera instancia coactiva (Weber). En este sentido, un supuesto Estado sin violencia puede quedarse sin poder, pero también es cierto que el poder político es un tipo de violencia mitigada, porque está institucionalizada, limitada por las propias condiciones de legitimidad que el propio poder político se marca: el policía usa la pistola bajo determinadas condiciones. La violencia es un instrumento de poder: Clausewitz define la guerra como “un acto de violencia para obligar al oponente a hacer lo que queremos que haga”. Pero no hay poder más grande que el que emana del cañón de un arma; la violencia es una acción que necesita de instrumentos o herramientas. Por ejemplo, la revolución tecnológica ha dado otro cariz a la violencia, no sólo por el riesgo nuclear, sino también porque en tanto que los instrumentos son medios para un fin (en este caso, conseguir la obediencia desde el poder político), en el caso del armamento nuclear los medios pueden ir más allá de los fines previstos, de modo que la tecnología del siglo XX introduce un importante factor de arbitrariedad e incertidumbre en el uso de la violencia, nunca presentes hasta ahora: “El fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo.”

Arendt señala que estas ideas responden a toda una tradición cultural de raíces bíblicas, los Mandamientos, por las cuales, “la simple relación del mando y de la obediencia bastaba para identificar la esencia de la ley”, y a esta tradición se suman Jean Bodin, Thomas Hobbes y Stuart Mill. Pero hay una alternativa: la política como *isonomía* (cuando Aristóteles habla de la democracia como régimen de la amistad), la *civitas* romana, donde el poder, la ley y la política no se conciben bajo el paradigma del mando-obediencia, sino como *acción concertada* (y la obediencia a la ley es el resultado del acuerdo, el consenso de los ciudadanos). Aquí, las leyes son *reglas del juego* acatadas por todos en cuanto que todos las dan por válidas dentro de su comunidad, en la que todos quieren estar, quieren *jugar*. Por eso estas leyes son directivas en lugar de imperativas. Esta alternativa será defendida por Arendt como la auténtica definición del poder político.

Resulta evidente la necesidad de aclarar los conceptos clave de la ciencia política: poder, fuerza, autoridad, violencia. Se usan con ligereza y ceguera, y sin atender a la perspectiva histórica ni a la lingüística. Aunque todas estas palabras son sinónimas cuando se trata del problema principal de la política: ¿quién manda sobre quién? Son sinónimas porque desde esa perspectiva tienen la misma función, vinculada al binomio mando-obediencia. Sólo cuando trascendemos esa perspectiva y nos vamos a la otra, la política como consenso, caben los matices.

El Poder será ahora la capacidad de actuar concertadamente. El poder no es individual, sino que depende del grupo. Sin ese grupo, el poder de una persona desaparece, incluso aunque sea un tirano. Pero en sentido político, el poder es un fin en sí mismo, como la paz, no un medio. “El poder, lejos de constituir los medios para un fin, es realmente la verdadera condición que permite a un grupo de personas pensar



y actuar en términos de categorías medios-fin”, que circulan “por debajo del poder, cuando éste ya se posee”. Por eso mismo, el poder no necesita justificación, sino sólo legitimidad. El poder es el resultado de la acción concertada de un número de personas, y de esta acción inicial deriva su legitimidad: la fundación de una ciudad, la constitución de un Estado, el *pacto original*, etc. La violencia puede derrotar al poder derivado de esa acción concertada, pero de la violencia nunca emanará poder, sino sólo obediencia. Eso es lo que creyeron los rebeldes del 68 francés y los estudiantes americanos de 69, pero estaban equivocados (Arendt escribe en 1969) y su esperanza es peligrosa. La violencia, en tanto que medio para un fin, sólo puede ser racional a corto plazo, pero no es adecuada para promover *causas* a escala histórica, sólo sirve para hacer reformas. Es por ello que se dice que la violencia renta, si bien hay que asumir la posibilidad y el riesgo de que los medios (violentos) superen al fin (a corto y medio plazo).

La Potencia será la capacidad de hacer propia de una persona, lo que equivale a *independencia individual*. Se le opone el poder de los muchos, pero no por resentimiento sino por la propia dinámica del grupo: una acción concertada siempre es más potente que una individual.

A su vez, la Fuerza será algo cuyo uso debería quedar restringido al significado de *fuerzas de la naturaleza* o *fuerza de las circunstancias* (la *force de les choses* de Beauvoir), atribuible a los movimientos sociales.

La Autoridad sólo será el indiscutible reconocimiento del poder de alguien o de una institución. Pero ya no es sinónimo de tiranía, pues un tirano no posee la autoridad sino sólo los medios de ganarse la obediencia por la fuerza de que disponga (violencia). La autoridad deriva del respeto que se le tiene: si una persona o institución es despreciada (desobedecida), pierde la autoridad. Pero autoridad no es sinónimo de poder, sino que se le opone. El poder aparece cuando la autoridad no puede ajerarse por falta de respeto hacia ella. Y el Gobierno será el poder organizado e institucionalizado. El fin de todos los gobiernos es el poder, aunque se le disfraza con otros fines subyacentes: el orden social, la felicidad de los ciudadanos, etc. El poder es un fin en sí mismo.

Finalmente, la Violencia queda definida como el resultado de la aplicación de instrumentos a la potencia natural de un individuo o un grupo. La combinación de poder y violencia es muy corriente, pero no son lo mismo porque el poder es en esencia no-violencia, sino acción concertada; donde falta uno domina el otro. La violencia es sólo instrumental, necesita una justificación, no es la esencia de nada, mientras que el poder es un fin en sí mismo. La violencia puede ser justificable, pero nunca legítima. Aun así, poder y violencia, siendo distintos, casi siempre aparecen juntos, más aún si se concibe el gobierno como el dominio de unos sobre otros a través de instrumentos, y no como acción concertada. En realidad, la violencia aparece cuando el poder está en peligro, pero también supone una pérdida de poder para quien recurre a ella, porque se convierte en “una tentación para reemplazar al poder por la violencia”, cosa que le ocurre a la política que pierde eficacia legal y autoridad, y necesita pues recurrir a la violencia.

El Terror no es lo mismo que violencia, sino “la forma de gobierno que llega a existir cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el

contrario, sigue ejerciendo un completo control” en un entorno social atomizado, incapaz de llegar a acciones concertadas. “El clímax del terror se alcanza cuando el estado policial comienza a devorar a sus propios hijos, cuando el ejecutor de ayer se convierte en la víctima de hoy”.

Hay que evitar la confusión de los términos. Al hablar del “poder de un gobierno”, si se hace desde los parámetros del mando-obediencia resultará muy fácil igualar el poder con la violencia, como si la violencia estuviese detrás del poder, tapada por el poder, atenuada por el poder político. Esta perspectiva, marcada por los pensadores contractualistas antes mencionados, Arendt la considera discutible.

### **Los *Think Tank*, los nuevos mandarines**

Pero en realidad, a solo unos pocos les parece discutible. Los que realmente influyen en la realidad van por el otro camino. La referencia que hace a la Rand Corporation no debe ser tomada a la ligera, pues se trata de un viejo Think Tank, una organización dedicada a asesorar al Gobierno mediante estudios estratégicos. Francis Fukuyama, autor del famoso *El fin de la historia y el último hombre* (1992), fue analista en esta organización, y luego asesor del Departamento de Estado. Sus opiniones sobre la situación geoestratégica global no difieren demasiado de los presupuestos de la Doctrina Monroe en cuanto a las esferas de influencia de la civilización occidental. Un resumen de estas ideas se expresa en el artículo “¿El fin de la historia?”, publicado en 1989 en la revista *Claves de Razón Práctica* (originalmente, en *The National Interest*, verano de 1988). Las tesis de Fukuyama sobre la seguridad política y económica de la que gozarán los países desarrollados frente al caos en que se verán inmersos los restantes, desacreditada a partir de las incursiones de violencia en un Primer Mundo aparentemente seguro y ajeno al estado natural de los otros, contrasta con la prevención de Arendt, que había considerado la apertura de un período de incertidumbre a causa precisamente de la interrelación entre conflicto económico y tecnología bélica: no tenemos armas nucleares, pero podemos intervenir en y dañar el mismísimo corazón del Primer Mundo.

Arendt, naturalmente ajena a todo lo que va a suponer la Rand Corporation en la diplomacia americana durante las dos décadas siguientes, hace una crítica al carácter poco científico de estos estudios, que gozan de un peligroso prestigio como “especialistas científicos en los organismos consultivos” de los gobiernos. Peligroso porque en realidad los Think Tanks no piensan, sino que hacen estimaciones aproximadas de las consecuencias de ciertos planteamientos estratégicos hipotéticos. Esas estimaciones, sin embargo, se transforman en *hechos* y olvidan su carácter especulativo en origen. De este modo, aquellos asesores acaban construyendo una *no-verdad* y se la hacen creer al Gobierno. Qué mejor ejemplo de ello que el montaje para dar inicio a la I Guerra del Golfo.

Peligroso también en tanto que estas organizaciones pueden conseguir que creamos que hay una verdad, es decir, que realmente comprendemos los acontecimientos y controlamos la situación, dice Arendt. Peligroso porque estas organizaciones lanzan teorías que tienden a explicar lo que quieren predecir descartando lo que molesta y no encaja, relegándolo al azar o a factores colaterales.

Peligroso porque estas teorías poseen un efecto hipnótico gracias a una aparente consistencia interna difícil de desenmascarar que nos aleja de la realidad que nos permitiría cuestionarla.

### **La Nueva Izquierda y la violencia**

Un ejemplo de interpretación errónea desde los especialistas en geoestrategia es el papel de la Nueva Izquierda en relación con la violencia desatada en Estados Unidos a partir de los movimientos de protesta estudiantiles, y sobre todo a partir de 1968.

Hay dos autores de referencia sobre la cuestión, cercanos a la tradición marxista: Georges Sorel y Sartre. Arendt los cita en el contexto del análisis de la posición de la Nueva Izquierda, que ve comprometida en una interpretación errónea de la situación geopolítica de su momento, una interpretación cargada de retórica marxista que no se ajusta sin embargo a los postulados marxistas originales (en tanto que Marx consideró la violencia como algo episódico y limitado, y de escaso calado revolucionario, puesto que la revolución es sobre todo producto de las condiciones materiales que la impulsan, y no de la violencia ejercida por los actores revolucionarios).

A este respecto, Sorel sería el más cercano a las posiciones marxistas, a pesar de lo que parece, puesto que propone la huelga general como forma no violenta de lucha. Sartre, en cambio, realiza una glorificación de la violencia popular no premeditada y justifica las manifestaciones violentas populares, espontáneas, la violencia de los miserables desesperados. En su obra *Bosquejo de una teoría de las emociones* (1939; Madrid, Alianza, 1983), Sartre afirma que la emoción emerge porque en esta tesitura seguimos en la necesidad de actuar y sumergirnos en la ahora forma indeterminada del mundo que nos rodea, y "nos vemos obligados a ello [a actuar] y nos lanzamos hacia esa nueva actitud con toda la fuerza de que disponemos" (*Bosquejo*, ed. citada, pág. 85-86), tratando de alterar el mundo de un solo golpe (lo que reflexivamente habría de ser una detallada gestión de medios para un fin, una planificación, una organización). Es lo que Sartre llama "componente mágico de la relación emocional con el mundo". Pero eso, dice Arendt, no es ni marxista ni hegeliano. Está relacionado con la posterior aprobación por parte de Sartre de las tesis de Frantz Fanon, un intelectual y psicoanalista de Martinica que formuló en 1961 (*Los condenados de la Tierra*) la idea de la violencia popular contra los colonizadores europeos, y que inspiró la acción de algunos movimientos independentistas en África. La Nueva Izquierda, sigue Arendt, se desvía de posiciones marxistas, igual que hace Sartre, al enfatizar la violencia siguiendo la estela de Bakunin (la violencia como factor de unidad en el grupo), y conectando con Fanon. La Nueva Izquierda, deslumbrada por estas ideas, parece no advertir que el énfasis en la violencia supone un retorno a posiciones pre-marxistas.

No obstante, Arendt centra su atención en la relación de la Nueva Izquierda con el movimiento estudiantil que protagonizó la revolución de Mayo del 68 y cuyo espíritu se contagió a los Estados Unidos. Esta revolución, o más bien revuelta, va a estar marcada, según Arendt, por el hecho de saberse, esta joven generación de estudiantes, nacida bajo el signo de un posible apocalipsis nuclear, consciente de que la sociedad entera, la economía, la universidad, el sistema político, etc., se mueven en una misma dirección determinada por la tecnología, lo cual posibilita la

autodestrucción. Por eso mismo, Arendt considera que hay dos fases en el movimiento estudiantil: una primera reacción de rechazo a la violencia, porque hay un pasado cercano que impone esa actitud (II Guerra Mundial, el Holocausto, etc.). En consecuencia, manifiesta su apoyo a los movimientos pro-derechos civiles y raciales, protesta contra la Guerra del Vietnam, etc. Una segunda reacción, posterior, que incluye actividades violentas de carácter político y reivindicativo. Parecen haber llegado a la misma conclusión que los campesinos argelinos, vía Fanon, de que "sólo la violencia renta"; han pasado a la acción y el movimiento se extiende ahora de forma global, lleno de coraje y voluntad de acción y de confianza en la posibilidad del cambio. Esta actitud sorprende frente al nihilismo implícito en la tecnología belicista, pero en realidad se trata de acciones mayoritariamente pacíficas (ocupación de espacios universitarios como medio de protesta), y han sido estas, las más pacíficas, las que han sido respondidas con mayor violencia por parte de la policía (véase pág. 27, nota 22, en referencia a *the Battle of People's Park*, en la Universidad de Berkeley, cuando "la policía y la Guardia Nacional atacaron a la bayoneta y con gases lanzados desde helicópteros a los desarmados estudiantes -pocos de los cuales habían lanzado algo más peligroso que epítetos").

Para esta segunda reacción Arendt alude a numerosas explicaciones, todas ellas contradictorias si se toman en conjunto. La mejor explicación es que en los estudiantes movilizados se han hecho conscientes que "el progreso tecnológico está conduciendo en muchos casos al desastre", que los programas universitarios están siendo desviados a los laboratorios industriales, y que "no hay una maldita cosa que hacer que no pueda ser dedicada a la guerra" (véanse págs. 27-28 y notas 24 y 26, citando a un analista del MIT). Se acusa a los estudiantes de haber politizado las universidades, olvidando que antes ya fueron politizadas por los poderes económicos (tecnocracia), y no solamente en torno a la investigación bélica.

Otro aspecto de la violencia estudiantil es su vínculo con determinados grupos de intereses: se intensifica cuando intervienen alumnos de color influidos por el Black Power, apoyados pues por la población de color pero no por los sectores obreros; aumenta como respuesta a la violencia policial ante situaciones inicialmente no violentas. Arendt comenta que en todo ello hay cierto parecido con los disturbios laborales de los años 50. En la teoría, los estudiantes negros hallaban inspiración en Fanon, pero esto es sólo una fórmula retórica, aunque domina toda la práctica. Añade que las acciones violentas de los estudiantes [negros] están alejadas de la realidad, por muy bienintencionadas que sean, al acogerse a la falsa idea de que los desheredados protagonizarán la revolución. Y por ello apelan a los líderes revolucionarios tercermundistas, como Mao, el Che, etc., como conjuros salvadores.

Pero todo ello está muy lejos del marxismo, que nunca postuló la violencia como fuerza revolucionaria esencial, incluso en su dependencia de la idea de progreso como guía de actuación para el futuro, que sirve para planear la acción en el presente (por bien que se trate de una creencia, la del progreso, irracional y decimonónica, refutable por el simple hecho de que el progreso tecnológico ya de por sí es un factor autodestructivo). Lo nuevo, sigue Arendt, en el contexto de los hechos acaecidos en Mayo del 68 y los episodios de contagio de las revueltas juveniles americanas, a diferencia de otros episodios anteriores, es la conjunción de "esta antigua combinación

de violencia, vida y creatividad” que “figura en el rebelde estado mental de la actual generación”, que cree que la violencia puede ser políticamente fecunda (véase pág. 100). Esta combinación remite a Marx, Nietzsche y Bergson, luego a Sorel, y a Fanon como catalizador.

El peligro de esta ideología que une la violencia a algo tan biológico como la vida es que remite también a la tradición política que entiende el poder como binomio mando-obediencia, equiparando violencia y poder en lugar de separarlos. De este modo, también el poder es creativo, generativo, expansivo, resiste todos los embates porque goza de un impulso interno, como la vida misma, salvo que se debilite y muera. El poder es signo de fuerza vital.

En todo esto se ve la crítica de Arendt a Nietzsche, al menos a la versión de Nietzsche recogida por Sorel, en la que la revolución es una forma de dar nuevo vigor a un poder que se está debilitando y ha de ser eliminado y sustituido por una nueva forma más enérgica. “Nada, en mi opinión, podría ser teóricamente más peligroso que la tradición de pensamiento orgánico en cuestiones políticas, por la que el poder y la violencia son interpretados en términos biológicos”, y la violencia entendida como un proceso terapéutico natural, como cirugía. Esta metáforas orgánicas son especialmente peligrosas cuando se aplican al problema social, al conflicto social (véanse págs. 100-103). En realidad, "ni la violencia ni el poder son un fenómeno natural, es decir, una manifestación del proceso de la vida, pertenecen al terreno político de los asuntos humanos" (véase pág. 112).

No obstante, en las revueltas estudiantiles se observa un factor nuevo, que no aparece en procesos históricos anteriores y que está conectado con la política como forma burocratizada del poder. La aparente violencia de las rebeliones estudiantiles se explica, según Arendt, en el hecho de enfrentarse a un sistema burocratizado, donde un Nadie inconcreto ejerce el dominio, una especie de tiranía sin tirano. Las sociedades burocratizadas ya no permiten la libertad de acción política (participación), sino que la contienen administrativamente. La libertad de acción se reduce miserablemente a las estanterías del supermercado. Por ello, las revueltas estudiantiles y las raciales son consecuencia de la falta de acción política, sustituida por una acción colectiva mediante la cual los participantes se sienten unidos más que nunca. Pero puede ser engañoso, puede ser el estertor de un sistema que acabará con la libertad política.

La conclusión no puede ser sino pesimista hacia las posibilidades reales de la democracia representativa de la época de la autora (y de la nuestra), debido a la pérdida de poder de acción de los ciudadanos frente al poder de un sistema burocratizado, que obstaculiza toda participación política efectiva y que a la vez debilita su propia capacidad de poder como resultado de una acción concertada que ya no puede llevarse a cabo. Paradójicamente, la tecnología ha anulado la posibilidad de unir las voluntades ciudadanas con la participación política, aunque pueda representar una oportunidad para cambiar el sentido de todo ello. El resultado de esa conjunción de tecnología burocratizada, mediatizada por gestores (los *Think Tank*), será "el hombre convertido en pollo o en rata, dominado por una élite cuyo poder se derive de los sabios consejos de auxiliares intelectuales, quienes creen que los hombres de los tanques de pensamiento son pensadores y que las computadoras pueden pensar" (véase

pág. 113). El riesgo de esta situación es que el poder que se pierde en las manos de los gobernantes puede tornarse en violencia, puede ser una invitación a la violencia.

## La noción de “banalidad del mal” de Hannah Arendt

ALÍN SALOM

### La caza y el juicio de Eichmann

Hannah Arendt elabora la noción de “banalidad del mal” en su obra *Eichmann en Jerusalén*. Recordemos los datos históricos. En mayo de 1960 el servicio secreto israelí, el Mosad, lleva a cabo una operación peculiar: la “operación Garibaldi”, el secuestro y traslado del teniente coronel de las SS, Adolf Eichmann, a Israel, con el fin de someterlo a un juicio más de una década después de la *Shoah*. Eichmann vivía escondido en Argentina desde 1950 bajo una identidad falsa. Se hacía llamar Ricardo Klement –el clemente, ¡qué ironía!–. Había huido de Alemania gracias a la ayuda de la Iglesia católica y la Cruz Roja Internacional. Vivía austeramente en San Fernando, al norte de Buenos Aires (más tarde declarará que estaba cansado de huir). Había trabajado en diversas empresas, entre ellas, la Mercedes-Benz.

El Mosad lo captura, lo mantiene secuestrado en una casa y lo interroga durante nueve días, hasta corroborar su identidad. Su mujer no denuncia su desaparición. Finalmente los agentes del Mosad le inyectan un tranquilizante, le tiran alcohol encima, y lo suben a un avión de las aerolíneas israelíes El-Al, caminando, como si fuera un pasajero más, simulando que está borracho y que sus amigos lo llevan agarrado de los hombros.

¿Quién fue Eichmann? El hombre que organizó el complejísimo proceso administrativo, policial y logístico, que conducía ordenadamente a los campos de la muerte a la población judía de Alemania y de los países ocupados. Se encargó de la identificación, control y deportación de cientos de miles de personas destinadas a la exterminación. Se ocupaba de la confiscación de propiedades de los deportados, de su embarque, de toda la infraestructura de la deportación.

Adolf Eichmann es juzgado en Jerusalén en 1961 por un tribunal israelí. El juicio responde no solamente a un acto de justicia –que clamaba al cielo–, sino que responde, además, a un proyecto político. La *Shoah* ha sido ignorada y prácticamente silenciada durante una década y media en el mundo entero, ¡incluso en Israel! Los supervivientes no han sido escuchados, ni reconocidos, ni respetados, ni compadecidos. La opinión pública ignora en general las dimensiones de la catástrofe. Y cuando hablamos de “supervivientes”, nos referimos no solo a los que sobrevivieron a los campos de concentración, sino también a los que han sido perseguidos y han permanecido escondidos, vegetando sumidos en la desesperación durante años. Hay un montón de personas devastadas por el Holocausto, que lo han perdido todo y todos los vínculos humanos que tenían, que han vuelto del infierno y ni siquiera han tenido ante quién llorar su terrible tragedia. El juicio es un proyecto del jefe del Estado israelí, Ben-Gurión, quien pretende hacer emerger la *Shoah* a la superficie y dar una lección “a judíos y gentiles, a israelíes y árabes, al mundo entero”, como dice Hannah Arendt en su obra *Eichmann en Jerusalén*.<sup>1</sup> Se ha de tomar en cuenta que el 20% de la

población israelí inicial se compone de supervivientes desahuciados de la *Shoah*, que no tienen donde caer vivos –ya que para caer muertos sí tenían dónde.

El fiscal Gideon Hausner, peón de Ben-Gurión, convierte el juicio a Eichmann en un juicio contra el III Reich en general. Con un estilo teatral y ampuloso, según critica Arendt, Hausner hace desfilar a unos 110 testigos, a los que ha elegido en función de sus aptitudes narrativas. Tres jueces constituyen el tribunal: Moshe Landau, Benjamin Halevy y Yitzhak Raveh. El abogado de Eichmann es Robert Servatius, que ya había trabajado como abogado defensor de los nazis en los juicios de Nuremberg. Es elegido por Eichmann. Las primeras semanas del juicio, asisten como público periodistas de todo el mundo. El juicio de Eichmann se convierte en un asunto internacional y ocupa las primeras páginas de los periódicos de todos los países. Pero a medida que el juicio se alarga, los periodistas se enrarecen y el público acaba componiéndose básicamente de supervivientes y, de vez, en cuando algunos *kibutzniks*. Una y otra vez, personas del público se desmayan. Eichmann será finalmente declarado culpable y ahorcado en junio de 1962. Sus cenizas serán esparcidas en el Mediterráneo, para precaverse contra cultos nazis y neonazis.

De hecho el juicio provoca un cierto efecto dominó. La *Shoah* se tematiza; se llevan a cabo nuevos juicios en Alemania contra criminales nazis, a los cuales hasta entonces se había dejado en paz. Estaban perfectamente integrados en la vida cotidiana en Alemania; no habían tenido que huir, ¡ni siquiera cambiar de nombre! No obstante, las penas infligidas a los criminales de guerra nazis en aquellos juicios resultan ridículas: son condenados a unos pocos años de cárcel a pesar de haber colaborado en el asesinato de cientos o de miles de personas. Si se desea sostener a toda costa una postura optimista, uno puede eventualmente alegrarse de que los criminales no hayan quedado completamente impunes y que se hayan asustado por lo menos un poco.

### **Hannah Arendt en Jerusalén**

Hannah Arendt presencia el juicio en tanto que periodista, enviada especial de la revista *New Yorker*. Ella asiste con regularidad a todas las sesiones, lee tres mil páginas de interrogatorios policiales y en 1963 acaba redactando cinco largos artículos para el *New Yorker*. El conjunto de estos artículos conforman la obra *Eichmann en Jerusalén* cuyo subtítulo es: *Ensayo sobre la banalidad del mal*.

¿Por qué Hannah Arendt se interesa tanto por este juicio? Ella es, en el fondo, una superviviente. Ella misma se le ha escurrido entre los dedos a Eichmann. Arendt huye sabiamente de Alemania en 1933. Vive en Francia. Es recluida, en 1940, en el campo de concentración de Gurs, en el sur de Francia ¡donde aún hay republicanos españoles! Huye de Gurs, se refugia en casa de una amiga en la ciudad francesa de Montauban. Allí se reúne con su pareja, Blücher, que viene huyendo de otro campo. El Gobierno de Vichy ordena a todos los exiliados e internados a registrarse ante la policía. Arendt y Blücher desatienden la orden. Quedan como apátridas e ilegales. En enero de 1941 les llega el visado de EEUU. Consiguen, pues, salir de Francia, pasar por España y Portugal y dirigirse a los Estados Unidos. A Walter Benjamin no le llega ese visado; se suicida.<sup>2</sup> Entre 1942 y 1943 todos los registrados legalmente ante el Gobierno de Vichy son entregados a Eichmann y deportados a Auschwitz. De hecho



Hannah Arendt dice: “Asistir a este juicio era, para mí, una suerte de obligación que tenía contraída con mi pasado”.<sup>3</sup> Imagínese el lector cómo se sentirían los judíos europeos que consiguieron huir, cuando se enteraron de lo que les había pasado a sus familiares y conocidos que no tuvieron la misma suerte que ellos y permanecieron en Europa. Para ser “superviviente” de la *Shoah*, no hacía falta haber estado en un campo de exterminio.

### **La noción de “banalidad del mal”**

La noción de “banalidad del mal” no aparece en la obra *Eichmann en Jerusalén* de Hannah Arendt hasta el “Epílogo” y sólo es retomada en el “Post Scriptum”. Es decir, es un concepto que aparece tardíamente en la obra y la desborda hasta el punto de hacerse con el título. Arendt pretende con este concepto concluir y declarar que la maldad de Eichmann y de la mayor parte de los alemanes no era demoníaca, consciente, lúcida. Era burocrática, inconsciente, automática. Por otro lado, este mal banal residía no solo en los verdugos, sino también en los espectadores entusiastas, en los colaboradores alelados, en los espectadores indiferentes e incluso, hasta cierto punto, en parte de las víctimas que fueron cómplices de las SS, que consintieron el mal ejercido contra sus prójimos con la esperanza de salvarse a sí mismos. Esta idea resultaba absolutamente insoportable. Era más fácil diabolizar a los nazis. Diabolizarlos desculpabilizaba al resto de la población alemana y a las víctimas que se habían dejado envilecer. Hannah Arendt detuvo esta “demonización”; estuvo dispuesta a reconocer la banalidad del mal, cierta “normalidad” de los verdugos. Estuvo dispuesta a lidiar con un concepto espantoso que destruía cualquier tipo de humanismo ingenuo.

En el fondo, el concepto de banalidad del mal tiene una relación ambivalente con el concepto de “mal radical” kantiano. Por un lado, Arendt piensa que el mal totalitario no es radical, sino banal. Por otro lado, Arendt es kantiana, pero al precio de eliminar de Kant su rigorismo obsesivo. A Arendt le indigna que Eichmann cite en su defensa a Kant y justifique así su obediencia a las órdenes que recibía. Ella interpreta más bien que Kant exige a cada sujeto racional que juzgue la situación con su propia razón y piense como un legislador.

Pero Eichmann no se equivoca del todo cuando cita a Kant. Si bien, por un lado, Kant hablaba de “mal radical” y pensaba que en el corazón del hombre existía una inmensa propensión al egoísmo, a ignorar el deber,<sup>4</sup> por otro lado, Kant exigía una obediencia ciega, no solo al imperativo categórico, sino también a la legalidad.<sup>5</sup> En el III Reich, hubo una inversión moral, dice Arendt. El deber, el imperativo categórico que regía el sistema hitleriano exigía asesinar, exterminar al otro. “La ley en la tierra de Hitler no decía : ‘No matarás’, sino ‘Tú matarás’. La tentación era la de no matar, no robar, no dejar partir al vecino al matadero. Pero los alemanes habían aprendido a resistir la tentación”.<sup>6</sup> La inversión moral fue masivamente aceptada; fue cuestionada por muy pocas personas. El grado de sumisión e incluso entusiasmo fue, en general, abismal. La mayor parte de la población alemana se mostró asombrosamente dócil a la ley. Luchó contra la tentación de sentir compasión, hizo un esfuerzo por cumplir con su deber de desinfección de la sociedad aria.

Arendt escribe en el “Epílogo” que el fiscal Hausner describía a Eichmann como un monstruo, un sádico pervertido. Sin embargo, era evidente, según Arendt, que Eichmann no lo era. Adolf Eichmann no era más que un hombrecillo gris, buen padre y buen esposo, un individuo que no tenía ninguna conciencia del abismo moral que sus acciones cavaban en Europa, según Arendt. Era “terroríficamente normal”. En una entrevista más tardía Arendt dirá que era “escandalosamente necio”.<sup>7</sup> Arendt escribe en el “Epílogo”:

Los jueces sabían que hubiera sido muy confortante poder creer que Eichmann era un monstruo, incluso teniendo en cuenta que llegar a tal convicción significaba la frustración de los deseos de Israel, o, por lo menos, que el caso perdiera todo interés. Evidentemente, no hubiera valido la pena convocar a los corresponsales de prensa de todos los rincones del mundo con el fin de exhibir ante ellos un nuevo Barba Azul. Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que *hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales*. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y nuestros criterios morales, esta *normalidad* resultaba mucho más *terrorífica* que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente –tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Nuremberg–, que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en *circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad*.<sup>8</sup>

Sin el concepto de “banalidad del mal”, de inconsciencia en la maldad, de falta absoluta de discernimiento, de obediencia automática a los poderes, era imposible entender lo que había pasado en Europa, según Hannah Arendt. En el “*Post Scriptum*” retoma la noción de la banalidad del mal con las siguientes palabras:

También comprendo que el subtítulo de la presente obra puede dar lugar a una auténtica controversia, ya que *cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo*, y me limito a señalar un *fenómeno* que, en el curso del juicio, resultó *evidente*. Eichmann no era un Yago ni era un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que ‘resultar un villano’, al decir de Ricardo III. Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su *extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso*. Y en sí misma, tal diligencia no era criminal; Eichmann hubiera sido absolutamente incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, podemos decir que Eichmann, sencillamente, *no supo jamás lo que se hacía*. Y fue precisamente esta *falta de imaginación* lo que le permitió en el curso de varios meses, estar frente al judío alemán encargado de efectuar el interrogatorio policial en Jerusalén, y hablarle con el corazón en la mano, explicándole una y otra vez las razones por las que tan solo pudo alcanzar el grado de teniente coronel de las SS, y que ninguna culpa tenía él de no haber sido ascendido a superiores rangos. Teóricamente, Eichmann sabía muy bien cuáles eran los problemas de fondo con que se enfrentaba, y en sus declaraciones postreras ante el tribunal habló de ‘la nueva escala de valores prescrita por el gobierno [nazi]’.

No, *Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión* –que en modo alguno podemos equiparar con la estupidez– *fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo.* Y si bien esto merece ser clasificado como ‘banalidad’, e incluso puede parecer cómico, y ni siquiera con la mejor voluntad cabe atribuir a Eichmann diabólica profundidad, también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común. No es en modo alguno común que un hombre, en el instante de enfrentarse con la muerte, y, además en el patíbulo, tan solo sea capaz de pensar en las frases oídas en los entierros y funerales a los que en el curso de su vida asistió, y que estas ‘palabras aladas’ pudieran velar totalmente la perspectiva de su propia muerte. En realidad, una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal *alejamiento de la realidad* y tal *irreflexión* pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana. Pero fue únicamente una lección, no una explicación del fenómeno, ni una teoría sobre el mismo.<sup>9</sup>

Es decir, mientras Adorno, Fromm, etc., elaboran elucubraciones sobre la personalidad autoritaria, hablan de “mal absoluto”, Arendt habla sencillamente de la “banalidad del mal”. Su noción pretende ser descriptiva. Tal vez tendría que haber dicho “la banalidad de la maldad”. Arendt no negaba que el mal había sido devastador. Ella sólo se asombraba ante la falta de conciencia de los que habían perpetrado el genocidio. Eichmann manifiestamente no era un monstruo, ni siquiera parecía más sádico que la mayor parte de los que le rodeaban. De hecho, se incorpora tardíamente al partido nazi, después de algunos fracasos profesionales. Hace carrera dentro del partido. No es fanático ni de la nación, ni de la raza –por lo menos en el juicio. Parece que tampoco es propiamente sádico, pues dice que ha procurado evitarse la visión directa del exterminio. Arendt se lo cree. Eichmann dice haber evitado “asperezas innecesarias”. El único lenguaje que maneja es el administrativo. Es alguien que “necesita” un *führer*. Hannah Arendt dice: “Es asombroso. [Eichmann] se sintió increíblemente feliz en Jerusalén. No hay dudas al respecto. Resultaba evidente que veía a Landau como la autoridad suprema.”<sup>10</sup>

Arendt se sorprende de hasta dónde llega la falta de discernimiento de Eichmann. Hasta el patíbulo. En el momento de la ejecución, Eichmann es incapaz de decir algo personal, de ocupar un verdadero lugar de enunciación. Incluso cuando se enfrenta con su propia muerte, dice algo así como: “¡Larga vida a Alemania, larga vida a Austria, larga vida a Argentina!”. ¡Qué banalidad! Eichmann le parece un sujeto radicalmente incapaz de pensar por sí mismo. Solo puede recurrir a frases hechas, solo puede repetir.<sup>11</sup>

Ahora bien, cabe preguntarse por qué Arendt se deja engañar por el perfil bajo de Eichmann en este juicio. Como bien señala el historiador Hillberg, Eichmann no era un burócrata ordinario. Era el responsable del control de muchos *Judenräte*, una multitud de Consejos judíos. De él emanaban medidas antisemitas en muchos de los países ocupados por el III Reich. ¿Arendt esperaba en la década de los 60 encontrarse con un personaje más histriónico, un sádico, un fanático que hubiera desafiado al tribunal?

## ¿Pensar o no pensar? ¿Es ésta la cuestión?

Arendt presenta a Eichmann como un individuo pura y simplemente “irreflexivo”. Cree que Eichmann solo es *un hombre que no piensa*, un individuo diligente que obedece con celo las órdenes que recibe. No es más que un individuo radicalmente acrítico, un burócrata eficaz y solo pendiente de trepar en la jerarquía militar. Irreflexividad, eficacia y ambición: basta, según Arendt, con este *cocktail* psicológico nefasto para dar cuenta del comportamiento, no solo de Eichmann, sino de muchos alemanes en el III Reich. Piensa que este es el quid de la cuestión, la explicación de que bastara con una masa simplemente acrítica e irreflexiva para causar el mayor de los males. En definitiva, Arendt piensa que los alemanes no pensaban.

Arendt otorga un papel excesivo a la reflexión, al pensamiento, a la razón, como si la razón pudiera defender al ser humano del mal radical, de la banalidad del mal. En el fondo, Arendt sigue siendo una intelectualista moral, una filósofa de la Ilustración, una pensadora kantiana, que confía en las luces. Pero, ¿cómo tantas personas fueron tan atrocemente irreflexivas? ¿De verdad basta con esta explicación para dar cuenta de Auschwitz? Aunque Arendt se apercibe en un cierto momento de que, en el fondo, la banalidad del mal “desafía el lenguaje y el pensamiento”, ese niega a ir más allá del intelectualismo.

Efectivamente, aún hoy en día el Holocausto sigue pareciendo hasta cierto punto un enigma; no entendemos cómo tantísima gente colaboró o sencillamente fue tan ciega, tan indiferente al infierno que se abría bajo sus pies. ¿En qué consiste “pensar”, entonces? ¿Tan raro es pensar, reflexionar, en la especie humana?; ¿tan infrecuente era “pensar” en el siglo XX?

La tesis de este artículo es que es imposible comprender la *Shoah* desde una antropología intelectualista. El intelectualismo moral es insostenible. No queda más remedio que devaluar el papel de la razón en la esencia humana. Hannah Arendt no se da cuenta de que el optimismo antropológico socrático, que resurge a partir del Renacimiento, nos está vedado después de Auschwitz. La conciencia no caracteriza al sujeto. El sujeto es esencialmente inconsciente. Aún así cada sujeto es responsable moralmente de su posición. La mayor parte del tiempo el sujeto chapotea, no en la inconsciencia y, por tanto, en la irresponsabilidad moral, sino en el goce más o menos inconsciente de la crueldad. La responsabilidad es *a priori*; no depende de un proceso de deliberación consciente. El inconsciente tiene un “sujeto”. El problema de la “banalidad del mal” no puede ser resuelto si sólo nos atenemos a un punto de vista antropológico racionalista. Es totalmente incomprensible si solo remite a la irreflexión.

¿Eichmann era realmente inconsciente de lo que se llevaba entre manos, como pretende decirnos Hannah Arendt? Desde luego no fue Yago, ni Macbeth, personajes mucho más humanos que él, conscientes de su crueldad y, en el caso de Macbeth, corroído finalmente por sentimientos de culpa. ¡Pero Eichmann tenía la *Shoah* delante de sus narices! Difícilmente se le puede atribuir una falta de pensamiento. No tenemos más remedio que aceptar que la crueldad o el goce ante el sufrimiento del otro es algo mucho más común de lo que estamos dispuestos a reconocer. Lo que funcionó como condición de posibilidad del Holocausto no fue una maldad demoníaca, consciente, sino que bastó con un sujeto dividido, bastó con la crueldad de la cual algunos se permiten gozar inconscientemente, con la mezcla de indiferencia y cobardía radicales

de la mayor parte de los seres humanos, con su egoísmo ilimitado (el mal radical de Kant), su sumisión automática a la autoridad y una obvia, demasiado obvia reticencia a tomar conciencia, a aplicar criterios morales genuinos a las propias acciones.

Auschwitz demuestra que el mal aflora con facilidad, se reproduce con poco esfuerzo, crece a la sombra y humedad de cualquier ideología. ¡Es tan fácil ser inhumano! ¡Es tan humano ser inhumano! –valga la paradoja. Las esporas de lo inhumano están siempre listas para propagarse. No es solo cuestión de evitar la deliberación ética. Basta con cualquier ideología, cualquier excusa, cualquier *cliché* por pobre que sea, basta con cualquier pequeño *führer* por ridículo que sea, para hacer emerger las pulsiones tanáticas que yacen en el fondo del alma humana. Después de Auschwitz es necesario construir una antropología negativa –como la dialéctica negativa de Adorno. No basta con remitirse a la irreflexión, como lo hace Hannah Arendt. La cuestión no es ¿pensar o no pensar?, sino ¿de qué goza un sujeto? ¿De qué está dispuesto a gozar?, ¿de qué está dispuesto a hacerse cargo conscientemente?, ¿qué relación establece con el Otro?, ¿qué debe al Otro? Estas son las cuestiones. La cuestión no es ¿pensar o no pensar?, sino ¿qué se desea pensar?

### **El bien radical**

Lo que queda claro con Arendt es que lo difícil no es ser Eichmann, sino no serlo. Algunos años más tarde, en su correspondencia con Scholem, Arendt afirma sustituir la noción del “mal radical” por la de “bien radical”:

He cambiado de parecer y ya no hablo de mal radical. Pienso hoy efectivamente que el mal es siempre extremo, pero nunca radical. No tiene profundidad, nada de demoníaco. Puede aniquilar el mundo entero, precisamente porque es una seta que prolifera en la superficie. Solo el bien profundo es radical.<sup>12</sup>

Al fin y al cabo, la conciencia moral no viene de nacimiento ni le toca a uno en una tómbola, como dice Savater. Hace falta una toma de posición del sujeto. La capacidad de automendacidad de la mayor parte de las personas es prácticamente infinita. El sujeto está capturado por el goce, en el sentido lacaniano del término. No es una “substancia pensante”, como decía Descartes, sino una “substancia gozante”, como señala Lacan. El goce tiene dos facetas simultáneas: la del placer y la del dolor. El sujeto se satisface y sufre a la vez. De su faceta de satisfacción es siempre inconsciente. De su faceta de sufrimiento o angustia suele ser consciente. Gozar de la crueldad ocultándose a uno mismo la propia satisfacción es un rasgo extendido en los seres humanos. Pero, como bien señala Lacan, la falta de conciencia no elimina ni el concepto de sujeto ni el de responsabilidad moral. Sin acudir al psicoanálisis, la filosofía difícilmente puede construir una antropología operativa para comprender la *Shoah*.

Tal vez lo que sugirera a Hannah Arendt la reflexión sobre el bien radical fueran algunos casos expuestos en el juicio de Eichmann. Por ejemplo, el caso de Anton Schmidt. Ese sargento alemán dirigía una patrulla de la Wehrmacht en Polonia. En una

carta a su mujer describe su horror ante la visión de los crímenes en masa y los "niños siendo golpeados hasta la muerte en los caminos". Y continúa: "Sabes qué es eso para mi blando corazón. No podría pensármelo, debo ayudarles." Schmidt ayuda a partisanos judíos proveyéndoles de papeles falsos y camiones militares. Al cabo de cinco meses de esa actividad, en marzo de 1942, es detenido y ejecutado. En una sesión del juicio de Eichmann, durante los minutos dedicados a narrar su historia, reina un silencio sepulcral en el tribunal. Es como si un chorro de luz iluminase una oscuridad impenetrable y sin fondo.

### **Heidegger y la banalidad del mal**

Si Arendt pretende apoyar el concepto de banalidad del mal sobre la irreflexividad, la falta de pensamiento, uno se pregunta: ¿cómo un filósofo como Heidegger pudo ser cómplice del régimen hitleriano? ¿Cómo aceptó la destitución de su maestro Husserl, que era judío?; ¿cómo fue capaz de prohibirle el uso de la Biblioteca de la Universidad? Y, sobre todo, después de la guerra, cuando las dimensiones del genocidio salieron a la luz, ¿cómo se negó (ante Paul Celan incluso) a presentar señal alguna de arrepentimiento? ¿Cómo evitó pedir disculpas por su apoyo al régimen nazi? Heidegger, el gran filósofo del pensamiento, el autor de "¿Qué significa pensar?", ¿acaso no pensaba? ¿Era tan "banal", tan "terriblemente, terroríficamente normal"? ¿Cómo puede ser que a pesar de todo Arendt conservara su amistad con él a lo largo de toda su vida? Hay una tolerancia de Arendt ante la vileza de Heidegger que resulta incomprensible, si bien es algo desgraciadamente demasiado "banal" y extendido en muchas mujeres.

