



**ESTIGMATIZACIÓN Y EXTERMINIO**  
Apuntes para una *genealogía de la violencia*

RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO

**ESTIGMATIZACIÓN Y EXTERMINIO**  
Apuntes para una *genealogía de la violencia*

RAFAEL ÁNGEL GÓMEZ CHOREÑO

**ESTIGMATIZACIÓN Y EXTERMINIO**  
*Apuntes para una genealogía de la violencia*

# ÍNDICE

|   |     |
|---|-----|
| Índice .....                                  | 7   |
| Introducción .....                            | 9   |
| Revelaciones del <i>Niño del espejo</i> ..... | 25  |
| La violencia del Poder .....                  | 63  |
| El poder de la Violencia .....                | 93  |
| El enigma de la <i>Esfinge</i> .....          | 127 |
| Los olvidos de la Memoria .....               | 169 |
| El silencio de las Palabras .....             | 207 |
| Recapitulaciones .....                        | 243 |
| Bibliografía .....                            | 275 |

Primera edición: 2011

© 2011. **Rafael Ángel Gómez Choreño**

© 2011. **Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina, A.C.**

Providencia 1218-4, Col. Del Valle, 03100, México, D.F.

**COORDINACIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES**

Colección: **serie uno**

Edición: **Bily López González**

Cuidado de la edición, diseño editorial y de portada, formación tipográfica: **César Manuel López Pérez**

Derechos Reservados conforme a la Ley

Impreso y hecho en México

ISBN: **978-607-8218-01-1**

## INTRODUCCIÓN

*Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después.*

—Albert Camus—

Vivimos en un mundo gobernado por el terror y la más profunda indolencia. Esto, sin embargo, sólo es alarmante; aún tenemos que descubrir lo que deberíamos estar lamentando. Digo esto porque antes, en este orden invertido de cosas, están todas las *horrendas realidades* que semejante imperio ha estado produciendo en el mundo mientras a todos nos ganaba el espanto y la indiferencia: su rostro más terrible, lo más insoportable. Me refiero, por ejemplo, a la emergencia de una *voluntad de poder* que no sólo no quiere nada para la felicidad de los hombres, sino que además ha estado reclamando su *exterminio selectivo y estratégico*. Estamos, en este sentido, ante la emergencia de una nueva forma de *voluntad de exterminio*.

Por eso me ha parecido oportuno esbozar el horizonte y la perspectiva que este trabajo pretende abrir, sirviéndome del punto de fuga propuesto por Albert Camus en *El mito de Sísifo*, ya que lo que está en juego en este trabajo no es la consistencia filosófica de una afirmación, una creencia o un argumento, sino el papel que la filosofía puede desempeñar en la construcción de un juicio tan importante, el cual, además, nos ha tocado construir en una época en la que la vida ha quedado atravesada, nuevamente, por el terror, la indolencia y el exterminio.

El único problema, a pesar de no haber nada más común en nuestros días que los absurdos implicados en nuestra actual *situación de vida*, es que el absurdo del mundo contemporáneo, como tal, todavía es demasiado inasible para el *entendimiento común*; ya ni qué decir de lo inaprensible que es para el *entendimiento ilustrado*. No existen aún las categorías adecuadas ni las imágenes precisas —mucho menos palabras— para pensar y analizar todas las dimensiones que ha cobrado el absurdo recientemente. El *absurdo de nuestra vida absurda* —como diría Camus— exige una *filosofía del absurdo* antes de poder pronunciarnos con respecto a si vale la pena, o no, vivir la vida. Sin embargo, ésta no es una tarea que pueda agotarse de un solo plumazo, ni creo que pueda agotarse sólo con la pluma. Ahora más que nunca está marcada la urgencia de hacer explotar nuestra creatividad poética a través de todo lo que tengamos a la mano. Nuestras actuales circunstancias exigen que el artista, el sacerdote, el filósofo, lo mismo que el científico y el político, sean capaces, no sólo de hablar y escribir con genio creativo, sino de imaginar siquiera todo lo que está sucediendo actualmente con la vida.

El objetivo de estos apuntes, en este sentido, es recorrer algunas de las veredas de nuestra *vida absurda* para mostrar a través del ensayo la consistencia de sus superficies y de sus honduras; para acostumar al habla y a la escritura a sus constantes transformaciones y a su naturaleza inaprensible; para hacer evidentes los intersticios en donde se ocultan sus rostros invisibles y los puntos en donde se engarzan o se han engarzado algunas de sus contradicciones más problemáticas; y lo más importante, para mostrar que la indolencia y el terror se han apropiado sofisticada y disimuladamente de la vida gracias a la *estigmatización de la violencia humana*: el vehículo con el que la *voluntad* de muchos hombres ha podido transitar de un *afán de exterminio masivo* a un *afán de exterminio selectivo*, de un constante *afán de dominación* a un intermitente y explosivo *afán de aniquilación*, en fin, de una forma de estupidez burda y franca a una estupidez sumamente sofisticada e hipócrita.

Sé que no es fácil asimilar la idea de una *violencia estigmatizada*, ya que la costumbre imperante dicta que la *violencia* es la que suele producir los *estigmas*. Sin embargo, esta dificultad se puede resolver fácilmente porque no existe contradicción alguna entre ambas ideas. En efecto, todo estigma es una *violencia perpetrada*: una

marca inscrita en la superficie de algún cuerpo que, incluso, dentro de los juegos de la interpretación y las tradiciones, puede ser leída con uno o varios sentidos escatológicos. En este sentido, lo que la idea de una *violencia estigmatizada* introduce en el contexto de las reflexiones contemporáneas en torno a la violencia humana es la pura posibilidad de enriquecer nuestra concepción de dicha violencia repensando sus significados, sus límites, sus alcances y sus contradicciones. Por eso, lo único que necesitamos para asimilar esta idea es aceptar que se puede ejercer algún tipo de violencia sobre la misma violencia.

El propósito de estos ensayos es elaborar una serie de apuntes para la construcción de algo que he decidido llamar *genealogía de la violencia*. Sin embargo, ese “algo” no es un libro que podría llevar ese nombre, sino un *programa de investigación* cuyo principal objetivo es liberar a la violencia humana de la estigmatización que hoy pesa sobre ella. El propósito de este programa, por otro lado, es desarrollar el primer momento de una *filosofía del absurdo en el mundo contemporáneo*: el momento de la descripción de dicho absurdo; lo cual exige, cuando menos, la descripción exhaustiva de una *situación problemática* que ha sido configurada y propiciada por el imperio del terror y la indolencia, que se ha visto agravada con la emergencia de una *voluntad de exterminio* que opera selectiva y estratégicamente, y que ha sido posible gracias a la activación de múltiples *mecanismos de estigmatización de la violencia humana*.

La idea de una *genealogía de la violencia*, sin embargo, no la concebí a partir del análisis de un *problema filosófico*, sino a partir del análisis, la reflexión y el tratamiento filosófico de una simple sospecha: la sospecha de que el miedo a perder nuestra *felicidad ficticia* y nuestra *aparente tranquilidad* ha desempeñado un papel muy importante en el surgimiento y desarrollo de una nueva *voluntad de exterminio*.

La impronta de esta sospecha me hizo descubrir que el cúmulo de violencias que ha estado sucediendo en el mundo recientemente —los “ataques terroristas”, el “resurgimiento del racismo”, las “invasiones justicieras”, el aparente incremento de la “criminalidad organizada” y de la “violencia urbana”, la muerte de poblaciones enteras a causa del hambre o a causa de múltiples enfermedades que todavía nos resultan inconcebibles e incomprensibles— podía estar estrechamente relacionado con el miedo que sentimos ante la pura posibilidad de perder nuestra *felicidad ficticia* y nuestra *aparente tranquilidad*. Y descubrir esto me hizo sospechar que todos nuestros

*temores apocalípticos* —como el miedo ante la amenaza de un guerra nuclear— no han surgido necesariamente en respuesta a la presencia de la barbarie en nuestras vidas o en el mundo, sino en respuesta a los monstruos y fantasmas que habitan en nuestra mente gracias a las ficciones que suelen generar las palabras. Dicho de otro modo: comencé a sospechar que lo que ha estado generando la barbarie de nuestra época es el miedo que sentimos, o que hemos estado sintiendo, ante la presencia de puras *amenazas ficticias*.

Lo importante, de cualquier forma, es que estas sospechas me hicieron plantearme las siguientes preguntas: ¿Por qué algunas personas —o incluso algunas comunidades u organizaciones— se han convertido en *presencias amenazantes*? ¿Qué es lo que en realidad ha hecho surgir nuestros temores con respecto a la violencia que pueden generar otros hombres? ¿Por qué, a pesar de temerle tanto a la violencia humana, no hemos podido hacer nada para alejarnos de la barbarie? Y la respuesta que pude formular para cada una de ellas, aunque desconcertante, resultó completamente esclarecedora: todo esto es el resultado de un largo proceso de *estigmatización de la violencia* que sólo ha servido para activar y justificar el *exterminio estratégico de todas las diferencias*.

No fue fácil asimilar el panorama resultante de todas estas sospechas. No fue fácil, por ejemplo, aceptar que muchos de nuestros valores morales más preciados podían estar involucrados, no sólo en la emergencia de la barbarie que la humanidad entera ha estado padeciendo a lo largo del último siglo, sino también en su diseño y su cruel realización. Y esto era tanto como contemplar el estrepitoso derrumbe de todas esas estupendas esperanzas que —según Bolívar Echeverría— el descubrimiento de América le había podido ofrecer a la humanidad al transformar radicalmente el «código de vida» de todas las «sociedades tradicionales» (Cf. ECHEVERRÍA, 2001, 245), pues ni la supuesta mutación del «sustrato civilizatorio elemental» que semejante acontecimiento desencadenó, ni la «revolución instrumental» que efectivamente se ha dado desde entonces, me parecen ya argumentos suficientes para negar que la *forma de proceder* de la barbarie contemporánea ha puesto en “tela de juicio” todo lo siguiente:

[...] que la escasez no constituye la “maldición *sine qua non*” de la realidad humana; que el modelo bélico que ha inspirado todo proyecto de existencia histórica del hombre,

convirtiéndolo en una estrategia que condiciona la supervivencia propia a la aniquilación o explotación de lo Otro (de la Naturaleza, extrahumana o humana), no es él único posible; que es imaginable —sin ser una ilusión— un modelo diferente, donde el desafío dirigido a lo Otro siga más bien el modelo del *eros* (Cf. ECHEVERRÍA, 2001, 245-246).

Por el contrario, todo parece indicar que cada vez estamos más lejos de poder creer en ello. Además, no creo que dicho alejamiento se deba exclusivamente a la sólida instauración, en la mayoría de las sociedades contemporáneas, de una *forma de vida* marcada por la *competencia a muerte*; también cuenta la absurda pretensión —cada vez más fuerte y más intolerable— de que es posible humanizar al mundo sin que esto genere barbarie y más barbarie. De hecho, me parece que alrededor de esta absurda pretensión es como han surgido, precisamente, todas las mentiras que han estado sosteniendo —desde hace mucho tiempo— el tinglado en donde la hipocresía que supone todo proceso de *estigmatización de la violencia* ha podido montar todas las *escenas de horror y de barbarie* que hemos estado presenciando recientemente.

Una vez articulado lo anterior, me impuse la tarea de rastrear todas las lecturas y opiniones que hubiesen podido influir mi punto de vista acerca de lo que ha estado sucediendo con la violencia en el mundo contemporáneo, y así descubrí —no sin la ayuda de muchos de mis profesores y de mis compañeros— que mi comprensión de dichos asuntos estaba sumamente influido por lo que había leído de la obra de Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm, Max Weber, Georges Bataille, Gaston Bachelard, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Jacques Derrida, Paul Ricœur y George Steiner. Pero redescubrir a estos autores apenas era la “punta del iceberg”, ya que aún tenía mucho camino que recorrer; sin embargo, en su momento me contenté con ello y empecé a trabajar en el análisis y el tratamiento filosófico de mis sospechas con base en este “pequeño descubrimiento”: el descubrimiento de mi marco teórico.

Luego, cuando por fin pude organizar mis relecturas, me percaté de que nunca se me hubiera ocurrido pensar en la *estigmatización de la violencia* si en mi mente no hubiera estado presente lo que Nietzsche intentó mostrar en *La genealogía de la moral*, con respecto al papel que suele desempeñar la «voluntad de poder» en el surgimiento y el funcionamiento de toda moral, ya que la *estigmatización de la violencia*

—tal y como la concibo— no es sino el resultado de la instauración y la activación de un conjunto de valores morales, bien específicos, en la vida político-cultural de muchas sociedades contemporáneas. También pude asumir —gracias a Nietzsche— que estos valores tuvieron que haber surgido en *momentos y lugares específicos y especificables*, y que no hubieran surgido con tal especificidad si no respondiesen a *necesidades de dominación* también específicas. En este caso, por ejemplo, está involucrada la necesidad de ejercer una dominación sobre la violencia humana. Por eso, uno de los objetivos de estos ensayos, es tratar de especificar qué *tipos de dominación* se han podido desarrollar con base en esta necesidad, sobre qué *tipos de violencia* quiere ejercerse y con qué finalidad se ha querido ejercer.

De esta manera, finalmente, pude reconocer qué era lo que me había hecho falta para hacer que mis *sospechas* se convirtieran en auténticas *hipótesis filosóficas*: necesitaba esclarecer cuál era el enfoque que había utilizado para descubrir el *problema de la estigmatización de la violencia en el mundo contemporáneo*. Pero ya no tenía de qué preocuparme, pues junto con el reconocimiento de algo tan importante, llegó la solución: el enfoque que había utilizado era un *enfoque genealógico* muy parecido al que Nietzsche utilizó a lo largo de toda su obra. Y he procurado no alejarme de dicho enfoque en los presentes ensayos, sin embargo, he tratado de enriquecerlo basándome en otros autores.

Ya los he mencionado a todos, pero vale la pena hacer una mención especial a Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Albert Camus, Michel Foucault y George Steiner, ya que además de haber utilizado algunas de sus ideas para enriquecer el enfoque de este trabajo, he utilizado algunos fragmentos de sus obras para construir una *interlocución imaginaria*, que me ha servido para dejar indicados algunos rasgos de los métodos que debe seguir una *genealogía de la violencia*. De hecho, justo a partir de las reflexiones que estos autores realizaron acerca de las múltiples formas que ha adoptado la violencia humana en el mundo contemporáneo, fue que pude darme cuenta de que mi investigación había cobrado, desde el principio, la forma de un *estudio sobre la emergencia y la procedencia de la estigmatización de la violencia en el mundo contemporáneo*, y ésta, a final de cuentas, es la forma de una *genealogía de la violencia*, y no la forma, por ejemplo, de una *crítica de la violencia*. Subrayar esto es de suma importancia, ya que mucho de lo que se podrá leer en este trabajo difiere,

en muchos sentidos, de lo que se puede leer en los escritos de dichos autores. Mas esto no significa que me haya alejado de su punto de vista o que haya distorsionado su pensamiento, significa, por el contrario, que aún queda mucho que decir acerca de las cuestiones planteadas por la violencia en el mundo contemporáneo y que es necesario amoldar los discursos y los esquemas conceptuales, según lo requiera la ocasión.

Cabe destacar que, aunque en ninguno de los ensayos que conforman este volumen exista una cita o mención directa a la obra de Karl Marx, Max Horkheimer, Erich Fromm, Max Weber, Georges Bataille, Gaston Bachelard y Jacques Derrida, su trabajo ha estado presente en mi pensamiento todo el tiempo y no faltará la ocasión en que esto se hará evidente a lo largo del texto. Aclaro, sin embargo, que no me he olvidado de ellos y que no ignoro que sus ideas podrían iluminar mucho de lo escrito aquí, pero su *no-inclusión* en esta obra ha sido intencional y mi decisión responde, sobre todo, a razones literarias. Cada mención, cada cita y cada comentario contenido en este documento, han sido seleccionados por lo que podían pretexto, y no porque fuera indispensable incluirlos, ya que más que buscar un respaldo a mis ideas, he buscado en estos recursos *conexiones estratégicas* con las obras y los autores mencionados. Algunas son más afortunadas que otras, pero todas cumplen una función en el orden impuesto por el mismo texto. En este sentido, lo único que sucedió con las ideas de estos autores es que, a pesar de ser consciente de su pertinencia teórica, nunca encontré, el orden del texto, el momento adecuado para incluirlas.

Con otros autores, por el contrario, a pesar de su aparente impertinencia en el contexto de una investigación genealógica, los he citado o mencionado porque el texto o la argumentación así me lo exigieron. Y esto, para mi sorpresa, terminó implicando el afortunado descubrimiento de *conexiones inesperadas* con el trabajo de autores de tradiciones no-genealógicas o tradiciones remotamente genealógicas, con autores de otras disciplinas, y con autores simplemente inesperados. Este es el caso de W. V. O. Quine, Donald Davidson, John R. Searle, Italo Calvino, Bolívar Echeverría, John Chadwick, Marc Bloch, Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, Gustav Glotz, Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, Sófocles, Eurípides, Pieter Brueghel y Flavio Josefo.



Sigmund Freud, Maurice Merleau-Ponty y Paul Ricoeur, a pesar de sus francas conexiones con el enfoque genealógico, juegan un papel muy ambiguo en mi marco teórico, aunque esto no siempre será evidente, ya que, a veces por cuestiones teóricas y otras por cuestiones metodológicas, he tenido que distanciarme de sus ideas; sin embargo, esto no disminuye su importancia, sólo evidencia que sus ideas han tenido que ser recortadas o amoldadas para poderlas poner al servicio del propósito y los objetivos que persigue este trabajo. El caso más evidente es el del «principio de realidad» de Sigmund Freud, el cual ha sido ignorado completamente en el capítulo quinto, para poder utilizar sus ideas en la construcción de un argumento que busca hacer evidente el carácter fantástico de todos nuestros recuerdos.

Con Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, Aristóteles y José Antonio Pérez Tapias también existe una cierta ambigüedad, pero el problema es muy diferente. En estos casos, la ambigüedad se ha presentado debido a la dificultad que supone el tener que tomar una distancia absolutamente crítica y, al mismo tiempo, querer recuperar algunos de sus conceptos o alguna idea profundamente sugerente. Sin embargo, esto no es un problema mayor, ya que todas las críticas pertinentes han quedado suficientemente formuladas y todos los préstamos han sido subrayados.

La *hipótesis general* que orientó las investigaciones que dieron lugar a los ensayos contenidos en este volumen se puede enunciar de la siguiente manera: el origen de todos nuestros temores vinculados con la violencia que pueden generar otras personas —los cuales nos han llevado a sentir una amenaza constante en la *presencia del otro* y a buscar, por ello, no sólo su *dominación* y *explotación*, sino incluso su *aniquilamiento*— no está relacionado necesariamente con el *horror* que pueden llegar a generar los “actos terroristas” ni otro tipo de “actos criminales”, sino con el *terror* que ha generado la *estigmatización moral* que ha recaído sobre *formas de violencia* sumamente específicas; esto quiere decir que dicha *estigmatización* ha encontrado en el *terrorismo* un dispositivo muy eficaz para arraigarse profundamente en el funcionamiento político-cultural de la mayoría de las sociedades contemporáneas, y que la finalidad que persigue toda forma de *estigmatización de la violencia* es justificar y hacer operar el *exterminio estratégico*. Pienso esto basado en la suposición de que dicha *estigmatización* no ha estado dirigida —ni se pretende que lo esté— en contra de todas las formas que haya podido adoptar la violencia humana en el mundo

contemporáneo, sino en contra de la violencia que pueden llegar a ejercer algunos hombres y comunidades específicas.