Es cierto que humanos somos y nada humano nos es ajeno, según las célebres palabras de Terencio. Es cierto que de nada sirve sentirse ajeno y superior a los que se dejaron arrastrar por el nazismo. Pero Arendt podía comparar a Heidegger con Jaspers. Jaspers fue su director de tesis, profesor en la Universidad alemana como Heidegger. Sin embargo tuvo en el III Reich un comportamiento diametralmente opuesto al de Heidegger. Arendt tenía suficientes elementos para considerar con objetividad el comportamiento de Heidegger. En el fondo, su concepto de "banalidad del mal", que normalizaba en cierto sentido el mal, venía a velar la atrocidad del comportamiento de Heidegger, su maestro y amante tan excesivamente idealizado. Con razón Gadamer describe a Heidegger como "el más grande de los pensadores y el más pequeño de los hombres."<sup>13</sup>

### **La controversia en torno a la noción de "banalidad del mal"**

Cuando se publican los artículos en el *New Yorker*, Hannah Arendt es acusada de haber traicionado a su pueblo. ¿Cómo puede un judío no reconocer la dimensión demoníaca de un criminal de guerra nazi? ¿Cómo puede poner en tela de juicio un acto de justicia tan obvia? Arendt es acosada, aislada, bombardeada con cartas, insultada, etc. Diversas organizaciones judías como la *Anti-Defamation League*, los *Bnai-Brit* de todo el mundo, abren el debate. Se celebran reuniones caóticas, donde todo el mundo grita, se insulta y se amenaza con demandas. Eso quiere decir que había muchos judíos que apoyaban lo que decía. Arendt es atacada, no por los supervivientes (Bettelheim,

por ejemplo, la defiende explícitamente), sino por el *establishment* judío y el *establishment* universitario. Los supervivientes tenían obviamente una visión mucho más verdadera de la naturaleza humana, mejor conocimiento de su prójimo, e incluso demasiados sentimientos de culpa por haber sobrevivido, como para disentir de Hannah Arendt. Posiblemente ellos reconocían la banalidad del mal, no en Eichmann o los nazis, sino en su propio corazón. Sabían hasta dónde puede llegar un ser humano ante la amenaza de muerte. Habían aprendido, como dice Simone Veil, la lógica implacable de los campos: la desgracia de unos atenúa la de los otros.<sup>14</sup>

El quid de la cuestión en la controversia resultó ser su crítica de los Consejos Judíos que colaboraron con los nazis en la organización de los guetos. La crítica lúcida de Arendt de la actitud de los judíos que pertenecieron a los Consejos y gestionaron los guetos, que fueron a la vez víctimas y, hasta cierto punto, cómplices de la *Shoah*, resultó insoportable. Es un malentendido creer que ella confunde a víctimas y verdugos. No lo hace. Pero queda claro que ella no perdona a los consejos judíos el haber negociado con los verdugos. Si no lo hubieran hecho, el caos habría evitado el funcionamiento tan desgraciadamente eficaz del proceso de exterminio.

Norman Podhoretz resume de forma certera por qué la tesis de la banalidad del mal de Arendt provocó un escándalo:<sup>15</sup>

1. en lugar del nazi monstruoso, ella ofrecía el nazi banal;
2. en lugar del judío como mártir virtuoso, ella ofrecía el judío cómplice del mal, y
3. en lugar del enfrentamiento entre la culpa y la inocencia, ella ofrecía la colaboración de la víctima con el criminal.

Karl Jaspers le escribe en una carta el 25 de julio de 1963: “Has herido los recónditos sentimientos de la gente –una mentira en el centro mismo de su existencia– y te odian por ello. [...] Se te ha dado una fama detestable, que no es justa. A la larga prevalecerá y triunfará radicalmente tu carácter, claro que sí.”<sup>16</sup>

### **El error en la toma de posición de Hannah Arendt**

Hannah Arendt con razón rompía con el maniqueísmo simplista en el análisis de la *Shoah*. Pero no tomó en consideración el hecho de que la *Shoah* no era afrontada realmente en Occidente en toda su dimensión. Los supervivientes no eran reconocidos. Solo los que habían pertenecido a la Resistencia eran escuchados. Por ejemplo, Simone Veil, superviviente de Auschwitz, cuenta cómo solo se escuchaba la palabra de su hermana, que perteneció a la Resistencia francesa y sobrevivió a Ravensbrück. Nada valía su palabra en Francia, a pesar de haber sido encerrada en Auschwitz por el mero hecho de ser judía. Nadie parecía percatarse ni siquiera de su tragedia.<sup>17</sup> Nuestra tesis es que el teatro que monta el fiscal Hausner era necesario en 1961. Europa debía enfrentarse con ese acontecimiento singular que fue la *Shoah*. Era necesario sobre todo dar la palabra a todos los supervivientes; no solamente a los héroes de la resistencia,

sino también a los que se quiso exterminar por el mero hecho de ser, de pertenecer a una etnia, judía o gitana, o tener una orientación sexual o por padecer un trastorno mental.

El juicio de Eichmann fue una etapa fundamental para dar voz a los supervivientes. Ese juicio cambió el estatuto de los testigos, fue una de las primeras veces en que se escuchó en serio a los supervivientes. La historiadora Annette Wieviorka afirma: “El juicio de Eichmann constituye un auténtico viraje en la emergencia de la memoria del genocidio tanto en Francia, como en los Estados Unidos y como en Israel. Con él, se abre una era nueva: la era en que la memoria del genocidio llega a ser constitutiva de una cierta identidad judía, a la vez que reivindica con fuerza su presencia en el espacio público”.<sup>18</sup> Por fin los supervivientes acceden a la palabra. Son reconocidos, escuchados y compadecidos. El reconocimiento de las víctimas era una tarea *tan importante o más* que el juicio de los criminales nazis. Eso es lo que Hannah Arendt no percibió. Posiblemente porque en su círculo, en su pensamiento, las víctimas sí lo eran. Pero la *Shoah* no era ni es únicamente un asunto de la comunidad judía; es un asunto de toda la sociedad europea. Incluso pertenece a la historia universal, y como tal debía ser abordado.

### **Pensar Auschwitz**

En definitiva, nuestra tesis es que la filosofía no ha asumido las consecuencias de la *Shoah*. La posibilidad de una desintegración moral *express* en las sociedades humanas no es ni tomada en serio, ni explicada. En lugar de reconstruir una concepción antropológica nueva –que desde nuestra perspectiva, la filosofía puede hacer partiendo de Lacan–, se opta por la museización, es decir, por un nuevo tipo de banalización de la *Shoah*. De la *Shoah* podemos decir lo que decía Nietzsche de la muerte de Dios: “Este suceso enorme está todavía en camino y va avanzando. No ha penetrado aún en los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo. La luz de las estrellas necesita tiempo. Los hechos necesitan tiempo, aún después de haberse realizado, para ser vistos y oídos. Este hecho está para ellos más lejos que las estrellas más lejanas. Y sin embargo lo han hecho ellos.”<sup>19</sup>

### **NOTAS**

1. Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: De Bolsillo, 2004, pág. 23. En una carta a Jaspers del 14 de marzo de 1965, Arendt incluso sostiene que Ben-Gurión ordena el juicio porque las indemnizaciones alemanas a Israel están llegando a su fin. Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona: Paidós, 2006, pág. 429.
2. Hannah Arendt fue la única persona que protegió a Benjamin, según Richard Sennett. Arendt decía de Benjamin que no sabía nadar ni con la corriente ni contra la corriente. Ver al respecto la entrevista con Richard Sennett en *El País*, 18/08/2018, y Taibo, Carlos: *Walter Benjamin. La vida que se cierra*. Madrid: Catarata, 2015, pág. 30.
3. Referencia perdida.
4. Kant, Emmanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza, 1969, *passim*.



5. Kant Emmanuel, *Métaphysique des mœurs. Première partie. Doctrine du droit*. París: Vrin, 1971, pág. 201-2.
6. *Eichmann en Jerusalén*, *op. cit.*, pág. 219-220.
7. Arendt, Hannah, “Entrevista con Joachim Fest”, del 9 de noviembre de 1964. En Arendt, Hannah, *La última entrevista y otras conversaciones*. Barcelona: Página indómita, 2015, pág. 51.
8. *Eichmann en Jerusalén*, *op. cit.*, pág. 402-3. Las cursivas son nuestras.
9. *Ibid.*, pág. 417-8. Las cursivas son nuestras.
10. “Entrevista con Joachim Fest”, *op. cit.*, pág. 66.
11. En la actualidad no habría dificultad alguna para diagnosticar el caso de una psicosis ordinaria.
12. Carta de Arendt a Scholem, citada por Jaspers, recogido en Arendt, Hannah & Jaspers, Karl: *La philosophie n'est pas tout à fait innocente*. París: Payot, 2006, pág. 178.
13. Steiner, George, en diálogo con Antoine Spire: *La barbarie de la ignorancia*, Barcelona: Muchnik, 2000, pág. 86-87.
14. Veil, Simone: *Ma vie*. Editions Stock, 2007, cap. III, “L'enfer”.
15. Young-Bruehl, E., *op. cit.*, pág. 435-6.
16. Young-Bruehl, E., *op. cit.*, pág. 443.
17. Simone Veil dice: “Es verdad que la estupidez de ciertas preguntas planteadas, la duda expresada respecto a la veracidad de nuestros relatos o, por el contrario, la interrogación ‘morbosa’ de los que esperaban relatos aún más horribles que la realidad, para satisfacer una imaginación sádica, ávida de lo sensacional, nos incitó a la prudencia y a elegir a nuestros interlocutores”. Citado por Wieviorka, A.: *Déportation et génocide*, París: Plon, 1992, pág. 170.
18. Wieviorka, Annette, *L'ère du témoin*, París: Pluriel, 2013, pág. 81.
19. Nietzsche, F., *El gay saber*, §125, Madrid: Espasa Calpe, 1986, pág. 155.

# DOSSIER WALTER BENJAMIN

## Calle de regreso

ÀLEX CHICO



Alex Chico (Plasencia, 1980) es autor del libro *Un final para Benjamin Walter* (Candaya, 2017)

Siempre me ha resultado interesante cómo ciertos detalles configuran nuestra forma de ver y afrontar el mundo. Detalles minúsculos, insignificantes, y sin embargo cargados de un magnetismo que no somos capaces de advertir a primera vista. Así puedo resumir mi afinidad con algunos temas que me han acompañado a lo largo de mi vida. Así también resumo mi relación con Walter Benjamin.

Recuerdo uno de sus libros, *Calle de dirección única*. Lo compré en una pequeña librería de Granada, hace ahora más de

veinte años. Lo compré, pero no lo leí, al menos no entero, a pesar de su brevedad. Imagino que no era la lectura que necesitaba por entonces, quizás porque se me escapaban demasiados detalles. Supongo que aún no estaba preparado para leer una obra como esa. O sí, solo que por aquel entonces no lo sabía. Al comienzo, *Calle de dirección única* era un libro de fragmentos, ideas, anotaciones y epifanías que nunca entendí cómo podía encajar en mi formación lectora. Con el tiempo me di cuenta de que esa escritura dispersa, incisiva, ramificada, había permeado en mí. Tanto como para abrir mi primer libro de poemas con unas palabras del propio Walter Benjamin. De alguna forma, todo lo que escribí después no era más que un epílogo de aquellas palabras iniciales, como si entender a Benjamin me empujara también a entenderme a mí mismo a través de la literatura.

No obstante, ya digo, de eso me di cuenta mucho tiempo después. Aquel primer libro comprado, aquella lectura anárquica y dispersa, la primera cita de mi primer libro, todo eso no eran más que señales, augurios, puntos de partida que, con los años, he ido situando en el lugar que les corresponde. Más tarde vino mi intento por averiguar las verdaderas razones de su muerte. Mi intención era transformar las últimas horas de Benjamin en una suerte de literatura de género, próxima a la estética

policíaca. La trama tenía todos los ingredientes necesarios: nazis, guerras, espías, pueblos fronterizos, pasos clandestinos, personajes turbios, informaciones contradictorias. Así llegué a Portbou y así comencé a documentarme, con el propósito de convertir esos elementos en una novela negra.

T. S. Eliot nos recordó que la poesía consiste en sacarle partido a una mala situación. Esa fue la conclusión positiva, o el consuelo, después de que no fructificara mi intento por escribir literatura policíaca. Sacarle partido a una mala situación y, añadido, aprender de nuestras limitaciones y mirar hacia adelante. Porque la historia que tenía entre las manos estaba dando paso a una historia distinta. Me di cuenta de que los diálogos que manejaba no terminaban de funcionar; tampoco lo hacían la estructura ni la trama. Sin embargo, sí lo hacía mi visión del lugar, que comenzó siendo un escenario colateral para transformarse en el auténtico personaje de la novela.

Fui a Portbou buscando a Walter Benjamin y me acabé encontrando con un lugar-personaje. De esa forma puedo resumirlo. Aquí está el estímulo, la motivación para continuar allí por algún tiempo. ¿Cómo organizar, entonces, todo el material que había ido acumulando, todas las fases previas, todos los apuntes y anotaciones? Una nueva novela exigía una estructura diferente, un planteamiento distinto. El resultado es un libro heterogéneo, híbrido, anfibio, que navega en varias aguas: en la crónica de viajes, en las memorias, en el ensayo, en la prosa poética, en la novela. Es decir, en la suma de géneros que más me interesan y que, con mayor o menor acierto, siempre he querido volcar en un único libro. Tal vez ahí se escondía la verdadera razón del viaje: en el intento por reunir muchos géneros a la vez en un único volumen.

En realidad, nunca sabemos qué regreso nos depara el viaje. En mi caso, eso precisamente significa Portbou: el deseo perpetuo por construir una obra que no se agote en un solo molde. De algo más incluso: *Un final para Benjamin Walter* es la respuesta a un libro cuya primera lectura no entendí y que, quizás por eso, nunca me ha abandonado.

## Entre la barbarie y la esperanza: *Un final para Benjamin Walter*

JUANA GALLARDO

El libro de Àlex Chico podía resumirse diciendo que es la historia de un viaje en el que el autor anda buscando a un filósofo, Walter Benjamin, y en su lugar se topa con un lugar, Portbou... Pero para entender en profundidad este símil es necesario hacer todo el periplo que él mismo realiza. Para empezar, Àlex Chico lo hace con una frase extraída del propio Walter Benjamin: “Para descubrir el sentido de la vida de un ser humano deberíamos tener la certeza de que podremos asistir a su muerte”. Es decir, de alguna manera solo cuando se ha completado el círculo puede verse la calidad y el color del mismo. Àlex Chico, naturalmente, no pudo asistir a la muerte de Walter Benjamin, pero inicia su peregrinaje a Portbou para reconstruir los últimos días del filósofo, como si la posibilidad de la reconstrucción fuera un sucedáneo del verdadero final de Benjamin que le hubiera de permitir, efectivamente, comprenderlo mejor.

Chico no solo cumplió dicho objetivo, sino además otros insospechados que fueron apareciendo por el camino: por eso precisamente es aconsejable caminar, porque en el caminar se despliegan posibilidades inusitadas. Así, lo que en un inicio iba a ser el encuentro con el filósofo acabó convertido, como el propio autor señala, en el encuentro con un espacio, Portbou, un lugar caracterizado por la magia y la desolación de los lugares fronterizos: no es casual que las fronteras puedan ser a la vez lugares de encuentro y de confrontación.

A partir de un momento dado, el libro adquiere rasgos diaristas, de cuaderno de viaje, de ensayo... Se transforma en una mezcla de géneros, como señalan todos los críticos literarios. Muy pronto el autor descubre que no va a estar solo en su particular periplo, pues escribe: “... si lo pienso bien, no creo que existan los paseos completamente solitarios, porque siempre aparece una muchedumbre de ausentes”. ¡Qué impresionante la imagen de pasear por lugares habitados por el fantasma de todos aquellos que en un momento dado los poblaron! Se asemeja a la obviedad de que todos vivimos sabiendo que detrás de nosotros están nuestros ancestros, que se fueron pasando la llama de la vida de unos a otros hasta que nos fue legada a nosotros.

Esta va a ser una convicción que el autor transmite con maestría: la idea de que no hay lugares solitarios. Àlex Chico confiesa que cuando se recorre un lugar a conciencia no solo se descubren las huellas que dejaron los que estuvieron antes que uno sino que, además, por una especie de sortilegio, de algún modo uno pasa a vivir lo que otros antes que él vivieron:

Al fin y al cabo, fui a Portbou buscando a alguien que estaba siendo perseguido por un ejército. Por eso no es tan extraño que yo, en ese lugar y a esa hora, también me sintiera amenazado. A veces resulta extremadamente complicado liberarse de todas las fases previas, de todo lo que nos han narrado y de las imágenes que habíamos visualizado antes de encontrarnos frente a ellas. En ese

lugar yo también era Hannah Arendt, Agustí Centelles o Alma Mahler. Y era, también Walter Benjamin.

Esta última idea también es una bondad del texto: uno no puede buscar a un exiliado sin encontrarse con todos los exiliados; no puede ir a la zaga de los datos de un refugiado concreto sin que se le vengán encima los cadáveres hallados en el Mediterráneo durante los últimos años -incluso los de aquellos no hallados, porque, como Chico dice en otro momento, no encontrar es también una manera de encontrar: ¿hay mayor hallazgo o dato más elocuente que constatar una ausencia? Esta idea, la de que ver a un refugiado es ver a todos los refugiados es retomada cuando, caminando por un sendero, Chico se encuentra con unos paneles que recogen imágenes de los republicanos españoles que huyeron de la guerra por aquel lugar:

En realidad, aquellas imágenes no eran muy distintas a otras instantáneas que podemos ver hoy en día. Tanto da que huyan de un país llamado España que de otro país con un nombre distinto. De Siria, por citar un solo ejemplo. Es el mismo trayecto, el mismo recorrido. Todos mantienen una cadencia parecida, un ritmo silencioso y cansino, el que les lleva a dar un paso, luego otro, y después les sobreviene el mismo agotamiento y más tarde se hacen fuertes, porque han visto a lo lejos algo similar a una salida, y detrás de ella otra distinta más lejana.

¡Ah, la barbarie...! La barbarie siempre. Pero la esperanza también.

A medida que el autor hurga y descubre rincones, sus hallazgos se amplían. Así sucede con la tumba de Walter Benjamin: cuando la encuentra, a Àlex Chico le sobreviene, como no podía ser de otro modo, el recuerdo de otras muchas tumbas:

Encontrarme frente a la tumba de Benjamin era encontrarme también frente a otras tumbas. La de Machado en Colliure o la de Bertolt Brecht en el cementerio de Doretheenstädtlicher Frieddhof de Berlín, en donde me entretuve hace unos años buscando las tumbas de Hegel y Heinrich Mann.

Y vuelve a esa idea de que cuando se busca de verdad, no se encuentra una sola cosa sino también todas las que se le parecen:

Por eso importa poco que la tumba de Walter Benjamin siga guardando sus restos. Lo que realmente debe llamar nuestra atención es esto: que ahí no solo reposa lo que queda de un hombre, sino la suma de restos y de personas que alguna vez huyeron de la barbarie.

La barbarie... ¡Qué bien expresada en ese fragmento de Walter Benjamin, extraído de su *Tesis de filosofía de la historia*, y que está grabado en la placa de mármol que supuestamente cubre los restos del filósofo! La frase reza textualmente: “No hay ningún documento de la cultura que no lo sea también de la barbarie”. Los hombres quisiéramos vivir siempre en la luz, pero eso no es posible: nuestra sola

presencia en ella proyecta una sombra, la sombra de la barbarie. La barbarie que llevó a Walter Benjamin a la muerte.

Àlex Chico nos va revelando poco a poco el alma de todo aquello que visita en busca de Benjamin -en realidad, en busca de cualquier refugiado, o incluso de sí mismo. El don de revelar el alma de las cosas solo lo puede tener aquel que ha respirado antes “el aura de esas cosas”. Esta última es una feliz expresión de Chico, que tiene el poder de dar el nombre adecuado a cada experiencia. De cada monumento que visita, de cada espacio, Chico nos desvela su interioridad. Así ocurre con el memorial de Karavan, un camino de hierro que baja hasta el mar. A propósito del monumento escribe:

El memorial de Karavan es solo un tránsito, una promesa. Es la huida hacia delante de quien trata de escapar a toda costa, porque en ciertos momentos la supervivencia nos libera de la condena que supone elegir entre dos posibilidades. Hay una única salida y no hay marcha atrás. Solo un punto de luz que significa mantenernos con un poco más de vida. Una suma de voces que es una sola voz, una señal que al repetirse se dirige hacia adentro y nos transmite lo que conoce del exilio y la barbarie. Una voz que, a pesar del dolor y la soledad que acumula en cada palabra, en cada frase, también nos habla de la esperanza, de algo parecido a la esperanza.

Así escribe Chico y es así como logra que su libro tenga un efecto catártico sobre el lector, porque en él se condensan los efectos de la barbarie, efectivamente, pero los de la cultura también: comprende el lector así que la vida puede ser terrible en muchos momentos, pero también profundamente hermosa. Y a veces es trágica y sublime al mismo tiempo. No hay que pasar por alto el contenido de las líneas que hablan de que cuando la supervivencia está en juego, uno se ve liberado del juego diabólico de la elección, puesto que solo queda una salida y esta, casi siempre, es seguir adelante.

Bello es su recorrido por aquellos edificios, escribe, “que siguen en pie como por inercia y en los que nadie se atreve a intervenir por temor a que caiga sobre él un mal augurio”. Es el caso de las aduanas, testigos mudos de un pasado glorioso de Portbou cuando todo fue vida y bullicio y que ahora es soledad y silencio. También el Hotel Belvédère du Rayon Vert va a provocar la melancolía que produce contemplar a la persona o al objeto que lo ha sido todo y que ahora es ya solo ruina olvidada.

Entretejida entre los demás hallazgos se encuentra la presencia constante de la guerra y del exilio, dos experiencias que, por desgracia, mantienen entre sí una relación de necesidad, como la montaña y el valle, como Dios y la perfección, tal y como hizo notar Descartes. Cuando Chico visita el Coll de Belitres no puede dejar de pensar en todos los que por allí pasaron huyendo de la guerra fratricida española. Es en aquel sendero angosto donde se le hace evidente lo evidente:

La guerra convierte una vida cualquiera en una vida miserable. El exilio da un nuevo paso: no solo prolonga esa vida miserable, sino que borra de un golpe las razones de una existencia.

Una vida miserable, la de la guerra y el exilio, despojada de todo lo que de común caracteriza a una vida:

No existe el hogar, ni las rutinas, ni las pequeñas miserias que se van arrastrando en el transcurso de los días. De repente, casi sin aviso, no queda nada. En su lugar tan solo resiste todo lo que asegure la supervivencia, las pocas acciones que nos mantengan aún con vida. Respirar, seguir avanzando y no mirar atrás. Poco más que eso.

La vida, opuesta a la mera supervivencia, representa el antes y el después de una guerra.

Poco a poco el autor va cayendo en el embrujo de sentirse provisionalmente viviendo en un lugar que se acerca en realidad al no lugar, pues, como escribe, todas las fronteras son “lugares que no parecen tener más función que servir de paso, como si todo en ellos estuviera a mitad de camino entre un sitio y otro”. Estos lugares están aun más sometidos que otros al señorío del olvido, y él se decide a escribir sobre Portbou porque lo sabe, porque es consciente de que es cierto lo que dijera Italo Calvino de que los lugares se pierden si alguien no escribe sobre ellos. De ahí que su proyecto inicial de perseguir las huellas de Walter Benjamin se vaya transformando, y que ahora persiga también las huellas que dejaron quienes pasaron por Portbou.

Y es que además sucede que Portbou le habla a Chico de sí mismo. Se cumple así el conjuro en el que se convierten los viajes más inesperados: un conjuro de descubrimiento pero a la vez de reconocimiento. Como escribe Jorge Carrión, citado por Chico, uno viaja a un lugar con el deseo de conocer algo nuevo y a veces ocurre que se encuentra no solo con lo nuevo, sino con algo propio que el viaje le revela y que antes desconocía. Tal sucede cuando se aborda la experiencia del viaje abierto en canal; entonces, por más insustancial que parezca, el lugar se nos abre en canal también, nos habla y nos ofrece una revelación que quizás pueda sernos útil.

No daré más datos del libro: lo interesante del mismo es ir desvelando paulatinamente su sentido. Dice el propio Chico que en uno de sus cuadernos, Walter Benjamin cita un texto de Baudelaire donde hace una descripción del *chifonier*, del trapero:

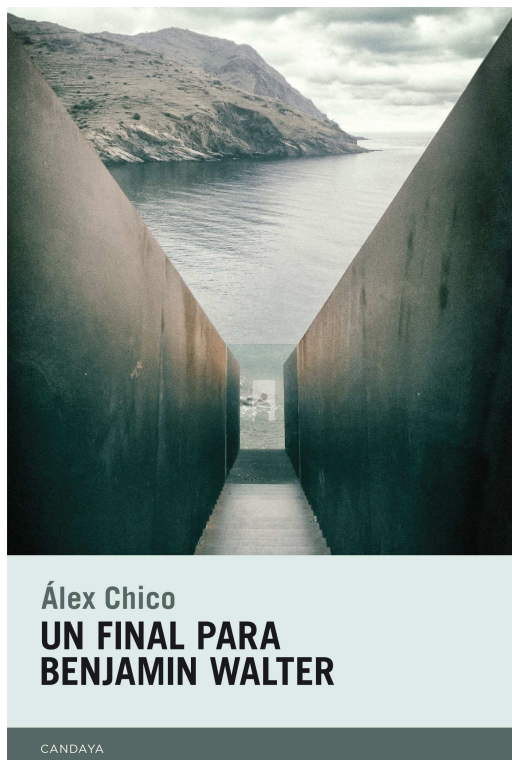
“todo lo que la gran ciudad ha hecho pedazos, él lo cataloga, lo colecciona”. Esta explicación del trapero es también una explicación del oficio del poeta, porque a ambos les conciernen los desechos. En los dos existe una predilección por lo insignificante, por todos esos residuos deslucidos que se enmascaran tras el orden aparente de la ciudad.

No en vano Chico es poeta, y poética es la mirada con la que ha recorrido las calles de Portbou, sus rincones y su silencio. Ha ido recogiendo los desechos deslucidos de un lugar que tuvo su momento de gloria, salvándolo así del olvido. Reconstruyendo los últimos días de Walter Benjamin, con su texto Chico también ha contribuido modestamente a salvar a todos los migrantes, a todos aquellos que vagan por el mundo sin papeles ni documentación, rescatándolos del que es su destino más común: la desaparición y el olvido.



## Un libro sobre Walter Benjamin

CARMEN GALLEGO CRUZ



Todos deberíamos pisar los territorios que nos cuentan los libros. Antes de leerlos, para poder en el futuro saborearlos mejor; después, para reencontrarnos con un espacio amigo.

Yo he de ir a Portbou. Es mi pacto con Benjamin y con Chico. Como para Benjamin, quizás este texto esté postulado para un futuro: él, quien, aunque a los judíos les esté vetada la visión de Casandra, interrogaba e interpelaba ese futuro de abismo que sabía que estaba por llegar a Europa.

Hablar del pasado, dice Chico, es un ejercicio para recuperarnos, un territorio que, tras ser explorado, pone cada cosa en su lugar, da auténtico sentido al hecho de narrar, al de leer y al de escribir. No es lo

mismo una novela que una narración. La novela posee una libertad que tiene que ver con el mundo exterior; la narración es el diálogo con uno mismo y con el lector para acercarle a la sabiduría:

Narrar decía Benjamin no es sólo un arte, narrar acaba en sabiduría. El sabio es alguien que ha sido capaz de identificar el rumor de las cosas verdaderas. El rumor, solo eso.

Este texto encapsula la herida que aun representa la vergüenza que debemos sentir por lo que dejamos que pasara en nuestra propia frontera. Chico viajó a Portbou en diciembre del 2015 buscando la huella de un filósofo que intentaba escapar del horror en el que se había convertido Europa. Un pensador que nos había propuesto con su obra el análisis de la barbarie que ya inundaba el continente, quizá muy cercana en estos momentos a la de los refugiados actuales, los sin-estado de nuestro tiempo. En la frontera, ante los cuerpos policiales, el filósofo afirmó llamarse Benjamin Walter, quizás deseoso de dejar de huir de un nombre, de una obra o de una condición. La de quien está obligado a sentirse fuera de la realidad en la que vive porque siempre ha habitado la condición de exiliado.

Benjamin perdió la nacionalidad en 1938. El imperialismo y el nacionalismo habían debilitado la estructura institucional jurídico-política que había posibilitado en el pasado la protección de los derechos de los ciudadanos. Tras la década de los veinte,

el Estado, garantía de los derechos, fue desapareciendo y dando lugar a otras formas políticas que abandonaban a los seres humanos a su suerte. El Estado había sido el marco de referencia que protegía a los individuos; frente a él, el nacionalismo, con su énfasis en una comunidad cohesionada en torno a los sentimientos, dejaba de lado a todos aquellos que pensaban de manera distinta. Las minorías dejaron de tener un espacio y se convirtieron en ingentes masas de personas sin derechos y sin Estado; seres sumidos en la ilegalidad que pronto se convirtieron en algo superfluo y prescindible.

¿Qué hacer con ellos? Campos de internamiento y, posteriormente, campos de exterminio. El foco de la barbarie cayó sobre quienes se habían visto despojados de sus derechos: fueron expulsados de la esfera político-social para ser retornados a un mundo natural, sin identidad, sin una comunidad donde ser reconocidos como miembros de pleno derecho. Simplemente, dejaron de contar.

Carencia de derechos que afectó de pleno al grupo de intelectuales alemanes de origen judío, obligados a huir primero a Francia y después, para quienes lo consiguieron, a los Estados Unidos. Algunos, como Adorno, se suicidaron. Quizás en ellos persistía la culpa del superviviente, de la que hablaron Levi o Semprún. Benjamin se desplazó a Portbou precisamente para realizar ese trayecto pero, a pesar de tener en su poder un visado que le hubiera permitido entrar en los EEUU, una ley apenas aprobada le obligó a permanecer en la frontera, en aquella tierra de nadie de la que ya no se podía volver ni permitía tampoco avanzar.

Chico se vale de esos retazos de la historia y los ensambla a modo de puzzle mágico para conseguir atorgar un sentido a un espacio, a la ciudad de Portbou; a la literatura. Como diría Benjamin: por suerte tenemos la literatura, que en el libro se expone a través de múltiples citas. Todo lo leído, todo lo narrado, es en definitiva una respuesta al vacío en que se convertirían nuestras vidas sin las palabras; al vacío legado por la muerte de Benjamin y a las huellas que la posteridad ha ido dejando en el espacio físico de su muerte (entre ellas, el memorial Karavan). La escritura pondrá entonces nombres y sensaciones a la memoria. Se trata de un ejercicio para recuperar a Benjamin a través de un sortilegio. Pero la escritura es también una forma de encontrarse con uno mismo.

Tras la información dispersa disponible, tras el maletín negro que se extravió en aquella fatídica noche de septiembre, se descubre un nexo construido a través de la palabra escrita. Chico vuelve su mirada al antiguo Hotel de Francia, a las aduanas ahora en proceso de destrucción, al deambular del autor por París y Marsella tratando de alejarse o de acercarse a la Blumenshof, donde los libros le acompañaron y donde la palabra se convirtió en la acción sagrada de su condición humana. Chico nos habla de la necesidad de conexión con el pasado, pero también de la necesidad de intuir los frutos que traerá el futuro. Muestra exactamente el mismo talante que Benjamin, una misma vocación de retomar el verbo de Casandra.

Es así como se unen, después de Portbou, la memoria recuperada de Benjamin y la memoria descubierta de la pequeña ciudad. Es de ahí de donde parte la necesidad de recorrer los espacios donde puede residir la memoria: las calles, el camino de Líster, el cementerio y, ahora también, a modo de tránsito, el memorial Karavan.

Chico recupera y cita la descripción que hace Benjamin del cuadro *Angelus Novus* de Klee:

Sus ojos miran fijamente, tiene la boca abierta y las alas extendidas; así es como se imagina al Ángel de la Historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina y la arroja a sus pies. [...] Este huracán le empuja irremediabilmente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras los escombros se elevan ante él hasta el cielo.

Como si se tratase de un deber el interpretar la historia en los posos del café. De hecho, Benjamin quiso crear una revista por suscripciones a la que titularía *Angelus Novus*, como la obra de Klee, el ángel que parecía estar alejándose del horror pero que, al mismo tiempo, anunciaba un horror nuevo.

Benjamin se escapa del discurso lineal, necesita de un verbo más apasionado, de formas más poéticas, porque su vida y su obra son también un tránsito en el que parte del equipaje va perdiéndose para siempre: las colecciones, los cuadros... No queda ya casi nada. Chico recupera esa geografía, esos objetos perdidos, esas voces... En realidad, los recupera sólo parcialmente, porque apenas queda nada de todo lo que el filósofo poseía. Su vida fue siempre un exilio que no le permitió alejarse de los libros, siempre soñando con la cátedra en la universidad, siempre en contra del pasado de la propia familia. Por eso su obra, cuenta Chico, nos acompaña hacia un abismo donde quizás la caída está asegurada. Se trata del fin de la escritura: la acción, la recuperación de lo que borró el olvido. De ahí parte el afán por coleccionar el pasado; de ahí que el hombre quiera acompañar su paso por la historia con la memoria de quienes antes que él no dejaron rastro alguno. Se trata de descifrar de nuevo todo lo que quedó oculto tras las cosas.

Benjamin, nos dice Chico, marca el paso entre dos guerras, entre dos barbaries: la guerra civil española, que también había dejado fuera de su tierra a miles de refugiados, exiliados y apátridas como el propio Benjamin, y la II Guerra Mundial, entonces en sus inicios, pero que acabó con la esperanza en el progreso y la bondad que imperaban en los inicios del siglo XX. Ni más ni menos que el anuncio del ángel. Benjamin recrea con su historia y con su obra el despliegue del mal en nuestro continente y, a modo de aviso para navegantes, coloca ante nosotros el análisis de lo que aún puede acontecer. Afirma Chico “que ante él tenía una suma de historias que no se ciñen a una sola, sino a otras muchas”.

En este libro que está a medio camino entre el ensayo, la novela y el diario, Chico afirma el valor que tiene hallar un lenguaje para poder hablar de lo que hasta el momento solo ha sido silencio: conceder la palabra a esa oscuridad nos ayudará a ser nosotros mismos. “Todo conocimiento humano toma forma de interpretación”, decía Benjamin. Todos asumimos una mirada sobre el mundo y lo llamamos realidad, pero esa realidad es siempre distinta y estamos obligados a interpretarla. Quién sabe si las ruinas que nos legó el ángel serán un nuevo territorio inexplorado para nuevos caminantes que, como Chico, forjarán con la palabra un lugar, un momento, una vida.

En el caso que nos ocupa, la de Walter Benjamin, a fin de regalarnos su posible mirada sobre el mundo.

# El cinema en l'obra de Walter Benjamin

CARMEN GALLEGO

## Introducció

Per entendre els escrits que vull presentar voldria d'antuvi tractar com es caracteritza el cinema en l'obra de Benjamin, esbossar el context en què van ser escrits els textos i finalment, tractar molt breument el paper de Benjamin com a espectador.

Dintre de la producció escrita de Benjamin hi ha una sèrie d'assajos sobre el cinema i aproximacions al seu significat, especialment per a un intel·lectual d'esquerres. Solo llegir sobre cinema de la mà d'entesos en la matèria que contextualitzen el setè art a partir de veure'l com un art nou i una nova forma d'entendre el món. Malgrat no ser-ne un entès, Benjamin en parla també en aquests termes. Benjamin fa èmfasi no sols en la qüestió artística, sinó també en la mecànica, és a dir, en el significat del canvi de mirada que aporta el cinema.

El text de Benjamin *L'obra d'art en l'època de la reproductibilitat tècnica* es conserva en tres versions en alemany i una traducció al francès amb modificacions, l'única de fet publicada en vida de Benjamin. Els canvis van ser obligats per l'encarregat de l'Institut de París, que en va suprimir totes les referències a Marx. El cinema no ocupa un lloc central en el llegat de Benjamin pel que fa a la quantitat, però sí té un rol principal per al desenvolupament de les seves idees. El cinema és la presentació forta del present que s'orienta vers al futur, com una promesa la conseqüència de la qual posa en joc idees revolucionàries i reaccionàries al mateix temps. El cinema és dins del pensament de Benjamin un objecte privilegiat, en part per la seva naturalesa tecnològica, i en part pel seu caràcter popular, destinat a les masses.

Aquest doble vessant li mereix una reflexió sobre el nou llenguatge, que era recent en aquells moments i l'associava a la modernitat. Representa un possible canvi cap al futur, tant amb les seves forces constructives com les destructives. La tècnica va suposar un gran canvi a finals del segle XIX, i és el motiu central sobre el qual versen els escrits de Benjamin. Les tècniques de construcció i producció són els temes d'estudi de l'obra des de finals XIX. El segle XX s'inicia per a la generació de Benjamin amb una experiència devastadora: la I Guerra Mundial. Dos frases que Benjamin hi dedica:

Una misèria completament nova va caure sobre les seves espatlles amb el desplegament formidable de la tècnica.

La tècnica va traïr la humanitat transformant el seu tàlem en un gran mar de sang.

La tècnica suposa una nova força que, fruit de l'explotació capitalista, no pot ser dominada, sinó que augmenta els perills per a la societat i eleva la destrucció i la dominació social a nivells desconeguts fins al moment. Precisament és sota el paraigua de la tècnica i les característiques tecnològiques que el fan possible, com ara la

càmera, el projector i la tira de pel·lícula, la construcció formal de l'obra amb el muntatge, i les seves formes d'exhibició i recepció, sobretot la col·lectiva, el que converteix el cinema per a Benjamin en una experiència social radicalment nova, prometedora i moderna.

La possibilitat de la reproductibilitat tècnica destrueix la singularitat sobre la qual s'alçava tradicionalment l'obra d'art i, per tant, sotscava la noció de respecte i el culte. El cinema exerceix, doncs, una funció destructiva, jove i alegre, i obliga a tornar a començar i a mirar sempre endavant. Amb el seva potència destructiva aporta també, però, la possibilitat de construir quelcom nou: ens entrena per a un món dominat per una tècnica no sotmesa a control que s'ha convertit en una segona naturalesa, ens obliga a desenvolupar noves percepcions i reaccions, ens enfonsa en una nova dimensió, en una nova estètica... El cinema entrena la nostra mirada per veure allò que seria autèntic.

L'operador de càmera li sembla a Benjamin que té funcions similars a les d'un cirurgià: tots dos penetren en el cos o en la realitat de forma diferent a com ho fa el pintor, i fan emergir una nova consciència. Una consciència on ens enfrontem a l'experiència quotidiana d'un món que ens controla, bé sigui a l'oficina, bé sigui a la fàbrica, on som obligats a abdicar de la nostra humanitat. Però al vespre, els actors i les actrius de les pel·lícules ens permeten recuperar la humanitat perduda gràcies a les històries que la tècnica cinematogràfica fa possible de mostrar. El cinema soviètic subratlla aquesta funció humanitzadora, atès que no hi té cabuda l'estrella de cine, i això facilita la identificació dels espectadors amb els models humans que el cinema presenta.

Ara em referiré al conjunt d'assajos inclosos dins els capítols de Moscou, on Benjamin explica la seva vivència davant *El cuirassat Potemkin* i les seves incursions a les sales de cine russes de la mà del company d'Asja Lacis. Més endavant em centraré en el capítol dedicat a Chaplin, a qui considera un explorador, algú que descompon el moviment expressiu humà en una sèrie de mínimes intervencions.

Com a espectador, Benjamin no deixa el cinema rus en bon lloc, excepte algunes produccions importants. Segueix amb curiositat el cinema de Hollywood, el cinema còmic, i altres produccions dramàtiques. És admirador de John Ford i James Whale, el creador del primer *Frankenstein* filmic i autor de *La nòvia de Frankenstein*, una autèntica obra mestra. I jutja el cinema de Capra de perillós, acusant-lo de certa complicitat amb el feixisme.

## **Moscou**

A Benjamin li sembla que és més fàcil veure bon cinema soviètic a Berlín que no pas a Moscou. A Berlín hi arriba un cinema que ja ha estat destriat. A Moscou, Benjamin creu que els espectadors no són gens crítics amb els films, i les obres que hi veu l'avorreixen, li semblen insípides i inacabables. A més, està convençut que la censura és massa activa amb els relats cinematogràfics en impedir que les grans novel·les siguin portades a la pantalla. Potser la història del cinema rus hauria estat tota una altra cosa si hagués estat possible que aquestes grans històries haguessin estat contades per algú amb la sensibilitat russa. A Rússia era impossible exhibir mostres de cinema

d'altres parts del món. Durant el temps que Benjamin es va estar a la ciutat de Moscou, moltes de les pel·lícules que hi va veure li van merèixer l'opinió que no passaven de ser pamflets en defensa de la Revolució.

Afirma Benjamin que als films soviètics es treballa sota l'ordre de *fora les màsques*, no s'hi volen actors de prestigi. Són els obrers i els camperols, els ciutadans, els que interpreten els papers dramàtics, de forma que es barregen actors i espectadors. Els mateixos que actuen davant la càmera omplen les sales cinematogràfiques. Però existeix un problema, i és la incapacitat del cinema d'arribar a aquests camperols que interpreten per a la gran pantalla les seves pròpies vides. Els camperols no tenen la capacitat de comprensió de les masses obreres. Per això als camperols se'ls destina un altre tipus de cinema, i neix l'interès d'estudiar les reaccions del públic davant la pel·lícula.

En negatiu, Benjamin destaca que aquesta aproximació psicològica del cinema rus està mancada d'ironia vers la tecnologia. El cinema potencialment crític no seria ben entès. Un altre tret del cinema rus és que està desprovist de tot sentit burgès de la història. Per a Benjamin, la societat russa ha d'evolucionar i estabilitzar-se abans no sigui capaç de produir una comèdia.