Se trata, por tanto, de asumir que la *estigmatización de la violencia* surgió como un *mecanismo de dominación cultural* y que se ha ido convirtiendo, con el paso del tiempo, en parte de los *mecanismos de exterminio de las sociedades contemporáneas*. Lo primero explica la existencia de nuestros temores en contra de formas específicas de violencia; lo segundo explica porqué millones de personas —incluso comunidades enteras— han sido exterminadas sin que nadie haya podido hacer nada para evitarlo o, incluso, con el *consentimiento implícito* o *explícito* de muchas personas.

Por eso el propósito de la *genealogía de la violencia* no es enfrentar y resolver un *problema teórico específico*, sino tratar de enfrentar una *situación problemática* que se ha venido desarrollando en las sociedades contemporáneas desde hace mucho tiempo; y no para buscar la manera de resolverla, sino sólo para descubrir cómo podemos revertirla.

¿Qué implica y qué tan grave es dicha *situación problemática*? Implica que, en la mayoría de las sociedades contemporáneas, ha surgido y se ha generalizado el afán de estigmatizar la violencia que pueden generar algunas comunidades y algunos individuos específicos, y que a partir de dicha estigmatización, muchos se han atribuido la capacidad y el derecho de ejercer un *poder punitivo* en contra de ellos —incluso hasta el exterminio— sin que nadie haya podido hacer nada para evitarlo, debido, en gran medida, a que la mayoría de las personas están de acuerdo con dicho *ejercicio de poder*.

¿Por qué es tan importante enfrentar filosóficamente esta *situación problemática*? Es importante porque —como intento mostrar— dicha situación ha sido posible gracias a que existen varias confusiones con respecto a la *naturaleza*, el *funcionamiento* y la *articulación* de muchos de sus elementos constitutivos: la violencia, el terrorismo, el exterminio, la dominación, la *voluntad de dominación* y la *voluntad de exterminio*. No se sabe nada, por ejemplo, acerca de lo que implica el *terrorismo contemporáneo*, ni acerca de cómo funciona, ni por qué funciona como funciona. Y la base de dicha ignorancia —al parecer— ha sido la incomprensión generalizada acerca de *lo que es* y *lo que implica*, realmente, la violencia humana. Esto, además, también nos ha impedido comprender que la persecución de los hombres reconocidos públicamente

como “hombres violentos” ha implicado, a final de cuentas, el *exterminio estratégico* de millones de personas. Y todo esto, a su vez, ha propiciado que la convivencia entre los hombres se haya vuelto más insoportable que nunca y que la posibilidad de una convivencia humana alejada de la barbarie sea cada vez más remota e incluso indeseable.

Puede ser cierto que, de seguir así, pronto estaremos viviendo en un mundo sin la amenaza que hoy día representan muchos individuos: la amenaza que representan para nuestra *felicidad ficticia* y nuestra *aparente tranquilidad*; pero, ¿quién nos garantiza que nosotros no seremos los próximos exterminados? ¿Quién nos garantiza que no somos, ahora mismo, una amenaza para alguien más?

Esta *situación problemática* nos exige averiguar cómo se articulan todas las cuestiones que he planteado y hacia dónde se dirige dicha articulación. Y una investigación de esta naturaleza —nos guste o no— debe ser conducida filosóficamente. ¿Por qué? Porque esta *situación problemática* ha sido posible gracias a una *dominación cultural efectiva*. Esto significa que ésta por fin se ha convertido en un *instrumento* para quienes desean ejercer, sin mayores contratiempos, una *dominación política efectiva*; e implica que muchos de nuestros *saberes teóricos y tecnológicos* se han ido convirtiendo, con el paso del tiempo, en *fundamento o instrumento* de las *prácticas de dominación del mundo contemporáneo*: esa *praxis dominadora* que se ejerce todos los días en nuestro mundo con consecuencias completamente nefastas.

Estas afirmaciones suponen, ante todo, que el *saber* y la *dominación* se han mezclado peligrosamente en las últimas décadas, dando lugar a que la *voluntad de vida* predominante en nuestras sociedades haya adquirido la forma, no digamos ya de una simple *voluntad de dominio* o de una *voluntad de explotación*, sino la forma de una *voluntad de exterminio*. Y esto quiere decir, finalmente, que nuestra *situación problemática* no proviene sólo de un *afán de supremacía*, sino que proviene de un *afán de aniquilamiento de toda diferencia posible*.

Sin embargo, la filosofía no tiene que involucrarse en el análisis y la reflexión de esta *situación problemática* sólo en atención a la gravedad del asunto, sino debido a que ella misma ha sido —y aún sigue siendo— parte del desarrollo de dicha situación. Además, me parece que la filosofía tiene que poder encararla sin evadir ninguno de los enfrentamientos que la han hecho posible y que la han estado alimentado desde

los momentos más tempranos de su emergencia, pues ella misma —la filosofía— ha estado involucrada, en más de una ocasión, en dichos enfrentamientos.

No podemos olvidar que la filosofía —en tanto que *saber*, o incluso en tanto que *voluntad crítica*— no ha podido librarse de los *juegos de poder* que las *relaciones de fuerza* le han venido imponiendo a la vida: a *nuestra vida cultural*. Ni tampoco debemos olvidar, por lo mismo, que es muy probable que la filosofía haya estado involucrada en el surgimiento y desarrollo de la barbarie de las sociedades contemporáneas. Esta cuestión la analizo a fondo en el primer ensayo de este volumen, el cual he titulado “Revelaciones del *Niño del espejo*” en atención al juego simbólico que Nietzsche inventó en uno de los pasajes de *Así habló Zaratustra*, para mostrar que era necesario despertar a la filosofía del «sueño dogmático» en el que la había dejado sumida Kant, el *sueño de la trascendencia*, si se quería completar el *proyecto de autocritica* que el mismo Kant inició.

¿Cómo podemos revertir la *situación problemática* generada por la *estigmatización de la violencia*? La respuesta a esta pregunta no es simple, sin embargo, puedo empezar aclarando lo siguiente: nada puede ni podrá mitigar el dolor de quienes han perdido a algún familiar o a toda su familia a causa de la barbarie, ni podremos revivir a los muertos que alimentan nuestra *felicidad ficticia* y nuestra *aparente tranquilidad*; además, el rencor y el odio acumulado tampoco es algo que se pueda revertir. Por eso, todo lo que se pueda hacer para revertir esta situación, en todo caso, se tendrá que hacer sin pretender que las injusticias y el duelo de la gente son realidades que se pueden remediar. No se trata, por lo tanto, de buscar una “reconciliación universal”, sino de encontrar la manera de detener la barbarie imperante en nuestra época; y esto quiere decir, ante todo, que se trata de encontrar la manera de no seguir siendo parte de ella, de impedir que nos siga arrastrando, o que nos siga obligando a rendirle un tributo sangriento.

También es importante tener presente que nada desempeña un papel incidental en el desarrollo dicha *situación problemática*. Cada uno de sus elementos constitutivos, cada una de sus dimensiones, cada actor involucrado, cada fuerza ejercida, desempeñan —aun sin saberlo— una *función estratégica*. ¿De quién o de quiénes?, no es relevante. Lo que sí es relevante es tratar de comprender la situación misma, su génesis, su funcionamiento y las consecuencias que se pueden generar si

dejamos que se siga desarrollando. Por ejemplo: si mentimos y nuestras mentiras provocan la muerte de alguien, no es importante saber quién mintió, sino reconocer que algunas mentiras matan. En este mismo sentido, es preferible tratar de cambiar todo lo que haya provocado y permitido la muerte de millones de personas en las últimas décadas, por ejemplo, nuestro miedo, nuestra ceguera o nuestro silencio ante tanta muerte. De no ser así, de optar por la persecución de los perpetradores de tanta muerte, ya sea para castigarlos o para eliminarlos, terminaremos actuando, tarde o temprano, conforme a los principios bajo los cuales se ha configurado la *situación problemática* a la que me he estado refiriendo: la situación generada por la *estigmatización de la violencia*.

Es más importante, por el contrario, averiguar cómo ha sido posible todo esto, bajo qué reglas, en qué circunstancias, con base en qué facilidades otorgadas, por mediación de qué instrumentos, con qué finalidad o finalidades. Y como nadie puede saber de antemano todo esto, es suficiente tomar como punto de partida la tarea de reconocer que nada puede ser fortuito en un *proceso de estigmatización*. Mucho menos si se trata de la *estigmatización de la violencia en el mundo contemporáneo*; y menos aún si se toma en consideración que dicho *proceso de estigmatización* está relacionado con una *distribución de la vida y de la muerte*, tan asimétrica e injustificable, como la que hemos estado viviendo y atestiguando en las últimas décadas.

De cualquier forma, los filósofos tenemos mucho que hacer para poner en marcha cualquier *programa de acción* que pudiera idearse en contra de las *técnicas contemporáneas de estigmatización de la violencia* y en contra del *exterminio estratégico* que éstas han generado en las últimas décadas, sobre todo en lo que se refiere al trabajo teórico que se tiene que desarrollar para hacer una descripción concienzuda de la *situación problemática* subyacente. De acuerdo con lo anterior, estos Apuntes para una *genealogía de la violencia* han sido diseñados para que, a través de la *vía del ensayo*, la misma escritura haga surgir todos los aspectos relevantes relacionados con la *descripción teórica* de dicha *situación problemática*; con la construcción de la *hipótesis general* de la *genealogía de la violencia*; con la construcción de varias *hipótesis de trabajo*; con la construcción, la descripción y el desarrollo de un *enfoque filosófico*; con la identificación o construcción de un *marco teórico de referencia*; con la identificación y el diseño de todas las *investigaciones auxiliares* necesarias para

demostrar la *hipótesis general* y las *hipótesis de trabajo* (tanto a un nivel teórico como a un nivel metodológico); y con el diseño y desarrollo de algunas *técnicas y estrategias* para empezar a revertir la *situación problemática*.