En l'article titulat "Rèplica a Oscar Schmitz", Benjamin analitza el film *El cuirassat Potemkin*, que Schmitz no reconeix com a obra mestra per tractar-se d'una obra col·lectiva (per bé que no havia vist la pel·lícula i parlava a partir d'un llibre sobre el film). Benjamin hi contraposa dues perspectives des de les quals analitzar el film: la política, i la cinematogràfica: és a dir, els aspectes artístics i tecnològics. L'obra d'Eisenstein planteja que el cinema pot tractar el discurs polític i fer-ho a través d'una nova estètica. Ho explica fent ús d'una metàfora que refereix que les tendències d'una època surten a la llum només quan la irrupció de noves tècniques produeix el que anomena una 'fractura en el terreny'. D'aquesta fractura emergeix una nova consciència, com si per a la nostra mirada d'avui (referint-se als anys vint) el cinema fos l'única possibilitat d'entendre el que està passant i de preveure el que està per venir. Hi ha un canvi de perspectiva que converteix la realitat en una altra. Dels espais pollosos que vèiem amb la mirada antiga es passa a una altra mirada on el paisatge, les cases i les oficines adquireixen una altra bellesa. El món capitalista aprofita la tècnica per vendre un missatge: primer la tècnica produeix els canvis necessaris, i després, en la fractura, és quan apareix el nou contingut.

En el cinema americà, la transformació del paisatge en bellesa s'aconsegueix fent al·lusió a la burgesia a què es pressuposa que tot espectador vol pertànyer: mostra objectes que simbolitzen benestar i triomf. En canvi, en el cinema rus la fractura deixa passar una tendència revolucionària i política, com també fa el cinema còmic americà: la fractura que obre deixa passar la crítica a la tècnica i a la deshumanització. En *El cuirassat Potemkin* el proletariat s'ha convertit en un heroi, un heroi col·lectiu que omple els espais col·lectius. El moviment de les masses ocupa la pantalla i fins i tot les criatures de pedra (els lleons) semblen despertar amb aquell moviment. Aquesta bellesa nova que mostren les masses obreres també està present en el film *La mare*. No es parla en *El cuirassat Potemkin* de la realitat individual heroica. Les accions col·lectives poden ser tan lliures com les de l'individu. En canvi, sí que són individus els representats del poder fàctic dins el cuirassat protagonista. L'un i l'altre representen

el que el cinema rus reconeix com a tipologies. En aquest film, tres cares del mal a les quals també se'ls pressuposa una acció col·lectiva. Per bé que els protagonistes tipologia poden tenir una acció individual, quan al llarg de la història hi ha hagut una continuïtat del mal, el que destaca és el col·lectiu, no l'individu. Benjamin defensa la bellesa i la tecnologia, la política i el missatge de l'obra d'Eisenstein, molt superiors a obres infructuoses en les quals s'han invertit molts diners (no especifica, però podria referir-se a Capra o algun film de l'UFA).

### **Fragments de Moscou**

Benjamin parla en aquests fragments de les dificultats de residir en una ciutat desconeguda. La topografia i els carrers (recordem que no portava la roba pertinent per l'època de l'any) l'enganyen. La ciutat no ha dibuixat encara mapes dins el seu cap, i se li escapa. També constata que els moscovites no tenen sentit del temps, el perden contínuament, en contra de la frase atribuïda a Lenin que resa que el temps és or. Els moscovites mostren encara tendències asiàtiques, i perden el temps al carrer mirant com es roden pel·lícules, per exemple. Moscou és una ciutat diferent d'Europa, on no hi ha publicitat a les teulades, res que s'assembli a Berlín o a París. [En una altra pel·lícula, *Martín (Hache)*, també es tematitza la diferència entre Madrid i Buenos Aires: a la capital argentina les teulades no estan acabades, i Martín hi torna perquè troba a faltar les teulades obertes.] Els moscovites són desconfiats, no parlen mai des de la pròpia opinió -això sí és que en tenen. Parlen des de la cautela i la recança. Tothom coneix la brutalitat de la censura: el Partit pot prendre represàlies sobre les persones en qualsevol moment.

### **Diari de Moscou**

Es tracta de fragments del diari que va escriure durant la seva estada a Moscou, per veure Asja Lascis, companya del seu amic. Van compartir temps tots tres, tot i que en algunes ocasions Asja i Benjamin van poder trobar-se en la intimitat.

El primer fragment parla d'un film que estaven presentant davant dos periodistes nord-americans: va veure el final de *Potemkin* i després *Segons la llei*, de Kuleishov, pel·lícula basada en un text de Jack London (escriptor de tendències anarquistes). El relat cinematogràfic no agrada a Benjamin. Amb Asja van al cinema i la pel·lícula que trien és titllada d'un nyap insuportable. Parla també del film *La sisena part del món*, que veurà després i que també considerarà una obra fallida. Fa la crítica d'un film dirigit i interpretat per un tal Ilinski, un personatge que imita Chaplin i que al seu parer produeix males pel·lícules. Els films de Chaplin no arriben a les pantalles russes perquè són films cars.

Escriu una sèrie de crítiques del cinema soviètic en general. No li agrada la seriositat del relat i el fet que no posi mai sota crítica la tecnologia, o que sigui un cinema colltort i eviti parlar de sexualitat o mostrar escenes d'erotisme. Prefereix el teatre al cinema, perquè pateix menys la censura. Escriu sobre altres pel·lícules i s'intueix la dificultat de seguir els diàlegs -malgrat disposar de traductors- de pel·lícules que duren 5 hores! Esmenta breument *Metrópoli* de Lang i exterioritza el



seu rebuig davant el posat de mediadors llepaculs dels intel·lectuals. Benjamin afirma no estar-hi d'acord, però no diu què pensa del film.

## **Chaplin**

Charlie Chaplin, conjuntament amb els grans de Hollywood de l'època, van decidir separar-se de les Majors i formar la seva pròpia productora, United Artists. És en aquesta època que el magnífic actor i director realitza les seves millors pel·lícules. *El circ* és obra d'aquest temps. Rodada al 1928, dirigida, produïda i realitzada per Chaplin, va guanyar un Òscar honorífic després d'haver estat nominada a quatre candidatures. Es va convertir en la setena pel·lícula de cinema mut amb més recaptació de la història.

La pel·lícula mostra un Charlot perseguit per la policia, que el confon, com sempre, amb un altre individu. Mentre escapa entra en un circ i allà el prenen per un artista. És contractat pel circ i entén que no pot provocar el riure si no és de manera espontània. Esdevé l'estrella del circ, s'enamora, però ha de deixar que la noia se'n vagi amb un altre home. Finalment abandonarà el circ. Benjamin fa notar la maduresa de l'artista en aquest film i la seva transformació en allò que ha estat gairebé al llarg de tota la carrera: un titella de fira. Benjamin creu que és un poeta del cinema, és el veritable director dels seus films.

Però paral·lelament al seu geni, tot i que darrere de les seves obres hi ha moltíssima feina, Benjamin critica la seva dependència dels diners per poder mantenir els capricis de la seva segona esposa. Chaplin s'està fent gran, però continua sent el jove que ja observava al seu Londres natal i que va decidir crear l'homenet amb el bombí i el vestit elegant i pollós alhora. Un home que creu que és algú, potser no molt llunyà del Quixot, i que en les pel·lícules anteriors juga sempre amb les tipologies: ell mateix, la joveneta innocent i el bèstia fornit amb qui sempre s'acaben enganxant. La seva observació de la ciutat l'acosta a Dickens i als seus retrats del Londres més paupèrrim. Tot Europa es mostra emocionada amb els seus films, a tots provoca el riure hilarant. Ha trobat un canal emocional amb què expressar-se que connecta amb les masses, sense que sigui rellevant la seva nacionalitat: quelcom que el cinema soviètic no fou capaç de fer ni amb els seus propis films.

El cinema de Chaplin no deixa indiferent: o mors de riure o et produeix una immensa tristesa. La seva disfressa conté molta representativitat: és la imatge de qui es creu alguna cosa, però al mateix temps té l'aparença del pobre de solemnitat, del sense-sostre. Al film d'*El circ* fa creure els espectadors que la pel·lícula acabarà per dos o tres cops consecutius. Charlot primer ha d'acceptar que la noia triï un altre per company, i ell es queda sol com en moltes de les seves pel·lícules. Després torna a la misèria i es reprèn l'inici del film, com quan el policia el perseguia. Però el seu personatge és una criatura que sempre s'aixeca, i el film el mostra alluyant-se amb el seu caminar característic, sense deixar-se enfonsar. Aquest és un fotograma típic de Chaplin: el personatge que s'allunya dels espectadors vers una altra vida, lluny del rum-rum mecànic de les grans ciutats; però aquest cop acompanyat, sense deixar-se mai vèncer.

Un altre article de Benjamin compara el personatge de Chaplin amb Hitler. Sembla una premonició d'un film que probablement no va arribar a veure perquè es va estrenar al 1940, l'any de la seva mort: *El gran dictador*. De Chaplin rescata l'aire femení, la seva capacitat de fer riure, de ser titella davant l'amarga seriositat dels dictadors i del que imposen el feixisme o el nazisme com a missatge -sobretot la incapacitat de riure's de si mateixos. Chaplin és l'home modern per excel·lència, ha encarnat el més vil dels seus contemporanis, i serà a *El gran dictador* on faci un discurs contra les dictadures i la discriminació i demani de recuperar l'humanisme.

Benjamin creu que tots dos, Chaplin i Hitler, tenen el poder de moure masses. Charlot resulta simpàtic per la capacitat de sobreviure de petits enganys, pel vestit que vol ser elegant i que li va enormement estret. Dibuixa un personatge que, encara que desitja els béns de la burgesia, desvetlla al mateix temps que aquesta burgesia està en plena decadència, i aquests trets el distancien de la seriositat amb què Hitler es pren a ell mateix. També Hitler interpreta el seu propi paper: vol que el veiem com un ésser excepcional. Potser Chaplin seria la figura idònia per representar-lo, escriu Benjamin. Al 34, quan va ser escrit l'article, Benjamin no podia saber la intenció de Chaplin de dur Hitler i el seu terrible ego a la pantalla.

En l'últim article Benjamin enllaça la figura de Chaplin i el cinema mut amb Kafka. Chaplin retrata el dolor de l'existència ocult darrere la rialla, de la mateixa manera que Kafka, en la doble cara de Jano, retrata la modernitat. L'expulsió de l'home de la humanitat i la golafreria de la burocràcia que expulsa l'home del món. Per a Benjamin, els texts de Kafka són última representació del llenguatge: al seu darrere alena el cinema mut. Quan Kafka mor, el cinema mut desapareix. Per això el límit de tots dos artistes serà el llenguatge.

Chaplin va ser un dels últims a resistir amb el cinema mut. Potser perquè creia que el seu personatge desapareixeria si havia de parlar. El límit de l'expressivitat està en la seva disfressa. També els textos de Kafka marquen aquest límit, on la narració ja no es pot fer escoltar. Tant Kafka com Chaplin van fer servir el silenci per a l'expressió: arribat el moment en què la xerrameca cretina i estúpida tornà al món, ells preferiren romandre en silenci. Les darreres pel·lícules de Chaplin són sonores, però ja no és Charlot qui interpreta aquests films. El primer film on Chaplin va parlar va ser *El gran dictador*.

El cinema mut contenia una mena de subtítols perquè els espectadors poguessin seguir la trama: informaven el públic d'allò que difícilment podia ser comunicat amb gestualitat. Benjamin considera més poderós el gest que la paraula. A *Modern Times* Chaplin canta al final amb un llenguatge que pretén ser-ho tot i és no res, però conserva l'expressivitat de l'home amb el bombí que no vol pertànyer a un món que s'està deshumanitzant.

## Walter Benjamin en Moscú

JOSEP PRADAS

Walter Benjamin (1892-1940) estuvo en Moscú entre el 6 de diciembre de 1926 y el 1 de febrero de 1927, algo menos de dos meses. Durante ese tiempo compaginó diversas actividades más allá de las directamente relacionadas con este viaje (políticas, literarias, personales), entre las cuales destaca la escritura de un diario personal que seguía con cierta irregularidad, es decir: no todos los días encontraba el momento para hacer la crónica de la jornada, pero sí procuraba cubrir aun con retraso los acontecimientos para él más destacables de su estancia en Moscú. En este artículo analizaremos las razones de este viaje de ida y vuelta a la capital del comunismo soviético, así como el encuentro personal de Benjamin con esta ciudad, los diferentes y a la vez entremezclados desengaños que esta le procuró, y las consecuencias que su breve estancia tuvo en la trayectoria biográfica y política de Walter Benjamin. E indagaremos en la significación de que mantuviera un diario (no fue el único, por lo visto, pero sí el que se lo tomó más en serio); un texto que, según el prólogo de Scholem, el mejor amigo de Benjamin desde que se conocieron en 1915, es el más sincero que haya escrito, libre de autocensuras, pleno de debate interno y de autoexamen de conciencia.<sup>1</sup>

### Los que han ido y vuelto de Moscú

Una de las principales razones del viaje de Benjamin a Moscú, y sin duda la de mayor peso intelectual, era la necesidad de conocer de primera mano los resultados de la revolución comunista en su primer gran ensayo histórico. Benjamin fue a Moscú, como tantos otros intelectuales de la izquierda europea, a tantear el estado de cosas, a palpar si era verdad que se había puesto en marcha el camino de la utopía, si era posible el milagro (puesto que ni el mismo Marx había apostado por Rusia como posible escenario de una revolución proletaria). Por supuesto, Benjamin no fue el primero en llegar, ni sería el último en saborear la decepción. Scholem, en el prólogo, resalta la diferencia que se aprecia entre las expectativas de un Benjamin optimista, al comienzo del diario, y la dura decepción ante la realidad que va constatando a lo largo de esos casi dos meses de estancia. Benjamin abandona Moscú el 1 de febrero ciertamente ilusionado y feliz (por así decirlo) porque concibe ciertas esperanzas de futuro en cuanto a su relación con Asia Lacis, pero absolutamente desengañado en cuanto a sus esperanzas políticas y literarias, porque pronto se da cuenta del creciente control estatal sobre los intelectuales y artistas de izquierdas, ineludiblemente mal posicionados cuando el Partido da un giro reaccionario bajo la influencia de Stalin.<sup>2</sup>

El norteamericano John Reed (1887-1920) fue el primero en visitar Moscú; de hecho, ya había asistido a la Revolución mexicana en 1914, cuyas impresiones plasmó en su *México insurgente* (1914). Durante la I Guerra Mundial ejerció de corresponsal para una revista americana, y siguiendo las vicisitudes bélicas en el frente oriental conoció e intimó con Lenin, a quien acompañó hasta Rusia. Reed fue testigo privilegiado de la Revolución de Octubre y escribió una crónica de la misma titulada

*Diez días que estremecieron al mundo*, en 1919. Regresó a Estados Unidos e intervino en la formación del Partido Comunista Americano, pero advertido de que iba a ser acusado de traición por sus actividades regresó a Rusia, donde falleció poco después a causa del tifus. Sus restos descansan junto al muro del Kremlin, en un espacio reservado a los héroes bolcheviques.

Entre las pioneras destaca también Emma Goldman (1869-1940), anarquista lituana residente en Estados Unidos desde 1885, y deportada a Rusia a causa de sus actividades subversivas en 1919. Aprovechó esta estancia forzosa para conocer la realidad de la Revolución Soviética, cuyo advenimiento había celebrado. Pero lo que vio allí no le gustó y acabó desilusionada, para abandonar el país en 1921 y luego escribir *Mi desengaño en Rusia*, publicado en 1923. Bertrand Russell visitó Rusia en 1920 como miembro de una delegación oficial inglesa. Poco entusiasta con la Revolución, ese mismo año escribió *La teoría y la práctica del bolchevismo* a modo de memoria de su experiencia en Rusia y advirtió muy temprano, aún en vida de Lenin, que el régimen soviético podría derivar hacia formas de totalitarismo que en ese momento eran incipientes y luego se desarrollarían plenamente bajo lo que se ha conocido como estalinismo. Otro americano, alemán de origen, Theodore Dreiser, viajó a la URSS en 1927, cuando ya era un aclamado defensor de causas sociales en Estados Unidos, y regresó para escribir sobre su escéptica visión, *Dreiser mira a Rusia*. Joseph Roth (1894-1939) estuvo en Moscú entre agosto y diciembre de 1926, coincidiendo parcialmente con Benjamin; hablaron por teléfono el 16 de diciembre y cenaron juntos ese mismo día, según cuenta en su diario. Había sido enviado por el *Frankfurter Zeitung* para hacer un reportaje que fue publicado por entregas entre diciembre de 1926 y mediados de enero del 27. Benjamin toma nota del hecho que Roth está instalado en un buen hotel, con todos los gastos cubiertos, y que ha viajado por Rusia entera, desde Crimea hasta Siberia. Nada que ver con la precariedad de su viaje. Y comenta:

Durante la conversación que siguió a su lectura [se refiere a uno de los artículos para el *Frankfurter Zeitung*] le insté a confesarme su color político. El resultado se puede resumir en una frase: llegó a Rusia como bolchevique (casi) convencido y la deja como monárquico. Como suele ocurrir, el país ha de sufragar los gastos del cambio de color ideológico de aquellos que llegan aquí como políticos de un tono rosa-rojizo (en nombre de una oposición de izquierdas y de un necio optimismo).<sup>3</sup>

Arthur Koestler, enviado a la URSS por la Comintern en 1932 para documentar los logros del Plan Quinquenal, acabaría huyendo a Inglaterra en 1940 después de contemplar el desastre de la colectivización forzosa impulsada por Stalin. Plasmó sus críticas e impresiones en la tercera parte de su autobiografía, titulada *La escritura invisible* (1953), que en castellano consta de tres volúmenes separados: *Euforia y utopía*, *El destierro* y *La escritura invisible*, donde con suma lucidez narra sus vivencias desde su afiliación al Partido Comunista alemán en 1931 hasta su fuga a Inglaterra en 1940.

En 1936 llegó el turno de André Gide (1869-1951). En los años veinte había visitado el Congo y criticado la política colonial francesa. Fruto de esta experiencia son textos como *Viaje al Congo* (1927) y *Retorno del Chad* (1928). En esta época simpatiza con el comunismo, y en el 36 se traslada a la Rusia soviética para ver sus logros y, parece inevitable, desengañarse como tantos otros. Lo expresó en sus obras *Retorno de la URSS* (1936) y *Retoques a mi retorno de la URSS* (1937). Isaiah Berlin visitó la Rusia soviética entre 1942 y 1946, por cuenta del Foreign Office británico, y llegó a entrevistarse en dos ocasiones con Anna Akhmatova en Leningrado. Naturalmente albergaba hacia la Unión Soviética una gran desconfianza. Simone de Beauvoir y Jean-Paul Sartre, que visitaron la URSS en julio de 1964, es decir, en la culminación del *deshielo* (expresión acuñada por Ilya Ehrenburg en 1954), valoraron muy positivamente la apertura soviética (aunque la invasión de Hungría en 1956 ya había enfriado sus simpatías por el régimen). Finalmente, Jacques Derrida hizo una visita especial a lo que quedaba de la URSS en marzo de 1990, y escribió el correspondiente análisis en su artículo “Back from Moscow, in the USSR”.<sup>4</sup>

El resultado del viaje y estancia en tierras rusas parece indefectiblemente el mismo transversalmente, salvo escasas excepciones: un profundo desengaño. Muchos de esos viajeros ya había llegado con cierta prevención ante lo que pudiesen ver, y tal es el caso de Benjamin, que mantiene durante todo su diario un tono crítico para con las autoridades culturales soviéticas, por más que muestre prevención a manifestarlo públicamente, advertido por amigos alemanes como Bernhard Reich, su guía y compañero ocasional de habitación.

### **Por qué Moscú**

Scholem habla en su prólogo de tres razones que movieron a Benjamin: amor, política y compromisos literarios, aunque podemos añadir algunos otros de diversa índole que operaron en segundo plano.

En primer lugar, por amor a Asia Lacis (1891-1979), actriz teatral y revolucionaria letona. Benjamin esperaba con este viaje conseguir algún tipo de compromiso más allá de los encuentros que habían tenido anteriormente. No lo tenían fácil, pues ambos estaban ligados sentimentalmente: Benjamin estaba casado desde 1917 con Dora Sophie Pollak (1890-1964),<sup>5</sup> con quien tenía un hijo, Stefan (1918-1972); Asia estaba emparejada desde 1922 con Bernhard Reich, director de teatro austríaco, que la acompaña a Moscú en 1926. A lo largo del *Diario* fluye esta inevitable relación a tres, pues Benjamin necesita a Reich para moverse por Moscú, conocer el ambiente cultural de la ciudad y estrechar las manos adecuadas para conseguir sus otros objetivos, los políticos y los literarios; también lo necesita como enlace con Asia, que durante esos casi dos meses está hospitalizada a causa de una dolencia de carácter psicológico (un trastorno de ansiedad, parece ser). Dadas las circunstancias, los encuentros entre Asia y Benjamin seguirán siendo furtivos, en una habitación de hospital (Benjamin deja constancia a lo largo de su *Diario* de las dificultades que esto supone para estar a solas y hablar con cierta intimidad), durante algún paseo, asistiendo a una representación teatral, comiendo o cenando, pero casi siempre con Reich presente. Solo a partir del alta médica de Asia y su mudanza a la

casa de una amiga se abren nuevas vías y llegan a compartir algunos momentos más provechosos, sentimentalmente hablando, y siempre a espaldas de Reich.

En cuanto a la política, debido a que Benjamin quiere conocer de primera mano la situación de la Unión Soviética, y en ese momento está valorando su ingreso en el PC alemán (el KDP). Para entender el resultado final de este tanteo político de Benjamin sobre el escenario soviético, hay que considerar que llega a Moscú en el momento en que Stalin comienza a consolidar posiciones en el poder y se libra una batalla interna entre las distintas *sensibilidades* que aspiran a heredar el legado de Lenin. Eso significa que cualquiera puede convertirse en enemigo del Estado y ser perseguido. La mayoría de los contactos que Benjamin sostuvo en Moscú, judíos o no, pertenecían a la oposición política e intelectual a Stalin, y casi todos ellos, Asia incluida, fueron víctimas de la persecución y las purgas. A lo largo de su estancia va tomando nota de todos los inconvenientes del régimen, y podemos pensar que su desencanto no fue inesperado, sino que quizás ya llegó preparado para ello. Pero parece cierto que todo este contexto será decisivo en su posterior renuncia a afiliarse al PC alemán. Además, espera conseguir la colaboración de las autoridades culturales soviéticas, con quien Reich está bien relacionado, para favorecer la divulgación de la literatura y el pensamiento alemanes en la URSS. En este empeño tropezará con el tremendo obstáculo del funcionariado soviético, que sigue operando igual que el antiguo funcionariado zarista: con el mismo espíritu de servilismo que sólo favorece al poder, y con una concepción desesperante del tiempo.

En cuanto a los compromisos literarios, Benjamin lleva el encargo de escribir un artículo sobre Moscú, y financia su viaje gracias a los anticipos obtenidos de la revista *Die Kreatur*, dirigida entonces por Martin Buber. El texto se publicó en 1927 bajo el título de “Moscú” y se sabe que fue redactado parcialmente durante la estancia de Benjamin en la capital rusa, porque dejó constancia en su diario de sus dificultades para poder escribir sobre ello.<sup>6</sup> También aspira a colaborar con la *Gran Enciclopedia Soviética*. De hecho, Benjamin ya está trabajando en la redacción de un artículo sobre Goethe para ese proyecto (cuya idea original corresponde a Gorki y Lunacharski, inspirados en la obra de Diderot, y data de la época en que ambos coincidieron en Capri, antes de la Revolución). Al parecer, Reich había mediado entre Benjamin y los editores de la Enciclopedia, pero la aceptación de su escrito estaba pendiente de aprobación y la presencia de Benjamin en Moscú responde también a esta circunstancia, aunque parece consciente de sus escasas posibilidades en su propio favor.<sup>7</sup> Sus visitas a la redacción de la *Enciclopedia* serán frecuentes durante estos dos meses, y siempre con resultados poco alentadores, hasta que finalmente deja de tener esperanzas de que le acepten el texto, demasiado heterodoxo para las autoridades culturales soviéticas, que finalmente elegirán la propuesta de Oskar Walzel (1864-1944) como alternativa. En realidad, el rechazo de su artículo se debe a la cobardía de los editores ante las presiones políticas. “Los infelices directores de este proyecto, escribe Benjamin un 13 de enero de 1927, se sienten demasiado inseguros como para permitirse siquiera la posibilidad de expresar la propia opinión frente al peor chiste de cualquier autoridad”.<sup>8</sup>

En segundo plano, también movió a Benjamin el mundo de los juguetes. Es un incansable buscador de tales piezas; además, tiene un hijo pequeño y le compra

algunos como regalo, como es natural. Aun así, sería imposible computar todos los que lleva en el equipaje de vuelta simplemente por interés intelectual hacia dichos objetos propiamente. La primera visita a una exposición de juguetes será en el Kustarny Museum, el 23 de diciembre, y seguirán muchas otras hasta el último día de su estancia en Moscú, el 1 de febrero de 1927.

Finalmente, su visita a Moscú le sirve para escapar de la mortal melancolía navideña típica de las ciudades europeas (teniendo en cuenta el reciente fallecimiento de su padre).<sup>9</sup> Pero a tal fin resultó infructuosa, porque la Navidad moscovita es, al menos en términos comerciales (y por eso mismo, causa de la melancolía derivada de la falsa felicidad que transmiten los escaparates y las tiendas atiborradas de clientes risueños), semejante a la de cualquier capital europea.

### **El amor y la amistad**

Desde el principio de su estancia aparece una constante en la relación de Benjamin con Asia y su amigo Reich: las dificultades para poder establecer una intimidad calmada, no sometida a vaivenes espacio-temporales. Ya en las primeras anotaciones de su *Diario* aparece esta impresión: Benjamin no hace más que dar vueltas por Moscú, visitar a Asia en su sanatorio, hacer incursiones a la Kameneva, a la VAPP (la Asociación Soviética de Escritores Proletarios, fundada en 1920),<sup>10</sup> dar paseos con Reich y Asia, perder el tiempo en el hotel esperando cualquier indicio de cita, hacer cola para conseguir alimentos o conseguir entradas para el teatro, el cine, museos, etc.<sup>11</sup>

¿Quién es Asia Lacis? Asia es una actriz y directora teatral letona, nacida en 1891 y fallecida en 1979. Llegada a Rusia antes de la Revolución para participar en la formación de grupos de teatro entre los trabajadores, se hace bolchevique en 1917 y colabora activamente en los primeros proyectos culturales revolucionarios: llevar el teatro a la calle, y la calle al teatro, adoptando además las influencias de Mayakovsky y Meyerhold (especialmente su escenografía constructivista). En 1920 regresa a Letonia, y allí se casa con Julis Lacis, de quien tiene una hija, Dagmara (la pequeña Daga, en el *Diario* de Benjamin). Y allí sigue dirigiendo teatro para trabajadores. En 1922 visita Alemania y conoce a Brecht y a Bernhard Reich, con quien comienza una relación estable. En 1924 viaja a Capri para que su hija se restablezca de una dolencia pulmonar, y allí coincide con Benjamin; se convierten en amantes, aunque su relación estará condicionada por los viajes: se encontrarán en Moscú, durante la estancia de Benjamin relatada en su *Diario*; luego en Riga, y más adelante, en 1928, convivirán durante dos meses en Berlín. Asia es allí encargada del departamento de cine de la embajada soviética, y gracias a sus contactos logrará que Benjamin y Brecht se conozcan en 1929.

Se dice que Asia es la mujer que llevó a Benjamin hasta posiciones marxistas. Como él, Asia sufrió la persecución política. Entre 1930 y 1940, año de la muerte de Benjamin, no hay constancia de encuentro alguno entre ellos. En 1938, Asia sufrió las purgas estalinistas y fue deportada a Kazajstán, donde permaneció hasta 1948, año en que pudo regresar a Letonia. Durante la siguiente década se dedica a introducir el teatro de Brecht en su país, donde dirige el teatro de la ciudad de Valmera. En 1968 se

reencuentra con Reich en Berlín y regresan juntos a Riga, donde residirán hasta la muerte de Asia en 1979.

La amistad de Benjamin con Reich tiene mucho que ver con su intento de conquistar el amor de Asia, de manera que Reich se convierte en un elemento necesario (también para entrar en contacto con las autoridades culturales moscovitas) y a la vez inconveniente para su objetivo sentimental. Benjamin pasará muchos días intentando sortear a Reich para poder estar a solas con Asia, y así se refleja en su diario hasta el último día que pasa en Moscú. En una anotación del 20 de diciembre refiere que está escribiendo sobre Asia mientras Reich está a su lado. La enfermedad de Asia es el principal obstáculo para que su relación avance hacia el fin que Benjamin desea, aunque se hace ilusiones porque cree tener indicios de que ella coincide. Fantasea incluso con tener un hijo con ella para tenerla atada a él (impresionante desliz burgués). Pero a la vez ha de sufrir durante todo este periodo las subidas y bajadas de entusiasmo de Asia hacia él. La relación se resiente hasta tal punto que Benjamin y Reich pasan la Nochevieja juntos y solos, consolándose bebiendo oporto hasta no poder más, y en ese momento Benjamin comienza a pensar seriamente en su regreso.<sup>12</sup>

Lo cierto es que a medida que se acerca el día de retorno a Berlín, la relación con Reich se va deteriorando al mismo ritmo que mejoran sus expectativas respecto a Asia. En plena Navidad se plantea instalarse en la casa de Reich, porque su hotel es insoportable, pero enseguida rechaza esta idea: le agobia el tono pequeño-burgués de su sobrecargada decoración, dice, pero posiblemente es consciente de que la convivencia con Reich tampoco sería fácil de llevar.<sup>13</sup> No obstante, a mediados de enero y después de numerosas discusiones que dejan a la vista las diferencias literarias entre ambos,<sup>14</sup> Reich y Benjamin hallan una vía de reconciliación, coincidente con un cambio de actitud de Asia hacia él: vuelven a besarse, ¡e incluso se tocan!<sup>15</sup> Reich y Asia discuten y esa misma noche se encuentran ella y Benjamin y se sinceran: “Aquí fue donde Asia me dijo por primera vez, quizás, de forma rotunda, que durante algún tiempo le habría gustado casarse conmigo”. Más adelante llegan a planear vivir juntos en Berlín e incluso casarse, pero Benjamin descarta vivir juntos en Rusia porque le sería muy difícil hacerlo dentro del Partido, y mucho más fuera de él; otra cosa sería estar juntos en Europa, aunque ella parece resistirse a abandonar Rusia.<sup>16</sup>

Benjamin emprende el retorno agotado pero no lleva las manos vacías. Además de los juguetes que ha facturado en la aduana, tras numerosas e interminables gestiones, ha recuperado a Asia. “El nerviosismo me había vuelto a producir dolores de espalda”, señala en su última anotación, el 1 de febrero; hace una última visita al Museo del Juguete, da un último paseo por la ciudad, tiene la última cita con Asia y se despide de ella. Lloro en el trineo que le lleva hasta la estación.

### **El desengaño político**

El funcionariado soviético es desesperante. El 7 de diciembre visita con Reich la sede de la Unión de Sociedades Soviéticas de Amistad y Relaciones Culturales con Otros Países, coloquialmente la *Kameneva*, porque está dirigida por Olga Kameneva, hermana de Trotsky. En el *Diario* comenta que conoce al encargado de las relaciones con Alemania: “un verdadero asno”, dice de él.<sup>17</sup>



A todo eso acompaña su constatación de que la vida política parece pivotar alrededor del culto al líder, entonces todavía personificado en la figura de Lenin pero ya bajo la incipiente oleada de nacionalismo eslavo que impondrá el mandato de Stalin. Benjamin hace referencia a la *iconolatría* vigente en el país, que la propaganda oficial ofrece en forma de mapa de un nuevo mundo dominado por la URSS. Así, observa Benjamin, parece que no haya cambiado nada en Rusia, que siempre ha sido un país adorador de iconos: cambia el icono pero no la latría, igual que fácilmente la imagen de Stalin sustituirá a la de Lenin en las paredes y las mentes de los rusos.<sup>18</sup>

Las anotaciones próximas al cambio de año son significativas en cuanto a su desengaño político: la constatación de que se ha iniciado una *restauración* del imperialismo, no sólo en las relaciones exteriores (el extraño interés de la URSS por los Estados Unidos, por ejemplo) sino también en el control interno del comunismo militante, a través de la educación de la juventud (Konsomol), que busca la implementación de un pensamiento único centrado en *consignas*, pero no en una auténtica experiencia revolucionaria; la crónica incultura del pueblo ruso favorece este proceso, y Benjamin considera la necesidad de difundir los clásicos europeos y rusos entre los jóvenes, porque incluso los escritores proletarios tienen muchas carencias en ese sentido. El problema, para los agentes oficiales, es compatibilizar el proceso revolucionario y la destrucción de la revolución burguesa con los valores que transmite la literatura clásica: hay que esconderlos o adulterarlos. Esto tiene mucho que ver con el artículo de Benjamin sobre Goethe para la Gran Enciclopedia Soviética, que ha de presentar ante la Academia rusa, encargada de la publicación del proyecto. Política y cultura no pueden separarse: el texto de Benjamin será rechazado y se tomará el presentado por el crítico Oskar Walzel.<sup>19</sup>

Otro aspecto que caracteriza este nuevo imperialismo soviético, enfocado hacia adentro, es el cierre de Rusia a toda información del exterior, pues todo lo que haya de entrar y salir ha de estar controlado por el Partido; es más, salir del país por cuenta propia es muy caro, pues un visado no está al alcance de cualquiera. Apenas se puede ver cine europeo, mientras que el cine ruso, salvo raras excepciones, no es muy bueno, opina Benjamin. Por otro lado, los libros europeos son también muy caros, de manera que solo unos pocos pueden acceder a interpretaciones alternativas al pensamiento oficial.<sup>20</sup>

También la evolución de la política económica soviética entra en el conjunto de observaciones de Benjamin, a quien no se le escapan las contradicciones derivadas de la aceptación de la NEP y la nueva actitud de cierre que augura el estalinismo. Así, comenta:

El capitalismo de Estado ha conservado en Rusia muchos de los rasgos de la inflación. Sobre todo a inseguridad legal en el interior. Por una parte se ha autorizado la NEP, pero, por otra, sólo se admite en interés del Estado. Cualquier "Nep" puede convertirse, sin previo aviso, en víctima de un cambio radical de la política económica e, incluso, de una declaración oficial transitoria. No obstante, en algunas manos se acumulan: increíbles \_ fortunas. He oído hablar de gente que tiene que pagar más de tres millones de rublos de impuestos. Estos ciudadanos

son el contrapunto del comunismo heroico de guerra: la especulación [*nepp* en alemán] heroica.<sup>21</sup>

### **El desengaño literario y artístico**

Desde los primeros días de su estancia en Moscú, Reich pondrá a Benjamin en contacto con numerosas personalidades de la cultura soviética, mayormente de ascendencia judía y casi todos, futuros represaliados por el régimen, no sólo por su crítica más o menos velada hacia las prácticas estalinistas contra la creación artística sino también por su pertenencia al judaísmo: Alexander Granovski, autor de obras en yiddish y crítico con el bolchevismo; el poeta Lélevich, a cuya deportación asiste Benjamin a principios de diciembre; el productor teatral Meyerhold, que sufre los ataques de la crítica oficial cuando intenta adaptar *El inspector* de Gogol al gusto soviético en simbiosis con el constructivismo que profesa, y que será fusilado por orden de Stalin en 1940;<sup>22</sup> un Stanislavsky que se pliega a la censura cambiando el final de una obra de Bulgakov.<sup>23</sup> Se trata, pues, de un temprano desengaño debido a que desde el principio de su visita, Benjamin se mueve entre los círculos de disidencia más a la izquierda de la ortodoxia cultural que acaba de implantarse en la URSS. De hecho, pronto recibe el consejo de Reich de que hable con precaución allá donde se encuentre con funcionarios y desconocidos.<sup>24</sup> A efectos creativos, tal precaución consiste en adaptarse a lo que pide el gobierno, y así lo constata Benjamin en la entrada de su *Diario* del 7 de diciembre:

El método para escribir en Rusia consiste en: una exposición amplia de material y, en lo posible, nada más. El nivel de formación del público es tan bajo, que necesariamente constituye un obstáculo para la comprensión de algunas formulaciones. En Alemania, en cambio, lo único que se pide es esto: resultados. Y a nadie le interesa saber cómo se ha llegado a ellos.<sup>25</sup>

Ni siquiera en la expresión plástica es posible ir más allá del realismo que exige el gobierno, porque el nivel de formación del público ruso es igualmente insuficiente para entender obras pictóricas no figurativas. Cuando a mediados de enero visita la Galería Tretyakov, donde se expone pintura rusa del siglo XIX, Benjamin constata esta limitación en las obras de género realista, con pretensiones poco más allá de la descripción sencilla de hechos. Así, añade, cuadros como *La pobre institutriz llega a casa del rico comerciante* o *Conspirador sorprendido por los gendarmes*, son obras que el proletariado puede entender porque le muestran lo que ya conoce.<sup>26</sup>

El método soviético podría definirse, sin embargo, como un simple *escribir con cautela*. La cautela es la principal virtud del escritor ruso ante las consignas literarias oficiales y en sus relaciones con las autoridades. Benjamin ya lo ha averiguado; cuando relata una entrevista que celebró con un diplomático ruso, Gnedin, anota en su diario:

Respondí cautelosamente a sus preguntas. No sólo porque la gente, en general, sea aquí muy susceptible, y Gnedin, en particular, muy afecto a las ideas

comunistas, sino porque el expresarse con cautela es la manera que aquí se considera más adecuada para acreditarse como un interlocutor serio.<sup>27</sup>

La situación de los escritores y artistas es precaria y están a absoluta merced de las autoridades. Benjamin denuncia el “abandono de los escritores de izquierdas, que en tiempos del comunismo heroico desempeñaron el papel rector”.<sup>28</sup> Él mismo se ve en esa situación, y así lo confiesa a Reich: “Reconocí, no obstante, la situación crítica en que se encuentra mi propia condición de autor. Le dije que, dado que sólo me podían hacer avanzar realmente tareas y dificultades concretas, y no meras convicciones, ni tampoco decisiones abstractas, en este sentido no veo ninguna salida.”<sup>29</sup>

Pero Benjamin es un escritor independiente, al margen de cualquier encargo que lleve a cabo y de cualquier militancia política, se dice a sí mismo.<sup>30</sup> Esto le llevará a defender su libertad intelectual por encima de las presiones políticas que pueda recibir, y acabará condicionando su aún pendiente incorporación al KDP. Para Benjamin, el ingreso en este partido sólo debería ser *episódico*, porque cree que su actividad literaria se vería limitada y duda de que le sirviera de *armazón*. Sólo un trabajo remunerado sería un auténtico armazón. Ciertamente que el ingreso en el partido le proporcionaría estabilidad, pero con el inconveniente de perder la independencia intelectual e incluso personal, esto es, que el KDP acabaría inmiscuyéndose en su vida. También es cierto, sigue reflexionando, que en un Estado (el alemán) que oprime al proletariado no estar afiliado al PC es como estar de parte de los opresores, y esto le genera problemas morales. Pero recela demasiado del poder interno del partido, y valora quedarse fuera, seguir escribiendo como vía de no favorecer a la clase dominante, viviendo como un autor en “situación de incógnito ilegal entre los autores burgueses”.<sup>31</sup>

Ciertamente, Benjamin lleva una vida burguesa, una actividad burguesa, una historia amorosa burguesa (casi pequeño-burguesa); hay en él un fondo burgués del que es consciente y se afana en compatibilizar con sus posiciones ideológicas. Pero eso es tarea difícil: no se puede ser escritor y a la vez proletario. Ni siquiera Marx lo fue. Sólo Goethe fue coherente, como escritor burgués y activista burgués. Naturalmente, un escritor proletario, sometido a tantos compromisos con la *acción*, no podría ser tan productivo como lo fue Goethe, dado que las pretensiones burguesas en nada son equiparables a las proletarias.<sup>32</sup>

Es más, ¿qué hace un pensador en un partido político? No hay más que observar en su interior: “Me di cuenta de cuán acertada había sido la observación de Reich, quien había incluido a Rachlin y a Manya [dos amigas de Asia, ambas comunistas judías] dentro de la categoría de los *comunistas moralistas* que siempre habrán de ocupar los puestos medios, sin que nunca se les haya de presentar la oportunidad de acceder a los realmente *políticos*”, los que habilitan para dirigir la acción del Partido, porque estos exigen estar más allá de la moralidad.”<sup>33</sup>

No hay duda de que el *armazón* que Benjamin aspira a poseer para sí, en la medida que esté ligado a un partido político, puede llegar a ser una trampa. Y eso lo ve muy claramente en su amigo Reich, al parecer en una situación más firme y segura que la suya, que aún está condicionada *por lo erótico*:

Esto se debe al 'armazón' que él ha encontrado aquí para su trabajo. A los contactos reales que éste le proporciona, se viene a añadir, sin duda, el hecho de que aquí él forme parte de la clase dominante. Esta nueva configuración de toda una jerarquía de poder es, en definitiva, lo que hace que la vida aquí sea tan extraordinariamente rica en contenido. Pues está tan cerrada en sí misma y tan llena de acontecimientos, es tan pobre y al mismo tiempo tan llena de perspectivas como la vida de los buscadores de oro de Klondike. Desde la mañana hasta la noche no se hace otra cosa que escarbar en busca de poder. Todas las posibilidades combinatorias en la existencia de los intelectuales de Europa Occidental son extremadamente pobres comparadas con las innumerables constelaciones con que se encuentra aquí un solo individuo a lo largo de un mes. La consecuencia de ello puede ser, sin duda, una especie de estado de embriaguez que hace absolutamente impensable una vida sin reuniones y comisiones, debates, resoluciones y votaciones (y todo esto son guerras, o, por lo menos, maniobras del deseo de poder). Pero es éste el objetivo final que insta de una forma tan categórica a tomar postura, que plantea la pregunta de hasta qué punto se está dispuesto a soportar el papel de espectador en una sala hostil y peligrosa, inhóspita y expuesta a las corrientes de aire, o bien a aceptar de una manera u otra, el papel que se ha de interpretar en el estruendoso escenario.<sup>34</sup>

¿Cuál es el papel de los intelectuales en medio de la Revolución?, se pregunta Benjamin. De la siguiente reflexión puede deducirse que no confía demasiado en una genuina influencia política de los intelectuales, sino más bien en la posibilidad de ser instrumentalizados desde el poder vigente, a excepción de su capacidad para alinearse adecuadamente; lo afirma cuando comenta su lectura del borrador del ensayo de Reich sobre esta cuestión, que

...descansa en el fértil planteamiento de cómo la intelectualidad francesa, precursora de la gran Revolución, pudo ser relegada inmediatamente después de 1792 para convertirse en instrumento de la burguesía. A lo largo de la conversación sobre esta cuestión se me ocurrió la idea de que la historia de los *intelectuales* debería ser planteada, desde el punto de vista materialista, de un modo funcional, relacionándola estrechamente con una *Historia de la incultura*. Sus comienzos se sitúan en la Edad Moderna, dado que las formas medievales de poder dejan de convertirse en formas de cultura (eclesiástica) de los dominados con independencia de cómo estén configuradas. El *cuius regio eius religio* derriba la autoridad espiritual de las formas seculares de poder. Una historia de la incultura de tales características enseñaría la manera en que, entre las capas incultas, un proceso de siglos genera la energía revolucionaria a partir de su metamorfosis religiosa, y los intelectuales no aparecerían siempre como un simple ejército de renegados de la burguesía, sino como línea avanzada de la *incultura*.<sup>35</sup>

De manera que, a la vista de estas reflexiones, se puede entender que Benjamin acabe de convencerse, durante este viaje a Moscú, de la total inconveniencia de militar en el KDP o en cualquier otro partido político. Más aun si se tiene en cuenta que el

comunismo, en nombre de la Revolución proletaria, va a perseguir a numerosos intelectuales de izquierdas que no conectan con las necesidades políticas del giro estalinista que ha de vivir Rusia en los siguientes años. En su *Diario*, Benjamin da cuenta de dos casos: uno, el de Lélevich, cuyo destino conoció durante su estancia en Moscú; el otro, Meyerhold, a quien trató durante el viaje, fue fusilado en 1940, el mismo año del supuesto suicidio de Benjamin en Portbou.

Benjamin, en una entrada de su diario fechada el 9 de diciembre de 1926, narra su visita al apartamento de Lélevich, en Moscú, en el último día de su libertad:

Da la impresión de ser una persona muy tranquila, pero se percibe en él toda esa actitud taciturna en la que se consume el fanático. Le preguntó a Reich repetidas veces por mí. Enfrente, sobre la cama, hay dos personas sentadas, una de ellas, con blusón negro, joven y de gran belleza. Aquí sólo se hallan congregados representantes de la oposición literaria que han venido a pasar con él la última hora antes de su partida. Lo deportan. Al principio, la orden lo destinaba a Novosibirsk. "Usted", le dijeron, "no necesita una ciudad, cuyo círculo de influencia es, al fin y al cabo, limitado, sino toda una provincia". Pero él consiguió disuadirles y ahora le envían, para ponerse "a disposición del partido", a Saratov, a veinticuatro horas de Moscú, sin que él sepa todavía en qué se convertirá allí, si en redactor, en vendedor de alguna cooperativa de producción estatal o en qué otra cosa. En el cuarto de al lado, rodeada de otros visitantes, permanece casi todo el tiempo su mujer, una persona de expresión sumamente enérgica, a la vez que armónica, de estatura pequeña y exponente del tipo ruso meridional. Le acompañará los tres primeros días. Lélevich posee el optimismo del fanático: lamenta no poder escuchar el discurso que habrá de pronunciar Trotsky al día siguiente ante la Komintern en favor de Sinovieff [sic]; opina que el partido se halla ante un profundo cambio.<sup>36</sup>

La preocupación de Benjamin por el estatus de libertad y seguridad del artista ruso se dirime en su tratamiento del caso Meyerhold quizás con mayor claridad que en el episodio de Lélevich. Vsevolod E. Meyerhold (1874-1940) era el más pequeño de los ocho hijos de una familia ruso-germana, con recursos suficientes para asistir a la universidad y estudiar derecho, aunque acabó en el mundo del teatro y la música. A partir de 1896, el joven Meyerhold es actor de teatro, y desde 1902 compagina esta actividad con la dirección escénica. En este terreno desarrolló numerosos proyectos experimentales, en la línea del simbolismo europeo. Y a partir de 1917, con la Revolución bolchevique, que recibe con entusiasmo, se produce un giro radical en su carrera y se suma a la corriente en pro de un teatro popular, soviético (que se traduce en la nacionalización de numerosos teatros privados por todo el país).

En 1923 funda su propio teatro, bajo concesión gubernamental, conocido como Teatro Meyerhold hasta 1938, año en que fue clausurado. En este período pudo seguir experimentando más allá de los límites del academicismo y del realismo socialista, jugando con nuevos métodos escénicos como el constructivismo y la escenografía circense, así como la biomecánica. Además, puso en escena tanto a autores soviéticos como europeos (Mayakovsky, o el belga Crommelynck). También trabajó con directores como Stanislavsky. Pero no siempre pudo moverse con plena libertad, sobre

todo a partir del momento en que Stalin comienza a afianzarse en el poder, a finales de los años veinte. En 1926 tiene previsto representar *El inspector* de Gogol en un formato estético acorde con los tiempos; se estrena en diciembre de ese año, precisamente coincidiendo con la visita de Benjamin a Moscú. Benjamin asistió a la representación el 19 de diciembre, y dejó constancia de ello en su diario:

Aquí se le ha dado gran importancia como adaptación de una obra clásica al teatro revolucionario, pero el intento se considera, al mismo tiempo, frustrado. El Partido ha dado así consignas contra el montaje, y el comentario moderado del crítico teatral ha sido rechazado por la redacción de *Pravda*. Los aplausos que se escucharon en el teatro fueron escasos, pero es muy posible que esto se deba en mayor medida a la consigna oficial que a la impresión causada inicialmente en el público. Pues la representación fue, sin duda, un deleite para la vista. Pero algo así se halla relacionado, posiblemente, con la cautela general aquí reinante a la hora de manifestar la opinión en público.<sup>37</sup>

En otra ocasión, relata Benjamin, hubo un debate público en el propio teatro de Meyerhold, al que asistieron Reich y él mismo, junto a Asia, Lunachrski (entonces aún Comisario de Instrucción Pública); el crítico Robert Pelshe (1880-1955), también letón y colaborador de Lunacharski, y muy enfrentado a todas las líneas innovadoras en la literatura soviética, hasta el punto de hablar de una “enfermedad mental de los radicales de izquierda”;<sup>38</sup> les acompañaban también Mayakovski y otros escritores rusos. En la reunión debatieron sobre el estilo de Meyerhold como escenógrafo, y se enfrentaron allí sus defensores y detractores, hasta que intervino el propio Meyerhold, quien perdió los papeles y acabó perdiendo también el apoyo del público asistente.<sup>39</sup>

La oposición del Partido hacia Meyerhold y lo que representaba iba a intensificarse progresivamente. Meyerhold repudiaba las consignas estéticas, aún no oficializadas pero sí tácitamente aceptadas por quienes quisieran ganarse un puesto importante en las letras soviéticas. Los artistas también aprendieron a ocupar posiciones silenciosamente, inmersos en aquel ambiente de desconfianza generalizada hacia los demás, de cautela que impedía exponer abiertamente cualquier crítica. Pero Meyerhold no aceptaba semejante imposición sobre la libertad creativa del artista. Pudo sortear los crecientes obstáculos durante los siguientes diez años, hasta que en enero de 1938 llegó la orden de clausura de su teatro. Entonces se refugió en el círculo de Stanislavsky, hasta la muerte de este, en agosto de ese mismo año. Sin mayor protección, los acontecimientos se precipitan: el 20 de junio de 1939 es detenido en Leningrado; su mujer, la actriz Zinaida Reich, es asesinada en Moscú el 15 de julio; él es sometido a tortura y forzado a confesar que trabaja para la inteligencia japonesa y la británica, por lo que es condenado a muerte y fusilado el 2 de febrero de 1940. Hasta aquí el desventurado desenlace de la vida de un artista ruso, víctima de una orden redactada por alguien empeñado en hacer limpieza. Benjamin no podía conocer ese final, que él mismo también iba a padecer, pero sí advirtió que se estaban dando las circunstancias propicias para desencadenarlo. Ya en el caso de Lélevich asiste como testigo impotente a un proceso semejante. Sólo puede dejar constancia de ello en su diario.

## Por qué un diario

El Benjamin del *Diario* es un sentimental que viaja (pero no en el mismo sentido en que viaja Laurence Sterne), crítico y pesimista ante el paisaje de la ciudad. Tal vez escribe un diario para reflejar en él su personalidad. Un diario permite descubrir al lector rasgos personales que le acercan al personaje que crea de sí mismo el intelectual, a través de su obra formal. ¿Por qué se fija en unos aspectos y no en otros del paisaje humano y urbanístico de Moscú? Le llama la atención el *fatalismo ruso*: “En una casa donde sólo tengan velas estarán mejor abastecidos que en otra en la que dispongan de luz eléctrica si la central está constantemente averiada”.<sup>40</sup> Es el tedio de Moscú, provocado por la burocracia que controla todos los aspectos de la vida comercial rusa. Un ejemplo es su hotel, un establecimiento nacionalizado y lleno de inconvenientes, en parte porque el personal también está nacionalizado, y en parte por la noción rusa del *tiempo*. La disfuncionalidad soviética le lleva a aplazar su retorno varias veces, porque el servicio de aduanas se resiente precisamente de esa vivencia del tiempo que para un alemán puede desembocar en tedio.

Con todo, Benjamin lamenta no haber tenido más tiempo para conocer bien la ciudad ni la vida social moscovita, en parte por las dificultades de idioma. No por ello, sin embargo, ha dejado de sacar alguna conclusión de cierto calado:

Por muy poco que se llegue a conocer ese país, uno aprende a observar y a enjuiciar a Europa con el conocimiento consciente de lo que acontece en Rusia [...]. Por eso también, la estancia en Rusia es, por otro lado, una piedra de toque tan precisa para el visitante extranjero. Obligará a cualquiera a elegir y precisar con toda exactitud su punto de vista, que, en general, será tanto más fértil en la producción de sus precipitadas teorías cuanto más alejado y circunscrito a la esfera personal y cuanto menos se adecúe al formato del acontecer ruso. Aquel que penetre en mayor profundidad dentro de la situación rusa se sentirá mucho menos impulsado a realizar las abstracciones a las que tan fácilmente llega un europeo.<sup>41</sup>

El diario de Benjamin también refleja al turista, espectador de teatro y cine, visitante de museos y observador de las calles, los mercados y almacenes, los vendedores ambulantes chinos que ofrecen flores artificiales y los ilegales que ofrecen sus productos sobre una manta (que curiosamente siguen hoy en nuestras ciudades).<sup>42</sup> Es el Benjamin que visita una fábrica y observa detenidamente la propaganda revolucionaria que los obreros han de ver cada día, junto al periódico de la fábrica y los murales educativos desplegados en sus lugares de descanso.<sup>43</sup> En estos momentos aparece el rasgo antropológico en las anotaciones de Benjamin, incansable observador de las manifestaciones sociales y económicas en las calles de Moscú, una ciudad que parece llena de aldeas:

Lujo arraigado en esta depauperada y doliente ciudad como el sarro en una boca enferma; la tienda de chocolates de N. Kraft; el elegante almacén de modas de la

Petrovska, donde se ven, entre pieles, grandes jarrones de porcelana, fríos y espantosos. La mendicidad no es agresiva como en el sur, donde la insistencia del andrajoso sigue poniendo de manifiesto un resto de vitalidad. Aquí constituyen una corporación de moribundos. [...] La mendicidad en los tranvías está organizada de una manera distinta. Ciertas líneas circulares tienen largas paradas durante el trayecto. Los mendigos avanzan abriéndose paso, o bien un niño se sitúa en un rincón del coche y empieza a cantar. Luego colecta *kopeks*. Es muy raro que la gente les dé algo. La mendicidad ha perdido su base más sólida: la mala conciencia social, que abre los bolsillos mucho más que la compasión.<sup>44</sup>

No faltan museos en su periplo: para comenzar, el Museo del Juguete, que visitará repetidamente (incluso el último día de su estancia en Moscú) en busca de ejemplares interesantes de la producción artesanal rusa; igualmente buscará juguetes en almacenes, boticas, mercadillos ambulantes, etc. Algunos son para su hijo Stefan, pero otros, la mayoría, responden a su interés por el juguete como producto cultural y a la vez como elemento indispensable en la construcción de la persona. Fruto de este interés es su libro *Juguetes* (podemos datarlo en 1928, bajo el título original de *Juguetes antiguos*).<sup>45</sup> Otros lugares que visita desde la perspectiva del turista son el complejo del Kremlin (4 de enero), la Galería Tretyakov (12 de enero), la Galería Schukin (que alberga pintura europea muy alejada de la estética oficial: Matisse, Gauguin, Picasso) (15 de enero), el Museo de Pintura e Iconografía (16 de enero), el Museo de Mobiliario (28 de enero) y el Monasterio-Museo de Sergyev, en las afueras de Moscú (31 de enero de 1927).

De su estancia en el Kremlin deja esta observación:

La magnífica topografía y la arquitectura del Kremlin. Es fácil que quede inadvertida una de las causas fundamentales de su belleza: en ninguna de sus espaciosas plazas se ve monumento alguno. En Europa, en cambio, apenas existe plaza alguna que no haya sido profanada y vulnerada en su estructura más íntima, a lo largo del siglo XIX, con algún monumento.<sup>46</sup>

El Benjamin turista también asiste al teatro y al cine, que considera “una de las maquinarias más adelantadas para el dominio imperialista de las masas”, hasta el punto de influir también en la escenificación teatral. El 30 de diciembre asiste junto a Reich a la representación de *El deseo bajo los olmos*, de Eugene O'Neill, montada por Tairov, y en su diario menciona la manifiesta *filmización* de su puesta en escena.<sup>47</sup> La lista de obras teatrales a las que asiste, generalmente en compañía de Asia o Reich, quienes le traducen, es relativamente larga: *Los días de los Turbin*, de Bulgakov; *¡Venga Europa!*, de Podgaeckij, con textos de Iya Ehrenburg, y representada en el teatro Meyerhold;<sup>48</sup> *Atentado*, de Ilesh, en el Teatro de la Revolución, de la que Benjamin hará una mala crítica por estropear lo esencial de la escenografía constructivista;<sup>49</sup> *Día y noche*, también montada por Tairov; y una representación del Ballet Ruso, entre otras.

El cine es uno de los espectáculos favoritos de Benjamin, casi tanto como el teatro. Tiene ocasión de ver en Moscú películas como *La madre* y *El acorazado*



*Potemkin*.<sup>50</sup> Sin embargo, comenta, el cine ruso no es muy bueno, salvo excepciones geniales. Tiene que salvar una potente censura mucho mayor que la que controla al teatro, donde aún es posible hacer alguna crítica política. En el cine ruso hay un exceso de técnica y escaso erotismo, de acuerdo con el credo comunista, que considera contrarrevolucionarios los temas amorosos y sexuales.<sup>51</sup>

## NOTAS

1. Prólogo de Gershom Scholem, pág. 7 del *Diario de Moscú*, de Benjamin, publicado en Madrid por Taurus, en 1990. Las referencias a este texto constarán tan sólo de la página correspondiente, para diferenciarlas de otras referencias bibliográficas.

2. *Vid.* pág. 16.

3. *Vid.* pág. 37 y 38.

4. Jacques Derrida, “Back from Moscow, in the USSR”, publicado en castellano en *Daimon* 5, pág. 47-79.

5. Estuvieron casados entre 1917 y 1930.

6. Anotación del 8 de enero de 1927.

7. *Vid.* pág. 19, nota 24, y 29.

8. *Vid.* pág. 102 y anotación del 20 de enero de 1927.

9. *Vid.* pág. 44.

10. Antecedente de la Unión de Escritores Soviéticos, fundada por Gorki en 1934 y principal impulsora del llamado *realismo socialista*.

11. *Vid.* entradas del 10 y 11 de diciembre de 1926.

12. *Vid.* pág. 74 y 76.

13. Anotación en el *Diario* fechada el 28 de diciembre de 1926.

14. Por ejemplo, en relación con Meyerhold, según anotación en el *Diario* del 10 de enero de 1927.

15. Anotación en el *Diario* fechada el 18 de enero de 1927.

16. Anotaciones en el *Diario* fechadas el 27 y el 28 de enero de 1927, a cuatro días de su regreso a Berlín.

17. *Vid.* pág. 15.

18. *Vid.* pág. 66.

19. *Vid.* pág. 68.

20. Anotaciones del *Diario* del 28 y 30 de diciembre de 1926.

21. *Vid.* pág. 90, anotación del 7 de enero de 1927.

22. *Vid.* pág. 43. Benjamin asiste a la representación de esta obra el 19 de diciembre de 1926, y en su comentario elogia una puesta en escena que agrada a todos los espectadores, pero constata que “la cautela general aquí reinante a la hora de manifestar la opinión en público” hace que los aplausos sean escasos.

23. *Vid.* pág. 32. Benjamin se refiere a la representación teatral de *Los días de los Turbin*, que es en realidad una adaptación a la escena de la novela *La Guardia Blanca*, de Bulgakov, dirigida por Stanivlaski, a la que asiste el 14 de diciembre junto a Reich.
24. *Vid.* pág. 28.
25. *Vid.* pág. 17.
26. *Vid.* pág. 99.
27. *Vid.* pág. 81.
28. *Vid.* pág. 49.
29. *Vid.*, pág. 61, con fecha 27 de diciembre de 1926.
30. *Vid.* pág. 79, con fecha 2 de enero de 1927.
31. Anotaciones en el *Diario* fechadas en 8 y 9 de enero de 1927, pág. 93-94.
32. *Vid.* pág. 103, nota del 13 de enero de 1927.
33. *Vid.* pág. 139.
34. *Vid.* pág. 93-94, anotación del 8 de enero de 1927.
35. *Vid.* pág. 37-38, nota del 15 de diciembre de 1926.
36. *Vid.* pág. 16 y 19-21.
37. *Diario de Moscú*, 19 de diciembre de 1926, pág. 43 de la edición citada.
38. *Vid.* Niall Ferguson, *La guerra del mundo: los conflictos del siglo XX y el declive de Occidente (1904-1953)*. Barcelona, Random House, 2007.
39. Este episodio se produjo el 3 de enero de 1927.
40. *Vid.* pág. 40.
41. Anotación en el *Diario* del 30 de enero de 1927, pág. 143.
42. *Vid.* pág. 27 y 66.
43. Anotación en el *Diario* del 3 de enero de 1927.
44. Anotación del 14 de diciembre de 1926.
45. Walter Benjamin, *Juguetes*. Casimiro Libros, 2015.
46. *Vid.* pág. 85.
47. *Vid.* pág. 72, incluyendo la cita sobre el cine.
48. Anotación en el *Diario* del 31 de diciembre de 1926.
49. Anotación en el *Diario* del 2 de enero de 1927.
50. El 24 de enero de 1927.
51. Anotaciones en el *Diario* del 30 de diciembre de 1926.

# MISCELÁNEA

## El *nunc stans* de Hannah Arendt

ANTONIO ALTOARRIBA

... la ubicación del Yo pensante en el tiempo estará en la zona intermedia entre pasado y futuro, en el presente, ese misterioso y huidizo ahora, mera hendidura en el tiempo... La dimensión temporal del *nunc stans* que se experimenta en la actividad pensante unifica los tiempos ausentes, el no-todavía y el ya-no-más...Y no es imposible, y yo lo encuentro probable, que la sorprendente supervivencia de las grandes obras a través de miles de años se deba al hecho de haber nacido sobre este pequeño y apenas perceptible sendero del no-tiempo, que el pensamiento de sus creadores consiguió abrir entre un pasado y un futuro infinitos.

HANNAH ARENDT, *La vida del espíritu*

No hago más que recordarte, padre. No necesito recurrir a ninguna instantánea, porque toda la casa, la tuya pero también la mía, está repleta de tu legado, *memorabilia* incontable, versátil y dispersa. La cuestión que me ocupa en relación con esa permanente conciencia de tu pérdida es: ¿qué lugar ocupan estos recuerdos más allá de la obviedad de que son producto de las sinapsis en mi cerebro? ¿Adónde irán las reflexiones, los análisis más o menos acertados que aventuré sobre tu persona, sobre tu manera de funcionar y sobre tu vida; mis emociones compartidas y mis recuerdos...? También los tuyos propios, los de tus experiencias personales, y no sólo esos, por supuesto, sino además los recuerdos de todas aquellas personas con quienes interactuaste y que te llegaron a apreciar en tus largos años de vida.

Toda nuestra vida mental, que en el fondo es 'la vida' que vivimos -salvo en los casos en que la vida del cuerpo y su pervivencia están comprometidas-, ¿dónde mora? ¿Dónde es almacenada una vez la cámara acorazada que es nuestro cerebro ha dejado de ser funcional? Claro está, se pierden. Salvo aquella ínfima porción que eventualmente pueda ser legada a la comunidad en forma de productos culturales y que logre pervivir (y en tu caso y muy claramente, eso engloba los objetos que creaste y nos legaste y que aún pueblan nuestros entornos domésticos. ¿Tal vez un azar favorable permitirá que alguna de tus producciones permanezca para la posteridad y no se disuelva del todo conmigo a mi propia muerte?). Al fin y al cabo, ya entre los griegos una forma de posteridad la constituye la *poíesis*, la creación.

En cualquier caso, ¿dónde mora todo ello? Por supuesto, es una pregunta retórica. Sin embargo, siendo evidente que los cuerpos de los difuntos son pulverizados con el paso del tiempo -cuando no, incinerados inmediatamente tras

su fallecimiento- hasta convertirse en nada, ¿por qué me resisto a aceptar de buen grado que el mismo destino le sea reservado a la vida inmaterial del espíritu? -es decir, a todos los pensamientos y a las creaciones que dichos pensamientos puedan haber generado a lo largo de una vida.

En primer lugar, obviamente, porque tratándose de algo inmaterial, es por de pronto indemne a los efectos del tiempo: al envejecimiento y al deterioro. Así pues, ¿por qué no habría de serlo también a la muerte? Y no me refiero a la potencia intelectual y cognitiva de los individuos, obviamente mermada por la edad y sometida a otros muchos posibles y desventurados azares, sino a los productos de esa vida del espíritu y a la propia vida del espíritu en sí, a ese hilo de continuidad que consideramos nuestro yo íntimo y que, si bien harto más frágil de lo que nos gusta reconocer, el sujeto experimenta como tangible, real, indudable y virtualmente inalterable.

Me resarciría del dolor de tu pérdida creer que algo queda de todo ello. Y admito que este argumento esconde cierta ironía: la ironía de que, si bien desde un ángulo diferente, esta atea en que me he convertido esté abonando una tesis favorable a una cierta inmortalidad, tesis por otra parte altamente denotativa de los axiomas de fe de las tres grandes religiones monoteístas, con respecto a las cuales mantengo un escepticismo equidistante. Porque efectivamente, el *nunc stans* propuesto por Hannah Arendt como refugio del pensador mientras se ausenta de su entorno inmediato para dedicarse a la tarea de pensar, reflexionar, crear o escribir, no es sino un estilismo en parte equivalente, la misma pensadora lo señaló, o cuando menos similar, a ese otro dato hoy irrefutable y que podríamos identificar con el mecanismo que garantiza la supervivencia (además de la evolución y engrosamiento) de la cultura -de las culturas-, gracias al reservorio de lo que Dawkins dio en llamar *memes*: un catálogo de prácticas, actitudes y conocimientos que son legados inapelablemente de generación en generación y que confieren a las civilizaciones su condición de tales.

Claro está que el estilismo de Arendt responde también a la necesidad de sustraer al intelectual de su época del contexto en que vivió, de las constricciones y determinaciones a las que le sometían tanto el peso del pasado como el del eventual e incierto futuro, además del de la angustia de un presente devastador. El *nunc stans* fue entonces un subterfugio inteligente y audaz: la eternidad inmutable y permanente frente a la dicotomía entre pasado y futuro, pero a su vez también como la posibilidad de fuga de un presente atroz. Una eternidad enajenada de lo inmediato que, sin embargo, no debe confundirse con el instante presente fugaz y condenado a repetirse que hoy impone en Occidente la moda del orientalismo.

El pensamiento de Arendt está en las antípodas de la 'meditación' zen o budista, aunque comparta con ella la misma pretensión de aligerarle el peso al sujeto pensante: en su caso, el de la carga del legado y del resentimiento, por un lado, y el implícito en la enorme responsabilidad de fabricar un avenir, por el otro. Arendt reivindica la reflexión libre del pensador, que sólo puede serlo en tanto sea capaz de sustraerse a las determinaciones derivadas de los procesos históricos que le han precedido y a las de los que él mismo con su hacer, y tal vez aun sin quererlo, eventualmente promoverá.

Personalmente, siempre he creído que el término 'meditación' es absolutamente inadecuado para referirse a la práctica de sustraerse de toda determinación material e incluso biológica como vía para alcanzar la llamada plena conciencia y la absoluta libertad del instante presente. Esa práctica no debería haberse calificado en ningún caso de 'meditación', término que en nuestra tradición occidental acarrea connotaciones muy otras de ponderación, razonamiento, ordenación e incluso enumeración de causas y efectos; es decir, de reflexión exhaustiva, efectivamente en las antípodas de aquello a lo que la palabra quiere aludir.

Pero independientemente del acierto o desacierto en la transliteración de aquel término, hay sin dudarle un acierto casi irónico en el recurso de Arendt al latinismo *nunc stans* para referirse al limbo temporo-espacial que habita el pensador mientras ejerce la función que le es propia: además de aquel otro, este es un subterfugio léxico que le permite apelar a la eternidad del pensamiento más allá del insoslayable infortunio al que el ente pensante está siempre sometido, y que a su vez evita la contaminación del concepto con cualquier posible connotación religiosa -por otra parte, no podía esperarse menos de una sionista declaradamente laica. Porque no es el alma lo que perdura, ni siquiera el espíritu. Es el producto paradigmático de la mente: la reflexión y sus creaciones, la *poiesis*.

Un empujón más al argumento y convendremos en que se trata efectivamente de la tesis clásica sobre la génesis y el engrosamiento de lo que llamamos cultura en todas las civilizaciones. Y de ahí a alojar al pensador dentro de ese mismísimo limbo mientras ejerce su labor pensante hay solo un pequeño paso. Un paso además muy conveniente para Arendt, en aquellos momentos convulsos en que era imperioso defender un pensamiento libre y sereno y, por lo tanto, desapegado de los vaivenes vitales de uno u otro signo inherentes al triste momento histórico.

Redimidos, pues, los humanos, de nuestra pesarosa existencia y de nuestro angustioso e irremisible final gracias a las pequeñas contribuciones que eventualmente podamos legar a la posteridad eterna, a ese *nunc stans*, ya sea en forma de reflexión, pensamiento o creación, y que irán a engrosar el corpus cultural en el que el azar ha tenido a bien acogernos: ¿no es esa una tesis de completo Perogrullo? Y valga como ilustración precisa de esta idea, e incluso de la fórmula escogida por Arendt en su apuesta por ese retiro para que el pensador pueda ejercer su misión 'en libertad', la siguiente cita de W. Blake, que la propia pensadora incluyó en su obra *La vida del espíritu*:

*To see a World in a Grain of Sand  
And a Heaven in a Wild Flower,  
Hold Infinity in the palm of your hand  
And Eternity in an hour.*

¿Podría hipotetizarse que ese mismo limbo eterno, ese *nunc stans* de Arendt, es también el 'país de acogida', por recurrir a una fórmula tristemente de

actualidad, que al cabo aloja también todas las emociones recordadas y/o revividas, los vínculos afectivos diversos y los recuerdos -en definitiva, los estados mentales- que los vivos aún preservan para con sus íntimos difuntos? ¿No sería esa una aseveración lógica, de nuevo casi de Perogrullo? Al fin y al cabo, algunos de esos recuerdos o afectos son los que movieron a los hombres ilustres de la humanidad a reflexionar o, más difusamente, a crear, a generar *opera*, esas piezas integrantes del corpus cultural de nuestra civilización. Sin ir más lejos, es el caso de estas mismísimas líneas, motivadas por la omnipresente tristeza de haberte perdido, padre. Y en algunos de los casos, los más afortunados de esos productos que los 'intelectuales' y artistas de todo tipo se han visto impelidos a crear llevados por sus estados mentales -alegría, tristeza, añoranza, indignación, desesperanza...-, han conseguido traspasar el umbral de la privacidad más íntima e ingresar en el corpus ingente e indescriptible que llamamos cultura, y que como tal tiene ya una existencia propia y ajena a la de los agentes biológicos que le dieron forma -y que tarde o temprano perecerán.

En tiempos de Arendt no se había divulgado aún la teoría de Watson & Crick sobre cómo el ADN ensambla y preserva la información de nuestro reservorio genético y la replica, ni existía aún por tanto el término 'gen' (*gene*) como tal. Obviamente, tampoco había sido postulada la teoría hermana sobre el almacenaje y la replicación de la cultura a través del ensamblaje de los *memes*: un reservorio inmaterial pero cuyo funcionamiento, homólogo al genético, permite la preservación y el engrosamiento de la cultura de toda civilización a través de las generaciones humanas, y más importante aun, de forma independiente a su continente biológico, como si se tratara mismamente de un ser vivo.

Desde luego, Arendt no podía imaginar que la cultura un día englobaría la mirada de subproductos que nuestra hipertecnologizada civilización está posibilitando. Pero aun a sabiendas de esa elefantiaca desmesura y de la indelibilidad que la red garantiza a los productos que aloja, la irrelevancia semántica que es implícita a tal multiplicidad constituye el sello de su caducidad a largo e incluso a medio plazo: sólo unos pocos elegidos entre aquellos ingresarán en ese limbo eterno de los *memes*, cuya existencia, con meridiana claridad y *avant la lettre*, intuyó Arendt con su fórmula *nunc stans*.

***The Delusions of Certainty* (Los delirios de la certeza),  
de Siri Hustvedt  
A propósito del dualismo cartesiano y de sus posteriores  
formulaciones y derivaciones**

ESTER ASTUDILLO

Siri Hustvedt es una escritora americana de origen noruego reconocida mundialmente como poeta y novelista, además de como ensayista sobre temas muy dispares. Publica piezas breves en diversos medios de la prensa americana, entre los que personalmente me llamó la atención una serie de tres artículos sobre la migraña como mal neurológico, del que la autora precisamente padece. Desde sus inicios como escritora se mostró interesada por la cuestión del arte y la obra de creación. Diversos de sus títulos tienen la experiencia artística como tema principal. Así por ejemplo, su primer novela, *All I loved*. También el título de su última novela, *The Blazing World*, tiene a un artista como personaje principal -además del plus de que está textualmente tomado de una de las obras de las intelectuales que pueblan las páginas que vamos a comentar: Elizabeth Cavendish, aristócrata inglesa del s. XVII, a modo de tributo intelectual.

Su faceta como ensayista especializada en el conocimiento de la mente arranca del episodio biográfico que dio lugar a su libro *La mujer temblorosa o la historia de mis nervios*. El episodio fue de origen neurológico y produjo en la autora una serie de fuertes temblores involuntarios que no afectaron, sin embargo, a su capacidad cognitiva, si bien la dejaron postrada durante una larga temporada. Una vez suficientemente recuperada, se sintió llamada a investigar las posibles raíces de su afectación a partir del motivo que lo desencadenó: la lectura de un escrito propio de homenaje a su padre, con quien había tenido un vínculo especialmente estrecho, dos años después de su muerte en la universidad de Minnesota, donde aquel había sido docente. Fue precisamente eso lo que la decidió a formarse en la materia para intentar comprenderlo, comprenderse a sí misma y entender los vericuetos de la psique que eventualmente pueden llevar al sufrimiento de males físicos o corporales: los llamados 'trastornos de conversión' -lo que en tiempos de Freud se denominó 'histeria' a secas.

Aquel episodio desató en la autora un cuadro crónico de proto-fibromialgia y fuertes y duraderas migrañas. Su dolencia, a la vez que el conocimiento de sí misma que sus investigaciones le reportaban, la condujeron a someterse a terapia psicoanalítica y a interesarse científicamente por el psicoanálisis y el funcionamiento de la mente en general, especialmente desde el campo de la psiquiatría y la neurobiología, y sobre la influencia que los traumas vitales pueden tener sobre el comportamiento humano y, en general, la vida

Hustvedt está versada académicamente en la materia y actualmente da clases de psiquiatría en una de las universidades de Nueva York. Es fácil deducir cuál es su posición en esta diatriba filosófica sobre el dualismo. Baste tener en presente que el episodio patológico que tanto cambió su vida no tuvo ningún tipo de efecto sobre su potencia y rendimiento intelectual ni cognitivo, y que la descripción que ella misma

ofreció de su experiencia al temblar fue la de una disociación: era su cuerpo quien temblaba, no ella.

## Introducción

El ensayo sobre el que versará este debate, *The Delusions of Certainty*, excluido de la traducción catalana y española del texto original,<sup>1</sup> explora las bondades e insuficiencias explicativas del dualismo, que anacrónicamente hemos dado en calificar de *cartesiano* pero que tiene notables antecedentes en la filosofía occidental, partiendo de la Grecia clásica. La oposición filosófica que Hustvedt investiga puede reconocerse en múltiples etiquetas antitéticas que están y han estado ya largo tiempo vivas en nuestro pensamiento y cultura; algunas de ellas podrían considerarse equivalentes a la oposición llana cuerpo-mente; otras son derivaciones consecutivas a la decisión de tomar como buena (o errónea) esa hipótesis dualista sobre nuestra naturaleza humana. Así, por ejemplo, las antinomias siguientes:

Cuerpo	Mente
Materia	Espíritu / alma
Cerebro	Mente
Emoción	Razón / cognición
Mecanicismo	Dinamismo/interactuación/conectividad de los diversos sistemas implicados en mantener la vida
Genética	Epigenética
Biología	Ambiente o contexto
Biología	Cultura
Innatismo	Aprendizaje (enunciada como dicotomía <i>Nature/nurture</i> por Galton en el s. XIX)
Esencialismo (uno es como nace)	Constructivismo (uno se hace a partir de su experiencia en el mundo, especialmente a partir del proceso de socialización)
Idealismo	Materialismo
Platonismo	Aristotelismo
Mente como computadora	Mente-y-cuerpo como unidad indivisible (Damasio)
Mente como artefacto de manejo de información ajeno al contexto	Cuerpo como contexto donde la información es generada y procesada (idea postulada por S. de Beauvoir), tomando el contexto



	(cuerpo) como componente inextricable de la mente
Digital	Analógico
IA, robótica y cíborgs	Imposibilidad de obtener vida artificial a partir de cualquier tipo de tecnología: las emociones juegan un papel primordial en la vida del cuerpo y de la mente y no pueden ser replicadas porque no pueden ser reducidas a algoritmos binarios ni pueden ser programadas por un agente externo, es decir, desde fuera del cerebro

Para dar cuenta de la actualidad y viveza del debate, que queda lejos de estar muerto o de permanecer enclaustrado entre los muros de la academia, baste decir que algunas de sus más notables derivaciones a día de hoy son, sin ir más lejos:

1) los argumentos de fondo para defender la igualdad / diferencia entre los sexos, y, más allá de eso, para crear una dicotomía conceptual que hasta hace poco no existía: género vs. sexo, e incluso para generar algo de reciente aparición también llamado *identidad de género* (y de ahí, entre otras cosas, el título del libro recopilatorio, *La mujer que mira a los hombres que miran a las mujeres*, con el que la autora busca afiliarse a la corriente feminista del pensamiento. No en vano, el título de una de sus novelas es *El verano sin hombres*);

2) el peso que otorga la ideología contemporánea al entorno en general y a la educación en particular (tanto la familiar como la escolástica) sobre el resultado conductual del individuo una vez adulto, y el consiguiente gasto público realizado por los gobernantes de turno en sus políticas públicas, que hallan inspiración en una u otra de las dos posiciones encontradas en la dicotomía filosófica, en mayor o menor grado de inclinación hacia uno de los dos extremos (generalmente, inclinación hasta ahora asociada, tal vez un tanto *ad hoc*, a la ideología, entendiendo esta como posición en el eje transversal derecha-izquierda; la ambientalista ha sido desde mitad del s. XX considerada una actitud liberal y progresista);

3) la contienda entre si existe en mundo-en-sí ahí afuera (certeza cartesiana) o si lo que sea que percibimos que existe ahí fuera es algo siempre dependiente de la mirada del observador, su contexto y sus circunstancias (propuesta de Vico, retomada hoy por buena parte de la psiconeurología), y

4) el peso que la investigación en tecnología, robótica e IA tiene en nuestro sistema productivo y los postulados-axiomas 'filosóficos' en que se basa, que dan por científicamente sentada una hipótesis radicalmente falsa que, sin embargo, no ha sido aparentemente cuestionada y ha pasado a formar

parte de las ideas preconcebidas del individuo contemporáneo estándar: que la vida tarde o temprano podrá replicarse mecánicamente y que el cuerpo es prácticamente un estorbo para la vida, concebida únicamente como vida cerebral; el cuerpo queda reducido a una carcasa poco menos que estética donde tiene lugar el procesamiento y el ensamblaje de la información. O bien, siguiendo los postulados más neo-darwinistas de la sociobiología, con el científico británico R. Dawkins a la cabeza, el cuerpo es un mero ensamblaje que aloja al genoma y que acaba transformado en un esclavo de su propio genotipo, a fin de que los genes de los que es portador puedan replicarse y sobrevivir más allá del inevitable fin biológico del individuo que los aloja.

Según esta hipótesis neo-darwinista, no es el individuo el que busca su supervivencia en bien propio, o al menos no primariamente; si lo hace, la causa es solo su obediencia ciega al mandato de su legado genético, que le impulsa a reproducirse para que aquel pueda perpetuarse y sobrevivir en otro cuerpo: en el de sus descendientes. El legado genético es entendido, pues, casi como parásito del cuerpo que lo aloja. El cuerpo quedaría reducido al receptáculo que permite existir y replicarse al genoma, un poco tal y como son concebidos actualmente los virus: un ser a medio camino entre vivo e inerte que consiste únicamente en un fragmento de ADN especialmente inestable, envuelto en una membrana que lo contiene y lo aísla.

Estos temas ocuparán la centralidad del debate una vez encuadrado a partir de los antecedentes históricos y una vez desentrañados los principales elementos y presupuestos que fundamentan cada una de las posiciones en la contienda filosófica del dualismo.

### **Centrando el debate: antecedentes históricos**

Hustvedt hace a lo largo de las más de 200 páginas de su ensayo un exhaustivo recorrido por las ideas preconcebidas que han guiado la ideología hegemónica sobre la naturaleza humana a lo largo de la historia, y rinde especial tributo a aquellos intelectuales con la suficiente valentía para desafiarlas y nadar a contra-corriente: por supuesto Copérnico, Galileo, Newton, Darwin; pero también otros nombres que han quedado semisepultados en los anales de la historia: recupera a G. Vico y su filosofía, y destaca la figura de una mujer que sólo por el hecho de serlo y escribir en la Inglaterra del s. XVII merece ser recuperada y estudiada: la aristócrata Elizabeth Cavendish.

Es por ello que, en el momento de realizar una selección de cuatro representantes de la historia del pensamiento occidental para centrar el debate entre las dos posturas que va a explorar, Hustvedt se decanta por:

- **Descartes y Hobbes**, como adalides del dualismo el primero y del mecanicismo el segundo. Ambos, dualismo y mecanicismo, son presupuestos exigidos para sostener la hipótesis dualista mente-cuerpo, especialmente hoy en día en sus derivaciones computacionales y en el

campo de la IA. De Descartes cabe hacer hincapié en las dos principales derivaciones de su pensamiento para la filosofía, el conocimiento y la epistemología: a) que la mente y el cuerpo están segregados (de ahí el dualismo), siendo la mente la vía de acceso al conocimiento, puesto que los sentidos y la percepción pueden engañarnos. "Descartes believed that truth is the conformity of a thought with its object". La pregunta que cabe oponer es: ¿tenemos realmente acceso al mundo?; y b) que el conocimiento del mundo es posible, que el mundo y sus objetos existen independientemente de la mirada del observador, y que por tanto no es sólo deseable, sino que es viable alcanzar la certeza (y de ahí el título del ensayo, por bien que la yuxtaposición del término *certeza* con el de *delirio* dé buena cuenta de cuál es la posición de la autora al respecto de esa hipótesis).

- **G. Vico y E. Cavendish** como defensores de propuestas más eclécticas sobre el funcionamiento de la sociedad como organismo y sobre el peso del espíritu / alma en la conducta humana. Tanto Cavendish como Vico elevaron la emoción y la imaginación a atributos humanos con un papel primario, no secundario, en la vida del hombre.

La relevancia de la figura de Cavendish deriva de su osada apuesta filosófica al defender que toda materia viva, incluso la inerte, está dotada de cierto grado de "capacidad mental". Su filosofía ha sido recuperada contemporáneamente porque, aunque de forma burda y un tanto tosca, su original pensamiento permite saltar el escollo teórico aun no resuelto de cómo de lo no-mental (es decir, de lo material) se deriva lo mental, o de cómo difieren mente y cerebro.

En cualquier caso, los avances en la ciencia siempre han estado, si no modelados, sí al menos restringidos por los prejuicios e ideas preconcebidas típicas del *Zeitgeist* del momento. No hay más que pensar en los fatales destinos que corrieron Galileo y Giordano Bruno por atreverse a disentir del canon religioso, y en las prevenciones que el mismo Descartes tomó durante su vida para no ser expulsado de la academia o incluso para no convertirse él mismo en objeto de persecución eclesiástica a causa de su escepticismo radical, aprendiendo la lección fatal que le ofreció Galileo. Por ello prefirió que su obra *El mundo o el tratado de la luz* no fuese publicada sino póstumamente. Y por ello también su filosofía fue repudiada de los claustros de la universidad de Lovaina en vida del filósofo.

A su vez, sin embargo, por paradójico que parezca, la ciencia (de nuevo aquí se alude a los delirios que puede generar la certeza, en este caso la certeza de la que se inviste la ciencia, que aun construyendo conocimiento también pone trabas a miradas heterodoxas o divergentes del canon del momento) puede ella misma convertirse en un prejuicio ideológico que modele o constriña el pensamiento hegemónico de una época: la pátina que hoy otorga el epíteto de *científico* impide a menudo que los presupuestos calificados de tales sean pasados por el tamiz de la razón o del conocimiento proveniente de otras áreas científicas y puedan ser contrastados, falseados y, si procede, refutados. De ello los tiempos actuales son buena muestra, y en el s. XVIII Goethe ya alertaba sobre dicha posibilidad:

Una hipótesis falsa es mejor que ninguna. La hipótesis falsa no entraña en sí misma ningún peligro. Pero si es reafirmada y aceptada de forma generalizada y se transforma así en un credo no sometible a duda ni a escrutinio, se convierte en el mal con el que los siglos por venir habrán de batallar.