También han sido diseñados para trabajar sobre algunos aspectos específicos de la *descripción tentativa* en torno a la *situación problemática* que he presentado en estas páginas introductorias, buscando, con ello, obtener algunas notas conclusivas acerca de: 1) la participación de la filosofía en el *proceso contemporáneo de estigmatización de la violencia* y en el *proceso de justificación del exterminio estratégico en el mundo contemporáneo*; 2) la participación de la cultura en ambos procesos y en la configuración de nuestros temores y esperanzas; 3) la participación del *terrorismo* en ambos procesos, así como en la emergencia y la configuración de nuestros temores y esperanzas; 4) la participación de nuestros temores y esperanzas en el *proceso de justificación del exterminio estratégico en el mundo contemporáneo*; y 5) la función de olvido, la ceguera y el silencio en el desarrollo de todo esto.

Los ensayos que conforman este trabajo tienen, simultáneamente, una distribución temática y una programática. La *distribución temática* se concentró primordialmente en los aspectos específicos que acabo de apuntar y la *distribución programática* en los aspectos relevantes apuntados más arriba. Están articulados y ordenados de manera que pueden mostrar, al mismo tiempo, su importancia individual (en tanto que ensayos) y el papel que desempeñan en conjunto (en tanto que partes de un *programa para una genealogía de la violencia*). Por eso, a pesar de su estructura ensayística, y de la relativa independencia y movilidad que ello supone, desempeñan el papel de capítulos con un orden específico en el cuerpo de este trabajo. El resultado de la organización es el siguiente:

En el capítulo primero, titulado “Revelaciones del *Niño del espejo*”, abordo la cuestión de la participación de la filosofía en el *proceso contemporáneo de estigmatización de la violencia* y en el *proceso de justificación del exterminio estratégico en el mundo contemporáneo*; pero también muestro cómo se articula el proyecto contemporáneo de una *crítica filosófica de la cultura* —configurado por Nietzsche— con el proyecto moderno de una *autocrítica filosófica* —configurado e iniciado por Kant—, para así mostrar cómo se articulan ambos con el proyecto de una *genealogía de la violencia*. Asimismo, y en conexión con lo anterior, realizo algunos apuntes relacionados con

la naturaleza y la procedencia del *enfoque genealógico* y acerca de su relación crítica con la *voluntad de dominio* que se ha ocultado, desde hace mucho tiempo, detrás de la *voluntad de saber verdadero* característica de los discursos filosóficos.

Después, en el capítulo segundo, titulado “La violencia del Poder”, la cuestión central es mostrar, con base en una explicación genealógica de la incompreensión generalizada de la naturaleza y la procedencia de la violencia humana, la participación de la cultura tanto en el *proceso contemporáneo de estigmatización de la violencia* como en el *proceso de justificación del exterminio estratégico en el mundo contemporáneo*, así como en la configuración de nuestros temores apocalípticos y nuestras esperanzas de salvación. También muestro la importancia que tiene la *opinión pública* en la construcción de nuestras creencias y la naturaleza lingüística de toda la *situación problemática*. Sin embargo, más que buscar hacer apuntes para lograr una *descripción teórica* de dicha situación, en este capítulo construyo y formulo la *hipótesis de trabajo* más importante para una *genealogía de la violencia*: la hipótesis que postula que toda acción humana implica algún tipo de violencia, que la violencia, como tal, sólo es un *fenómeno de superficie*, y que, a causa de ello, debemos concentrar nuestra atención en el hecho de que toda violencia procede del poder que hemos generado los hombres para transformar nuestro mundo: el poder de la cultura.

De una manera similar, en el capítulo tercero, que lleva como título “El poder de la Violencia”, a partir de una explicación genealógica sobre la naturaleza, la procedencia y el funcionamiento del *terrorismo contemporáneo*, intento mostrar cuál ha sido la función del *terrorismo* en el *proceso contemporáneo de estigmatización de la violencia*, así como su participación en la emergencia y la configuración de nuestros temores y esperanzas; esto sin dejar de lado la cuestión acerca de la función que éstos cumplen en el *proceso de justificación del exterminio estratégico en el mundo contemporáneo*, ni la cuestión de la participación específica del *terrorismo* en la ejecución de las actuales *prácticas de exterminio*. Por ello, en este ensayo también abordo aspectos relacionados con el diseño y desarrollo de algunas *técnicas y estrategias* del *terrorismo contemporáneo*.

En el caso del capítulo cuarto, el cual lleva el nombre de “El enigma de la *Esfinge*”, la situación es un poco diferente, ya que lo más importante en él es mostrar las virtudes del *enfoque genealógico* para enfrentar estratégicamente, no sólo el *proceso*

*de estigmatización de la violencia* en el mundo contemporáneo, sino el *proceso de ocultamiento* que dicha estigmatización genera. La dinámica de este ensayo implica una recapitulación de todo lo expuesto en los ensayos anteriores. Toca, además, la cuestión de la ceguera causada por el terror y abre la cuestión del olvido y el silencio ante las injusticias de la barbarie humana. Este ensayo es, quizá, el más importante para el desarrollo en conjunto de la obra, pues en él han quedado apuntados los aspectos más relevantes para construir la *descripción teórica* de la *situación problemática* que pretendo describir exhaustivamente mediante una *genealogía de la violencia*.

Finalmente, en los capítulos quinto y sexto, “Los olvidos de la Memoria” y “El silencio de las Palabras”, respectivamente, he abordado con mayor profundidad la cuestión de la función del olvido y del silencio en el *proceso de justificación del exterminio estratégico en el mundo contemporáneo*; y no he perdido la oportunidad para trabajar, en ambos ensayos, en la construcción de varias *hipótesis de trabajo*, así como en la identificación y el diseño de varias investigaciones vinculadas con la demostración de éstas y con la demostración de la *hipótesis general*.

La estructura de este trabajo tiene la función de ir mostrando, paulatinamente, los distintos aspectos teóricos y metodológicos que una *genealogía de la violencia* tiene que ser capaz de resolver para poder presentarse como un *instrumento de crítica* en contra de la actual *formación cultural de las sociedades contemporáneas*; y, simultáneamente, tiene la función de ir mostrando *cómo y por qué* estas sociedades se han dejado gobernar por una nueva *voluntad de exterminio*.

CAPÍTULO PRIMERO  
REVELACIONES DEL NIÑO DEL ESPEJO

*La moral logra, a menudo con una simple mirada, paralizar la voluntad crítica, incluso atraerla de su parte, hasta hay casos en los que sabe volverla contra sí misma, de forma que, a semejanza del escorpión, se clave el aguijón en su propio cuerpo.*

—Friedrich Nietzsche—

Todas las investigaciones genealógicas de las que tengo noticia —a final de cuentas— han surgido del imperioso deseo de ejercer el poder de la *crítica filosófica* en contra de la misma filosofía para hacer de ella un instrumento implacable en la *crítica de la cultura*. Sin embargo, la emergencia de esta *voluntad de autocrítica* no habría sido posible —y ni siquiera imaginable— si no se hubiera hecho visible, en su origen, la génesis político-cultural de todo discurso filosófico. En este sentido, un objetivo irrenunciable de toda *investigación genealógica* es mostrar que todo *discurso filosófico* es, simultáneamente, *producto y productor de una cultura*, y que esta cualidad de todo *discurso filosófico* ha sido, precisamente, lo que le ha permitido a los filósofos aparecer, en distintos *ámbitos del saber* y en diferentes *escenarios políticos*, como portadores de un *discurso crítico*. Quizá por eso el *discurso genealógico*, que surgió como un *discurso filosófico* orientado por una poderosa e inquebrantable *voluntad de autocrítica*, está condenado a buscar diferentes *lugares de irrupción* para lograr, con ello, que la *voluntad crítica* de la filosofía —como lo sugiere el epígrafe de este capítulo— pueda ser utilizada en contra de la misma filosofía y en contra de los efectos que su práctica ha tenido sobre la moral de los pueblos.

Tener claro lo anterior resulta sobremanera importante en estos momentos en que los viejos defectos del *universalismo filosófico* se han vuelto a poner de moda en las

escuelas —lo mismo que en los jardines públicos— gracias al terror que ha generado la proximidad de la guerra. Pareciera que todos buscan, de nueva cuenta, al *viejo fantasma de la esencia humana*; pero pareciera que pocos recuerdan que ese siempre ha sido el camino más corto para encontrarnos inmersos en un *mundo gobernado por la barbarie*; y, como si no fuera suficiente con esto, resulta que también son pocos los que han querido reconocer, abiertamente, la mano del *humanismo transcultural* —proveniente de los sueños más perversos de la filosofía— en el surgimiento de *las guerras heroicas de nuestra época*. En vista de lo anterior, todo parece indicar que sólo el «Niño del espejo» podrá sacarnos, con sus revelaciones, de este terrible sueño. Vale la pena recordar el pasaje:

*Cuentan que una mañana, justo antes del amanecer, un hombre despertó atemorizado por el contenido de su sueño. Se trataba de un sabio que un día decidió recogerse en la soledad de su montaña y en el silencio de su cueva para mantenerse alejado de sus discípulos. Él los amaba profundamente y, con toda seguridad, hubiera permanecido a su lado durante mucho tiempo más, pero él estaba convencido de que había llegado el momento de dejarlos solos. Sabía que ya les había enseñado todos los secretos de su sabiduría, así que le resultó fácil creer que ellos ya estaban preparados para utilizar dicho conocimiento por sí mismos y esperaba que pronto harían surgir los primeros frutos de sus enseñanzas. Por este motivo, sin pensarlo más, regresó a su montaña y ahí esperó pacientemente a que sucediera lo que él deseaba. Pero pasó mucho tiempo y no sucedió nada de eso. Fue entonces cuando, en medio de un sueño, un hermoso niño se le acercó, ordenándole que se contemplara en el espejo que llevaba en su pequeña mano; a lo cual el sabio accedió gustoso, pues creyó que se encontraría con la imagen de un hombre feliz y satisfecho, la imagen de un hombre lleno de esperanza por el porvenir. Sin embargo, en lugar de eso, sólo pudo ver «la catadura y la risa sarcástica de un demonio». Inmediatamente entendió lo que esto significaba, y al entenderlo sintió un profundo estremecimiento que lo obligó a despertar e interrumpir sus sueños. Ya despierto, aquel hombre logró entender que no debía preocuparse demasiado, pues lo que había visto en su sueño tan sólo era una revelación del «Niño del espejo»: aquel hermoso niño sólo se le había aparecido para hacerlo descubrir que su doctrina había sido deformada y que había perdido a sus discípulos mientras él esperaba al porvenir. Cuando finalmente amaneció, aquel hombre decrepito por fin había comprendido que se había dejado seducir por un*

*sueño terrible, y entonces agradeció haber sido despertado de dicho sueño a través de una fantasmagoría. Sin embargo, no se dejó gobernar por la tristeza ni por la desesperación. Sabía que, junto con el amanecer, había llegado la hora de enfrentarse a sus peores enemigos, y que eso era la aurora de un gran acontecimiento.*

Esto, evidentemente, no es más que una simple paráfrasis de un fragmento de «El Niño del espejo»: una de las más hermosas alegorías utilizadas por Friedrich Nietzsche en *Así habló Zarathustra* (Cf. NIETZSCHE, 1992, 101-104). Aunque debo aclarar que mi intención —al presentar esta paráfrasis a manera de cuento— no ha sido introducirme de lleno en el universo simbólico de esta alegoría, sino resaltar el significado de algunas de las metáforas que Nietzsche utilizó en su elaboración. Mi intención, con ello, es explicar por qué considero que es importante hacer una *genealogía de la violencia* en la actualidad, y explicar cuál es la relación que ésta guarda con el *trabajo de autocrítica* al que debemos someter a la filosofía para convertirla en un *instrumento de crítica* implacable que pueda utilizarse en la *crítica de la cultura* que nuestra época requiere.

Cuando Nietzsche utilizó esta alegoría, su intención era explicar, metafóricamente, por qué la mayoría de los filósofos, llegado el momento más elevado de su quehacer filosófico, prefieren ignorar que su saber puede llegar a ser *pervertido* (desviado de la finalidad para la cual ha sido construido) o utilizado con *intenciones perversas* (usado con la intención de desviar a alguien de su camino); pero, sobre todo, la utilizó para mostrar que la conciencia de ambas cosas —independientemente de la manera en que lleguemos a ella— es el inicio de una nueva forma de hacer filosofía.

Lo primero implicó, indudablemente, poner al descubierto un aspecto terrible de la actitud que los filósofos solemos adoptar frente a la vida: el abandono del presente como resultado de nuestra absurda *esperanza en el porvenir*. En este sentido, el regreso de Zarathustra a la soledad de su montaña y al silencio de su cueva sólo es una representación de dicha esperanza, ya que éste se decidió a abandonar a sus discípulos estando convencido de que eso era lo único que él podía hacer para que la semilla que había sembrado en ellos pudiera dar sus primeros frutos, y, detrás de una convicción como ésta, sólo puede existir un profundo desdén por el presente motivado por una ilusoria *esperanza en el porvenir*. Y digo “ilusoria” porque asumo

que el porvenir que esperaba Zarathustra no era más que una ilusión que él mismo había generado con sus propios deseos. De hecho, es evidente que Nietzsche quería resaltar este *carácter ilusorio* del deseo de Zarathustra y por eso quiso caracterizarlo, en esta alegoría, como un durmiente que por fin despertaba de un largo sueño gracias a la intervención del «Niño del espejo».

Visto de esta manera, resulta muy importante el hecho de que Nietzsche nunca haya mencionado explícitamente en qué momento comenzó “el sueño de Zarathustra”; ya que todo parece indicar que él quería dejar apenas sugerido que dicho sueño había comenzado justo en el momento en que Zarathustra decidió apartarse de sus discípulos para cuidar del porvenir que les esperaba. Al menos esto es lo que uno puede deducir al tomar en consideración el énfasis con el que Nietzsche presentó “el despertar de Zarathustra” y “el estremecimiento que interrumpió su sueño”, ya que ambas cosas sugieren que “el sueño de Zarathustra” había durado mucho tiempo y que hubiera continuado atrapado por él de no haber sido por la intervención del «Niño del espejo». Además, no podemos ignorar el papel metafórico de la introducción de esta alegoría, pues ésta funciona, precisamente, como un elemento que permite contextualizar el acontecimiento que la alegoría pretende narrar: *el fin intempestivo de un “sueño que debía terminar”*.

Con todo esto, Nietzsche quería mostrar que adquirir conciencia de que las doctrinas filosóficas pueden ser utilizadas de una manera perversa, o que pueden ser pervertidas, es el inicio de una nueva forma de hacer filosofía. Al menos eso creo después de haber tomado en consideración cómo, en la alegoría nietzscheana, el papel simbólico de “el despertar de Zarathustra” y la figura de un “Zarathustra iluminado”, en contraposición con “el sueño de Zarathustra” y la figura de un “Zarathustra durmiente”, nos llevan a reconocer un auténtico problema filosófico en los *sueños filosóficos de la filosofía*.

Es evidente que Nietzsche quería obligarnos a imaginar a un “Zarathustra durmiente” que se hallaba atrapado por las “ilusiones de un sueño”, y me parece que por eso decidió iniciar su relato describiendo minuciosamente “el despertar de Zarathustra”; aunque también resulta relevante que este despertar sucede justo antes del amanecer, justo antes de que se haga presente la claridad del día. Esto se debe a que Nietzsche quería destacar —efectuando un manejo de la temporalidad a través

de la transformación de los símbolos— que, entre el momento en el que Zarathustra despierta y el amanecer, había sucedido un *proceso de conciencia* que terminó iluminando a Zarathustra. Esto sucede, por cierto, a la par de la iluminación del día, conforme se iba haciendo presente la aurora. Dicho proceso termina —en el relato original— cuando Zarathustra logra recordar lo que había soñado y logra verbalizar la revelación del «Niño del espejo»; luego, Nietzsche añadió lo siguiente:

Al decir estas palabras, Zarathustra se irguió de un salto: mas no como quien se asfixia y busca aire, sino como un vidente o un profeta inspirado. Extrañados miraron hacia él su águila y su serpiente; pues de su cara irradiaba una dicha semejante a la aurora (NIETZSCHE, 1992, 102).

Y esto es importante porque esta representación simbólica adquiere consistencia justo a partir del tránsito que se da entre un “Zarathustra durmiente” y un “Zarathustra iluminado”. Y dicho tránsito se cumple de dos maneras: como “el despertar de un dormido” y como “la iluminación de un soñador”. Lo primero sucede cuando Zarathustra ve su reflejo en el espejo del niño que se le aparece en medio de su sueño y descubre, en dicho reflejo, una imagen que él no esperaba, lo cual lo estremece y lo despierta inmediatamente porque él sabe que se trata de una revelación, de una advertencia terrible. Lo segundo sucede cuando Zarathustra logra comprender por qué ha despertado, es decir, cuando logra verbalizar la advertencia que le había hecho el «Niño del espejo». Lo importante, pues, es que ambas situaciones quedan presentadas como un *proceso de conciencia*. En el primer proceso, Zarathustra adquiere conciencia de que había estado dormido y de que un sueño lo tenía atrapado: *el sueño del porvenir*; mientras que, en el segundo proceso, Zarathustra adquiere conciencia de que ha despertado para recuperar a sus discípulos y para enfrentar a sus enemigos. Las revelaciones del «Niño del espejo», aunque terribles, lo habían iluminado por partida doble.

En el fondo, la alegoría de «El Niño del espejo» no es sino una parodia del despertar kantiano del «sueño dogmático de la razón». Sólo que, según confesó el mismo Immanuel Kant —tengo entendido que de “buen grado”—, él pudo despertar de su «sueño dogmático» (*dogmatischen Schlummer*) gracias a las advertencias anti-metafísicas de David Hume (Cf. KANT, 1999b, 29), mientras que el Zarathustra

nietzscheano sólo pudo despertar de su propio «*dogmatischen Schlummer*» gracias a las advertencias de una fantasmagoría: el «Niño del espejo». Sin embargo, justo por eso, la alegoría tiene un significado paródico.

Las advertencias anti-metafísicas de David Hume llevaron a Kant a formular el proyecto de una *crítica de la razón pura* —lo cual, ciertamente, es el inicio mítico de la *autocrítica filosófica*—, pero el objetivo de esta autocrítica —desde la perspectiva kantiana— era fundamentar, de una vez por todas, la *trascendencia de la filosofía*. Nietzsche, por su parte, estaba convencido de las virtudes del *criticismo kantiano*, pero pensaba en él de una manera radical; para él, la imagen del hombre que se ha quedado atrapado en el sueño de sus propios sueños —como revelación o iluminación— no debería conducir solamente a una *crítica de la razón pura*, sino a una *crítica radical de todas las esperanzas metafísicas de la razón*, empezando, por supuesto, con la esperanza que implica la necesidad de una *filosofía trascendental*. Por eso, el poder crítico de su alegoría se concentró en “el sueño de Zarathustra”: la representación simbólica de todo *sueño* o *esperanza en el porvenir*. Con toda seguridad, Nietzsche estaba consciente de que con ello estaría completa su parodia a las pretensiones filosóficas de Kant; quien, por cierto, llegó a pensar que era posible formular y resolver los prolegómenos de toda metafísica futura que pretendiera presentarse como ciencia (Cf. KANT, 1999b).