Hustvedt cita a otros científicos de la mente que también critican abiertamente los presupuestos en que se basa la IA, que pretenden extenderse aprovechando el reclamo del epíteto "científico" que se aplican:

[...] También la ciencia computacional muestra profundos prejuicios sobre el funcionamiento de la mente [...] conceptualmente oscuros además de poco realistas, que encima entran en conflicto directo con los conocimientos que ya han sido respaldados por la ciencia.

Teniendo todo ello presente, este texto va a ahondar en algunos de los puntos sugeridos más arriba y en sus respectivas derivaciones conceptuales, sociológicas e ideológicas a la luz de la aceptación o el rechazo de la tesis dualista: 1) diferencia / igualdad entre los dos sexos; 2) ambientalismo vs. innatismo y sus secuelas, especialmente en materia de educación y de los presupuestos psicológicos que hoy sociológicamente se dan por sentados y demostrados y que constituyen, pues, el trasfondo de la ideología del ciudadano medio; y 3) mente como solucionador de algoritmos binarios, como encapsulador de la información, y cuerpo como carrocería (a día de hoy aun) necesaria para albergar al cerebro (si bien, llegado el caso, carrocería totalmente prescindible).

## **Algunas derivaciones de la tesis del dualismo vivas en nuestro pensamiento contemporáneo**

### **1) Diferencia vs. igualdad de los sexos**

En lo tocante a las ramificaciones de la diatriba filosófica sobre las ideas preconcebidas que hoy circulan libremente en nuestra sociedad en cuanto al sexismo (y a su análogo antitético, la corrección política, que persigue cualquier alusión a la posible diferencia ontológica de la mujer), Aristóteles fue uno de los primeros que, al contraponer forma vs. materia, trazó una diferencia esencial entre los géneros, ejemplarizando la materia en la mujer, lo más cercano al cuerpo, y la forma en el hombre, lo más cercano al alma. Las diferencias entre hombre y mujer eran a su parecer de carácter esencial, y era necesario trasladar esa diferencia a las prácticas sociales, a la cultura y a las normas y leyes.

La ciencia ha abundado lo suyo sobre este asunto a lo largo del tiempo a partir de prejuicios ideológicos en primer lugar, investigaciones anatómicas y morfológicas en segundo lugar y, últimamente además, a partir de las técnicas de diagnóstico por la imagen, concluyendo en la existencia de diferencias *funcionales* inter-género. El calificativo funcional está imbuido de la tendencia contemporánea a la corrección política, a fin de no incurrir en ninguna condena del género femenino que pueda caer bajo el paraguas de *machismo*, considerado hoy anatema.

Desde luego, el tamaño del cerebro es diferente entre los géneros, pero la diferencia suele atribuirse -aunque entre los científicos también los hay detractores de esa explicación "demasiado fácil"- al diferente volumen cerebral asociado a la diferente masa corporal entre hombres y mujeres en general. Los hombres tienen, de media, también los pies más grandes sencillamente porque suelen tener mayor altura. Así que una diferencia en el tamaño del cerebro no implicaría, *a priori*, nada relevante en esencia más allá del tamaño propiamente. Hoy la igualdad apriorística entre géneros forma parte de la ideología hegemónica, y ponerla en duda es arriesgarse a incurrir, como poco, en la incorrección política.

Sin embargo, sí hay mucho cientifismo divulgativo sobre la diferente densidad y/o extensión de diferentes áreas del cerebro entre géneros que, al parecer de algunos, explicaría las diferencias generales entre géneros en habilidades cognitivas como procesamiento verbal y espacial, inteligencia emocional, álgebra y cálculo matemático, etc. Piénsese en el manual publicado con gran éxito de ventas hace ya una década *Los hombres son de Marte y las mujeres, de Venus*. A esta propuesta también se la calificado en algunos entornos de feminista: el feminismo de la diferencia en lugar del de la igualdad; diferentes pero con iguales potencialidades y derechos.

En realidad, gran parte de la discusión sobre esta cuestión de la diferencia entre los géneros está directamente relacionada con el siguiente punto a considerar, que es la oposición entre innatismo y ambientalismo. En otras palabras: las diferencias apreciables y mesurables entre géneros en ciertos terrenos que no son directamente dependientes de las diferentes morfología y anatomía femenina y masculina, ¿responden a una diferencia esencial entre géneros, como defendía Aristóteles, o a una diferente y estereotipada educación diseñada secularmente para cada uno de los géneros, como se defiende hoy día? ¿Es la educación la responsable de crear y reproducir esas diferencias a lo largo de las generaciones? ¿O bien existe algún sustrato real y esencial previo que explique el porqué de ese diferente trato secular de los géneros en las diferentes culturas, hoy tildado por el pensamiento hegemónico de "patriarcal"?

## **2) Contienda ambientalismo vs. innatismo**

En esta oposición, cabe tener presente la relativa juventud de las teorías mendeliana y darwiniana, que adscriben gran parte de nuestros rasgos físicos y comportamentales a nuestra herencia genética. A mitad del s. XX, el descubrimiento de la doble hélice por Watson & Crick y del genoma como código de encriptación de nuestro legado genético, tanto a nivel de especie como de individuo, fue un hito para la ciencia. Una defensa a ultranza de la genética como única fuente explicativa del comportamiento

humano sería el exponente más puramente innatista. Casi todo viene dado ya desde el mismo momento del nacimiento: esa sería su tesis básica. Somos como nacemos.

El ambientalismo, en cambio, postula diferentes grados de influencia y de poder a la experiencia y al aprendizaje sobre el legado genético del individuo. De ahí la abundancia de estudios longitudinales de gemelos separados en el momento del nacimiento para intentar separar la influencia genética de la ambiental y dirimir qué rasgos están más abiertos al modelaje ambiental. La versión más extrema del ambientalismo sería el constructivismo, que divorcia completamente nuestros modos de vida de nuestro legado biológico (es decir, genético) y atribuye todo el proceso de modelaje del individuo a la socialización. De ahí que haya corrientes de pensamiento que nieguen que de hecho existan géneros, por ejemplo, y que los comportamientos que manifestamos son consecuencia más bien de nuestra adhesión a alguna de las múltiples etiquetas sociológicas que configuran nuestro universo social.

El innatismo, pues, defiende que mucho de nuestro conocimiento implícito, nuestras capacidades y los circuitos neuronales para procesar los estímulos, la información y el conocimiento vienen por defecto ya ensamblados, junto con nuestro legado genético, al nacer. Esta posición es especialmente prolífica en psicolingüística, y uno de sus mayores defensores en el área del lenguaje ha sido Chomsky, con su gramática generativa. Sin embargo, ¿cómo trazar una línea inamovible entre aprendizaje y biología cuando sabemos que al nacer los bebés tienen un neo-córtex profundamente inmaduro que requiere de la experiencia para crecer y especializarse? ¿Dónde cortar exactamente entre cultura y biología? ¿Existe tal división en realidad, o se trata de una frontera ficticia?

La metáfora del buen salvaje es un ejemplo muy gráfico que expresa la dificultad de desentrañar qué pertenece al César y qué a Dios: la biología, o la genética, no es suficiente por sí sola para transformar a un neo-nato en un humano. Es necesario el entorno, el aprendizaje, el vínculo emocional, los estímulos. Y existe una ventana de oportunidad -la primera infancia, hasta los 6 años aproximadamente- más allá de la cual, ese necesariamente temprano y positivo intercambio con el entorno no podrá resultar jamás en un humano a pesar de que este tenga sus componentes biológicos y genéticos intactos. La plasticidad innegable de nuestro cerebro otorga un papel preeminente al aprendizaje, al ambiente, a la cultura, para alcanzar a desarrollar todas las potencialidades biológicas que nos caracterizan como humanos.

Una posición intermedia entre ambos extremos del gradiente entre innatismo y ambientalismo es la hipótesis que en tiempos pretéritos fue llamada lamarckismo. Previo a Darwin, el francés Lamarck (a caballo de los s. XVIII-XIX) fue un adalid en ciencia evolutiva que desarrolló la teoría de la heredabilidad de los rasgos adquiridos o *selección artificial*. Su hipótesis no fue tomada en cuenta en su tiempo. Sin embargo, tras los descubrimientos de Mendel y Darwin, fue parcialmente recuperada para salvar las lagunas que dejaba la teoría de la *selección natural* de Darwin y explicar la enorme variabilidad genética dentro de las poblaciones. El lamarckismo se ha simplificado con argumentos que lo caricaturizan: «En pueblos donde el herrero hereda el oficio de su padre, su abuelo y su bisabuelo, se pensaba que heredaba también unos músculos bien desarrollados. No sólo los heredaba sino que los desarrollaba más con el ejercicio, y pasaba estas mejoras a su hijo».

A pesar de esa caricaturización, también hoy se ha querido restaurar su actualidad, porque efectivamente cada vez se es más consciente de la enorme dificultad que entraña trazar una línea que separe meridianamente la biología de la cultura. [Lynn Margulis](#), entre otros científicos, considera que «una sugerencia principal para el nuevo siglo en biología es que el difamado eslogan del lamarckismo, "la herencia de los caracteres adquiridos" no debe ser todavía abandonado: tan sólo debe ser refinado cuidadosamente».

La hipótesis lamarckista sigue pues viva y de ello hallamos prueba en la génesis de nuevos términos científicos para dar cuenta de los complejos datos actuales, que ofrecen un panorama alejado de ambos polos del gradiente: así, *epigenética* (interacción no entre ambiente e individuo, ya clásicamente aceptada, sino entre ambiente y genotipo; así, hoy se sabe que el entorno o ambiente facilita o dificulta la expresión de ciertos genes; es lo que en el lenguaje profano hemos denominado toda la vida, con aguda intuición pre-científica, la 'predisposición o inclinación' del individuo a desarrollar ciertas conductas, enfermedades o patologías); *transferencia horizontal* en biología, o lo que se llama lo *transgeneracional* en psicoanálisis: el legado a través de las generaciones de una misma familia de conflictos no resueltos por los predecesores que, aun ignorando de qué manera y por qué vía, son traspasados en el tiempo a los nuevos individuos hasta que alguna de las generaciones 'afectadas' consigue enfrentarse a ellos y, finalmente, liberarse.

Pruebas de la interacción entre experiencia y genotipo son los experimentos con ratas embarazadas a las que se estresó artificialmente y cuyas camadas mostraron signos de fuerte estrés a lo largo del tiempo sin que fueran sometidas al efecto de un agente estresor. El hecho demuestra que de alguna forma, ciertas experiencias del individuo -seguramente más marcadamente cuanto más traumáticas- consiguen traspasar la barrera de la genética y ser legadas a la generación siguiente, aunque se desconoce aun el mecanismo que lo posibilita. Se especula con que el embarazo sea precisamente una etapa en que el feto es máximamente vulnerable a los cambios en los niveles hormonales en la sangre de la madre, y que esos picos hormonales generados por el estrés puedan 'despertar' genes del feto que de otra forma tal vez no se habrían expresado y, por tanto, no se habrían transformado en fenotipo. Se trataría de un caso explicable a través de la *epigenética*.

En cuanto a la asociación de cada una de las opciones antitéticas con la ideología, cabe destacar que a partir de los sesenta del s. XX, tras el descubrimiento del ADN por Watson & Crick y el auge y posterior caída del behaviorismo, ser de izquierdas pasaba por defender la postura ambientalista: eso se traducía en planificar políticas públicas con el objetivo de *apoderar*, por usar un término actual, a la población a través sobre todo de la educación, con objeto de aminorar el que se consideraba un nefasto efecto no sólo del legado genético entre los miembros de los estratos sociales más desfavorecidos, que obviamente era inevitable (resulta curioso que aun siendo ambientalistas, dieran por probado que existía una relación causa-efecto entre el acervo genético familiar y la falta de recursos entre los estratos sociales más bajos; ello demuestra que los prejuicios abundan incluso entre quienes se consideran expertos en una práctica o un ámbito del conocimiento), sino también el nefasto efecto sobre los niños de un entorno social depauperado material y

cognitivamente. Se trata -o se trataba- de una aspiración liberal y democratizadora que pasaba por concebir la alfabetización como medio para crear un entorno político que garantice la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos sin distinción, un objetivo que ha formado parte del programa de los partidos más progresistas europeos desde hace dos siglos.

A pesar de que fuera esa la tendencia hegemónica del *Zeitgeist* entre los sesenta y los noventa, el neo-darwinismo o la sociobiología (es decir, el innatismo), cuyo divulgador principal fue Dawkins con su éxito de ventas *El gen egoísta*, persistió en sus investigaciones y preservó sus círculos de influencia académica, con un séquito de fieles seguidores en diversas áreas del pensamiento, especialmente en América: pedagogía, psicología, clínica...

A día de hoy, las dos posiciones continúan enfrentadas y no existen datos concluyentes que haga a ninguna de ellas por sí sola suficientemente explicativa de los heterogéneos datos que hoy se han acumulado. Sin embargo, Hustvedt insiste, a mi parecer con acierto, en que "if cortical plasticity is as pervasive as it appears to be, drawing firm distinctions between nature and nurture begins to look rather old". El argumento, sin embargo, también es retomado y elaborado con mayor detalle en el punto siguiente de la discusión.

### **3) Mente y cuerpo como entidades ajenas y mutuamente independientes**

Este es el punto central de la tesis dualista: la mente como ente ajeno al -e inconexo del- cuerpo, convertido este en mera carrocería o ensamblaje que aloja a aquella: la mente como computadora o procesador de información. Es ella quien procesa, genera, decodifica y almacena la información. La vida es fundamentalmente un algoritmo binario que encripta y desencripta la información para su propia replicación. Esta hipótesis echa mano de la teoría de la información de Shannon & Wiener. En realidad, seríamos equivalentes a robots, a androides, y son muchas las alusiones literarias y cinematográficas a esta inquietante posibilidad, tanto utópicas como distópicas.

En este sentido, entendiendo el cuerpo como residuo, como algo despreciable para el verdadero propósito del gen, que es replicarse (es decir, el destino al que de forma natural está abocado el individuo según los dictados de ese *gen egoísta* que dirige nuestras vidas), hay científicos neo-darwinistas que hacen una interpretación de las estructuras morfológicas implicadas en la gestación como una manifestación de la guerra entablada entre el genotipo de la madre y el del padre para convertirse cada cual en genotipo dominante del individuo en gestación. La reproducción sexual es un tipo de reproducción superior a la no sexual porque aumenta la variabilidad genética y evita los males asociados a la endogamia (por ejemplo, los males típicos de nuestras endogámicas realezas, como la hemofilia). Al mismo tiempo, sin embargo, entraña una 'lucha' entre dos genotipos distintos, el materno y el paterno, ambos de los cuales, obedeciendo al mandato del gen, pretenden ser dominantes en el futuro ser en gestación dentro del cuerpo materno.

Así, por ejemplo, la placenta es vista por algunos de dichos científicos como la concreción del legado genético del padre, en pie de guerra contra el genotipo materno, que compite con él: literalmente, la placenta es vista como un invasor dentro del



cuerpo de la madre que efectivamente se convierte en el mecanismo regulador del flujo de nutrientes que le llega al feto y le permite formarse, diferenciarse y crecer. La placenta sería un mecanismo 'inteligente' en la medida en que puede decidir nutrir adecuada o inadecuadamente al feto; en cierta manera, la placenta equivale a la fuente de alimentación del no-nato, y puede decidir si el feto debe sobrevivir o morir, transformándose si procede en un obstáculo o barrera a su óptimo desarrollo. En cambio, el saco amniótico y el fluido donde crece el feto son vistos desde esta perspectiva como el legado del genotipo materno también en pie de guerra contra el contrincante paterno; en este caso, su único objetivo es salvaguardar a toda costa al feto que crece en su interior y al que, muy gráficamente, envuelve y protege de los potenciales agentes agresores externos (incluida la placenta). Estas hipótesis se apoyan en el dato, también muy gráfico e intuitivo, de que la placenta se forme y crezca *fuera* del saco amniótico que alberga al feto.

Especialmente interesante en esta línea de pensamiento es la obra de R. Dawkins, considerado el padre de la sociobiología o el neo-darwinista, así llamado porque traslada el principio darwiniano de la selección natural al campo sociológico. Su primera obra, convertida en best-seller, fue *El gen egoísta*, donde expone a grandes rasgos la tesis de que todos los seres vivos somos prisioneros -esclavos, prácticamente- de nuestro genotipo. Los impulsos e instintos humanos desarrollados a lo largo de la evolución son interpretados, desde su punto de vista, como mecanismos inteligentes que han sido seleccionados naturalmente para facilitar la reproducción, que a su modo de ver consiste en la vía idónea para que el gen pueda replicarse y sobrevivir más allá de la inevitable finitud biológica de su portador. La reproducción es, pues, un proceso biológico que sin embargo debería ser conceptualizado como una operación derivada del funcionamiento de las tecnologías de la información.

A propósito de este argumento, también fue Dawkins precisamente quien acuñó el término de *meme*, en analogía al *gene* en inglés, postulándolo como la unidad mínima en que se encapsulan, preservan y replican la cultura y el conocimiento -es decir, la información. Su hipótesis ha recibido apoyo de renombrados científicos-divulgadores como S. Pinker, un notable innatista, que considera que conceptualizar la vida en términos de replicación de la información es más eficiente y explicativo que hacerlo en términos de replicación de la materia. La hipótesis neo-darwinista o sociobiológica, por supuesto, tiene como pilar fundamental el axioma de que la información -es decir, el conocimiento, o *grosso modo*, el mundo- existen irrefutablemente como tales, y de que el organismo humano es el resultado cambiante de la evolución en busca de una fórmula óptima de sintonización con ese mundo, y al descubrimiento del conocimiento, que está ya dado y existe fuera de nuestro cerebro.

Hustvedt hace mención del contraste al que alude Dawkins entre dos concepciones radicalmente distintas de la vida (tanto filogenéticamente como ontogenéticamente): una cuyo origen viene marcado por la resbaladiza intervención de fluidos y humedades que se mezclan en un entorno cálido y palpitante para dar origen a algo más rico que la mera suma de sus ingredientes, por un lado, y por otro lado, otra que visualiza la vida como la aséptica replicación de la información y el código genético, fragmentos inmatereales de bits que circulan y se replican a través de circuitos y microchips mínimos, limpios y secos: "Dawkins implies that it is abtract

conceptions of information, computation and feedback, and not nucleid acids, sugar, lipids and proteins, that will lie at the route of the explanation."

Bien podría decirse que decantarse por esa visión aséptica de la reproducción como replicación de la información a través de canales rápidos y eficientes, secos y prístinos (y más aun, concebirla como verdadero motor de la evolución) equivaldría a la formulación contemporánea del dualismo cartesiano. El mundo, la información, el conocimiento, existen ahí fuera independientemente de nuestra existencia y de nuestra observación; nuestra misión es sintonizar con ellos para desentrañarlos. Más aun, equivale a defender que en los códigos biológicos desmaterializados reside lo único en verdad relevante, *el alma*; el resto, el *cuerpo*, es un residuo, un estorbo de momento inevitable heredado de nuestros *Antecesors* y del que algún día, ciencia mediante -es decir, ciencia como vía de descubrimiento de la verdad- podremos prescindir. E incidentalmente, eso nos convertirá en inmortales, puesto que es la materia lo que se degrada, corrompe y muere, no los códigos encriptados ni la información, que existe irrefutablemente haya o no observador. Y como muestra, ["La Contra" de La Vanguardia de 7 de marzo de 2017:](#)

José Ignacio Latorre, físico cuántico

---

Tengo 58 años. Soy de Barcelona y voy y vengo de Singapur. Soy catedrático de Física Cuántica en la UB. Tengo dos hijos, Adrián (28) y Eric (26). ¿ Política? Implicado, reflexivo, no trivial. ¿Dios? Soy agnóstico... por ahora. Dentro de 300 años ya no necesitaremos tener cuerpo

---

Este estado de cosas ha llevado a la emergencia del llamado transhumanismo y post-humanismo, que prevé que en un futuro no muy lejano y previsiblemente emancipador, los humanos serán cuando menos híbridos, parte humanos y parte cibernéticos. La tecnología permitirá al hombre liberarse de la carga de la corporeidad, del dolor y de la muerte. En definitiva, de la materia, blanda, pringosa, húmeda y palpitante. Se esconde un nuevo puritanismo en esta visión maniquea de la tecnología y del conocimiento, que catapultan a la inmortalidad la nueva concepción del alma y que ven en el cuerpo un obstáculo, un residuo de nuestra dependencia genética, de la que también podremos liberarnos con el tiempo. Se trata de elevar la desmaterialización a panacea en un futuro post-biológico en el que la posibilidad de la muerte finalmente se habrá desvanecido:

Rituals surrounding reproduction and birth in every society are significant because one body enters another in heterosexual intercourse, an embryo is created, and one body emerges from the body of another in birth. All mingling bodies are potentially impure and dangerous. If, however, a man can be disembodied, translated, and reproduced as information, all pollution concerns are eliminated. The man literally dematerializes. [...] It's the soul. Indeed, it is -the soul for a new age. The ancient belief in the soul with its attendant fears of the pollutions of the body, the senses, the desire, which influenced Pauline Christianity and were reconfigured in Cartesian philosophy, remain with us. After the body has withered, the immortal, rational, computational soul remains.

La corriente científico-psicológica que presta apoyo a esta línea de pensamiento se engloba dentro del llamado cognitivismo (con su ciencia aplicada hermana, la llamada ciencia computacional y la inteligencia artificial), y tiene importantes precursores intelectuales: desde Platón pasando por Descartes e incluso Freud. Sin embargo, a pesar del apelativo neo-darwinista que se le aplica, Darwin no habría estado en absoluto de acuerdo con el reduccionismo en que esta visión mecanicista de la vida se basa, y que considera la mente como máquina y el pensamiento, mera computación, con el cuerpo convertido en poco menos que un estercolero.

Según la teoría computacional, la información sigue una lógica booleana, en que sólo hay 2 valores posibles: 0 y 1, a la manera del código binario. Tras pasado a la fisiología cerebral, eso significa que los estímulos nerviosos se transmiten de neurona en neurona a través del llamado potencial de activación y de forma totalmente mecánica: en el medio cerebral, una determinada concentración de neurotransmisores permite que las neuronas se disparen o no. Si se disparan (posición 1), el impulso avanza a través del cerebro y los nervios, dando lugar a una acción corporal, idea, estado mental o representación. Si la concentración de neurotransmisores es insuficiente, las neuronas no se disparan y el impulso no es transmitido (posición 0). La activación de circuitos neuronales concretos (*neurons that fire together work together*) da lugar al pensamiento, es decir, a las proposiciones, que constituyen el contenido del pensamiento, en una secuencia de eventos plenamente mecanicista (alusión al pensamiento de Hobbes). Reducir el pensamiento a proposiciones implica que lleva ineludiblemente asociado uno de los dos valores posibles: verdadero o falso. Es verdadero cuando se da una correspondencia perfecta entre la proposición y el mundo; es falso en caso contrario. El conocimiento equivaldría al catálogo de proposiciones verdaderas, lo cual de forma inherente lleva implícita la posibilidad de la certeza; es decir, es posible el acceso no mediado al mundo y al conocimiento, y la vía de acceso es la mente, nunca el cuerpo.

Sin embargo, "Contrary to widespread beliefs among computer scientists and cognitivists, action potentials are not binary digits, and neurons do not perform Boolean algebra". El dualismo computacional puede representarse como el supuesto de la coexistencia del software (la información) y el hardware (el cerebro alojado en un cuerpo), olvidando sin embargo que el hardware (el cerebro y el cuerpo) debe tener alguna funcionalidad y relevancia más allá de la de un simple soporte físico:

Computer scientists consider software idependently of hardware. It enabled psychologists to focus on mental (computational) processes even while largely ignorant of the brain. [...] The computational neural nets that became so vital to cognitive psychology and to artificial intelligence are treated with far more pessimism among those who are not entirely ignorant of that still mysterious organ: the brain.[...] Artificial intelligence has run into one dead end after another, although you would never know it from watching movies or reading the newspapers. The cultural fantasy that we are on the brink of living with artificial people with brains like ours, people who not only think like us but move and feel the way we do, continues to exert a powerful hold on the collective imagination. [...] AI has failed because the mind is not a computer carrying out algorithmic operations and, no matter how many rules and facts are fed into the machine, it

will not wake up and become like us because that is not how the human mind works. The whole body and its movements are necessarily involved in mental operations.

El cognitivismo camina de la mano de la llamada psicología evolutiva, que estudia la evolución de los rasgos y comportamientos humanos a través del tiempo partiendo de la asunción-dogma de que la mente procesa símbolos computacionales ajenos a la materia -es decir, al cuerpo- y que en absoluto necesita de él para realizar tal operación. Los cambios relevantes sucedidos lo hicieron miles de años atrás. Esta perspectiva adopta una visión genérica, estadística, sobre la especie, de forma que los cambios experimentados por el individuo concreto a lo largo de su tiempo de vida son deliberadamente ignorados por irrelevantes. Parte de una noción del tiempo geológica, a macro-escala. Su objeto de estudio es dirimir cuál fue la cadena de cambios que dieron lugar al género *Sapiens Sapiens* y cuál (o cuáles) fue la fuerza tractora. Quedan excluidos desde este ángulo de visión los intentos de explicación de la funcionalidad de fenómenos como la subjetividad, la conciencia, la emoción y la empatía, capitales para la vida del individuo, y de cómo emergen tales experiencias subjetivas. Esa negligencia sucede en exacto paralelismo al modo en que el behaviorismo percibió en la mente y sus procesos internos una caja negra obvia que no merecía ninguna atención por parte de la psicología ni de la ciencia en general.

Information is on top as a concept and matter lies below it as its *substrate*, the actual molecular material stuff. Information is an abstraction that covers the biological reality, which in a figurative sense lies somewhere underneath it but is not at odds with it. [...] Information is at once superior to and deeper than biology because it can encompass other life-forms on other planets that may indeed exist somewhere. Information appears to be less like Aristotle's form and more like Plato's eternal idea.

Este modelo computacional echa mano de la hipótesis de modularidad del cerebro propuesta por Fodor: el cerebro está compartimentado en módulos y cada módulo se encarga independientemente del procesamiento, encriptación y desencriptación de estímulos de naturalezas diferentes (una idea no tan alejada, al fin y al cabo, de la que hoy nos parece la risible frenología de Gall). Este tesis está siendo refutada por nuevos datos que demuestran la intervención simultánea de diversos módulos para procesar un único estímulo. Nuevos estudios apuntan a la interacción entre módulos para el procesamiento de los inputs sensitivos. Un ejemplo es la experiencia de la sinestesia, un fenómeno neurológico raro, que sucede cuando un input asociado a un canal de entrada se procesa a través de otro canal: p. e. oler los colores, colorear la música, paladear los sonidos... No hay posible explicación de este fenómeno a partir de la tesis de la modularidad cerebral.

Además, cobra fuerza la hipótesis de que al nacer, el neo-nato no tiene claramente diferenciados los canales de percepción sensorial, que sólo se van delimitando y diferenciando con la experiencia a medida que el bebé crece y aprende a procesar estímulos de diferentes tipos, especializando los canales para las diferentes

naturalezas de aquellos. Más apoyo a esta idea es la implicación de áreas del neocórtex encargadas del procesamiento de inputs visuales en el procesamiento de inputs auditivos en personas ciegas: los circuitos cerebrales establecidos y diferenciados a través de la experiencia son plásticos y maleables incluso después de alcanzada la madurez.

Pero, "When and where did information get constructed as a disembodied medium?". Fue a partir de la teoría de la información de Shannon & Wiener, que definieron la información como un código absolutamente independiente del contexto y del canal en que fuera propagada. De alguna forma, independizaron la información -entendida como código binario- de su significado. Precedentes para tal divorcio fueron no sólo los griegos clásicos, sino también Galileo y Descartes. Desde esta perspectiva, la información permanece inalterada sin importar cuál es el substrato material donde es generada o procesada, el contexto en que tal proceso tiene lugar o su significado. El modelo computacional de procesamiento de la información, pues, no depende de que exista un cerebro donde dicho procesamiento tenga lugar o al cual lleguen los estímulos eferentes del cuerpo. Ni necesita, menos aun, un cuerpo, que es quien alberga al cerebro donde se produce dicho procesamiento. "We will become immortal via computation".

Searle es uno de los opositores al computacionismo, y opone a este las nociones de experiencia y *know-how*. Fue él quien señaló la obviedad de que los computadores requieren para funcionar la programación de un agente externo para que puedan leerla sintáctica y semánticamente, e hizo hincapié en que nunca se le podrán programar a un computador toda la infinita casuística de contextos con que un humano puede encontrarse y saber reaccionar fina y adecuadamente. Los computadores sólo puede ofrecer la *simulación* de una experiencia, nunca una experiencia propiamente dicha. ¿Dónde trazar la línea divisoria entre la *apariencia* de sentir y sentir de verdad? No hay posibilidad de simular la vida: tarde o temprano, tal simulación acabará siendo desenmascarada.

Hay experimentos científicos de diseño de torsos humanos en que los computacionistas se han tomado muy en serio la importancia de simular los gestos emocionales del rostro y la correspondiente programación de los factores que sabemos que intervienen en la génesis de esa respuesta emocional facial: p.e. el robot Kismet. Los computacionistas arguyen como defensa de esta nueva línea de investigación en IA, que toma en cuenta la emoción y la corporeidad de los individuos para ofrecer *simulaciones* más realistas por parte de los computadores, que los humanos que interactúan con ellos, p. e. Kismet, lo hacen de forma natural como si se tratara de otro ser humano cualquiera, como si eso fuera una prueba de que ni los mismos humanos son capaces de desenmascararlos. Sin embargo, eso no prueba absolutamente nada: aun ante R2-D2, ni siquiera con aspecto de androide, un humano tenderá a interactuar como si se tratara de otro humano cualquiera. Ese tipo de argumentos nos ofrecen datos que ya conocemos sobre cuál es nuestra naturaleza colaborativa de humanos, en absoluto datos sobre la eficacia humanoide o comunicativa de los robots:

There is a peculiar form of myopia displayed by many people locked inside their own fields. Their vision has become so narrow they can no longer make the most

obvious distinctions or connections. Human beings are responding to fictive beings all the time. Human responsiveness to Kismet does not lend it actual feelings, allow it to learn, or bring the machine any closer to that desired state. The question of what is real and what is simulated or virtual, however, is an ongoing one, treated alternatively with paranoia and celebration but only rarely thought through with, well, any "intelligence".

Como señalaba Searle, el cerebro no depende de ningún agente externo para funcionar perfectamente. El software sólo es capaz de producir simulaciones. La relevancia de este detalle es fácil de captar a partir de la evidente dificultad que representa el conseguir buenas traducciones automáticas producidas por un ordenador sin la intervención humana en su post-edición. El tono emocional, los juegos de palabras, el ritmo, la ironía y la metáfora, son factores que se le escapan al software y que, por más datos y órdenes que programemos en los computadores, jamás serán suficientes para cubrir la infinita casuística de factores que entran en juego en el universo cotidiano de los humanos, donde las emociones, las sensaciones y el cuerpo tienen un papel fundamental e insoslayable.

Que las emociones, ancladas en el cuerpo, tienen un rol primario en el mantenimiento de la vida lo demuestran las múltiples patologías que dificultan la conexión emocional e incapacitan al paciente para llevar una vida normal: p. e. autismo, o el síndrome de Capgras (en que el paciente es asediado por la impresión de que la persona amada es un doble, como si se la hubiesen substituido por un robot, probablemente a causa de una lesión cerebral que impide al paciente volver a experimentar la sensación de intimidad que desarrolló con ella). Pero también el cuerpo tiene un rol notable en los procesos de razonamiento cognitivo: los psicópatas, incapaces de sentir empatía, lástima, arrepentimiento, culpa (lesiones emocionales), tampoco puede planificar acciones a largo plazo ni siquiera con el objetivo de protegerse. Son impulsivos y temerarios porque son incapaces de atender a las señales de peligro, que están ancladas en el cuerpo, y arriesgarían su propia vida y la de los demás sin ningún tipo de escrúpulo.

El cuerpo y la metáfora están íntimamente imbricados, y la metáfora forma parte inextricable de nuestro lenguaje natural: ese es precisamente el rastro que permanece de la importancia que siempre ha tenido todo lo sensorial en nuestra interacción con el entorno y en nuestro 'conocimiento' sobre él. "From intense feelings, metaphor was born, a link forged between body and world". La metáfora, las sensaciones y los sentimientos están anclados en el cuerpo:

Without corporeal sensation and emotion and their influence on thought, could there be memory and imagination? How are we to understand why after seeing his house burn down a man without any damage to his visual cortex suddenly goes blind? Can we understand such an event through a computer mind? Exactly how does a human being create metaphor and meaning? [...] Subjectivity is irreducible. [...] Metaphors rise from human bodily experience and in turn shape that experience.

Sin embargo, no debemos inferir de estas afirmaciones que la propuesta de Hustvedt sea la del culturalismo extremo, la de que todo, también nuestra realidad más estrictamente biológica, está construido por la cultura en la que estamos inmersos. Nuestros cuerpos existen y eso es innegable, es parte de nuestro yo. Las variaciones en los significados connotados que sensaciones, emociones, movimientos, etc. tienen en cada cultura sí son producto de los códigos específicos de cada una de ellas. La maternidad no entraña las mismas connotaciones en Occidente que en Oriente, por ejemplo: "The claim is not that no one can think without a body, but rather that our bodies in space in relation to what is beyond them structure our thoughts., [...] that ideas are related to a person's individual experience but also to the codes of a given culture, and those codes also shape our bodily existence."

De hecho, tal era la hipótesis central en la filosofía de Vico: el conocimiento que el hombre antiguo tenía del mundo venía dado por la relación establecida con él a través de los sentidos; de forma destacable, a través del movimiento del cuerpo en el entorno, para la misión suprema del organismo de preservar su integridad y su vida. "What if Vico is right, and thinking begins with our moving body before we learn to speak?". Para Vico, el hombre antiguo entendía el mundo a través de sus sentidos y emociones, es decir, a través de su cuerpo. Aunque pueda parecerse al punto de partida del empirismo, no lo es: para los antiguos, el mundo no estaba problematizado, no había distancia entre la percepción y el pensamiento. Fue mucho después cuando apareció la reflexión propiamente dicha, haciendo de la percepción y del cuerpo un problema.

Para Vico, "We make the world in our own image. The story he tells begins with corporeal sensation and emotion that become metaphor and poetic imaginative language, which in turn become abstract concepts. Vico's tale of humankind is also the tale of a single's person's growth into adulthood, from speechless, wailing baby to contemplative adult." Es decir, la evolución del pensamiento en la historia del hombre se plasma en la evolución del pensamiento en cada uno de los seres humanos desde que nacen, desprovistos de lenguaje, hasta el pleno desarrollo de la capacidad de abstracción contemplativa. Evolución filogenética y ontogenética coinciden en sus fases de desarrollo; la evolución del individuo en su tiempo de vida es una réplica a escala reducida de lo sucedido en la historia de la evolución del pensamiento a lo largo de millones de años.

Esta nueva orientación en el estudio neuro-científico de la relación cuerpo-mente, aunque controvertida y prolífica en disensiones, recupera el pragmatismo americano de James y Dewey, que defendían que la autoconciencia no es únicamente metapensamiento, es decir, reflexión deliberada sobre nosotros mismos y los pensamientos que nos ocupan, sino que tiene también un componente pre-reflexivo, que nuevamente está anclado en las sensaciones primarias de ser uno mismo, de poseer un cuerpo que está ocupando un espacio en un lugar concreto y de todas las percepciones que tener un cuerpo implica, tanto internas como en su necesaria interacción con el entorno donde está anclado: propiocepción, interocepción y extero-percepción.

Para captar cabalmente la importancia de las sensaciones corporales como sustrato en la emergencia del pensamiento abstracto es esclarecedor el conocimiento

derivado del estudio de la psicología evolutiva del niño. Piaget fue un precursor destacado en el terreno, y aunque su modelo de etapas evolutivas ha quedado superado, entre otras cosas por su rigidez, fue uno de los primeros en llamar la atención sobre la radical importancia de las experiencias corporales del niño con su entorno previas al desarrollo del pensamiento abstracto. En cierta forma, Piaget recupera también la filosofía de Vico y habla de la realidad sensori-motora del niño como fase madurativa e imprescindible para el desarrollo del pensamiento abstracto.

Tras los estudios de Piaget y lo que hoy sabemos sobre la maduración psicológica del niño, plantear preguntas filosóficas en el vacío como si no tuviéramos cuerpo (p. e. "si no tuviéramos experiencia de lo que es un círculo, ¿podríamos inferir su figura a través de su definición abstracta "*polígono geométrico de infinitos lados*"?), como ha hecho tradicionalmente la filosofía de tipo 'solipsista', hoy resulta poco menos que ridículo. Para empezar, ni la noción de *cero* ni la *infinito* son en absoluto intuitivas. Así por ejemplo, los romanos no disponían ni del concepto ni de su correspondiente notación numérica, y ello lastró la producción matemática de una civilización capital para nuestra civilización actual.

Otro campo de estudio que subraya la centralidad del cuerpo y del conocimiento que de él derivamos como requisitos que posibilitan la posterior emergencia del pensamiento abstracto es el estudio de la empatía. La empatía es previa a todo ejercicio abstracto de valoración consciente, de inferencia o de analogía: los bebés humanos tienen la capacidad de imitar los gestos faciales de sus cuidadores inmediatamente después de nacer. El descubrimiento casual de las llamadas "neuronas espejo" fue clave para explicar el fenómeno de la empatía y de su variabilidad entre individuos: no todos somos igualmente empáticos. Los psicópatas son tal en tanto que incapaces de sentirla. Sin embargo, en cuanto a la discusión que aquí nos ocupa, lo relevante de la empatía es que, viniendo dada por defecto ya en los recién nacidos, su mera existencia se articula no solo sobre la premisa del yo sino también de la del tú, y eso nos aleja del solipsismo cartesiano, cuyo edificio racional está basado únicamente en la certeza que proporciona el yo:

Well before a child is manipulating symbols, talking or reading, she is immersed in a meaningful world of movement, sensation and emotion. [...] The new idea is that newborns are not reflexive blobs but arrive in the world as social beings, [which] is the ground for all further social growth, but it is growth that can occur only in a sensing, feeling, experiencieng infant. [...] Without others, a person cannot begin to reflect on himself.

Mealeau-Ponty hipotetiza que las relaciones entre dos personas llegan a crear una entidad superior que las engloba a ambas y que es más que la suma de los dos. Otros filósofos se han sumado a esta tesis, que pasa por la necesaria incorporación de la alteridad humana como elemento capital en cualquier teoría que pretenda abordar el funcionamiento de la mente. Bråten postula lo que él llama posición alterocéntrica del bebé (vs. egocéntrica): los niños pequeños son capaces tempranamente de ponerse en



el lugar del otro de forma intuitiva, sin el tamiz de la reflexión. Así, no sólo imitan las acciones que ven en el otro, sino que las revierten: el niño al que alimenta la madre, cuando se le da la cuchara lo que hace no es utilizarla para alimentarse a sí mismo sino que busca alimentar a su madre, haciéndola a ella, en lugar de a sí mismo, el foco central de su acción. Se ha aducido que esta capacidad de reciprocidad de las acciones es esencial para el posterior desarrollo del pensamiento abstracto y para entender y reproducir narrativas, situando los acontecimientos uno detrás de otro en un hilo temporal.

Por supuesto, la investigación sobre la empatía ha sido solo posible, a su vez, a partir de la teoría sobre el desarrollo temprano del niño enunciada por Bowlby a principios del s. XX. Para él, el concepto capital para una vida adulta 'sana' (o enfermiza en el peor de los casos) es el vínculo o *attachment* en la primera infancia entre el bebé y su cuidador principal: la calidad emocional en la vida temprana del bebé acaba filtrándose en el sistema cerebral y en el sistema nervioso del niño en crecimiento y en el posterior adulto. Además, la influencia ejercida por ese vínculo es tan poderosa que hace de ella un elemento permanentemente vivo a lo largo de la vida del individuo: las relaciones significativas que este establece ya de adulto (ya sean de valencia positiva o negativa) están inconscientemente asociadas a las figuras tempranas de referencia, ya sea en una asociación positiva (semejanza) o negativa (aversión).

El fenómeno de la transferencia en psicoanálisis nace también precisamente de ahí: consiste en hacer al terapeuta depositario de los secretos más íntimos, confundiendo el paciente en cierta manera su figura con alguna de las figuras de referencia en su vida temprana y albergando por esa figura sentimientos 'amorosos' análogos a los que aquella otra despertó al inicio de su vida. Otros rasgos temperamentales como la sugestionabilidad parece que también dependen de forma más o menos directa del grado de empatía del individuo, e incluso la efectividad de los tratamientos placebo: al fin y al cabo, lo que se especula que sucede cuando el placebo es efectivo es que el paciente inconscientemente activa recuerdos tempranos de su vida infantil, cuando la autoridad y confiabilidad del cuidador principal otorgaban automáticamente credibilidad a sus mensajes tranquilizadores sobre la eficacia del tratamiento o de los cuidados que le iba a prodigar.

En realidad, las más recientes investigaciones en el terreno neuro-psicológico desconfirman todas las fórmulas *new-age* sobre el pensamiento positivo y su poder sanador: es decir, de la fórmula del 'sé optimista y las cosas te irán mejor'. Tal formulación se trataría de una simplificación, o en el mejor de los casos de una confusión: uno no puede, por más que lo pretenda, ser positivo sobre su futuro y confiar en el poder sanador de su propia mente cuando su historia personal le ha desposeído de la experiencia temprana de la confiabilidad en el otro:

According to Kradin, the placebo effect is a nervous system response triggered by behaviors in others that mimic those of attachment figures. His argument shifts the emphasis from a lone human being magically healing himself through "positive thinking" to a human being with a developmental history intimately connected to and dependent on other people, which is now part of his internal

bodily reality. Placebo becomes a form of self-regulation through unconscious memory rather than the magical properties of the mental acting on the physical.