Además, Nietzsche, al elegir el simbolismo del espejo, quería hacer un énfasis especial en la cuestión —también planteada por Kant— del «fin supremo» (*höchsten Zweck*) que debía tener el «uso especulativo de la razón» (*spekulativen Gebrauchs der Vernunft*) (Cf. *Ibidem*, 247-249), pues él sabía que dicha cuestión había sido la clave que había terminado dándole su cobijo filosófico a las «ideas trascendentales» (*transcendentalen Ideen*) en el sistema kantiano. Digo esto porque para mí es evidente que Nietzsche —quien terminó desarrollando su propio *criticismo filosófico* basándose en el *poder crítico* de su *saber filológico*— quiso atrapar, de esta manera, el sentido escatológico que toda una larga tradición filosófica le había conferido a la «razón especulativa» (*spekulativen Vernunft*). Recordemos que la idea de una «razón especulativa», para los filósofos con inspiración cristiana, en todo caso estaba inspirada en la imagen de una razón que puede contemplarse a sí misma, posibilitando, con ello, la *autocrítica de la razón* y la *salvación*, pues dicha imagen fue

inspirada —incluso diseñada— a partir del *parentesco etimológico* entre las palabras latinas ‘*speculatio*’ (especulación) y ‘*speculum*’ (espejo). Y no podemos olvidar que detrás de todo esto se ocultaba una exigencia teológico-moral de inspiración paulina, como lo muestran las siguientes palabras, tomadas de la *Primera epístola a los Corintios* y de la *Primera epístola a los Tesalonicenses*, respectivamente:

Ahora vemos como en un espejo, en enigmas; pero entonces veremos cara a cara...  
(1 CORINTIOS, XII, 13).

Mas vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas para que aquel día os sorprenda como a un ladrón. Porque todos vosotros sois hijos de luz e hijos del día; no somos de la noche ni de las tinieblas. Por tanto, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios. Pues los que duermen, duermen de noche, y los que se embriagan, de noche se embriagan. Pero nosotros, que somos del día, seamos sobrios (1 TESALONICENSES, V, 4-8).

Y vemos así cómo la «razón especulativa» fue concebida, desde épocas muy remotas —y aun en tiempos de Kant—, como la razón que puede contemplarse a sí misma como si estuviera contemplando su reflejo en un espejo y, con ello, como un camino para alcanzar los fines más supremos. Y por eso creo que Nietzsche —a quien no solían escapársele estas cosas— quiso hacer una alusión velada a todo esto a través de la imagen de un Zarathustra contemplando su propio reflejo en el espejo de una fantasmagoría y despertando intempestivamente por el resultado, para radicalizar, poco a poco, el *criticismo kantiano*.

Tomando en consideración todo lo anterior, así como la doble dimensión cultural de la filosofía que mencioné al principio, resulta más fácil colocar en el mismo contexto teórico a la *crítica de la cultura* y a la *autocrítica de la filosofía*; además, ello también debería poder facilitarnos reconocer que existe una *voluntad de dominio* detrás de la *voluntad de verdad* que suele gobernar a los filósofos. Sin embargo, esto no es tan sencillo, ya que en la actualidad existen nuevos y poderosos *sueños dogmáticos* que superar.

Por ejemplo, todavía existen muchos filósofos que, como el maestro español José Antonio Pérez Tapias, están convencidos de que el legado más valioso que la humanidad ha podido recibir de la cultura occidental es la «vocación transcultural



de la Filosofía» (Cf. PÉREZ TAPIAS, 1995, 23-26); lo cual, visto superficialmente, podría parecernos algo completamente irrelevante, pero dicha convicción no sólo evidencia la fuerza que aún posee el *occidentalismo* en algunos círculos académicos, sino que también nos revela que el *universalismo filosófico*, en lugar de presentar los síntomas que podrían esperarse después del debilitamiento teórico que ha sufrido en las últimas décadas, todavía goza de una amplia aceptación en los ámbitos de instrucción pública y está siendo de gran utilidad para la difusión de un nuevo humanismo filosófico: el *humanismo transcultural*. Y ambas cosas no sólo me parecen el síntoma inequívoco de un peligroso anacronismo, sino que también me parecen una muestra —tan sólo una muestra— de la sofisticación que han estado adquiriendo los *lenguajes del etnocentrismo* y los *lenguajes del racismo* en nuestros días. ¿Cómo puede alguien hablar de la «vocación transcultural» de la Filosofía, como si se tratara en efecto del máximo legado que la cultura occidental le haya podido dar a la humanidad, sin percatarse del etnocentrismo y del racismo que conlleva semejante idea?

En su libro *Filosofía y crítica de la cultura*, Pérez Tapias también reconoce que la filosofía es, simultáneamente, un «producto cultural» y «productora de cultura» (Cf. PÉREZ TAPIAS, 1995, 19). Sin embargo, no puedo compartir el *entusiasmo hermenéutico* con el que trata este asunto, porque, a diferencia de él, a mí no me interesa destacar ni defender el *poder humanizador o humanizante de la filosofía*. Por el contrario, lo que me preocupa, precisamente, es este aspecto de la filosofía, ya que lo considero un *exceso ideológico* que se asemeja completamente al «sueño dogmático» del Zarathustra nietzscheano. Nada ha sido tan pernicioso para los hombres como esa perversa *búsqueda filosófica de la esencia humana*. Estoy convencido —al igual que Paul Ricœur— de que:

[...] una doctrina universalista, a través del prisma de la autoridad y del poder, puede ser tan tiránica como una doctrina racista, si comprende lo mismo que ella su deber de unificar (RICŒUR, 1990c, 162).

Y mi pretensión, al reconocer la doble dimensión cultural de la filosofía, es ubicar una cuestión que defina, desde una perspectiva genealógica, las posibilidades y las exigencias que la actual necesidad de una *crítica de la cultura* le ha estado poniendo

de frente a la filosofía. Me refiero, por supuesto, al problema de la *dominación cultural*, al cual, por cierto, Paul Ricœur hace mención directa, en estas líneas, al poner en escena la relación que puede existir entre las doctrinas universalistas y el fenómeno sociológico de la autoridad y el ejercicio del poder: relación simbiótica que ahora nosotros conocemos bajo la forma de la *búsqueda contemporánea de un nuevo humanismo*. Sin embargo, no me engaña esta búsqueda de “nuevas esperanzas”, pues su espíritu está más cerca de la *búsqueda de nuevas formas de autoridad totalitaria* que de la *búsqueda de una paz sostenida entre los hombres*. Por eso pienso que el punto de partida para una filosofía que intente abordar con responsabilidad la difícil tarea de una *crítica de la cultura* debe ser, ante todo, el tratar de socavar las *pretensiones universalistas* de los *discursos filosóficos* para luego empezar a socavar las *pretensiones universalistas* de los *discursos políticos*. Así lo veía también Paul Ricœur, a pesar de que también albergó, durante mucho tiempo, algunas esperanzas a favor de una filosofía humanista, o al menos eso deduzco a partir de líneas como éstas:

Pero desde que entra en la historia la exigencia de una verdad-una, como una tarea de civilización, enseguida se ve afectada de un índice de violencia; porque siempre se quiere rizar el rizo demasiado pronto. La unidad *realizada* de lo verdadero es precisamente la mentira inicial. Pues bien, esta culpabilidad vinculada a la unidad de la verdad —esta mentira de la verdad— se pone de manifiesto cuando la tarea de unificar coincide con el fenómeno sociológico de la *autoridad* (RICŒUR, 1990c, 155).

Además, por otra parte, es innegable que nos encontramos en un momento muy favorable para erradicar, de una vez por todas, la perniciosa costumbre de construir *ideales antropológicos*, los cuales, a pesar de su innegable valor literario, no han dejado de ocultar pretensiones absurdas y sumamente peligrosas. Las perversiones que se habían ocultado detrás del idealismo antropológico de la *filosofía occidental* han quedado desenmascaradas desde hace mucho tiempo y, gracias a eso, ahora podemos asumir con mayor responsabilidad nuestro papel en la *formación cultural* de nuestras sociedades; y no encuentro ninguna razón convincente para retroceder en este sentido.

Es cierto que todavía existen muchos filósofos que se niegan a reconocer el carácter filosófico de las *investigaciones genealógicas*, pero, después de todo, la

relevancia filosófica de un estudio genealógico radica, precisamente, en su efectividad para socavar la legitimidad de la filosofía tal y como muchos han querido entenderla hasta ahora. Por eso no me sorprende que algunos filósofos hayan manifestado abiertamente su desdén por este tipo de investigaciones filosóficas. Por mi parte, prefiero seguir exponiendo mis razones para continuar con el proyecto de una *crítica de la cultura* basado en la *autocrítica filosófica* y prefiero seguir explicando por qué considero que una *genealogía de la violencia* puede contribuir a ello.

Hasta aquí, sólo he presentado una parte del contexto teórico en el cual se debe comprender un proyecto genealógico como el que me interesa desarrollar, pero aún faltan muchas cosas que explicar de dicho contexto (sobre todo en lo que se refiere a la naturaleza del *enfoque genealógico*); hace falta, para avanzar, continuar con un análisis de lo que implica la *autocrítica filosófica* y, para ello, voy a tratar de hacer algunos apuntes sobre ella a partir del *criticismo kantiano*.

Kant postuló, en el Prólogo que escribió para la primera edición de su *Crítica de la razón pura*, que la filosofía debía «eliminar las ilusiones producidas por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores» (KANT, 1998, 10), y con ello estaba dando inicio a la época de la *autocrítica filosófica*. Su objetivo, por supuesto, era mucho más específico, aunque, justo en la medida de su especificidad, terminó siendo sumamente pretencioso: deseaba poner fin a las «fantasías de la metafísica» para que la filosofía pudiera alcanzar los niveles de *confiabilidad* y *consenso* que se habían alcanzado en el ámbito de la *física* y las *matemáticas* en el siglo XVIII; deseaba una filosofía que fuera capaz de fundamentar su propia cientificidad, así como la cientificidad misma del conocimiento humano (Cf. KANT, 1999b, 19-37). Sin embargo, sería un gran error concentrar nuestra atención —como muchos lo han hecho— en este aspecto secundario del *criticismo kantiano*. Es cierto que para Kant era muy importante fundamentar la *metafísica* (filosofía especulativa) como ciencia, y también es cierto que estaba convencido de que sólo así se podría llegar a construir, algún día, un fundamento sólido para la ciencia humana en general, pero no podemos olvidar que la necesidad de poner fin a las «fantasías de la metafísica» (lo cual constituye lo más esencial de su criticismo) surgió, ante todo, de haber descubierto la imperiosa necesidad de investigar con qué legitimidad se puede usar el «conocimiento puro» (*rein Erkenntnis*) como

fundamento del «conocimiento práctico» (*praktischen Erkenntnis*) (Cf. KANT, 1998, 24-28; y 2001, 2-11).

Ahora bien, lo que me parece más importante es que dicha investigación supone un *trabajo de autocrítica* que la filosofía debe realizar basada en la revisión de los alcances del «conocimiento *a priori*» (*Erkenntnis a priori*) dentro de los límites de la mera razón (Cf. KANT, 1998, 45-47). Concentrándonos en esto, el *criticismo kantiano* resulta sumamente valioso para comprender por qué llegó a ser necesario colocar a la filosofía en la mira de la *crítica filosófica*. Permítaseme recuperar una cita de Kant para retomar este asunto con mayor profundidad, a partir de sus propias palabras:

La crítica no se opone al *procedimiento* dogmático de la razón en el conocimiento puro de ésta en cuanto ciencia, [...] sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios —tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo—, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos (KANT, 1998, 30).

La *crítica filosófica*, de acuerdo con esta cita, implica estar dispuestos a cuestionar la construcción del conocimiento filosófico basado, exclusivamente, en «conocimientos conceptuales». También es preciso resaltar que Kant dejó establecida una distinción muy importante entre el *dogmatismo* (*Dogmatismus*) —entendido como una «actitud» o «pretensión dogmática»— y el *procedimiento dogmático de la razón* (*dogmatisch Methode*) —entendido, exclusivamente, como el «procedimiento a través del cual la razón se investiga a sí misma en relación con la construcción del conocimiento puro como ciencia», pues Kant, a través de ella, logró precisar cuál era el objeto al que quería dirigir la *crítica filosófica*.

No se trata, pues, de dirigir la *crítica filosófica* en contra de los *procedimientos dogmáticos de la razón* (que por otra parte son indispensables en la construcción de cualquier conocimiento), sino que se trata de orientar todo el poder de dicha crítica en contra de la pretensión desmesurada de que todo el *conocimiento filosófico* se puede construir con base, exclusivamente, en los conceptos y los principios de la razón sin atender la cuestión de su posibilidad dentro de los límites de la misma razón.

Llegado a este punto, Kant introdujo la necesidad de fundamentar el *conocimiento filosófico* en la «experiencia» (*Erfahrung*) para evitar su constitución como «conocimiento vacío» (Cf. *Ibidem*, 93).

Lo más interesante, al plantear de esta manera la *crítica al dogmatismo filosófico*, es que queda explícitamente establecido que adoptar una *actitud crítica* frente al conocimiento meramente conceptual implica asumir el *compromiso teórico* de realizar una reflexión acerca de la naturaleza de los objetos que tenemos presentes en nuestro pensamiento, tomando en consideración el análisis de los recursos que nuestra *mente* tiene para captarlos y pensarlos, es decir: a partir del análisis de la naturaleza de la razón misma. De lo cual, si observamos con atención, podemos inferir una *restricción metodológica*: no debemos tratar de resolver la cuestión de la pertinencia o impertinencia de nuestros conceptos filosóficos si no es a partir, exclusivamente, de la investigación de la razón misma. Esto equivale —si no he comprendido equivocadamente— a emprender una investigación filosófica acerca de la naturaleza de la «sensibilidad» (*Sinnlichkeit*) y la naturaleza del «entendimiento» (*Verstand*) (Cf. *Ibidem*, 60-61). De la «sensibilidad», porque una investigación de semejante naturaleza nos permitiría comprender en qué condiciones nos son dados los objetos que están presentes en nuestro pensamiento tomando en consideración los medios de los que dispone la razón para captarlos como parte de nuestra experiencia; del «entendimiento», porque es a través de él como podemos pensarlos y como podemos construir un conocimiento sobre ellos (Cf. *Ibidem*, 65-66). Es muy importante recordar esto porque, a pesar de su evolución en la filosofía contemporánea —e incluso a pesar de su pretendida superación—, esta idea kantiana sigue teniendo un poder crítico innegable.

Por otro lado, de acuerdo con el planteamiento de Kant, resulta que no podemos saber nada sobre la pertinencia de los conceptos que utilizamos para pensar los objetos que están presentes en nuestro pensamiento si no investigamos, primero, la manera en que éstos han podido estar presentes, en él, como «representaciones» (*Vorstellungen*) de «objetos sensibles» (*Gegenstände der Sinne* o *Gegenstände der Sinnenwelt*). En este sentido, las investigaciones que Kant propuso acerca de la naturaleza de la «sensibilidad» y acerca de la naturaleza del «entendimiento», adquieren una gran relevancia filosófica. El motivo es que, para determinar cuáles son los

conceptos filosóficos que sólo implican un «conocimiento meramente conceptual» y —por ello— un conocimiento que la filosofía debe eliminar, es necesario establecer con toda precisión si los objetos a los que dichos conceptos se refieren están dados al pensamiento a través de la «sensibilidad» o a través del «entendimiento», ya que es posible que ciertos objetos, a pesar de estar presentes en nuestro pensamiento, no sean «objetos de una experiencia posible» (*Gegenständen einer möglichen Erfahrung*); todo lo contrario, bien podrían ser sólo una *construcción* o *invención imaginativa*: una «fantasía de nuestra mente» (*Wahn*) o un «conocimiento hiperfísico» (*hyperphysisch Erkenntniß*) (Cf. KANT, 1999b, 119).

De esta manera, sólo investigando cómo es posible que algunos objetos puedan estar presentes en la estructura sensible de nuestro pensamiento (lo cual implicaría una investigación sobre la naturaleza de la sensibilidad), podríamos estar en condiciones de afirmar que dichos conceptos —y los objetos a los que éstos se refieren— son puras «invenciones conceptuales» o «simples ilusiones de la razón».

La intención de Kant, evidentemente, era establecer un *criterio empírico* para determinar la *pertinencia* o la *impertinencia* de algunas «construcciones conceptuales» en nuestras reflexiones filosóficas. Su intención, pues, era poder desentender a la filosofía de muchos «objetos» y «problemas metafísicos» que, a pesar de estar presentes en nuestro pensamiento, están más allá de la posibilidad de una «justificación racional con bases empíricas» y, por lo tanto, de una auténtica «justificación científica».

Haber postulado este *criterio empírico* para la construcción del *conocimiento filosófico* constituye su crítica más efectiva en contra del *dogmatismo filosófico*; sin embargo, es necesario comprender que Kant nunca pretendió darle un *carácter no-metafísico* a la filosofía a través de la crítica, sino encontrar la manera de darle un *carácter científico* a la *metafísica* (Cf. KANT, 1998, 54-57; y 1999b, 287-299); por lo cual, debemos comprender que su *crítica al dogmatismo* tenía una función muy específica: eliminar de la reflexión filosófica toda cuestión que no estuviera relacionada, finalmente, con el establecimiento de un *conocimiento con bases empíricas*. Y esto no implicaba negar toda la *metafísica*, sino apenas «taponar la fuente de sus errores». De hecho —para Kant— esto era «el primero y el más importante asunto de la filosofía» (KANT, 1998, 28).

Por supuesto que decir esto, sin más, puede causar serias y variadas confusiones, ya que —como sabemos— Kant definió el problema central de la «crítica de la razón pura» a través de una pregunta que parece indicar una dirección diferente: «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori» (KANT, 1998, 54). Cuestión que interroga por los límites del conocimiento que podemos adquirir «prescindiendo de toda experiencia» (Cf. *Ibidem*, 9). La aparente contradicción se desvanece si separamos adecuadamente la cuestión de la crítica al dogmatismo de la cuestión de la fundamentación de la metafísica como ciencia. La primera es necesaria —como lo acabo de señalar— para taponar la fuente de los errores de la metafísica, para evitar la ocurrencia de querer construir un conocimiento filosófico a partir de «puras invenciones conceptuales»; la segunda —de acuerdo con el proyecto kantiano— es indispensable para entender cómo es posible la metafísica como ciencia de acuerdo con las diversas «fuentes» (*Quellen*) del «conocimiento a priori», a saber: la «sensibilidad» (*Sinnlichkeit*), el «entendimiento» (*Verstand*) y la «razón» (*Vernunft*) (Cf. KANT, 1998, 56; y 1999b, 287-289). Ambas cuestiones establecen los límites de un mismo proyecto: una metafísica científica. Pero se refieren a dos extremos diferentes del mismo.

Al igual que Kant, pienso que la principal fuente de error de la filosofía ha sido su propio dogmatismo: la capacidad que han desarrollado los filósofos para construir teorías basándose solamente en «invenciones conceptuales» o «ilusiones de la razón». Y por ello comparto la convicción kantiana de que la filosofía debe «eliminar las ilusiones producidas por un malentendido»; aunque creo —con mucho mayor fuerza que Kant— que éste ha consistido en asumir, equivocadamente, la naturaleza sensible de algunos objetos que, si bien forman parte de nuestras teorías exitosas sobre el mundo y sobre nosotros mismos, no forman —ni han formado nunca— parte de nuestra experiencia (al menos no en el sentido que se presume).