De nuevo la relación, el vínculo, es decir, *el otro*, es quien tiene la clave para la sanación o para una vida suficientemente cuerda, incluyendo la del cuerpo: en absoluto se trata de la posibilidad de la autosugestión sobre la capacidad para inducirse la propia curación, como pretende la nueva escuela *vintage* de la auto-ayuda. No se trata de que la mente tenga poder sobre el cuerpo, ni del poder del pensamiento positivo. Más bien es al contrario, es el cuerpo negligido del bebé el que abre la puerta futura a una vida mental conflictiva. Y este dato refuerza la tesis de que todo el aparato y el poder de nuestra mente pivotan en realidad sobre la necesaria presencia de un temprano *otro* con un cuerpo y una mente análogos a los nuestros con quien establecer tempranas relaciones emocionales positivas y recíprocas. La psique es por definición dinámica (es decir, está en constante negociación entre el yo y el otro, entre la mente y el cuerpo), no solipsista, como defendía Descartes. En definitiva, la emoción, anclada en el cuerpo, es primaria, anterior e imprescindible para el desarrollo de la razón.

### **La diatriba cuerpo-mente como problema *ad hoc***

La hipótesis que Hustvedt plantea hacia el final del ensayo, tras haber realizado un recorrido por la historia de la filosofía y por los avances y fracasos de la ciencia computacional en el proyecto de generar un ser humano artificial mecánicamente, es la siguiente: ¿no será el divorcio entre cuerpo y mente, por un lado, y la diatriba sobre si el conocimiento del objeto-en-sí es o no posible, por el otro, una consecuencia no de nuestra *experiencia en el mundo* sino de la *reflexión* que tal experiencia nos merece? ¿No será ese el resultado de un cierto distanciamiento de nuestra experiencia inmediata con el mundo? De nuevo su tesis resuena a las tesis en la filosofía de Vico, cuando postulaba que la evolución madurativa de los humanos a través de sus fases vitales plasmaba la evolución a la que se ha visto sometido el pensamiento humano en nuestra historia, al tener que hacer frente a los cambios antropológicos, ecológicos, sociales, etc. a los que nuestra especie se ha visto sometida:

What if these problems arise not from our immediate experiences in the world as bodies moving from here to there, but only after we begin to reflect on that experience, see the body as a thing, and draw lines between the psychological and physiological, person and environment, nature and nurture? [...] The idea that abstract concepts and thought emerge from our embodied form of internalized movement has been gaining ground.

Creo que se trata, efectivamente, de una hipótesis de Perogrullo: ¿qué es la filosofía sino el resultado de disfrutar de un tiempo de ocio para *retirarse* del mundo y *reflexionar*, en lugar de *guerrear* contra el mundo para *sobrevivir*? En este punto, creo que no hay disensión posible. Si tal fuera el caso, los problemas de la veracidad de nuestra percepción y de la certeza de nuestro conocimiento serían problemas

artificiales o *ad hoc*, sobrevenidos una vez resueltos los problemas inmediatos que exige la necesidad biológica de sobrevivir en un entorno determinado.

En efecto, para entender la evolución de la historia humana y del pensamiento hay que tener en cuenta la perspectiva evolutiva de nuestros propios aparatos sensor y motor y hacer de ella una premisa siempre presente: nuestros problemas filosóficos clásicos, modernos y contemporáneos son problemas nuevos y artificiales porque también es artificial el entorno en que hoy vivimos, para el que nuestro cuerpo-con-cerebro no venía 'preparado' desde una perspectiva biológico-adaptativa:

Human beings have learned to do a lot because they are bodies that must navigate the ups and downs and ins and outs of the spaces around them. For neuroscientists who have taken the corporeal turn, what matters most in perception is not that the brain produces an accurate representation of the world, but rather that what an organism perceives leads to adaptive action. [...] Learning, habit, and expectation shape perception and create predictions for how to act under particular circumstances in particular places.

Ya Kuhn, el pensador de los paradigmas científicos, acuñó un término que hoy está ganando terreno en neurociencia para entender más sobre el funcionamiento de nuestro cerebro: *situatedness* o 'situacionalidad'. No existe información ni conocimiento independiente de la situación en la cual se sitúan el sujeto y el observador y desde la cual este formula sus preguntas. No existe información ni verdad investida de certeza internamente; la certeza existe sólo en relación al modelo de inquisición, al paradigma de partida desde el cual se formulan las preguntas y se acumula la información. No existe verdad absoluta; todas las verdades son relativas.

Esta hipótesis arranca de la premisa de que tanto el sujeto como el observador siempre están inmersos en un contexto, y de que todas sus acciones buscan por defecto la máxima adaptabilidad a su entorno. "Perception is not about registering an objectively given world but about how an individual nervous system creates what is there through its interaction with the environment. [...] Neither frogs nor human beings can jump out of their bodies and peruse a world that is not reliant on their bodies for its configurations. We literally create the world in which we live by living it".

Maturana & Varela, de cuyas tesis deriva esta 'nueva' forma de concebir el problema del dualismo cuerpo-mente, fueron dos biólogos que a mitad del s. XX se especializaron en la investigación de cómo los organismos vivos consiguen sintonizar al máximo con sus hábitats: "El organismo y su entorno se funden el uno en el otro para diferenciarse el uno del otro después en muestra de la circularidad elemental que es la vida". Su posición se enfrenta a la concepción cartesiana del mundo, que prescinde de la influencia que el observador siempre impone sobre lo observado -o el conocedor sobre lo conocido. Para Maturana & Varela, la interacción de los organismos con su entorno está determinada por su propia estructura como organismos autónomos, y no hay posibilidad alguna de describir una realidad absoluta. En su argumentación son capitales las nociones de *autopoiesis* y *homeostasis*, que son los objetivos que persigue todo organismo vivo para preservar su integridad y su vida al menor coste posible.

No todo el procesamiento mental implica procesar símbolos o conceptos. Mucho de lo que sabemos lo sabemos no innatamente, como dirían los innatistas, sino pre-conceptualmente porque tenemos un cuerpo que interactúa con el entorno, lo que podríamos llamar *conocimiento tácito*, adquirido a partir de nuestras experiencias subjetivas y necesidades más primarias. Se trata de un conocimiento que compartimos también con otros animales, que incidentalmente también tienen cuerpo. Los fenomenólogos Husserl y Merleau-Ponty otorgan un papel preeminente a la *experiencia* en la vida subjetiva del individuo y en el conocimiento, y eso es algo que no se le puede programar a un computador. De forma destacable, lo humano engloba lo imaginativo, lo creativo, la conciencia y la subjetividad. Los computadores ofrecen, a lo más, respuestas simuladas semejantes, más o menos adecuadas, a las de un humano cuando se halla en un estado mental determinado (felicidad, tristeza, ira...), pero jamás podrán experimentar esas emociones o experiencias. Podrán ofrecer respuestas conductuales humanamente adecuadas pero sólo porque así se lo hayan programado previamente, no porque *el experimentar un estado mental determinado* sea el motivo de dichas respuestas. Alguien previamente ha necesitado analizar y describir científicamente las causas y efectos entre las emociones y las respuestas del organismo y luego trasladar ese conocimiento a programación informática por medio de comandos. Y nunca tendremos completado el conocimiento de todos los factores que influyen en nuestro comportamiento, por tanto nunca podremos introducir suficientes comandos en la programación robótica.

Merleau-Ponty hablaba en su fenomenología de *affordances* como filtros que tamizan la experiencia de un organismo en un entorno determinado: se trataría de aquello que el entorno ofrece al organismo y que a este le es adaptativo en su misión suprema de autopreservarse y sobrevivir: "For the human animal weary of walking in the park, a bench is an affordance for resting awhile. Perception is not neutral or "value free". The meaning of the bench cannot be captured by its dictionary definition, but rather is produced in a relation between perceiver and the thing perceived." También S. Weil se adhirió a esta línea de pensamiento. Para ella, "The body classifies things in the world before there is any thought". De forma que cuando eventualmente emerge el pensamiento, lo hace en un mundo que ya ha sido ordenado de alguna forma por nuestras "necesidades" primarias, especialmente las que filtran nuestros sentidos.

## **Coda**

Si bien el tema central de esta exposición ha sido el dualismo cuerpo-mente; si bien, a mi parecer, cada vez son más los datos que prestan apoyo a la tesis de que la mente no sólo es un ingrediente más de la unidad que hace de cada uno de nosotros un individuo, sino que este para emerger requiere de los datos que la interacción temprana del cuerpo con el entorno le suministra (es decir, somos antes que nada cuerpo), no puedo acabar este texto sin hacer mención a la inquietante posibilidad que la tradición dualista de nuestro pensamiento está convirtiendo en realidad y que hasta ahora existía sólo en la literatura, bien en forma de utopía, bien en forma de distopía: la posibilidad de crear artificial y mecánicamente vida humana.

En efecto, con el avance de la nanotecnología y la investigación biomédica, surge inevitablemente una pregunta que hoy todavía pertenece al terreno de la ciencia

ficción pero que comienza a tomar cuerpo como nuevo horizonte existencial para la raza humana, un camino que confunde el progreso hacia la divinidad inmortal con la involución humanoide; la utopía con la distopía. Que cada cual juzgue por sí mismo a cuál de ambos extremos se subordina la naciente y fantasiosa nueva mitología transcontemporánea:

Reestructurar el proceso de envejecimiento, revertir la bioquímica de las enfermedades progresivas. Esperamos estar a la vanguardia de cualquier innovación genuina. Nuestros centros tecnológicos en Europa están examinando estrategias para el cambio. Ideas adaptables a nuestro formato. Nos estamos adelantando a nosotros mismos. Ahí es donde queremos llegar. [...] Y yo me preguntaba cuándo el pragmatismo se convierte en totalitarismo. Me preguntaba si me enfrentaba a un futuro controlado centralmente, donde hombres y mujeres se subordinaban, voluntariamente o no, a un poder centralizado. Vidas de maniqués. ¿Se trataba de una idea demasiado fácil? [...] Y las vidas renacidas, ¿serían idénticas entre sí, cortadas por un mismo patrón? Morir humano, renacer dron isométrico. [...] La fantasía de la aspiración humanoide.<sup>2</sup>

#### NOTAS

1. El texto inglés original en el que se incluye el ensayo es *A Woman Looking at Men Looking at Women*. Las traducciones catalana y española del original, aunque han preservado el título de la compilación, han excluido dicho ensayo a pesar de que, según la propia autora, es el central del texto y uno de los pocos inéditos.
2. D. DeLillo. *Zero K*. Londres, Picador, 2017.

# **Del panoptismo clásico al panoptismo digital**

## **El potencial totalitario de la sociedad democrática occidental**

ALÍN SALOM

### **El panóptico de Jeremy Bentham**

A finales del siglo XVIII, el filósofo Jeremy Bentham, fundador del utilitarismo, se dedica sorprendentemente a idear un edificio, al cual bautiza con el nombre de “Panóptico”. Se trata de un edificio peculiar; podría ser una prisión, pero también serviría para un hospital, una fábrica o una escuela. Es un edificio radial, dotado de un principio arquitectónico que permite la visión total –*pan optiké*. Así describe Michel Foucault el panóptico, antes de proceder a dilucidar lo que está en juego en la arquitectura benthamiana:

En la periferia una construcción en forma de anillo; en el centro una torre, ésta con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo panóptico dispone unas unidades espaciales que permiten ver sin cesar y reconocer al punto. En suma se invierte el principio del calabozo; o más bien de sus tres funciones –encerrar, privar de luz, ocultar- no se conserva más que la primera y se suprimen las otras dos. La plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra, que en último término protegía. La visibilidad es una trampa.<sup>1</sup>

### **Sentido del proyecto benthamiano**

¿Qué es, en definitiva, el panóptico? Es, en términos foucaultianos, un “dispositivo de poder”, donde el instrumento básico es la mirada. Es un dispositivo de poder extremadamente económico: no hacen falta ni rejas, ni cadenas, ni cerraduras enormes, ni muchos vigilantes. El poder se ejerce sin ruido. Se vuelve más rápido, más ligero, más eficaz. La violencia física está reducida al mínimo. De hecho apunta a la disuasión; pretende convertir a la gente en dócil y virtuosa. Además cuadra con la democracia. Cualquier persona del pueblo, cualquier miembro de la sociedad puede venir a ver al vigilante, dice Bentham. El vigilante puede ser vigilado por la sociedad. Foucault afirma que Bentham es el complemento de Rousseau, la cara oculta, disciplinaria, de la democracia.<sup>2</sup>

Bentham fue un utopista remarcable, un reformador. A finales del siglo XVIII había en Europa una gran inquietud: hospitales y prisiones eran temas de discusión en los salones parisinos, en los círculos ilustrados. Las cárceles en aquella época eran lugares tenebrosos, ruinosos, masificados, lugares de suplicio. Las prisiones estaban desprovistas de la higiene más elemental; eran morideros.<sup>3</sup> En la segunda mitad del siglo XVIII nace la fobia a la oscuridad. El siglo XVIII es el siglo de las luces. La oscuridad de los calabozos está asociada a la arbitrariedad política, a los caprichos de los monarcas, las supersticiones religiosas, las conspiraciones de tiranos y sacerdotes, las ilusiones de la ignorancia, etc. Nace en el siglo XVIII una exigencia de luz y de transparencia. Bentham es, en este sentido, el representante perfecto del espíritu de la Ilustración.

### **Arqueología del poder y tecnologías punitivas**

Foucault hace una arqueología del poder. Se pregunta: ¿cómo se ejerce el poder?, ¿cómo se distribuye?, ¿cuánto cuesta?, ¿qué técnica utiliza?... El panóptico es la gran innovación del momento para facilitar el ejercicio del poder. Hay diferentes tipos de sociedades en cuanto al ejercicio del poder, dice Foucault; existen diferentes técnicas de punición. Hay fundamentalmente tres: exclusión, suplicio y encierro. La Edad Media y el Renacimiento acudían a la exclusión. Los leprosos vagaban por el campo, lejos de los núcleos habitados; los locos eran metidos en un barco sin timón y abandonados a su suerte por un río que fluía hacia el mar, etc. También se utilizaba el suplicio. Foucault, en la primera página de *Vigilar y castigar*, comienza retomando una escena de descuartizamiento espeluznante, llevado a cabo en 1757 en París:

Damiens fue condenado, el 2 de marzo de 1757, a “pública retractación ante la puerta principal de la Iglesia de París”, adonde debía ser “llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano”; después, “en dicha carreta, a la plaza de Grève, y sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá el plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento”. Finalmente, se le descuartizó, refiere la *Gazette d'Amsterdam*. Esta última operación fue muy larga, porque los caballos que se utilizaban no estaban acostumbrados a tirar; de suerte que en lugar de cuatro, hubo que poner seis, y no bastando aún esto, fue forzoso para desmembrar los muslos del desdichado cortarle los nervios y romperle a hachazos las coyunturas.<sup>4</sup>

### **El nacimiento de la sociedad de la vigilancia: la sociedad disciplinaria**

A diferencia de la sociedad del suplicio, a finales del siglo XVIII nace la sociedad del encierro. Foucault describe en su obra *Vigilar y castigar* las medidas que se comenzaron a adoptar cuando se declaraba la peste. La ciudad en cuarentena se

cerraba; se dividía en zonas. La gente era encerrada en sus casas. Estaba prohibido salir so pena de muerte. Se sacrificaban todos los animales errantes. Cada calle quedaba bajo la autoridad de un síndico que la vigilaba y que cerraba la puerta de cada casa por fuera y entregaba la llave a un intendente. Se utilizaban sistemas de poleas y cestos para hacer llegar alimentos. Sólo podían circular por las calles síndicos, intendentes, soldados y “cuervos” que transportaban enfermos, enterraban a los muertos, limpiaban y “hacían oficios viles y abyectos”. Al extremo de cada calle se ponen centinelas. Todos los días el síndico “pasaba lista” (previamente se había hecho un registro de todos los vecinos); cada habitante de la casa se tenía que asomar a la ventana para mostrar que estaba vivo.

Comienza a funcionar en el siglo XVIII, cuando se declara la peste, un sistema de registro permanente. Ningún médico puede atender a los enfermos, ningún boticario preparar medicamentos, ningún confesor visitar a un enfermo, sin haber recibido del intendente un billete escrito “para impedir que se oculte y trate, a escondidas de los magistrados, a enfermos contagiosos”. El registro de lo patológico pasa a ser constante y centralizado. Foucault dice: “La relación de cada cual con su enfermedad y su muerte pasa por las instancias del poder, el registro a que éstas la someten y las decisiones que toman.”<sup>5</sup>

Es decir, emerge, a finales del siglo XVIII, un tremendo reticulado disciplinario. Cada individuo tiene que estar localizado, examinado. Se construyen mecanismos de vigilancia e inspección con una pesada jerarquía. Todo eso no existía en la Edad Media ni en la Edad Moderna. En el siglo XIX va a triunfar este esquema disciplinario. Se va a consolidar la sociedad disciplinaria, la sociedad de la vigilancia. Se multiplicarán las instituciones de disciplina, que enjambrarán por todas partes.

### **La sociedad disciplinaria y el nacimiento del capitalismo**

¿Por qué se constituye una sociedad de disciplina y vigilancia en esta época? Esta sociedad de la vigilancia y la disciplina tiene que ver con el aumento demográfico y los cambios en los modos de producción, que exigen que el poder sea ejercido de otra manera. Tiene que ver con los nuevos ideales capitalistas de eficacia, de aumento de la explotación, con la preocupación de lograr en todas las empresas el menor coste posible. En lugar del modo de producción medieval, que llevaba a cabo una exacción violenta de “impuestos” y que propiciaba la aparición de héroes al estilo de Robin Hood, el capitalismo exige pasar a la suavidad y la producción provechosa. En lugar del poder manifiesto del sistema feudal resulta más ventajoso pasar a un poder insidioso. En lugar del fasto y la pompa de las monarquías, aparece la discreción de la burguesía. Pero conviene no simplificar la interpretación demasiado. Con el ascenso de la burguesía aparece un marco jurídico codificado formalmente como igualitario. No obstante, se conservan o constituyen mecanismos de micropoder que garantizan la desigualdad y la disimetría.<sup>6</sup>

### **Las ciencias humanas, saberes de la sociedad de la vigilancia**

El panóptico viene a ser un laboratorio de ciencias, dice Foucault; produce saber, permite acumular saber. No su símil, insiste Foucault, sino saber de verdad. Para



Foucault, la medicina clínica, la psiquiatría, la psicología, la pedagogía son *saberes de la sociedad de la vigilancia*. Estos saberes multiplican los efectos del poder. De hecho esta producción del saber por el poder empezó con la Inquisición. En lugar de los antiguos procedimientos de la ordalía y el juramento, la Inquisición impuso la técnica del interrogatorio. Las nuevas ciencias son, para Foucault, herederas de las técnicas de la Inquisición.

### **La generalización del modelo panóptico**

El principio panóptico, aunque no vaya acompañado de su arquitectura, se ha ido generalizando en la sociedad occidental. Ha terminado aplicándose no sólo en cárceles sino también en fábricas, hospitales y escuelas. El principio consiste en la idea de que cada uno de los miembros de la colectividad debe ser vigilado y controlado lo más exhaustivamente posible. Es necesario incluso vigilar a los vigilantes: a médicos, enfermeros, maestros, policías, jueces, etc. Foucault acaba su capítulo sobre el panóptico de Bentham preguntándose: “¿Puede extrañar que la prisión se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales se asemejan a las prisiones?”<sup>7</sup> El principio del panóptico se ha extendido y sigue extendiéndose en el siglo XXI más allá de toda medida.

### **La vigilancia líquida**

En el siglo XXI, Zygmunt Bauman se pregunta: ¿hasta qué punto debemos seguir a Foucault y en qué punto es preciso actualizarlo, ampliarlo o eventualmente refutarlo? Es verdad que el panóptico como principio arquitectónico se utiliza muy poco. Solo se usa en algunas cárceles,<sup>8</sup> en algunas clínicas psiquiátricas, en los márgenes “inmanejables” de la sociedad –en “instituciones totales”. Pero hay un panoptismo, un principio de vigilancia permanente de los individuos que, habiendo adoptado formas nuevas, sigue en pleno vigor. Bauman acaba diciendo:

El modelo panóptico está vivo y goza de buena salud, y de hecho está dotado de una musculatura mejorada electrónicamente, como la de un *ciborg*, lo cual lo hace tan fuerte que ni Bentham, ni siquiera Foucault, hubieran sido capaces de imaginarlo.<sup>9</sup>

La nueva sociedad de la vigilancia líquida está basada en el procesamiento de la información. Las tarjetas de crédito e Internet han instituido una especie de panóptico gigantesco e insidioso que ha vuelto transparente el espacio social. Asistimos a la muerte del anonimato. Hemos pasado de un panoptismo sólido a un panoptismo líquido, a una vigilancia en permanente estado de modificación y ampliación. Somos constantemente controlados, observados, examinados, evaluados, valorados. La sociedad de consumo nos escudriña meticulosamente, para conocer nuestros gustos, para tentarnos con una publicidad cada vez más individualizada e intrusiva. Difícil es ocultar cualquier dato económico a las empresas o al Estado. Cada vez los detalles de nuestra vida cotidiana se hacen más públicos.

En cambio, el vigilante se ha vuelto más opaco. El inspector del diseño panóptico estaba presente en la torre. Hoy en día, en las relaciones de poder, los que monopolizan las palancas viven en la pura inaccesibilidad. En su lugar, contratan ejércitos de personas que trabajan en el procesamiento de los datos. Se desarrollan programas para interpretar el remolino de datos, pero apenas dan abasto. No hay manera de hacer frente al volumen de información que proporcionan los dispositivos que operan. Se enfrentan a un *tsunami* de datos. Mientras tanto, el grado de transparencia crece para unos y disminuye para otros.

### **Autocontrol y servidumbre voluntaria**

La diferencia más importante entre el panoptismo antiguo y el actual es que hoy en día la vigilancia es aceptada, querida, deseada, voluntaria por parte del vigilado. Gran parte de la información que antes se conseguía con mucho esfuerzo hoy en día es proporcionada con gusto por la gente al usar su móvil, al comprar con tarjeta, al navegar por internet. Pasamos nuestras tarjetas, repetimos nuestras contraseñas, enseñamos nuestros documentos de identidad de forma rutinaria, automáticamente, por voluntad propia. Más aún: nos exhibimos. Nos hacemos perfiles en *facebook*, permitiendo que nos puedan vigilar mejor. ¡Colaboramos! “La desnudez física, social y psicológica es la nueva norma.”<sup>10</sup>

El texto base para comprender lo que ocurre es el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Etienne de la Boétie, dice Bauman; se trata de una obra prácticamente profética. La técnica del poder ha evolucionado desde la obligación forzosa hacia la tentación y la seducción, desde la regulación normativa hacia la promoción del deseo. Esa técnica de poder resulta finalmente más barata, más fácil, menos laboriosa. Nunca se le habría ocurrido a Bentham que la tentación y la seducción eran las claves de la eficacia del panóptico.

### **El móvil, panóptico de bolsillo**

El nuevo principio cartesiano es: “me ven, luego existo”. Todo el mundo quiere salir de la invisibilidad y del olvido, quiere dejar su huella en el mundo. Hay una “adiaforización”, es decir, una insensibilización al veneno de la vigilancia y el control. La vigilancia y el control nos parecen estupendos. La vigilancia se ha vuelto flexible, móvil; se ha ido filtrando y extendiendo en todos los ámbitos de la vida a los que antes no afectaba. El individuo es más esclavo que nunca. Dejarse el móvil para ir a dar una vuelta, dejar de estar constantemente a disposición del jefe, o de los padres, o de los hijos o del cónyuge, constituye una falta grave. Los subordinados se han convertido en autocontroladores. ¡Hoy en día ni siquiera hace falta la torre de Bentham! El móvil es un panóptico de bolsillo.<sup>11</sup> Hemos padecido en las últimas décadas una pérdida brutal de privacidad y, por ende, de libertad.

### **La segunda revolución gerencial**

El poder de los directivos de las empresas se ha reforzado. Exigen autogestión a sus empleados, so pena de despido. El más divertido, el más eficiente entre los

trabajadores, se gana la renovación del contrato. El otro se va de patitas a la calle. Los directivos no hacen más que favorecer la subjetividad, el juego, la performatividad de los empleados. Esto mantiene a los empleados en un movimiento continuo. Todos deben ser autodisciplinados y cargar con los costes psicológicos de la vigilancia y, algunas veces, también con los costes materiales de organizar su producción. Los propios empleados deben construir sus paredes y mantenerse dentro por voluntad propia. Funciona la zanahoria en lugar del palo. La tentación y la seducción asumen el papel que antes desempeñaban las normas. Ahora el trabajador busca oportunidades de servidumbre.

### **El banóptico y el sinóptico**

Pero no solamente funciona el principio del *panóptico*, sino que, además, la vigilancia se lleva a cabo mediante el principio del *banóptico* y también del *sinóptico*. Un sociólogo llamado Didier Bigo ha inventado el concepto de “banóptico”, de “ban”, exilio, exclusión. La población es clasificada y los marginales son considerados sospechosos, y por ello son permanentemente vigilados. Son activamente excluidos.<sup>12</sup> La libre circulación es un mito; sólo se aplica a un grupo social. Se vigilan las fronteras para que no entren los excluidos. Últimamente, la civilización europea está coqueteando con la idea de emprender ella misma la vigilancia de las costas del norte de África para impedir mediante violencia militar que zarpen las pateras. Esto es el banóptico. En el III Mundo hay campos de refugiados, deportados y exiliados, de donde aquellos no pueden salir. Nacen y mueren en esos campos. Esos campos no son estaciones de tránsito. Son guetos vigilados para evitar las fugas. El banóptico es en esencia un veredicto de muerte social.

También el sociólogo Thomas Mathiesen ha inventado un nuevo término: el “sinóptico”. El sinóptico es un panóptico al revés.<sup>13</sup> Lo muchos miran a los pocos que están en el centro del anillo: éstos son los denominados “famosos”. Podríamos ver el sinóptico como un panóptico casero, en el que quienes ahora *miran* eran clásicamente los vigilados.

### **Vigilancia y consumismo**

Hay una vigilancia tremenda en la sociedad del hiperconsumo para fines de *marketing*. Los servidores conocen todas nuestras preferencias y aficiones mejor que nosotros. Un ejemplo representativo es Amazon, que nos bombardea con publicidad totalmente personalizada en función de nuestras búsquedas y compras anteriores. La publicidad ni siquiera se presenta en forma de anuncios, sino en forma de sugerencias estupendas para facilitar nuestra circulación por la selva de productos. Casi nos sentimos agradecidos. El funcionamiento es triple: panóptico (desvelar qué quiere el consumidor para los usos oportunos), banóptico (descartemos falsos clientes que llaman a la puerta pero que no van a consumir) y sinóptico (todo el mundo debe estar atento a los nuevos productos que salen al mercado).

## **Vigilancia militar**

Es fundamental tener también presente lo que ocurre en el terreno militar. Tiene lugar una revolución en el terreno de la tecnología de la vigilancia militar. Drones del tamaño de una libélula recorren el mundo y están cambiando la faz de las guerras. La tecnología permite identificar el blanco y llevar a cabo ataques de forma totalmente teledirigida. La guerra está cambiando. Ya no hace falta enviar soldados, con el coste que implican las bajas ante la opinión pública. Los objetivos pueden ser atacados a distancia. Todo eso aumenta aún más la exoneración de la culpabilidad moral. Hoy en día, si muere gente inocente (como en aquel ataque en Afganistán donde por error fueron bombardeados los asistentes a una boda –¡sospechosa multitud!–), el sistema se escuda en que se trata de un error técnico y no de un fallo moral o un pecado.

## **La cultura del miedo**

La vigilancia se ha convertido en un negocio de dimensiones colosales. El negocio de la vigilancia alimenta el miedo al Otro. Nos estamos volviendo adictos a la seguridad.<sup>14</sup> A pesar de estar más protegidos que cualquier generación anterior, experimentamos una sensación de inseguridad permanente. Se ha creado una cultura del miedo. El 11-S, el fantasma del terrorismo y una pléthora de fantasmas son utilizados permanentemente para ampliar los miedos y la obsesión por la seguridad, lo cual propicia el aumento de la vigilancia. Vamos hacia una sociedad de constructores de orden compulsivos, obsesionados y adictos al control y la vigilancia. Paradójicamente, la obsesión por la seguridad acaba generando formas de inseguridad y perjudicando la seguridad real. Tanto muro, torre de control y hombres armados acaban generando más violencia.

## **La victoria de la tecnología sobre la ética: la era de la disolución de la responsabilidad**

Aunque no tenga que ver directamente con el panóptico, me parece interesante recoger la siguiente reflexión de Bauman. Según el autor, el modo de vivir actual es básicamente un estado de modernización compulsiva, obsesiva y adictiva. Usar *gadgets* cada vez más modernos parece el sentido prioritario del sistema y de nuestra agitada vida. Nuestra era se caracteriza por la horrible victoria de la tecnología sobre la ética. Nuestra razón es puramente instrumental. Fija los fines en función de la disponibilidad de los medios, en lugar de fijar los medios en función de los fines determinados previamente. Ya no desarrollamos técnicas para hacer lo que queremos hacer, sino que elegimos lo que hacemos solo porque existe la tecnología para hacerlo. El progreso tecnológico permite el distanciamiento, la teledirección, la automatización. Y eso lleva a la imparable liberación de nuestras acciones respecto de sus limitaciones morales. El principio es: si podemos, lo haremos.

## **El potencial totalitario de las democracias occidentales**

Según Bauman, el panóptico de Bentham fue un terrible viaje hacia la perfección, lo cual no es sorprendente, pues las atrocidades suelen nacer de sueños de pureza.

Pretender someter el mundo íntegra y definitivamente a la razón, la pasión por la ingeniería social, llevan siempre a lo peor. Hay un terrible potencial totalitario en las democracias occidentales.

### **El utilitarismo, una concepción totalitaria del mundo**

Volviendo a Bentham, Jacques-Alain Miller insiste en que el utilitarismo es una concepción totalitaria del mundo: “El utilitarismo, que aparece en la esfera política como radicalismo, variante del liberalismo, es de hecho una concepción totalitaria del mundo, aspira a la maximización perpetua y universal. Ese totalitarismo es precisamente lo que le permite presentarse como una filantropía: la expansión de su imperio no tiene por límite, en efecto, más que la especie humana”.<sup>15</sup> Vale la pena traer a colación cómo Bentham teoriza, en su obra, sobre todos los elementos del edificio, prevé todos los actos, calcula interminablemente ventajas e inconvenientes. Tiene una doctrina de las lámparas, una doctrina de los relojes, del agua, del aprovisionamiento, de la aireación, del terreno donde hay que edificar el panóptico, sobre la calefacción. No hay ninguna altura, longitud o profundidad que no sea calculada. Escribe varios capítulos sobre las escaleras. ¿Cómo se vestirá el recluso? ¿Cómo se acostará? ¿Cómo se lavará? ¿Cómo se paseará? Todo es objeto de largas disertaciones. Incluso la evacuación de los excrementos es objeto de largas disquisiciones. No debe haber baños comunes; ello sería contrario a las exigencias de privacidad y seguridad. Tampoco se puede evacuar en la celda. Debe preverse en cada celda un tubo de evacuación individual. Pero hay que evitar que ello dé pie a potenciales fugas, etc. El *panopticon* es el modelo del mundo utilitarista. Todo sirve. Es el tempo de la razón, luminoso y transparente, sometido a la inspección permanente del Ojo invisible. Exige la sumisión total. Ninguna crueldad existe en tal sistema: ¡Bentham es sin duda un filántropo! Ahora entendemos la obsesión de su discípulo, John Stuart Mill, por la libertad.

### **La sociedad de la transparencia y la hiperinformación**

El filósofo Byung-Chul Han prosigue su reflexión en el mismo sentido. Vivimos, afirma, en la sociedad de la transparencia. No hay una mera libertad de información. Hay más bien una coacción sistémica a la transparencia. Vivimos en la era *post-privacy*. ¡Se exige transparencia por doquier!

La base de esa sociedad de transparencia es el furor informativo y comunicativo que padecemos. La hiperinformación, esa masa creciente y pululante de información, atrofia el juicio, nos impide pensar y juzgar. Mas “el alma humana necesita esferas en las que pueda estar en sí misma sin la mirada de otro. Lleva inherente una impermeabilidad. [...] Solo la máquina es transparente”, dice Byung-Chul Han.<sup>16</sup> El hombre no es transparente ni siquiera para sí mismo, de lo cual bien se percató Freud. Han insiste en que tenemos derecho al secreto. No se puede, ni se debe, ni es deseable establecer una transparencia interpersonal. Necesitamos cierta opacidad. La ternura no es sino el respeto a una alteridad que no puede eliminarse del todo. El deseo, la atracción, sólo pueden surgir si hay opacidad, alteridad, distancia. Por eso Han habla de la agonía de *eros* en la sociedad de la pornografía.

Para Han, hay que ejercitarse en “la actitud de la distancia”. Han cita a Nietzsche: “No basta que veas en qué ignorancia viven el hombre y el animal; debes también tener *la voluntad de la ignorancia* y aprenderla. Te es necesario comprender que, sin esta suerte de ignorancia, la vida misma sería imposible, que es una condición merced a la cual únicamente prospera y se conserva lo que vive”.<sup>17</sup> Este concepto de “voluntad de la ignorancia” merece ser trabajado en mayor profundidad.

### **La sociedad de la hipervisibilidad: la coacción icónica**

En la actualidad todo el mundo se expone. Cada sujeto es su propio objeto de publicidad. Todo está vuelto hacia fuera, descubierto, expuesto, entregado a la devoración inmediata. Se trata de una sociedad pornográfica. Mas el porno aniquila el *eros*. La desnudez quita todo encanto, achata. El cuerpo queda alienado, cosificado. No es posible habitar en él; hay que exponerlo, explotarlo. No solo hay una multiplicación de las imágenes, sino coacción icónica. La sociedad transparente es una sociedad donde todos parecemos íntimos: sujetos narcisistas íntimos. El imperativo categórico de esta sociedad es: ¡Nunca hagas o digas nada que no pueda ver y oír el mundo entero!

### **El positivismo aniquilador en la sociedad hipermoderna**

La sociedad de la transparencia, dice Han, es una sociedad totalmente positiva, que ha cauterizado toda negatividad. No hay en ella ni dialéctica ni hermenéutica. ¡Ni las fotos tienen negativo! El amor se aplana, se domestica, se positiviza. Surge previsiblemente el cansancio, la depresión. Sin secreto no se puede hacer ni el amor ni política. En esta sociedad ¡sólo se puede dar el veredicto “me gusta”! *Facebook* no permite publicar un “no me gusta”. Transparencia y verdad no son idénticas, subraya Han. La verdad es una negatividad. ¡Aquí falta verdad e incluso falta ser!, rubrica.

En el panóptico digital del siglo XXI no hay perspectiva. No somos vigilados desde el único centro por la omnipotencia de la mirada despótica. Desaparece la distinción centro/periferia. Los moradores del panóptico de Bentham son conscientes de la presencia constante del vigilante; los que habitan el panóptico digital creen que están en libertad. Los moradores no están aislados, sino hipercomunicados. Exhibicionismo y *voyeurismo*: es lo que hay. Este entregarse a la visibilidad y la transparencia degrada la sociedad hasta convertirla en una sociedad inhumana de control. Allí donde domina la transparencia no hay tampoco espacio para la confianza. La sociedad de la transparencia es una sociedad de la desconfianza y de la sospecha. No hay comunidad, sino solo *brand communities*, comunidades de marca, individuos aislados, *egos* que persiguen eventualmente un interés común. Lo social se degrada cada vez más. Esta sociedad no tiene un afuera. Google y las redes, que se presentan como espacios de libertad son, en el fondo, delirios de libertad, afirma Byung-Chul Han.<sup>18</sup>

## Epílogo

En conclusión, el panóptico de Bentham no era más que la expresión petrificada de un principio –el de la vigilancia ilimitada– que comenzó a imponerse en la era del capitalismo. Con el tiempo ha ido ganando terreno, modificándose, licuificándose, digitalizándose, convirtiendo la sociedad en un espacio cada vez más transparente, dejándonos a merced de una multitud de poderes y de micropoderes *voyeurs*. La vigilancia y la transparencia ejercen una tiranía insidiosa en las democracias occidentales de la que, sin embargo, no somos conscientes. Peor aún, colaboramos activamente con ella, convirtiéndonos nosotros mismos en un micropoder, no solo en nuestra vida privada sino también en nuestra *praxis* como docentes, práctica a la cual nos dedicamos mayoritariamente en este Grupo de Filosofía del Garraf. Pienso en la obsesión por la asistencia y la evaluación de los alumnos. Acaso no convenga caer en una postura “apocalíptica” –para utilizar los términos de Umberto Eco. Pero tampoco deberíamos conformarnos con ser “integrados”. Como docentes, tenemos cierto deber de resistencia ante la tiranía de la vigilancia hacia la cual es tan fácil deslizarse desde el ámbito de la educación, dejándonos reducir, en tal caso, a peones de la sociedad disciplinaria.

## NOTAS

1. Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Madrid: siglo XXI, 1976, pág. 203-4. La descripción del panóptico de Jeremy Bentham es la siguiente: “Una casa de penitencia, según el plan que os propongo, debería ser un edificio circular, o por mejor decir, dos edificios encajados uno en otro. Los cuartos de los presos formarían el edificio de la circunferencia con seis altos, y podemos figurarnos estos cuartos como unas celdillas abiertas por la parte interior, porque una reja de hierro bastante ancha los expone enteramente a la vista. Una galería en cada alto sirve para la comunicación, y cada celdilla tiene una puerta que se abre hacia esta galería. Una torre ocupa el centro, y esta es la habitación de los inspectores; pero la torre no está dividida más que en tres altos, porque están dispuestos de modo que cada uno domina de lleno sobre dos líneas de celdillas. La torre de inspección está también rodeada de una galería cubierta con una celosía transparente que permite al inspector registrar todas las celdillas sin que le vean, de manera que con una mirada ve la tercera parte de sus presos, y moviéndose en un pequeño espacio puede verlos a todos en un minuto, pero aunque esté ausente, la opinión de su presencia es tan eficaz como su presencia misma. Unos tubos de hoja de lata corresponden desde la torre de inspección central a cada celdilla, de manera que el inspector, sin esforzar la voz y sin incomodarse, puede advertir a los presos, dirigir sus trabajos, y hacerles ver su vigilancia. Entre la torre y las celdillas debe haber un espacio vacío, o un pozo circular, que quita a los presos todo medio de intentar algo contra los inspectores. El todo de este edificio es como una colmena, cuyas celdillas todas pueden verse desde un punto central. Invisible, el inspector reina como un espíritu; pero en caso de necesidad puede este espíritu dar inmediatamente la prueba de su presencia real. Esta casa de penitencia podría llamarse Panóptico, para expresar con una sola palabra su utilidad esencia, que es la facultad de ver con una mirada todo cuanto se hace en ella.” Bentham, Jeremy, *El panóptico*. Madrid. Ed. de La Piqueta, 1979, pág. 36-37.

2. Foucault, Michel. “L’œil du pouvoir”, en *Dits et écrits*, París, Quarto Gallimard, 2001, pág. 195.
3. Bentham habla de “la infección y la fetidez de estas mansiones”. *Op. cit.*, pág. 39.
4. Foucault, *op. cit.*, pág. 11.
5. Foucault, *op. cit.*, pág. 200.
6. No hay que reducir la red de micropoderes a lo económico o al Estado. La red es compleja y los micropoderes tienen cierta autonomía. El concepto de micropoder es esencial en Foucault. La ventaja del análisis foucaultiano es precisamente su sutileza, su discriminación. Existen pequeñas relaciones de poder con su configuración propia y con relativa autonomía. En cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y no sabe, pasan relaciones de poder. Las relaciones de fuerza están omnipresentes. No se puede estar fuera del poder. Siempre se está atrapado. El poder es coextensivo al cuerpo social. “No existen entre las mallas de su red, playas de libertades elementales.” El poder no es solo represivo. No solo dice no. Atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos. No es solo una instancia negativa que tenga como función reprimir.
7. Foucault, *op. cit.*, pág. 230.
8. Según *wikipedia*, abundan las cárceles panópticas: la prisión de Millbank en Londres, la Twin Towers Correctional Facility de Los Ángeles, Kilmainham en Irlanda, el Panóptico de Bogotá –actualmente convertido en Museo Nacional de Colombia–, la Modelo Isla de la Juventud en Cuba, el Correccional de Oviedo, la Modelo de Barcelona, la Modelo de Madrid, la de Valencia, la Prisión preventiva y correccional de Badajoz, convertida en Museo Extremeño e Iberoamericano de Arte Contemporáneo, etc.
9. Bauman, Zygmunt & Lyon, David, *La vigilancia líquida*. Barcelona, Paidós, 2013, pág. 64.
10. La expresión es de Eugène Enriquez, citado por Bauman, que señala cómo los adolescentes en particular se proveen de “confesionarios electrónicos portátiles” y viven alegremente en una sociedad en la que se tiende a eliminar la frontera que antes separaba lo privado de lo público. La exposición pública de lo privado es considerada hoy en día una virtud, casi una obligación. *Op. cit.*, pág. 38.
11. Bauman, *op. cit.*, pág. 68.
12. *Op. cit.*, pág. 72.
13. *Op. cit.*, pág. 78, 80 y ss.
14. *Op. cit.*, pág. 111.
15. Miller, Jacques-Alain. «La máquina panóptica de Jeremy Bentham», *Matemas I*, Buenos Aires, Manantial, 1987, pág. 45.
16. Han, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona, Herder, 2013, pág. 14
17. *Op. cit.*, pág. 16-17.
18. *Op. cit.*, pág. 94.



# POESIA

ESTER ASTUDILLO

To the memory of dad,  
dead on July 10th 2017,  
and to the now ravaged park of my childhood  
still retaining such a host of infant memories

Nothing can be changed  
the past is still the past  
a bridge to nowhere.  
SUFJAN STEVENS, *Carrie & Lou*

## THE BRIDGE

My dearest, darling ones,  
please pay heed to my words:  
"You are pressed to mind the gap"  
as the Brits would have it called.

There once was an expanse  
wild & feral as they go,  
not entirely unlike the British  
meadows every other road.

Kids and families came to visit,  
romped and frolicked in its fold,  
seeped the jolly conviviality  
of specimens of all sorts:

Ample, broadening willows,  
ancient pine-trees slim and strong,  
firs and elm trees high to measures  
that the chunky, stocky ones  
came all to be of one mind:  
"better call the contest off!".

Time would have it  
that there where once  
nature bustled  
now there grows  
a lost paradise,  
a desert of sorts.

Scant remains oddly standing  
mark today the site  
where shade and sunlight formerly  
made a fair play of their plight  
and delighted coming visitors  
by civilly taking turns.

Now a glimpse of the rubble  
casts a grim view of the yard:  
an outmoded mangled bridge  
to the solitary pine  
still notably outliving  
its ill-fated brother batch.

Lasciate ogni speranza, voi ch'intrate.  
DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia*

ARCANO

Abril arriba en tropel.  
Raciona con tiento su fardo.  
Desde ignotas latitudes destierra al ventoso  
de marzo.

Desbroza fresones y espliego,  
lluvias mil, ponientes tardos,  
y su tacto de rocío nos cautiva,  
¡abril taimado!

Matarife, colma arroyos,  
turba quintos, leva panes,  
y el grano se torna brote con abril  
en el sembrado.

Rubor de bayas inflama el cuerpo,  
en cada alcoba, papel de esparto.  
Motas cárdenas por abril junto a la espiga  
en el prado.

Pax asesina, primera falta,  
fragor de dagas, virgen del campo,  
un trasiego de braceros nos ofrenda  
abril villano.

Los claustros en la ciudades  
abren puertas y ventanas,  
y al brasero andalusí abril la lid  
le ha ganado.

Ya a la ermita en romería el mayoral  
marcha el paso.

¡Tiemble la tierra! ¡Buscad cubierto!  
¡Dejad atrás esperanza toda!,  
que abril impío echó el ancla y abre fuego  
a bocajarro.

# HUMOR



FB/SOCIEDADDEFILOSOFIAPLICADA

GRANT SNIDER

# ARTE

## **Guerra: una manifestació de violència extrema Proposta d'un itinerari incomplet d'aproximacions literàries i artístiques a la guerra**

CARLES URGELLÉS

Està la guerra present en les nostres vides? Quina petjada deixa en la cultura? Quins mecanismes ideològics, històrics, etc. condueixen al convenciment de cercar solucions a través de la força i els conflictes armats? Quin paper hi juga l'ús del llenguatge en la construcció d'aquest pensament? El creixement i auge de les noves tecnologies reproduceix avui la fe en la utopia d'inicis de s. XX, en què el maquinisme i el progrés aspiraven a 'l'Home Nou' que ens va abocar al bel·licisme imparabile. Quines experiències ens han deixat com a testimoni directe en Art i Literatura els qui van participar-hi i viure els conflictes bèl·lics?

Més que un relat original, se suggereix un itinerari incomplet sense pretensions i desordenat, per fer una aproximació al fenomen de la guerra, des d'un recull d'experiències de la lectura de llibres i visites a exposicions, moltes ja pretèrites, però que perviuen en la memòria a través de les seves edicions, catàlegs, retalls de premsa, i en les quals es pot aprofundir seguint la petjada digital dels webs recollits, el pensament dels editors, comissaris, traductors...

La trobada del Grup de Filosofia del Garraf del 3 de gener del 2018 va estar enfocada en la proposta del text de Hannah Arendt "Sobre la violència", escrit al 1969. No provinc del món de la filosofia, però amb la idea d'assistir-hi a l'explicació plantejada per Josep Pradas, vaig fer els 'deures' i vaig recordar algunes exposicions, lectures o informacions de la xarxa relacionades amb idees o experiències de la guerra que emergeixen en temps de pau, com una mena de violència, i ens mouen a la reflexió. La guerra com l'expressió física i concreta més brutal, més inclús que el concepte de violència per si sol que aborda el text de H. Arendt. Sorpren la vigència del text després de les dècades transcorregudes.

El paradigma tecnològic hi ocupa un lloc destacat: el progrés i l'ús de les noves tecnologies i del Big Data són una realitat tan incorporada a la quotidianitat dels adolescents i els individus en general que quasi ja no som capaços d'imaginar un món sense pantalles; no poder-ne disposar ens converteix en naufrags aïllats del món en el present malgrat no estar sols; ja no sabem comunicar-nos sinó amb la tecnologia. Caldria reflexionar sobre quines possibilitats reals de llibertat, control i poder justifiquen la seva implantació generalitzada.

Proposo compartir un seguit de textos extrets de catàlegs i de la xarxa al voltant de la guerra i del desenvolupament tecnològic que ens ha dut al Big Data, i sobre l'ús de les tecnologies en l'Art, més o menys directament segons els casos.

## Tres visions de la guerra: Callot, Goya i Otto Dix

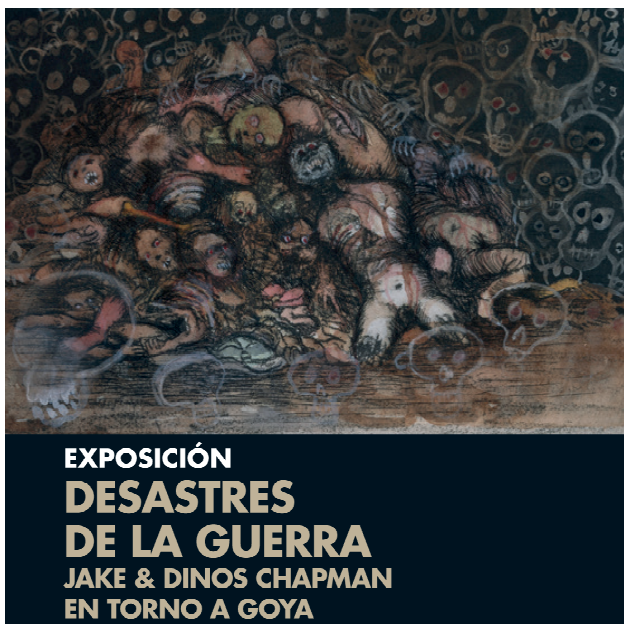
La descripció que l'Art fa de la guerra, malgrat els diversos contextos històrics de creació, possibiliten una visió més universal de les atrocitats de l'home en els actes de violència exacerbada i cega.

Provenint per formació del camp del gravat, la primera és una ressenya de l'exposició a la Fundació Bancaja, de València, i l'article d'*El País* sobre tres grans gravadors en diferents temps (<http://www.fundacionbancaja.es/cultura/exposiciones/tres-visiones-de-la-guerra.aspx>; també pot ser interessant la informació disponible a [https://elpais.com/diario/2001/01/17/cvalenciana/979762719\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2001/01/17/cvalenciana/979762719_850215.html)):

Estos ciclos de imágenes, ya sea su motivo el hombre en la guerra, ya lo sea la naturaleza maltratada por las bombas, buscan lo mismo: grabar lo incierto del límite que separa presencia vital y muerte en un espacio, a través de unas obras que nos gritan a voces el horror de la guerra. (...)El primero estampa las miserias de la invasión de Lorena por Luis XVII; el artista aragonés refleja la amargura de la Guerra de la Independencia; y el alemán, el horror de la Primera Guerra Mundial. (...) En este sentido, explicó que las obras que recoge la muestra 'no glorifican la batalla o el vencedor', sino que 'se trata la guerra con toda su crudeza, tal y como la han vivido los artistas de cerca'. Dix fue incluso soldado en la entonces llamada Gran Guerra. A este periodo corresponden sus 'actas del infierno' y la fundación del colectivo Nueva Objetividad junto a George Grosz.

## Goya, segons Dinos i Jake Chapman

A Saragossa, al [Museo Goya. Colección Ibercaja-Museo Camón Aznar](http://www.museogoya.ibercaja.es), es va realitzar l'exposició "Desastres de la Guerra. Jake & Dinos Chapman en torno a Goya" (des del 16 de novembre de 2017 a l'11 de febrer de 2018 (<https://obrasocial.ibercaja.es/cultura/zaragoza/exposicion-desastres-de-la-guerra-jake-dinos-chapman-en-torno-a-goya>; també <http://museogoya.ibercaja.es/noticia/jake-chapman-presenta-la-exposici-n-desastres-de-la-guerra-jake-dinos-chapman-en-torno-a-goya-en-el-museo-goya-colecci-n-ibercaja-en-zaragoza>).



**EXPOSICIÓN  
DESASTRES  
DE LA GUERRA  
JAKE & DINOS CHAPMAN  
EN TORNO A GOYA**

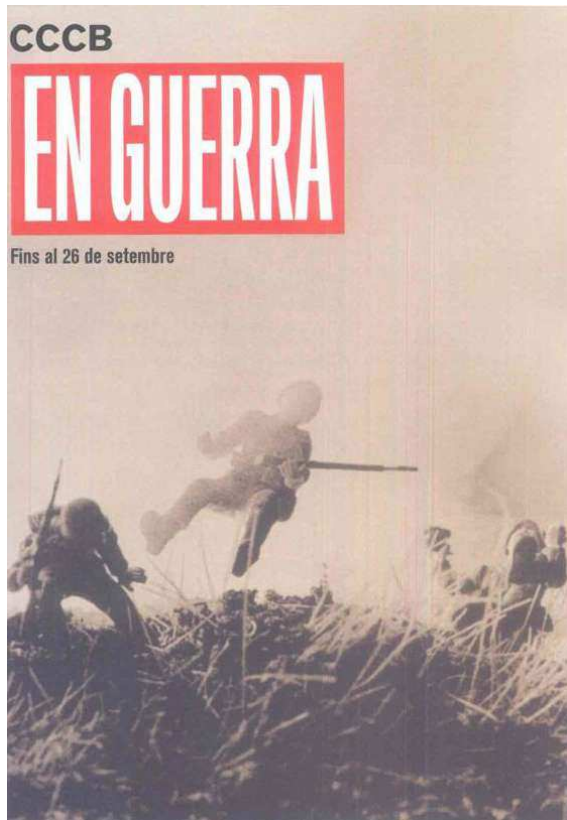
Són d'interès les reflexions de la comissària Magdalena Lasala, que il·lustra la visió de les reinterpretacions fetes amb una ironia àcida i macabra que es presenta a les obres recollides al fulletó del programa de mà. De fet, els germans Chapman no és el primer cop que prenen Goya com a referent: fins i tot han arribat a presentar treballs descarnats de miniatures de soldats i munts bigarrats de figures humanes nues i descarnades, i també peces volumètriques de mida natural d'algun dels desastres de la Guerra de Goya,

cares de nens i nenes amb penis per nas, o paròdies de pallasos de McDonald's, mascarots molt repulsius i provocadors.

De fet, també juguen a confondre realitat i ficció: la foto que pretén ser d'època del següent catàleg, amb aparença d'una instantània 'real', és un muntatge fet a partir de les seves miniatures de soldadets, i ja va ser la portada de l'expo "En guerra" al CCCB l'any 2004.

## En guerra

Una interessant aproximació al concepte de guerra va ser aquesta exposició sota l'aixopluc del 'Fòrum de les Cultures' al CCCB. Crec d'interès reproduir els textos del web, tot i que fins i tot es pot descarregar el catàleg, on apareixen alguns textos crítics: s'ha arribat a una expressió matemàtica per a les causes i els fets generals que duen a la guerra! (<http://www.cccb.org/ca/exposicions/fitxa/en-guerra/12936>). Reproduïm la presentació:



L'exposició "En guerra" és un recorregut per l'experiència de la guerra, recorregut que no segueix una seqüència cronològica, sinó temàtica, i s'atura a analitzar els diferents estadis d'un conflicte. «Si descrivim una guerra, en primer lloc hem de parlar dels preliminars, com ara els discursos dels generals, els diners invertits per ambdós bàndols i les seves pors; en segon lloc, dels atacs, de les matances i dels morts, i finalment, del trofeu de la victòria, dels cants triomfals dels vencedors i de les llàgrimes i l'esclavatge de les víctimes». En la fase de preparació de la guerra, es tracta la socialització de la violència, la construcció de l'enemic i les causes del conflicte. En el transcurs de les hostilitats, la mostra s'endinsa en l'experiència de soldats i de civils i en l'acció del combat. Un cop la guerra acabada, en el moment de la victòria o la desfeta, s'aborden els tractats de capitulació, els judicis per crims de guerra i, finalment, la memòria dels fets, reflectida en monuments i testimonis.

Amb aquest propòsit, combina pintura, fotografia, cinema, art conceptual i instal·lacions, documents i objectes, tots procedents de fons molt diversos. Els artistes que firmen les nombroses obres exposades són, entre d'altres, Otto Dix, Leon Golub, George Grosz, Philip Guston, Alfredo Jaar, Oskar Kokoschka, Barbara Kruger, Mihail Laritxev, Mihail Lariònov, Fernand Léger, Kàsimir Malevitx, Antoni Miralda, Henry Moore, Robert Morris, Paul Nash, Adi Ness, Christopher Nevinson, Robert Capa, Larry Burrows, John Hoagland, James Nachtwey, Peter Turnley, Gilles Caron, Simon Norfolk, Gilles Peress, Martha Rosler, Gino Severini, Félix Vallotton, Gervasio Sánchez i Jake and Dinos Chapman.

La mostra, comissariada per Antonio Monegal, Francesc Torres i José M<sup>a</sup> Ridao, s'adapta als principis i objectius del Fòrum i forma part de la seva programació dins l'eix temàtic Les condicions de la pau.

### **Judith Butler: violència d'estat, guerra, resistència**

Conferència al CCCB del 7 abril de 2010: <http://www.cccb.org/es/actividades/ficha/judith-butler-violencia-de-estado-guerra-resistencia/217995>), de la qual reproduïm alguns textos:

"If we are describing a war, we shall first of all mention the preliminaries such as the general's speeches, the outlay of both sides, and their fears; next, the attacks, the slaughter, and the dead; finally, the victory trophy, the triumphal songs of the victors, the tears and enslavement of the victims" (Hermògenes). Aquesta exposició pretén provocar una reflexió sobre el lloc de la guerra en la cultura i invitar el visitant a convertir el recorregut per aquest lloc en una experiència de la seva posició quotidiana dins aquest espai "en guerra".

A l'exposició s'identifiquen tant els canvis produïts en l'evolució de la guerra des del començament del segle XX fins al present com els aspectes invariables que defineixen el fenomen de la guerra com a tal, els quals es manifesten en la major part dels conflictes. No es tracta pas d'una exposició a favor o en contra de la guerra, sinó sobre allò que la guerra és, sobre diferents facetes de l'experiència de la guerra, sobre el seu impacte directe en individus i comunitats, i sobre la seva representació formalitzada en productes culturals.

El concepte d'experiència i el repte de representar aquesta experiència són els eixos que articulen tota l'exposició. Els qui hi han estat n'han donat testimoni, han enregistrat les imatges, ens han llegat el seu relat. Els qui no l'han viscuda accedeixen a través d'aquestes representacions a una experiència mediatitzada, però que no per això deixa de ser una forma de coneixement. L'exposició no es limita a reflectir allò que s'esdevé quan i on es combat una guerra, sinó que també inclou aquells aspectes del fenomen de la guerra que incideixen fins i tot en l'espai social que aparentment està en pau, com aquest en el qual l'exposició té lloc.

En comptes de seguir la seqüència cronològica dels conflictes històrics, l'exposició es divideix temàticament, tot desplegant una narrativa que reproduceix i sintetitza els diferents plans del procés: què succeeix abans, durant i després de cada guerra. A diferència dels discursos que només es fixen en el temps del combat, la violència i la destrucció, reconeixem unes condicions culturals latents que precedeixen el conflicte, i unes seqüeles que també descansen en la cultura. Estem "en guerra" des de molt abans que comencin les hostilitats i el seu eco ressona molt després que torni a casa l'últim soldat.

#### **1. La socialització de la violència**

Per explicar el fenomen de la guerra no sols ens hem de remuntar als seus orígens culturals en un passat llunyà, sinó també observar institucions i pràctiques socials que estan presents al nostre voltant. Les formes ritualitzades d'expressió del conflicte i la violència són nombroses, i els éssers humans es familiaritzen des

dels jocs infantils amb la idea de la guerra, que envaeix el territori d'allò que és civil a través de l'entreteniment, la moda i la publicitat. Les infraestructures necessàries per a l'ús organitzat de la força, com els exèrcits i la indústria de l'armament, existeixen d'antuvi com a instruments de prevenció. Abans que no es declari una guerra qualsevol, ja disposem de tots els recursos necessaris per concebre'n la possibilitat i, especialment, de la inscripció prèvia en l'imaginari col·lectiu d'una cultura de la guerra.

## **2. La construcció de l'enemic**

Les guerres tenen moltes causes possibles per les quals una societat es divideix en grups irreconciliables o dos col·lectius establerts acaben percebent que els seus interessos o visions del món, en conflicte, no són negociables i només es poden resoldre mitjançant la violència. Cal, tanmateix, constatar una condició comuna a tots els conflictes: sense enemic no hi ha guerra. Els mecanismes de desqualificació, deshumanització o demonització de l'altre es basen en percepcions i prejudicis culturalment establerts que serveixen per fonamentar l'exercici de la força. Mitjançant els discursos dels líders i la propaganda, la memòria de greuges passats o l'amenaça de perills futurs, i sovint amb la col·laboració dels mitjans de comunicació, es va teixint l'ordit cultural que trasllada la noció de la necessitat i legitimitat de la guerra a l'entorn social.

## **3. Hostilitats**

L'expectativa de guerra comporta la crida a les armes. El resultat d'aquest procés, sovint irreversible, marca el començament de les hostilitats. El cos central de l'exposició, dedicat a l'experiència de la guerra, abasta tant la dels combatents com la de la població civil. Es basa en el sediment documental i les imatges que testimonien un esdeveniment la complexitat del qual desafia tota capacitat de representació, però que no pas per això ha deixat de ser constantment representat. A partir d'aquest punt estem efectivament en guerra, en l'espai de la violència col·lectiva organitzada.

### **L'espera del combat**

"En comptes dels perills que esperàvem, el que hi vam trobar va ser brutícia, feina i nits en blanc; sobreposar-s'hi requeria un heroisme que no ens atreia pas gaire. Pitjor encara era l'avorriment; per al soldat encara és més enervant que la proximitat de la mort." (Ernst Jünger)

La major part del temps del soldat no és temps de combat, sinó d'espera. Un temps mort que s'omple d'activitats i recursos per foragitar la por i l'avorriment, per evadir-se d'aquesta mort del temps que precedeix el temps de la mort.

### **El combat**

"The battlefield is the epitome of war" (General S. L. A. Marshall).

La ficció i l'art poden explicar una veritat que defugui allò que és merament documental. Fins i tot quan es fonamenten en un retrat rigorós del fet històric, en



apropar l'espectador al punt de vista i estat emocional del combatent, assoleixen un grau d'immediatesa i intensitat que el registre documental difícilment pot reproduir.

### **L'avanguardia històrica**

Podem rastrejar moltes de les transformacions de la història de l'art al segle xx a través del diàleg amb els conflictes bèl·lics i les successives respostes al desafiament que implica representar l'experiència de la guerra. Sovint s'utilitza el terme 'avantguarda' sense tenir-ne en compte les connotacions militars i sense reconèixer la influència que la Primera Guerra Mundial va tenir en la revolució dels llenguatges estètics i en la formació dels moviments d'avantguarda. Uns quants d'aquests avantguardistes, com ara Otto Dix, George Grosz, Gino Severini, Fernand Léger, Oskar Kokoschka, Mikhail F. Larionov, van formar també part d'aquesta altra avantguarda, la del front, i la seva experiència personal en la guerra va condicionar-ne el llenguatge estètic. Davant d'aquests models avantguardistes, perduren altres modalitats més tradicionals de la pintura històrica, sovint també basades en l'experiència directa.

### **L'avanguardia literal**

"The real war will never get into the books." Walt Whitman.

Hi ha una diferència qualitativa entre la representació de la guerra per l'artista que és alhora testimoni ocular del que representa i la reconstrucció idealitzada del fet històric. La guerra de Crimea va ser la primera a ser fotografiada, però les càmeres eren massa lentes per captar el moviment i els periòdics enviaven artistes al front per documentar els fets de guerra. Paral·lelament a aquest procés, alguns exèrcits regulars van arribar a disposar d'un cos d'artistes que documentaven les seves campanyes. Aquesta pràctica ha continuat malgrat que d'ençà de la Primera Guerra Mundial ja hi havia càmeres de fotografia i cinematogràfiques d'enregistrar l'acció.

Aquest fons, tan extraordinari com desconegut, d'art de guerra generat a partir de l'experiència immediata, és ben distint de l'art èpic de cavallet que guarneix els museus. La proximitat física amb l'horror i la mortaldat del camp de batalla dona a aquests artistes una autoritat moral difícilment equiparable a la d'altres artistes que exploren el mateix contingut sense haver-lo viscut. Que s'ignori una part important de l'art que més directament ha reflectit la guerra moderna contribueix a constatar que una característica de tota guerra és l'anonimat de la majoria dels seus protagonistes.

Dins d'aquesta secció també s'inclouen les tecnologies del testimoni visual des de primera línia que dominen la cultura contemporània: la fotografia, la cinematografia i el reportatge de televisió. Els exèrcits regulars disposen dels seus cossos de fotògrafs i càmeres, però avui dia la representació de les guerres es troba majoritàriament en mans dels reporters, que s'han convertit en els nostres mediadors principals. Al conflicte entre independència i servitud als mitjans de comunicació s'afegeix la creixent interferència de governs i exèrcits, que des del Vietnam saben que l'opinió pública és un altre front de lluita.

## **Urbicidis**

Cap visió de la guerra contemporània es pot reduir a la perspectiva dels combatents, perquè el que la defineix és que es fa a costa de i contra els no-combatents, transgredint els principis més bàsics del dret internacional. Fins a la Primera Guerra Mundial el que era mortalment perillós era ser al front. D'aleshores ençà és la població civil la que pateix. Com a víctimes o com a hostatges, perquè això ha estat en ciutats assetjades i durant tota la guerra freda. A hores d'ara aproximadament el 75% dels morts de guerra són civils. Avui dia el front és la ciutat. El concepte d'urbicidi ens parla d'una altra faceta de la cultura de la guerra: un trastorn traumàtic de la vida quotidiana en totes les seves dimensions. I ens recorda que la guerra no és pas una cosa tan remota, sinó que visita els ciutadans a casa seva.

## **4. Victòria i derrota**

Les guerres no sempre acaben d'una manera clara i decisiva. Més aviat al contrari, en la major part de les guerres contemporànies és molt difícil, si no impossible, assenyalar el punt final definitiu. Com a contrast, l'exposició remarca alguns dels casos en què la delimitació és més palesa, en què es firma una rendició o un tractat i el final de la guerra s'anuncia i celebra. Assenyalen el moment a partir del qual descriure els efectes que segueixen una guerra i revelen que no necessàriament fineixen la violència, ni el dolor, ni el conflicte. Les represàlies, els suïcidis o l'exili, els judicis per crims de guerra i les fosses on s'enterra la veritat, les cicatrius que queden en individus i pobles, indiquen la continuïtat de les conseqüències. Victòria i derrota no són categories definitivament oposades; a vegades es confonen i inverteixen, i fins pot ser que tots dos bàndols es proclamïn vencedors.

## **5. Memòria**

La memòria de les guerres, de les victòries tant com de les derrotes, és un dels actes privilegiats d'afirmació col·lectiva de les nacions. Es construeixen monuments, cementiris, relats, i mitjançant aquests processos de commemoració es construeix també la identitat dels individus i els pobles. L'objectiu d'una reflexió sobre la funció de la memòria és presentar un cicle que es tanca: el discurs sobre la guerra que s'inscriu en la memòria col·lectiva en forma de monuments i commemoracions, i de llibres d'història amb els quals s'educa els infants, és part integrant del sistema de socialització que fa de la guerra un element constant de la cultura humana. Les guerres de l'esdevenidor tenen sovint origen i justificació en guerres anteriors, i la possibilitat mateixa de fer la guerra deriva d'aquesta memòria ancestral.

## **Testimonis orals**

L'altra cara dels llibres d'història és la història oral, la del individu generalment anònim. En el testimoni oral ens trobem cara a cara amb algú concret que ha viscut una guerra com la viuen la majoria dels éssers humans, combatents o víctimes, sense que la seva experiència ultrapassi el seu entorn immediat, sovint sense saber gairebé per què es lluita. Parlen d'un seguit de conflictes en llocs i

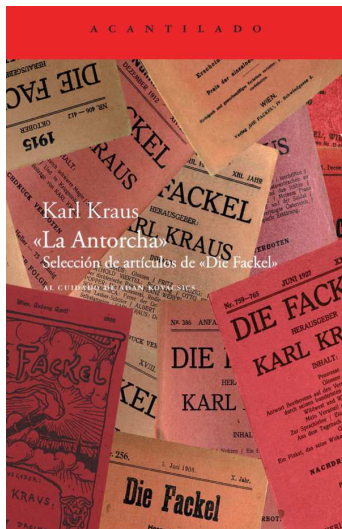
moments diversos, però sobretot personifiquen la varietat il·limitada d'experiències individuals de la guerra.

### Camps de batalla

"Only the dead have seen the end of war" (George Santayana).

Aquesta narració sobre els successius estadis del fenomen de la guerra, passant per la socialització de la violència, la construcció de l'enemic, les hostilitats, la victòria i la derrota, i també la memòria, es pot llegir igualment com una analogia de les edats de l'ésser humà: des del nen que juga, al jove que combat i a la família que sofreix a la ciutat, fins als vells que recorden i, finalment, la tomba. El cicle es condensa en última instància en un nom, d'algú o d'un lloc, escrit en un llibre o en una pedra, o abandonat a l'oblit.

### L'art de la guerra, de Sun Tzu (s. IV a. C.).



*El Arte de la Guerra* es el mejor libro de estrategia de todos los tiempos. Inspiró a Napoleón, Maquiavelo, Mao Tse Tung y muchas más figuras históricas. Este libro de dos quinientos mil años de antigüedad, es uno de los más importantes textos clásicos chinos, en el que, a pesar del tiempo transcurrido, ninguna de sus máximas ha quedado anticuada, ni hay un solo consejo que hoy no sea útil. Pero la obra del general Sun Tzu no es únicamente un libro de práctica militar, sino un tratado que enseña la estrategia suprema de aplicar con sabiduría el conocimiento de la naturaleza humana en los momentos de confrontación. No es, por tanto, un libro sobre la guerra; es una obra para comprender las raíces de un conflicto y buscar una solución. “la mejor victoria es vencer sin combatir”, nos dice Sun Tzu, “y esa es la distinción entre el hombre prudente y el ignorante” (link digital a la Biblioteca virtual: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/656228.pdf>)

### Adan Kovacsics i Karl Kraus

Desde 1899 y durante treinta y siete años, Karl Kraus imaginó, editó y escribió casi en solitario una revista, *Die Fackel*, desde la que desarrolló una crítica radical y directa alimentada por un irrenunciable afán de libertad, tanto personal como espiritual. Central en la cultura vienesa de comienzos del siglo pasado, denunció la corrupción y degradación de un lenguaje que veía banalizarse y mercantilizarse; una prensa incapaz de juzgarse a sí misma y un progreso que subordina el objetivo de la vida a los medios de subsistencia, con pérdidas irreversibles para el hombre, que ve cómo se le sustrae el oxígeno. La lectura de *Die Fackel*, que hoy presentamos en una antología preparada y traducida por Adan Kovacsics, preocupado desde largo por las funestas consecuencias de la corrupción del lenguaje (véase su *Guerra y lenguaje*, El Acantilado 158), nos adentra en la genealogía de nuestra sociedad sumergida en el consumo y el espectáculo (<http://www.acantilado.es/catalogo/la-antorcha/>).

## La guerra y los intelectuales

La intervención militar de la OTAN en Yugoslavia desata la controversia entre escritores y filósofos:

Susan Sontag frente a Peter Handke. Los que no apoyan a Serbia, los que la entienden, los que creen que habría que parar a Milosevic, "monstruo sin corazón", los que entienden que el líder serbio ha sido demonizado para demolerlo. En 1995 Susan Sontag, la autora norteamericana de *El amante del volcán*, aparecía en las cavernas sin luz de Sarajevo, en medio de las bombas y de la desesperación, montando a la luz de las velas *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett. Al tiempo, el escritor austriaco, autor de *La tarde de un escritor*, terminaba un viaje literario por Serbia y publicaba su libro *Un viaje de invierno. Justicia para Serbia* (Alianza Editorial), en el que lanzaba invectivas contra los alemanes, los croatas, los eslovenos, Occidente, la prensa internacional, culpables todos ellos, según él, de esa interesada demonización de los serbios. Desde entonces, una y otro son cabezas visibles de un desencuentro ideológico que estalló de nuevo la pasada semana, cuando la revista austriaca *Format* recogió unas declaraciones en las que Susan Sontag, antigua militante contra las consecuencias del ultranacionalismo en Yugoslavia, denunciaba sin ambigüedades la actitud de su colega: comparó a Handke con Louis-Ferdinand Cèline, genial por su obra (*Viaje al final de la noche*) y polémico por su antisemitismo y filonazismo.

## Agustin Goytisolo: el sitio de los sitios

Article de Ramón Chao en *Le Monde diplomatique* (Août 1996), dedicat al text de Goytisolo *El sitio de los sitios. Sarajevo 1994*. Madrid, Alfaguara, 1996. He afegit una imatge també emblemàtica que encara remou entranyes: la destrucció de la Biblioteca de Sarajevo (foto de Gervasio Sánchez).

Engagé dans une course folle contre le temps, l'écrivain espagnol Juan Goytisolo multiplie les voyages, les fugues, les dangers. Est-il à la recherche de la rafale qui fauche, ou d'une écriture qui se dérobe et coule entre ses doigts? Aux dernières nouvelles, il revenait de Tchétchénie, envoyé par le journal madrilène *El País*. Déjà, il s'était rendu par deux fois, en pleine guerre, à Sarajevo, en tant que membre de l'association Reporters sans frontières.

Lors de la seconde visite, Goytisolo fut touché par une scène qu'il suivit de sa chambre d'hôtel: une femme à genoux, sous une pluie de mitraille, essayait de traverser l'avenue des francs-tireurs pour atteindre un refuge.

L'écrivain avait vu bien d'autres horreurs à Sarajevo, comme les jeux assassins de la communauté internationale ou les ruines de la bibliothèque avec ses milliers



de livres –dans toutes les langues des combattants– réduits en cendres, mais l'image de la femme se traînant vers la mort continuait de le hanter. L'objectivité journalistique n'aurait pas été l'artifice adéquat pour exorciser son angoisse. Seule la fiction –une fiction extrême– pouvait refléter la violence extrême.

Dans ce nouveau roman, intitulé *El sitio de los sitios* ("le siège des sièges", c'est-à-dire le siège par excellence, comme on dit, dans la Bible, "le cantique des cantiques"), un client est tué par un obus alors qu'il regarde la femme à genoux se traîner vers un refuge. Ce premier récit est écrit à la troisième personne. Il contient des choses vécues à Sarajevo par un auteur anonyme, ainsi que des évocations de la rue du Faubourg-Saint-Denis à Paris, où habitait sans doute le voyeur. Les descriptions, les rêves, les rapports du commandant des "casques bleus", textes confidentiels et poèmes trouvés dans la valise du disparu mélangent leurs temps et se contredisent, ce qui rend impossible tout parti pris, et confirment la filiation cervantine de Juan Goytisolo.

Par son truchement, nous voilà attrapés, nous, lecteurs privilégiés, dans une structure de cercles concentriques faits d'intolérance, de racisme, d'exclusion, de néolibéralisme. Ces cercles correspondent à autant de sièges d'une ville de 250.000 habitants: le siège des extrémistes, celui des forces d'intervention, de la poste et du téléphone, sans négliger celui des journalistes qui ne témoignent que d'une partie de ce qu'ils voient. Il faut lire le texte de Goytisolo, le relire, revenir en arrière, tâtonner pour sortir du labyrinthe, comme cette sonate de Brahms que le premier personnage du roman entend déchiffrer au piano, d'abord mains séparées, puis ensemble, pour que surgisse enfin du clavier toute sa complexité harmonique.

### **Visa pour l'image (Perpignan)**

Si alguna vegada al setembre heu anat a Perpinyà, us haureu topat amb l'edició del festival de fotoperiodisme "Visa pour l'image" (<http://www.visapourlimage.com/>). Allí s'hi recullen conflictes de tota mena, imatges impactants, moltes d'una violència

inusitada: guerres de països oblidats, entre faccions desconegudes, en països allunyats que sovint ignorem; desastres ecològics de contaminació, desastres naturals com incendis, terratrèmols, naufragis, les sexualitats alternatives ocultes, perseguides, mutilades, abocaments incontrolats i fugites radioactives que són grans perills que generem per als humans i el planeta.

Després de 3 anys, un acaba saturat i necessita interrompre per parar, processar, digerir i pensar, abans no es trobi que ja és “un costum de cada any” anar a ‘veure fotos’ com una activitat turística... Realment som a la societat de la imatge? Jo no ho crec. Sí que és un mitjà poderós, però ¿per a què? Quin ús en fem? La generació d’imatges de tota mena ara amb tota la varietat de dispositius de captures a l’abast que tenim fins a la saturació, ¿ens fa més conscients del que tenim entre mans? De com ens en servim? De l’ús que en fem? De quina manera ens implica? O ens ‘embruteix’, ens fa insensibles? I per adobar-ho tot, apareix la postfotografia i la postveritat...

### ***Maus, d'Art Spiegelman***

Per al Projecte Buchenwald de memòria i prevenció del feixisme, a l'Institut Dolors Mallfrè de Vilanova i la Geltrú vam treballar amb els alumnes, a partir del còmic MAUS, d'Art Spiegelman, cercant informacions i fent diverses fitxes per preparar treballs de classe i documentar-se: treballs d'entre 8 a 25 pàgines farcides d'enllaços per ampliar o comparar amb les versions íntegres dels extractes seleccionats. Alguns van llegir l'obra MAUS, gràcies a un projecte pedagògic per a les biblioteques escolars i 25 exemplars per treballar-lo a l'aula. També vam treballar una varietat de altres còmics i llibres que tractaven temes diversos de conflictes: Guerra Civil, la guerra del Líban, atemptats de l'onze de setembre dels USA, espies de la guerra freda... Molts en format còmic (ara se'n diu de 'novel·la gràfica') però també llibres i novel·les de text, sense imatges.

- **La tinta de Spiegelman. Una amplia retrospectiva en el Jewish Museum de Nueva York celebra al creador de *Maus* (Andrea Aguilar)**

Art Spiegelman, 'Self-Portrait with Maus Mask'. “Spiegel” significa espejo en alemán y “man” hombre en inglés así que al genial dibujante que revolucionó el mundo de la ilustración y es el padre de la novela gráfica con su monumental *Maus* ganadora de un Pulitzer, le gusta decir que su apellido es un co-mix de dos idiomas que forman una frase: El arte refleja al hombre. Sin lugar a dudas éste ha sido su caso, y la confirmación, si es que fuera necesaria, se encuentra en el Museo Judío de Nueva York desde el 8 de noviembre hasta el 24 de marzo del año próximo (2014). *Art Spiegelman's co-mix: a retrospective* (El comix de Art Spiegleman) es una amplia muestra que abarca desde los dibujos que realizó en su fanzine *Blasé* a los 15 años, hasta su trabajo más reciente con el compositor [Philip Glass](#), pasando por sus encargos comerciales con una marca de chicles o sus icónicas portadas en el *New Yorker*.

A sus 65 años vestido con impecable traje azul con chaleco, camisa de rayas, y una camiseta –que asomaba allí donde normalmente está el nudo de la corbata–, [Art Spiegelman](#) compareció el lunes por la mañana en un escenario del museo.

Con un cigarrillo electrónico en la mano, fue desgranando su historia con atención al detalle y buen sentido del humor. A los nueve años vio por primera vez MAD, una reedición en bolsillo del cómic satírico y quedó fascinado por un dibujo “grotesco”: “Tenía que tenerlo y cuando mi madre lo compró lo estudié como otros estudian los libros”. Y empezó a copiar dibujos de forma compulsiva, hasta que apenas cinco años después de la epifanía fundó su primera publicación ilustrada, *Blasé*.

Su interés por la historia del género nunca ha decaído y sus conocimientos son enciclopédicos, pero lo cierto es que Spiegelman, –influido por cosas que le gustaban y otras que no, “como Superman”– reventó las barreras expresivas de las viñetas y decidió tratar la narrativa del cómic como un espacio tan libre y personal como el de unas memorias o un libro de historia. Ha usado el cómic para narrar una entrevista o hacer una crítica de una exposición, pero antes, allá por los 60 y 70 se volcó en la escena *underground*, en el “comix”, violento y provocador, sobre sexo y drogas y política. “Me centraba en lo muy violento y desagradable”, comentó. “Dibujaba lo más horrible que se me podía ocurrir”. Y tras lograr que incluso la mujer de su colega Robert Crumb le amonestara por ello, volcó su rotulador hacia su propia historia familiar: en 1972 hizo una tira protagonizada por ratones para contar la historia de sus padres, supervivientes de Auschwitz. Aquello quedó recogido en *Breakdowns*, una primera antología de aquellos años, cuyo título hacía referencia tanto al proceso de los storyboards como a la crisis nerviosa que había sufrido. Siguió trabajando en *Maus*, usando las entrevistas que hizo a su padre, a lo largo de dos décadas hasta la consecución del segundo tomo en 1991, cuyo manuscrito original se muestra por primera vez al público. Su objetivo desde el principio era hacer un cómic en el fuera necesario usar un marca-páginas y al que el lector pudiera volver una y otra vez. “Tengo ciertas reservas ante el término novela gráfica del Holocausto, como estrategia de marketing funciona pero no es una descripción acertada”, reconoció. En su obra *Metamaus* describe el extenuante proceso de la creación de su libro, y aborda esta cuestión.

Casado con la francesa Françoise Mouly, en los setenta decidieron instalar una imprenta en su loft del Soho, y ahí arrancaron con un nuevo y rompedor proyecto, la revista *RAW* en la que debutó, entre muchos otros, Chris Ware, y guías ilustradas del barrio. Ella es la editora de viñetas del *New Yorker*, y en esa revista volcó su trabajo Spiegelman en los noventa, con icónicas portadas como la que mostraba a un ortodoxo judío besando a una muchacha negra, antes de regresar a los libros con una novela tras el 11 de septiembre, *Sin la sombra de las torres*. Sobre el despegue de las novelas gráficas y la inclusión del cómic en el mundo del arte, Spiegelman se mostró cáustico: “Hay que tener cuidado con lo que deseas y cuando deja de apelar a las masas, o desaparece o se vuelve arte”.

Su retrospectiva, cuya sola idea le atemorizaba y que inicialmente fue montada en Francia –“soy tan *snob* que quería que viajara”, bromeó– aborda también sus últimos trabajos, la cristalera que ha diseñado para el Instituto de Enseñanza Secundaria de Bellas Artes en el que se formó, los cómics en movimiento que realizó con la compañía de danza Pilobolus, y las escenografías que ha realizado para *Wordless!*, pieza en colaboración con Philip Johnston, que funde palabra, imagen y música y que estrenará en el Brooklyn Academy of Music en enero.

Entre los cientos de dibujos que recoge esta exposición se esconden apenas media docena de polaroids que Spiegelman ha usado en distintos momentos como base

para sus viñetas. En una de ellas de los setenta el dibujante posa como si estuviera bebiendo a morro de un tintero, una borrachera gráfica la de Spiegelman, que está lejos de secarse.

- **Ida y vuelta: memoria dibujada, de Antonio Muñoz Molina** ([http://cultura.elpais.com/cultura/2014/03/05/actualidad/1394040639\\_645321.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2014/03/05/actualidad/1394040639_645321.html))

En 1972, en San Francisco, entre los colorines de la psicodelia, Art Spiegelman descubrió que lo que él tenía que contar no era su atmósfera contemporánea, sino el pasado de sus padres.

Spiegelman contó el terror del nazismo con la austeridad narrativa de las tiras cómicas. Como casi todo artista en ciernes, [Art Spiegelman](#) empezó su educación poniendo tierra por medio, alejándose de su propio origen tanto como pudo. Se había criado en Nueva Jersey y en Queens, en una familia de emigrantes europeos que le daba, desde niño, ese sentimiento agudo de diferencia con los otros que provoca tanta incomodidad en una conciencia infantil. Un niño quiere ser como los otros niños. Un niño quiere que sus padres no se distingan de los demás padres. Los padres de Art Spiegelman hablaban inglés con un fuerte acento extranjero y llevaban cada uno un número tatuado en letras azules en el antebrazo. Un día de verano, cuando su madre llevaba una blusa de manga corta, un chico del vecindario le preguntó qué significaba ese número. Ella se quedó un poco confundida al principio, y luego dijo que era un número de teléfono que se había apuntado en el brazo, por no tener un papel a mano. Los padres de Art Spiegelman tenían amigos y parientes tan raros como ellos, igual de embarazosamente extranjeros. Cuando se reunían hablaban sin mucho detalle de la guerra. No decían los campos de exterminio, ni el [Holocausto](#). Esas palabras no se pronunciaban entonces.

El pasado entre aterrador y fantástico que invocaba ese término, la guerra, era tan vago como el mundo del que sus padres procedían, casi tan incomprensible como los idiomas en los que se comunicaban entre sí cuando no querían que el hijo los comprendiera, el polaco, el *yiddish*. A veces su padre o su madre le contaban algo, un episodio, la muerte de alguien, un trance de peligro; pero esas historias aisladas carecían de un contexto que las hiciera comprensibles, y eso las volvía aún más inquietantes. La guerra contra [Hitler](#) y contra los japoneses, la guerra heroica y cinematográfica del desembarco en Normandía, era omnipresente, en libros, películas, reportajes fotográficos en blanco y negro. Pero en el relato de esa guerra apenas había referencias a la persecución y el exterminio de los judíos de Europa. La guerra de la que hablaban, en sus lenguas extrañas, con sus acentos lamentables, los padres de Spiegelman y sus conocidos, no parecía la misma en la que habían luchado distinguidamente los padres de sus compañeros de escuela. Era una guerra de hambre, de barracones helados, de piojos, de hornos crematorios, de gente que desaparecía para siempre, de brazos tatuados.

El artista adolescente no tiene tiempo de escuchar las historias de sus padres, y en cuanto crece se olvida de las que le contaban de niño. Hijo de extranjeros, Art Spiegelman quería ante todo ser americano. Leía tebeos y veía series de vaqueros en la televisión. Le regalaron un traje de *cowboy* y estuvo poniéndoselo hasta que ya no cabía en él. Su padre habría querido que fuera médico, o al menos dentista, profesiones que inspiran confianza al refugiado medroso que ya vio una vez



derrumbarse su mundo. Art Spiegelman eligió hacerse dibujante de tebeos *underground*, y se fue lo más lejos que podía, a San Francisco, impaciente por hacer todo lo que su padre y su madre reprobaban, dejarse el pelo largo, vestirse como un mendigo, tomar drogas, vivir en una comuna. Ve uno los cómics que dibujaba en aquellos años, los últimos sesenta, y comprueba que a Art Spiegelman la impaciencia por la originalidad y la ruptura lo llevaba, como a casi cualquiera, a un conformismo de lo alternativo. Eran carillas mal impresas, en colores chillones, con dibujos que buscaban la provocación y la ofensa. Ahora se ven en las vitrinas del [Jewish Museum](#), en la imponente exposición dedicada a Spiegelman, y lo que más sorprende de toda esa imagería es, por una parte, el entusiasmo evidente con el que está dibujada, y por otra su aire genérico, de época, de aplicada imitación de una estética desquiciada en la que se ve por todas partes el influjo de [Robert Crumb](#).

Inesperadamente, por puro azar, por iniciativa de otros, Art Spiegelman encontró de golpe su estilo y su mundo en 1972. Le encargaron una historieta de tres páginas para un número de una revista en la que tenía que haber personas retratadas como animales, con un propósito de denuncia del racismo. Un artista no empieza a madurar de verdad hasta que no encuentra una faceta del mundo o un ángulo de observación que sean exclusivamente suyos, y al mismo tiempo el estilo que se corresponde con ese material. En 1972, en San Francisco, entre los colorines de la psicodelia, Art Spiegelman descubrió que lo que él tenía que contar no era la atmósfera contemporánea en la que vivía sumergido, sino lo que hasta entonces le había parecido remoto y ajeno, el pasado de sus padres, el mundo de la guerra en [Europa](#) y de aquellos campos de exterminio de los que entonces todavía casi no se hablaba. Había roto con sus padres y se había marchado lejos en el empeño de llegar a ser lo que quería. Ahora comprobaba que solo avanzaría regresando; que encontraría su identidad como artista no contando la vida propia sino adentrándose en la memoria de su padre. Había roto con él, en la gran quiebra generacional de esos años. Su madre se había suicidado, dejando unos cuadernos testimoniales que su padre quemó.

Volvió a Nueva York. Con una grabadora prestada por un amigo recogió horas y horas de entrevistas con su padre. El hallazgo visual y poético de aquellas tres páginas dibujadas en 1972 se revelaba de una fertilidad sin límite: el relato sobre la vida en los guetos y en los campos se transformaba en fábula y en pesadilla sin perder su aspereza documental. Los dibujos tenían la seducción lóbrega de esas ilustraciones que siembran el miedo en las imaginaciones de los niños y los impulsan a desear que no se apague nunca la luz. Art Spiegelman descubrió que se podía contar el terror del nazismo sin trivializarlo usando la simplicidad visual y la austeridad narrativa de las tiras cómicas: los judíos como ratones, los nazis como gatos depredadores; ratones y gatos o seres humanos con cabezas de ratones y gatos, o ni siquiera eso, con máscaras. Pero en la historia, además de sus padres, también estaba él mismo, con su máscara de ratón y sus recuerdos de niño, con su voluntad de saber y su mezcla irresoluble de amor y de rechazo hacia su padre, con su decisión de contar el sufrimiento de las víctimas sin idealizarlas ni santificarlas.

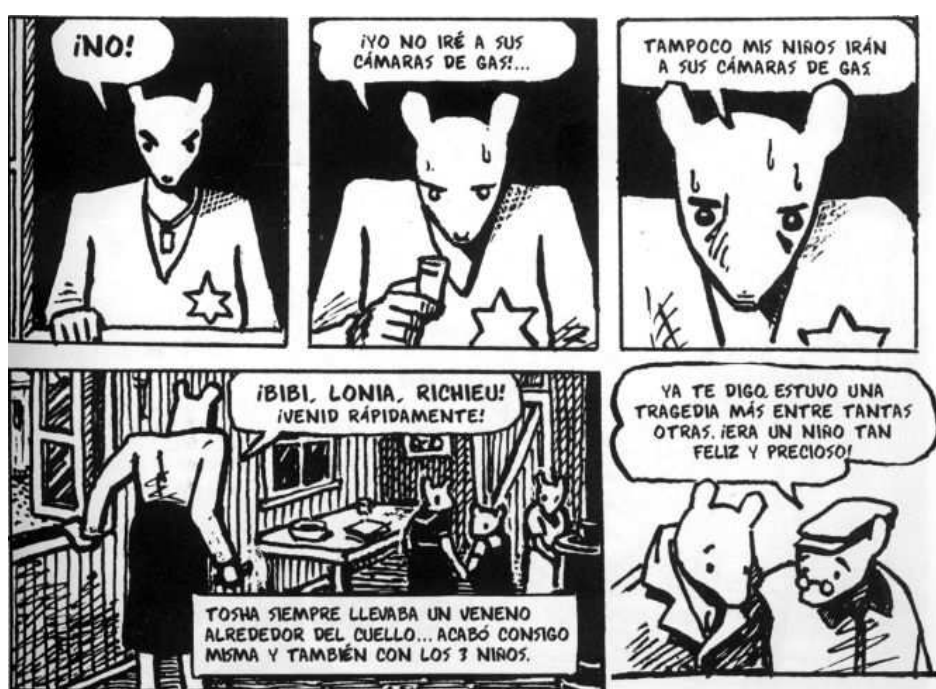
El tebeo, el cómic, la banda dibujada, es un arte raro que se lee y se ve al mismo tiempo, que está más cerca de la poesía que de la prosa, por su necesidad de compresión y síntesis. A lo largo de una pared entera del Jewish Museum se despliegan los bocetos, los cuadernos de notas, las páginas definitivas de *Maus*: se ve entonces, en su evidencia física, la amplitud del empeño, sostenido a lo

largo de años, la inmensidad del trabajo, una viñeta tras otra, las nubecillas del texto, las manchas y las líneas de tinta, las tentativas a lápiz. De vez en cuando Spiegelman se autorretrata, con su cabeza o su máscara de ratón, su cigarrillo, sus hombros inclinados sobre el tablero, la vida entera volcada en el logro de esa tarea que uno sabe únicamente suya.

- **Algo demasiado horrible para ser contado**

**El exterminio judío, la guerra en Palestina, el canibalismo o los zombis: ¿Cómo puede el arte acercarse al terror? Una veintena de jóvenes investigadores intentan responder a esta pregunta en las jornadas 'Expresiones artísticas del horror' en la Universidad de Sevilla**

Unas viñetas de *Maus*, 1991, de Art Spiegelman. El dibujante Art Spiegelman (Estocolmo, Suecia, 1948) se enfrenta también al horror inenarrable del Holocausto. Su obra *Maus* es una exploración del trauma de su padre, que vivió en primera persona el exterminio. "Se enfrenta al concepto de inefabilidad. Y, en algún momento él mismo lo explora, toma distancia a través de los dibujos animados, que en principio podría parecer algo 'naïf'. Esto le permite tomar distancia", analiza Raquel Crisóstomo, de la Universidad Internacional de Cataluña. Uno de los recursos más conocidos de la obra es la animalidad de sus personajes: los judíos son ratones y los nazis, gatos. "No estás viendo personas, son máscaras, un juego de espejos. Y eso, de alguna forma, te permite no acercarte del todo. Sin ánimo de ponerme morbosa, los montones de cadáveres también se muestran en *Maus*, pero no se recibe igual". Spiegelman vuelve a utilizar el recurso de transformar a los hombres en ratones en su obra *Sin la sombra de las torres'* escrita tras los atentados del 11 de septiembre en Nueva York. Crisóstomo lo ve como un efecto del peso del horror: "En *Maus* tiene un trauma, que es el de su padre. En el 11S, es el suyo. Trata de superarlos, pero no hay apenas cambios entre una obra y otra".



- **Rusia retira de las tiendas la novela gráfica *Maus* por “propaganda nazi”**

([http://cultura.elpais.com/cultura/2015/04/29/actualidad/1430303089\\_434748.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2015/04/29/actualidad/1430303089_434748.html))

Es la única novela gráfica que ganó el premio Pulitzer. Está considerado [uno de los mejores tebeos de la historia](#). Guionistas y dibujantes lo citan a menudo como ejemplo de las alturas que puede alcanzar el género. Y sin embargo las librerías rusas acaban de retirar *Maus*, de Art Spiegelman, de sus estanterías y hasta de sus páginas web. La razón no es comercial, sino legal: la obra maestra de Spiegelman retrata el Holocausto con animales antropomorfos y lleva una esvástica en su portada. Lo que, por lo visto, se considera parte de la “propaganda nazi” que prohíbe una ley aprobada en diciembre en Rusia.

La propia Varvara Gornostayeva, directora de la editorial Corpus, que edita *Maus* en Rusia, confirmó lo ocurrido a *The Guardian*. Se da así la paradoja de que un libro basado en los recuerdos del padre de Spiegelman, internado en un campo de concentración, y volcado en denunciar la barbarie del Holocausto, sea prohibido precisamente por lo contrario, por hacer propaganda de aquel horror. Tanto que el autor ha definido la decisión como “la señal de algo peligroso”, en declaraciones a *The Guardian*. “Es una auténtica pena, porque es un libro sobre la memoria. Y no queremos que las culturas borren la memoria”, ha añadido Spiegelman.

“Stalin, tras llevarnos a contribuir a empezar la Segunda Guerra Mundial, fue probablemente responsable de que los rusos liberaran muchos de esos campos de concentración, lo que ayudó a mi padre a sobrevivir”, ha subrayado la contradicción el autor. “El objetivo final parece ser más en general asustar a cualquiera que trabaje con la libertad de expresión”, según Spiegelman. El autor relató también que la publicación de *Maus* en Alemania, hace años, se enfrentó al mismo problema: una ley que prohibía símbolos como la esvástica en libros que no fueran investigaciones históricas. Sin embargo, el escritor y su editor lograron convencer finalmente al ministerio de Cultura alemán de que la obra era un trabajo serio sobre el Holocausto y, desde luego, ni rozaba la propaganda nazi. Desde entonces, Spiegelman exigió que la portada se mantuviera en todas las distintas ediciones de *Maus*.

Rusia aprobó el pasado diciembre una ley que prohíbe expresamente todo tipo de propaganda nazi. Sin embargo, *Maus* es retirado ahora, varios meses después de la introducción de la normativa, y a dos años de su llegada a las librerías rusas. ¿Por qué? El diario británico apunta a la cercanía del 9 de mayo, 70º aniversario del Día de la Victoria, en el que Rusia va a recordar cómo sus tropas derrotaron a las armadas de Hitler. Al parecer, de cara a las celebraciones, las autoridades han intensificado los controles para hacer respetar la ley, con visitas a tiendas de juguetes y de antigüedades

- **La trascendencia del bien contra la banalidad del mal. Elie Wiesel encarna la principal advertencia que nos deja el siglo XX** ([http://elpais.com/elpais/2016/07/05/opinion/1467737345\\_485273.html](http://elpais.com/elpais/2016/07/05/opinion/1467737345_485273.html)), por Guillermo Altares

Con *Maus*, Art Spiegelman no solo revolucionó la forma de contar uno de los hechos más trascendentes del siglo XX, el Holocausto, al utilizar el formato del

cómic (una osadía que le llevó a ser el primer autor de tebeos en ganar el Pulitzer), sino que abrió una profunda reflexión sobre lo que significa ser un superviviente. El dibujante neoyorquino relata la historia de su padre, judío polaco, superviviente de Auschwitz, donde perdió a su familia, que luego se instala en Brooklyn y empieza una nueva vida.

Pero Spiegelman traza un retrato real y complejo de su padre, bastante negativo en muchos momentos, y así obliga al lector a enfrentarse a una incómoda pregunta: ¿El hecho de haber sobrevivido a los campos de exterminio nazis convierte a alguien en un referente ético, en una buena persona? [Elie Wiesel](#), el premio Nobel de la Paz fallecido el pasado sábado, se convirtió en una voz insoslayable, con una enorme fuerza moral.

En parte, era mucha la gente que le escuchaba porque fue un superviviente de Auschwitz y Buchenwald, porque conoció el horror absoluto cuando sólo tenía 15 años y fue capaz de reconstruir su vida después de que los nazis irrumpiesen en su aldea en lo que hoy es Rumania. Pero su importancia va mucho más allá: su virulencia ante cualquier forma de intolerancia y racismo demostraron la transcendencia del bien (el opuesto a la "banalidad del mal" de los verdugos de la que habló Hannah Arendt). En diciembre de 1992, visitó España para participar en un curso en El Escorial. Acababa de llegar de Sarajevo, que había visitado en uno de los momentos más duros del asedio, cuando los ultranacionalistas serbios machacaban con artillería y francotiradores la capital Bosnia. "Cuando veo lo que ocurre en la antigua Yugoslavia siento el ultraje de un hombre libre. Yo soy libre y ellos no lo son. He visto a la gente de los campos. No tenemos derecho a comparar, pero tampoco tenemos derecho a callarnos", manifestó entonces.

La profunda solidaridad que el premio Nobel demostró entonces chocó con la realidad porque su voz no fue escuchada: Occidente no frenó la guerra de Bosnia hasta que se cometió un genocidio, tres años después tras la masacre de Srebrenica, cuando ya era demasiado tarde para decenas de miles de víctimas. La comunidad internacional todavía no ha encontrado un mecanismo para frenar las matanzas que se producen ante sus ojos, como ocurre actualmente en Siria. En aquella entrevista de 1992, Wiesel aseguró: "En todas mis novelas siempre hay un loco, y mis locos no son cínicos, son locos místicos. Quiero decir que a pesar de todo siguen soñando con un futuro mejor, confían todavía en el hombre". Su legado simboliza una lucha moral, pero también un fracaso para frenar el horror. También encarna la principal advertencia que nos deja el siglo XX: en cualquier momento, lo que consideramos normal y seguro puede esfumarse, como les ha ocurrido a los cientos de miles de sirios que tratan de alcanzar la seguridad de las costas europeas. Y las voces que tienen más fuerza moral para hablar de ello no siempre son escuchadas.

### **Portbou, maletes, Benjamin i grafisme**

Una part del treball del Projecte Buchenwald es va centrar en la figura i el pensament de Walter Benjamin; a Portbou se celebra cada setembre una trobada anual de dissenyadors. Com que hi participo de fa uns anys, vaig decidir dur i fer fotos de les 'maletes de la vida', d'exiliats (i actualment dels refugiats), a la tomba simbòlica de memorial on és 'enterrat' el filòsof en alguna fosa comuna indeterminada... Per fer sentir més implicats els alumnes.

També vam coincidir amb els companys de l'Escola d'Art de la Llotja, que conjuntament amb diferents escoles d'Art de Madrid, Viena i Berlín, van fer una exposició itinerant pels països i l'Arts Santa Mònica de Barcelona: 'Les maletes de W. Benjamin': <http://artssantamonica.gencat.cat/ca/detall/Les-maletes-de-Walter-Benjamin.-Dispositius-migratoris>. Quasi coincideix per proximitat de dates amb l'Escola d'Estiu Walter Benjamin i el Simposi Internacional sobre Walter Benjamin

El setembre feia 15 dies dels atemptats de la Rambla de Barcelona, i al cap de poc es va repetir un acte terrorista similar a Londres... Mentre anava preparant les maletes per a la foto i fent els preparatius, se'm va adreçar en anglès un home que no sabia llegir la placa en alemany ni català perquè la hi traduís... Estava profundament emocionat davant del respecte a la figura del filòsof, i alhora pel boig i irracional esdeveniment de finals d'estiu... Què meditaria? .... No va poder contenir-se i va esclatar en sanglots i llàgrimes... L'única cosa que li podia oferir per consol va ser una abraçada... i en vaig escriure un article on recullo els fets. Hi afegeixo les fotos de les maletes, i faig una valoració sobre les jornades de grafisme i disseny.

Aquí, l'enllaç a l'article que vaig escriure "Després de la Festa", publicat al blog de la Festa del Grafisme: <http://www.festadelgrafisme.org/?p=410>. Hi podreu veure les fotos dels treballs dels alumnes a les maletes, i si cliqueu a les paraules en vermell del final s'obriran enllaços a annexos sobre disseny. La crítica d'art Pilar Parcerisas promou l'Associació Passatges, que fa difusió de molts aspectes i activitats culturals relacionades amb Walter Benjamin. <https://www.passatgescultura.org/>.

L'Ajuntament de Portbou disposa al seu web d'uns interessants apartats dedicats a W. Benjamin (<http://walterbenjaminportbou.cat/>). Si remeneu les pestanyes farcides d'informacions arribareu a les 'càpsules Benjamin', que ofereixen enllaços de l'obra d'alguns artistes compromesos que fan obres per promoure la pau a zones actualment en conflicte. Els trobareu al menú esquerre: <http://walterbenjaminportbou.cat/content/capsula-dialeg/introduccio>. Hi ha també la intervenció de l'escultor i arquitecte israelià Dani Karavan a la vora del cementiri a Portbou, d'un impacte integrador i simbòlic, entre ferro i natura, inspirat en passatges i la pau, de qui també en van fer una exposició el 2015. Trobareu informació a <http://www.musee-ceret.com/mam/exposition.php?expo=155&statut=realise>

**Un projecte artístic sobre la necessitat de mirar el passat des de la consciència i el respecte** (<http://www.catorze.cat/noticia/8948/holocaust/frivolitzat>)

### **L'Holocaust frivolitzat**

Actualment, nous i sofisticats mètodes i disciplines forenses d'anàlisi són utilitzats per organitzacions que es mouen en els terrenys de la denúncia i demostració de les falsedats i agressions que es cometes en l'“era de la imatge” i la “societat de la informació”, tant en conflictes bèl·lics actuals o passats com en les crisis humanitàries de migracions o en el malbaratament i la destrucció ambiental del planeta. Va ser una esgarriant exposició sobre qüestions diverses que es va mostrar a l'estiu de 2017. Hi ha enllaços al catàleg en línia. Té 182 pàgines, però val la pena fer-hi una ullada.

**MACBA (28 abril al 15 octubre 2017). Forensic Architecture: cap a una estètica investigativa (<https://www.macba.cat/ca/expo-forensic-architecture>)**

Recentment, un petit grup d'investigadors anomenat [Forensic Architecture](#) va començar a emprar nous mètodes en una sèrie de treballs d'investigació sobre les vulneracions dels drets humans. A més d'aportar proves evidents per als tribunals internacionals en col·laboració amb nombrosos grups activistes, onegés, Amnistia Internacional i les Nacions Unides, Forensic Architecture no sols ha cridat l'atenció amb noves dades sobre les violacions dels drets humans i els crims d'Estat arreu del món, sinó que també ha donat lloc a una nova modalitat de pràctica investigativa que porta el seu nom, «arquitectura forense». El grup utilitza l'arquitectura com a eina metodològica per investigar conflictes armats i la destrucció mediambiental, i per complementar i confrontar amb altres múltiples fonts probatòries, com ara els mitjans digitals i les xarxes socials, els sensors remots, les investigacions materials i els testimonis presencials. Aquesta exposició presenta aquesta pràctica i en subratlla els orígens, la història, els supòsits, el potencial i també les dificultats i limitacions. Amb aquestes investigacions i els textos crítics que les acompanyen, Forensic Architecture examina com es produeix –tecnològicament, arquitectònicament i estèticament– la veritat pública, com es pot utilitzar per confrontar la propaganda i els secrets d'Estat, i com es poden denunciar les noves formes de violència d'Estat. Enllaç al catàleg en línia: [http://macba.cat/uploads/20170629/Forensic\\_Architecture.\\_Hacia\\_una\\_estn\\_tica\\_investigativa.2.pdf](http://macba.cat/uploads/20170629/Forensic_Architecture._Hacia_una_estn_tica_investigativa.2.pdf).

- **Testimonios en Jerusalem (el juicio a Eichmann):**<http://www.macba.cat/uploads/exposicions/forensic/FA2B.pdf>
- **El marco de la puerta: imágenes de Auschwitz**  
<http://www.macba.cat/uploads/exposicions/forensic/FA2C.pdf>

### **Art Futura**

Sobre la qüestió del poder de les tecnologies i les dades, voldria recomanar la visita presencial i/o virtual de dos esdeveniments: la passada exposició al CCCB "Big Bang Data", i el Festival ART FUTURA, del qual he extret dues editorials ("Feeding the web: Compartir por defecto", i "La promesa digital: el fin de la inocencia. Me habíais prometido colonias en Marte. En vez de eso, me dais facebook").

ART FUTURA és un festival d'art i imatge tecnològica que té lloc a diverses ciutats arreu del món al novembre, entre elles Barcelona. Ens allunyem del concepte de la violència com agressió física i destructiva per endinsar-nos en l'ús de la tecnologia: bé en les seves vessants de progrés i beneficis, bé com a sistema de vigilància i control, una forma de violència més invisible que ens retalla la llibertat percebuda. De nou, com en l'exposició de "Big Bang Data", a banda d'apostar pels potencials beneficis de les noves tecnologies les editorials introdueixen un contrapunt d'autocrítica, cosa que fa més equilibrada i raonable l'argumentació.

Els webs són plens d'enllaços d'interès; reproduïxo els titulars de les editorials de les edicions dels anys 2013 i 2014. Animeu-vos a explorar i disfrutar dels recursos i enllaços, textos, vídeos de propostes creatives, etc.

### **Feeding the Web** (<http://www.artfutura.org/v2/intro.php?idedition=33>)

Nuestra vida cotidiana se desarrolla a partes iguales en un entorno físico y en el flujo de datos de la Red. No existe ya un "ciberespacio", separado del mundo real: el mundo en que vivimos penetra, nutre y define la red de datos como un reflejo de nuestra cotidianidad y nuestras fantasías, lo que tenemos y lo que deseamos.

Alimentando la Red, nos alimentamos a nosotros mismos en una relación de dependencia mutua. Esta necesidad de mantener el ciclo de retroalimentación hace posible la existencia de la World Wide Web y se expresa en el título de Art Futura 2013: *Feeding the Web*.

Este año, ArtFutura explora el futuro de la Red en un momento en que la distinción entre lo real y lo virtual es cada vez menor, y nuestra propia existencia se demuestra cada vez más en la interacción con las bases de datos.

Cada día, encendemos nuestros dispositivos móviles y nos conectamos a Internet para consultar el correo, conocer la predicción del tiempo, enviar mensajes instantáneos, leer las noticias, ver vídeos o acceder a alguna red social. Habitualmente, esta interacción con la Red se percibe como una recepción de información, algo que se obtiene de fuentes externas y en lo que se participa en la medida en que cada persona desea pronunciarse o compartir algo. Pero lo que se produce en realidad es un continuo intercambio de datos entre el dispositivo del usuario y un enorme conjunto de servidores y bases de datos. A través de nuestras acciones cotidianas, alimentamos la Red con nuevos datos, ya sean contenidos que hemos generado (fotos, comentarios, vídeos, enlaces) o simplemente las huellas que dejamos al visitar sitios web o emplear alguna de las muchas aplicaciones que se acumulan en nuestros dispositivos digitales (texto introducido en el navegador, dirección IP, fecha y hora de acceso, uso de la aplicación y un largo etcétera). De esta manera, no sólo extraemos información de la Red, sino que continuamente hacemos aportaciones (voluntarias e involuntarias) al flujo de datos que circula a nivel global. Este proceso de retroalimentación conlleva que, en cierto modo, cuanto más sabemos gracias a la Red, más sabe la Red acerca de nosotros.

Este intercambio de datos no hace más que acelerarse. Según Mark Zuckerberg, fundador de Facebook, la tendencia a compartir contenidos en las redes sociales está creciendo exponencialmente, de manera similar al ritmo de desarrollo de los microprocesadores que vaticinaba la conocida Ley de Moore. Si bien la predicción de Zuckerberg es exagerada (puesto que supone que, en diez años, los usuarios compartirán 1.024 veces más contenidos que ahora), constata la consolidación de la Web 2.0, anunciada en 2004 por Tim O'Reilly y celebrada por la revista *Time* al nombrar al usuario de Internet Persona del Año en 2006.

Más de una década después de la popularización de los blogs, la Red ha adquirido un papel fundamental en las sociedades industrializadas, principalmente gracias a las aportaciones de los usuarios. Ya en 2009, Jeff Howe apuntaba que los contenidos generados por los consumidores llegaban a rivalizar con la propia

industria del entretenimiento, cuyo futuro sería encargado (al menos en parte) a los propios usuarios.

Hoy en día, el alcance de lo que se comparte en la Red va mucho más allá. Desde los gobiernos, las grandes corporaciones y los medios de comunicación hasta los profesionales independientes y los adolescentes ociosos, todos los sectores de la sociedad se han visto afectados por la existencia de una red de intercambio de información en la que cualquiera puede participar. Ya se trate de la Primavera Árabe, Wikileaks, Edward Snowden, Ai Wei Wei o el Harlem Shake, la Red ofrece ahora la posibilidad de amplificar las ideas y las acciones de un individuo o un grupo reducido de personas a nivel global, con consecuencias que aún somos incapaces de predecir. Desde esta perspectiva, disponemos de un canal de comunicación que permite a cualquier usuario una libertad de expresión y una capacidad de acción sin precedentes.

Al mismo tiempo, según Boris Groys: “Internet es, en esencia, una máquina de vigilancia. Divide el flujo de datos en pequeñas operaciones que pueden ser rastreadas e invertidas, exponiendo a cada usuario a una vigilancia, real o posible. Internet crea un campo de visibilidad, accesibilidad y transparencia total”. Cada consulta en Google es registrada, cada interacción en Facebook es almacenada. Cada tuit, enlace, foto o texto se conserva en un servidor remoto. Las opiniones, los gustos, los deseos y la propia localización geográfica de los usuarios son recopilados pacientemente por una serie de grandes empresas que hacen de esos datos su propiedad privada y compiten por ellos ofreciendo productos atractivos, con los que alojan todos los contenidos que puedan suministrarles y les invitan a compartir cada vez más.

La predicción de Zuckerberg responde por tanto al evidente interés que tiene su empresa en ver aumentar exponencialmente sus beneficios, derivados de los datos que obtienen de los usuarios. Desde esta perspectiva, la Web 2.0 es también un gran mercado de información acerca de los hábitos de los consumidores, siendo nuestro uso de las redes sociales algo similar a un continuo sondeo de marketing. La manera en que estas redes nos ofrecen un entorno en el que compartir contenidos con amigos y familiares a cambio de almacenar nuestros datos se asemeja así a la distopía narrada en el film *The Matrix* (Andy y Lana Wachowski, 1999), en la que los humanos viven una alucinación consensuada mientras suministran la electricidad generada por sus cuerpos a las máquinas.

La Red se configura simultáneamente como un panóptico y una zona autónoma temporal, una catedral y un bazar. En esta dicotomía entre libertad y control se libra un enfrentamiento continuo entre gobiernos y ciudadanos, medios de comunicación y espectadores, productores y consumidores, proveedores de servicios y usuarios. Acceder a la Red implica participar, de una u otra manera, en este conflicto no resuelto, y posiblemente irresoluble.

Porque, de hecho, no podemos dejar de alimentar la Red. Somos consumidores, no sólo de productos manufacturados sino también de contenidos: tanto aquellos que son creados por otros, como los que aportamos nosotros mismos y contemplamos a través de las respuestas que suscitan en los demás. Existir en la Red, como indica Geert Lovink, es mostrarse: generar contenidos, aportar datos, alimentar el ciclo de creación y circulación de todo tipo de información, ya sea banal o trascendente. Al nutrir las bases de datos, el usuario aumenta el valor de las empresas que le ofrecen sus servicios de forma aparentemente gratuita, les permite conocerle mejor y suministrarle aquello que (cree que) necesita. Pero este



usuario también aumenta su autoestima, al ver reforzado su ego en la sensación de pertenencia a un grupo, de participación en un esfuerzo colectivo. En suma, al ver reflejada su propia vida en la pantalla.

Compartir es así un acto consciente, pero no siempre es una elección. Tanto a nivel tecnológico como empresarial o personal, la Red se basa en un intercambio de datos, de manera que por el simple hecho de estar conectado, cada individuo está facilitando información acerca de sí mismo, de su localización o de sus acciones. El impulso del beneficio económico que obtienen las grandes empresas y el beneficio personal que obtienen los usuarios hace que cada vez sea más inevitable y a la vez deseable compartir contenidos e información propia. La “Ley de Zuckerberg” se convierte así en un círculo vicioso, como lo define Andrew Keen, quien critica que la tendencia a compartirlo todo nos puede llevar a una pérdida de libertad individual y de contacto con nuestro entorno. Al mismo tiempo, estar conectado deja de ser una opción.

Como indica Alex Galloway, “todos los discursos oficiales de la Web requieren que uno esté conectado y disponible, o bien desconectado pero también disponible. Si la Red forma parte de nuestra vida cotidiana, nuestra interacción con el flujo de datos no puede ser ya un acto solitario. No existe la opción de mantenerse al margen o limitarse a obtener información, todo lo que hacemos se comparte, por defecto, con la propia Red. Si esto es algo que debemos temer o desear, aún no podemos afirmarlo con certeza. En cualquier caso, vivimos inmersos en un proceso del que ni queremos ni podemos desligarnos. Alimentando la Red, nos alimentamos a nosotros mismos en una relación de dependencia mutua.

**La Promesa Digital: el fin de la inocencia (Paul Waelder)**  
(<http://www.artfutura.org/v2/intro.php?idedition=34&idcontent=1&me=0&mb=1>)

“Me habíais prometido colonias en Marte. En vez de eso, me dais Facebook”. Un decepcionado Buzz Aldrin se dirigía al lector desde la portada del *MIT Technology Review* a finales de 2012 con esta frase que resume la inesperada evolución de la tecnología desde los años sesenta hasta la actualidad. El astronauta de la Misión Apolo XI, segunda persona en pisar la Luna y el más anciano de la docena de hombres que han caminado sobre la superficie de nuestro satélite, representa a una generación que experimentó el poder de la tecnología y soñó con grandes retos, desde colonizar el sistema solar a erradicar el hambre en el mundo.

Si bien el último alunizaje tuvo lugar en 1972 y el interés por explorar otros planetas fue disminuyendo, en los años ochenta y primeros noventa el potencial de los ordenadores personales y la red Internet trajo consigo nuevas promesas de un futuro mejor, más conectado y más rápido, gracias a los avances tecnológicos. No se trata ya de vivir en otro planeta, sino de una nueva sociedad marcada por las tecnologías de la información, los sistemas globales de comunicación y el transporte a gran velocidad de un punto a otro del planeta.

El entusiasmo que genera el cambio de milenio marcado por la promesa digital se traduce en una inversión desmedida en cualquier nueva empresa generada en la World Wide Web: una burbuja que explota incluso antes del cambio de siglo.

45 años después del primer alunizaje, no nos desplazamos en coches voladores, ni tampoco en coches eléctricos. El temible HAL 9000 ideado por Stanley Kubrick y Arthur C. Clark no es de momento más que un asistente operado por comandos de voz en un *smartphone* y en nuestros hogares no nos asisten robots como los que imaginaba Asimov, sino apenas una aspiradora más o menos autónoma. Desde esta perspectiva, el futuro ciertamente no es lo que era: no tenemos colonias en Marte, sino al Curiosity Rover de la NASA sumándose a la moda de los *selfies* con una foto que, sin duda, recorrió Facebook.

Con todo, ese futuro imaginado no podrá llegar sin el presente que tenemos ahora. Ciertas promesas de las tecnologías digitales no se han cumplido, pero sí han tenido lugar profundos cambios que nadie había prometido porque eran inimaginables. No se han dado grandes saltos para la humanidad, pero sí significativos pasos para muchas personas, comunidades y sociedades que han transformado su manera de trabajar, comunicarse, aprender, crear o compartir. En estas pequeñas revoluciones, que se producen en un entorno saturado de banalidades, tendencias pasajeras, pérdida de libertades y de intimidad, se podrá vislumbrar otro futuro, tal vez no utópico, pero ciertamente fascinante.

# RESEÑAS

Manuel Cruz. *Ser sin tiempo*. Barcelona, Herder, 2016

ESTER ASTUDILLO



La vivencia contemporánea del tiempo se ha convertido últimamente casi en *trending topic* entre los escritores de filosofía, como demuestra la multitud de títulos publicados en los últimos años que aluden al tiempo desde su mismísima portada. No es de extrañar que así sea, en la medida en que son numerosos los pensadores que coinciden en otorgar a la nueva percepción del tiempo una centralidad si no exclusiva, sí sustanciosa para dar cuenta de la vivencia generalizada de hecatombe que asalta al sujeto contemporáneo. Se trata de un angustioso colapso masivo que nos afecta, por tanto, a escala macro, a nivel de civilización - y más allá incluso, con mayor claridad cada día, a nivel planetario-, pero también a nivel micro, individualmente.

Desde que la modernidad dio paso a la llamada postmodernidad, hace ya décadas, se han venido señalando factores múltiples que han desembocado en este marasmo que constituye hoy nuestra vida cotidiana, desprovista como está de un *telos* (como señala acertadamente Cruz) y, por ende, de sentido, de misión y de propósito (entre aquellos, la tecnología y sus derivaciones ocupan un lugar destacado). Y lo que es peor, ante el paréntesis que a priori abren nuestros años de esperanza de vida, paréntesis caótico por la falta de promesa de un paraíso celestial *más allá*, el intento por restituirle al *carpe diem* medieval su valía a fin de ocluir el dolor del *final absoluto* superponiendo el gozo del *mientras tanto*, ese intento tampoco logra dibujar ningún *paraíso terrenal* convincente.

De hecho, la obcecación con que el sujeto actual busca acallar su angustia existencial sumergiéndose frenéticamente en las prácticas hedonistas y consumistas al uso precisamente explica, al menos en parte, el cambio en la percepción del tiempo de la que escribe Cruz. Prácticas, en definitiva, que en lugar de reconfortantes, placenteras y emancipadoras como las deseamos (como nos son publicitadas), capaces pues de distraernos de la conciencia de un final absoluto con la muerte y de proporcionar solaz a nuestro cuerpo antes de que le llegue el momento de corromperse y desaparecer, irónicamente generan en el sujeto mayor malestar y angustia, y acaban retroalimentando el círculo vicioso que acaba -y empieza- en el (hiper-)consumo.

La tesis de Cruz sobre cómo la vivencia del tiempo cimienta la sensación de perplejidad y azoramiento en el sujeto contemporáneo se alimenta de lo que muchos otros antes que él han descrito en cuanto a los cambios que sobre la experiencia vital ha propulsado especialmente la hipertecnología y sus nuevas potencialidades. La red y las comunicaciones instantáneas inducen la percepción de que todo ocurre simultáneamente, destruyendo las fronteras clásicas entre pasado, presente y futuro. Al mismo tiempo, todo dato está salvaguardado en la nube: los hechos quedan reducidos a algoritmos que permiten su reproductibilidad instantánea e infinita, y ello torna completamente superflua la antigua disciplina de ejercitar la memoria y de preservar recuerdos emocionales de los acontecimientos significativos de nuestras vidas. La multiplicidad de datos que nos bombardean constantemente reducen los acontecimientos a simulacros, despojados de todo significado 'real' y donde tanto la dimensión temporal como la espacial han dejado de ser relevantes: todo ocurre aquí y ahora. O su opuesto: nada ocurre en realidad, puesto que todo se reduce a imágenes en una pantalla.

El único motor funcional que pervive indemne es el mercado, cuya lógica es producir más y más aun a sabiendas de que ello no hace sino aproximar el momento del colapso planetario total, del que todos tenemos terrorífica conciencia. Pero mientras tanto, la industria continúa produciendo y los objetos deben ser consumidos antes de que sean suplantados por nuevas versiones mejoradas de sí mismos. El sujeto es espoleado a coleccionar las experiencias que los emergentes objetos de consumo supuestamente le proporcionarán, viniendo a suplir ese otro goce antiguo y ya desbancado de una vida plena y con sentido. Y debe hacerlo con diligencia, porque todo lo producido es obsoleto con inusitada prontitud. Por tanto el sujeto tiene prisa, se consuela del fracaso de una vida hipernormativizada y estéril buscando llenar el vacío de su insignificancia con el consumo de nuevos productos, prácticas y experiencias, el nuevo elixir de la felicidad. Lo viejo es aburrido, es pasado; y el pasado ya no es ni mítico, ni prometedor ni redentor. Como premio solo permanece, pues, el goce que habrá de venir, y es imperativo aprovecharlo al máximo antes de que nos sobrevenga el fin, la muerte. De ahí las prisas que nos acometen, el frenesí, el sinfín de actividades que pueblan nuestras agendas y que supuestamente mantienen a raya el vacío.

Hay una clara aceleración en el ritmo de vida del sujeto contemporáneo, angustiado por no perder el paso ante los dictados consumistas del *Zeitgeist* y por saber *aprovechar* al máximo, tal y como se le requiere, su tiempo de vida, puesto que es cuanto posee. Pero como otros antes que Cruz han señalado (Han, Baudrillard, Lypovetsky, por nombrar algunos), sería erróneo equiparar esa aceleración vital a una aceleración general en la vivencia del tiempo, tesis que algunos filósofos defendieron tiempo atrás. Más bien, tomando el testigo de aquellos otros pensadores que lo hicieron antes que él, postula Cruz que lo que ha advenido no es la aceleración sino justamente lo contrario: la ingravidez del tiempo. Ni el desgaste de la idea de progreso ni la ruptura de la linealidad de la historia advenida con la edad moderna han reinstaurado el tiempo a su antigua entidad cíclica, que tarde o temprano regresaba a su punto de partida y que hacía superfluas las prisas y toda pretensión escapista. El "cada cosa a su debido tiempo", el estoicismo de la espera, resultan hoy recetas irrisorias.

Lo que en verdad ha sucedido es que el tiempo ha sido arrancado de los pivotes que lo sujetaban a las prácticas cotidianas de nuestra vida, a los marcos de referencia en que nos movíamos: el tiempo ahora gravita sobre nuestras cabezas sin avanzar ni retroceder, deslavazado de los acontecimientos humanos y de los hitos cíclicos que antaño marcaban su cadencia, sin puntos de corte que sirvan de referencia para situarnos en él. Incluso las estaciones han perdido su valor señal, puesto que cada vez se funden más unas con otras, se acortan las distancias que las demarcaban. Además, dada la ubicuidad de la red, todo acontecimiento digno de mención es percibido como simultáneo y tiene la misma (ir)relevancia. En consecuencia, el ser ha sido igualmente expulsado del tiempo. Lo único que nos mueve a la acción como proyecto vital, motivados por un incesante desasosiego, es la necesidad de huir del sinsentido personal y global que nos envuelve, y de ahí nuestros saltos constantes de experiencia en experiencia a la zaga de un instante tranquilizador y pleno en que poder reposar y deleitarse, olvidados de la conciencia de la muerte, como se dice que les era dado hacer a los antiguos.

Vivimos sin tiempo, fuera del tiempo, en un vacío donde no hay secuencialidad, ni antes ni después, ni delante ni detrás, ni marcas que hagan explícito su paso inexorable, ni conquistas redentoras a la vista. El tiempo está extraviado y da tumbos. Es la consecuencia de que las coordenadas temporo-espaciales hayan desaparecido a resultas de la hipertecnologización del entorno, por un lado, y de la desaparición de todo proyecto colectivo, por el otro. Y también, ya ha sido dicho, de nuestro pavor ante la muerte: el sello irrefutable de que cuanto hagamos en vida acabará siendo baldío un día. La muerte es el gusano que estropea la manzana en que podría convertirse una vida íntegramente dedicada al yo, liberada ya de las antiguas servitudes para con *lo otro*. De modo que vivimos de espaldas a ella, sin rendirle el tributo que antes merecía y que no era más que una forma de reconocer los efectos del paso del tiempo por nosotros: la conciencia de su inexorabilidad y la necesidad de cultivar el recuerdo emocional de los difuntos, la memoria.

Simultáneamente, nos ha sido robada la posibilidad de inscribirnos en un proyecto colectivo, en la historia, porque la historia ha muerto también, habiendo sido despojada, por hechos aberrantes de sobras conocidos, de sus promesas de progreso, emancipación y mejora en las condiciones de vida de los hombres. Gráficamente, Cruz refiere este acontecimiento subrayando que lo que fueran las 'ruinas' durante la modernidad, aquellos restos deteriorados del pasado que cabía restaurar y conservar como icono venerable para las generaciones venideras, se han convertido en 'escombros', en basura de la que cabe deshacerse. El pasado mítico fue un engaño, y todo proyecto de futuro es un espejismo. El sujeto hoy se encuentra comprimido dentro de un efímero y resbaladizo presente, fronterizo entre un antes falaz y un después apocalíptico. Sólo le cabe huir de ese insidioso conocimiento.

Ni siquiera podemos hilar nuestra propia historia personal a modo de narración. Nos falta práctica; nos faltan recuerdos emocionales, por más que abunden los mementos digitales de momentos pasados de nuestras vidas. La disponibilidad absoluta e inmediata de la información (más exacto sería decir de *los datos*) y de los mementos personales ha acabado con la necesidad de secuenciar y con la disciplina de ejercitar la memoria. Si todo es inmediatamente disponible, ¿para qué esforzarse en

memorizar? El sujeto contemporáneo tiene memoria de pez, y ello es perfectamente congruente con la actitud generalizada de nuestra civilización ante la historia y con la persistente reconvención institucional a recordar: el llamado memorialismo.

Expulsado de todo proyecto colectivo religioso y secular, el sujeto vive volcado en su yo, en el proyecto vital de sí mismo, para el que el deterioro y la muerte son un verdadero escollo. Los marcadores del espacio y del tiempo, el antes y el después, el delante y detrás, incluso la muerte, han dejado de serle útiles porque todo está al alcance de un clic. Hemos dejado de recurrir a ellos porque son innecesarios para las nuevas formas de vida en una sociedad hipertecnologizada y narcisista. Pero justamente eso es lo que nos priva de vivir el tiempo en su secuencialidad e irreversibilidad inexorable, de acompasarnos con su cadencia y dejarlo actuar y pasar por nosotros sin resistencia. Y por supuesto de aceptarlo, al tiempo propiamente y a sus insoslayables efectos: en concreto, que envejecemos y morimos, lo cual es imprescindible para otorgarle a la vida su justo y digno valor finito. En cambio, hemos emprendido una lucha titánica contra él; deseáramos pulverizar al gusano que nos recuerda nuestra finitud, una coda que, como tantos describieran en el pasado, constituye precisamente el rasero para medir el valor de nuestras vidas.

Quizás la parte más novedosa del texto de Cruz es la final, un exordio sobre el tratamiento que merecen la historia y la memoria por parte de las instituciones a partir de todo lo descrito anteriormente sobre el cambio contemporáneo en la vivencia del tiempo y sobre el deterioro de la memoria consecutivo a la miríada de cambios socio-tecnológicos que acompañan a aquel. En cualquier caso, se trata de un texto breve y muy legible que hace hincapié en elementos clave descritos por la literatura reciente para dar cuenta de las vivencias de desorientación, extravío y sinsentido global que atañen al sujeto contemporáneo, sumiéndolo, cual ratonera, en un desasosiego desesperado.