Para Kant, los límites del conocimiento eran los límites de la razón; y esto implica algo más que sustentar que un conocimiento es verdadero sólo si se presenta una correspondencia entre nuestros conceptos y los objetos a los que éstos se refieren. Al igual que Kant, yo sostengo que los objetos no pueden ser conocidos como «cosas en sí» (*Dingen an sich selbst*), porque se trata de fenómenos contruidos por nosotros mismos de acuerdo con la estructura biológico-mental de nuestra sensibilidad y pensados de acuerdo con los esquemas conceptuales de nuestro entendimiento. Mi intención, pues,

al recuperar las ideas kantianas, no es suscribirme en la parte *trascendental* de su proyecto filosófico (que, por cierto, considero sumamente criticable), sino inscribir mi trabajo filosófico en la misma línea del criticismo propuesto por él; sobre todo en la parte que llamó, en el capítulo III de la «Doctrina trascendental del método», «fisiología de la razón pura»; y sólo en su sentido *inmanente* (Cf. KANT, 1998, 655-656).

La «fisiología de la razón pura», tomada desde un punto de vista inmanente, es un aspecto poco explorado de la filosofía kantiana, pero puede llegar a ser una vía de mucha utilidad crítica para la filosofía contemporánea. El carácter crítico de la «fisiología de la razón pura» propuesta por Kant consiste en haber abierto una reflexión filosófica acerca de la naturaleza física de los objetos de nuestro conocimiento y acerca de la naturaleza física de nuestra mente, lo cual terminó implicando la emergencia de una ontología fisicalista.

Ahora bien, según los principios fundamentales de la *estética trascendental kantiana*, la única naturaleza física que podemos pensar para los objetos de nuestro conocimiento es la naturaleza física de nuestra propia mente; lo cual me parece sumamente importante para explicar a qué me refero con una *actitud crítica* para la filosofía, ya que si la filosofía debe ser crítica, según dichas ideas, no sólo debe serlo en relación con los límites conceptuales del conocimiento, sino también en relación con su naturaleza física. Y en esto último insisto de una manera especial: afirmo que una tarea fundamental de la filosofía contemporánea, desde un punto de vista crítico, es reflexionar acerca de la naturaleza física de nuestro conocimiento y nuestra mente para llegar a un esclarecimiento crítico de la cuestión de la verdad.

Esto es tanto como afirmar que la idea de una «fisiología de la razón pura» es un excelente punto de partida para valorar la pertinencia o impertinencia de las diversas críticas contemporáneas que hoy día existen en contra de las ficciones conceptuales que los discursos filosóficos crean y recrean constantemente; críticas que, en su mayoría, se han basado en un punto de vista fisicalista respecto de los diversos «sucesos mentales» y «acontecimientos discursivos» que permiten la construcción de todos nuestros saberes, así como la postulación (enunciación) y defensa (argumentación) de su posible o evidente verdad (Cf. DAVIDSON, 1995, 263-285; y FOUCAULT, 2001a, 43-49).

Digo esto, además, sin querer hacer hincapié en el *carácter ficticio* (fabulación) de la relación que un discurso específico puede generar entre unos conceptos —también específicos— y los objetos a los que éstos se refieren en última instancia (sobre lo cual profundizaré más adelante), sino buscando resaltar el *carácter físico* (material y singular) de este tipo de acontecimientos, ya sea que se les tome como «sucesos mentales», cuya ocurrencia específica se debe identificar con la ocurrencia de «sucesos físicos individuales» (Cf. DAVIDSON, 1995, 266), o como «acontecimientos discursivos», cuya ocurrencia específica se puede reconocer a partir de la especificidad de los «juegos de relaciones» que los hayan hecho posibles como «enunciados efectivos» (Cf. FOUCAULT, 2001a, 47); ya que, para extender la crítica kantiana hasta el ámbito de un *análisis genealógico* acerca del valor, las funciones y la pertinencia del *concepto de verdad* en la construcción de todo conocimiento, es necesario suponer y mostrar el *carácter físico* (la materialidad) de ambas cosas; no sólo para hacer evidente la *dimensión lingüística* de la emergencia de la verdad, sino también para hacer evidente su *dimensión político-cultural*. Pero veamos esto con mayor detenimiento.

En 1874 —casi un siglo después de la publicación de la *Crítica de la razón pura*— Nietzsche formuló esta pregunta: «¿cómo ve la cultura el filósofo en nuestra época?» (NIETZSCHE, 2000b, 56). Podríamos leer esta pregunta como un simple artilugio de la retórica nietzscheana, pero, aunque ese fuera el caso, no podríamos negar que se trata de una pregunta que nos enfrenta espontáneamente con un asunto del mayor interés para la filosofía contemporánea: ¿cuál es la relación entre la cultura y el punto de vista de los filósofos?

Ahora bien, para Nietzsche se trataba de un cuestionamiento con el cual buscaba desenmascarar la vacuidad del sentimiento de *superioridad cultural* que había surgido entre los europeos como resultado de su *educación ilustrada*, por lo cual debemos entender que su formulación —lo mismo que todos los asuntos relacionados con ella— constituían un preámbulo para iniciar una crítica intempestiva en contra de todos los valores provenientes de la *filosofía* y la *cultura ilustrada*.

Para mí, en principio, se trata de un cuestionamiento que nos obliga a tomar una actitud autocrítica independientemente de las condiciones culturales de nuestra época. Pero —al analizar la pregunta con mayor detenimiento y pensando en el contexto histórico en el que fue formulada— uno puede percatarse de que Nietzsche

había abierto una reflexión filosófica profundamente *intempestiva* para su época e, incluso, para la nuestra. Por supuesto que yo no me atrevería a afirmar que hoy estamos mejor preparados para enfrentar las paradojas que conlleva esta reflexión. Por el contrario, considero que muchos filósofos contemporáneos se han encargado de disimular el *carácter intempestivo* de esta pregunta, formulando versiones en las que ya no se señala el problema de fondo; el cual, a mi parecer, es el siguiente: *¿hasta dónde podemos confiar en la universalidad del punto de vista de los filósofos?*

Como se puede observar, la fuerza crítica de la pregunta nietzscheana radica en el diseño de su formulación. Cada uno de los elementos que participan en ella están articulados para sacar al «punto de vista de los filósofos» de su *ocultamiento trascendental*. Ese «en nuestra época», que pudiera parecernos un simple agregado estilístico, tiene la virtud de poner sobre el escenario de la reflexión filosófica el *carácter histórico* de las concepciones antropológicas que los filósofos utilizamos para hablar acerca de *lo humano* de una manera trascendental.

Visto de esta manera, la pregunta nietzscheana tiene una función teórica muy importante: preparar el terreno para demostrar que no es posible eludir *el problema de la formación histórico-cultural del punto de vista de los filósofos y de sus conceptos antropológicos fundamentales*. Y al formular de esta manera su pregunta, Nietzsche logró mostrar que ni la cultura (el objeto de estudio en cuestión), ni el «punto de vista del filósofo» (el sujeto de conocimiento en cuestión), pueden ser trascendentales, ya que ambos —como lo sugiere la pregunta— tienen una *procedencia histórico-cultural*.

La pregunta nietzscheana refleja, sin duda, una inquietud que muchos filósofos llegaron a compartir a finales del siglo XIX; sin embargo, muy pocos se atrevieron a formularla de esta manera porque implicaba iniciar una crítica radical a los valores culturales en los que se sustentaba su punto de vista, el cual, además, en muchos casos sirvió de sustento a la hegemonía política y cultural que los europeos querían ejercer sobre el resto de los pueblos del mundo. No creo que sea necesario explicar los temores ni las reticencias que pudo haber en contra de un cuestionamiento con semejante poder crítico.

Es cierto que no podemos ignorar que ésta es una «pregunta ilustrada», pero, sobre todo, tenemos que destacar que se trata de una pregunta que socava el valor

de la ilustración de aquellos por quienes pregunta y a quienes interroga desde un punto de vista inusitado y sumamente agresivo, pues a través de esa violencia la pregunta nietzscheana logró liberar la *cuestión de la cultura* de las manos de la *filosofía moderna*.

Por otro lado, también es cierto que el *carácter intempestivo* de este enfoque sobre la *cuestión de la cultura* está disimulado por su transparencia y su sencillez. Como se puede advertir, el poder de seducción de esta pregunta estaba garantizado porque se trataba de un señuelo, de una trampa diseñada con la astucia de un cazador experto. Por supuesto que a Nietzsche no le interesaba salvar el punto de vista que los filósofos modernos habían construido sobre la cultura, su intención era desenmascararlos y desenmascarar a todos aquellos que habían preferido «manipular momias conceptuales» porque creían que sólo así se puede honrar una cosa despojada de sus «conexiones históricas» (Cf. NIETZSCHE, 1985, 130-131). Él sabía, finalmente, que la *fuerza intempestiva* de su pregunta radicaba en que era capaz de mostrar que lo importante aquí no es cómo ven los filósofos a la cultura, sino el hecho de que su punto de vista —se quiera o no— está determinado históricamente, ya que todas las *ideas filosóficas*, por más personales y originales que pretendan ser, están determinadas por la *formación cultural* que haya imperado en la época de quien las enuncia. Se trata, pues, del amanecer de una postura filosófica que estaba destinada a iniciar una nueva tradición, una tradición que haría surgir una nueva época en la *historia de la filosofía*.

Pero, por el momento, lo que me resulta más interesante de la postura nietzscheana es que, al sostener que el «punto de vista de los filósofos» está determinado por las costumbres que imperan en su época, puso al descubierto la complejidad e importancia de las relaciones que genera cualquier forma de conocimiento y, en el centro de semejante complejidad, esto resalta la importancia del *lenguaje* y de la *opinión pública* en la construcción del conocimiento y en el desarrollo de nuestro pensamiento. En otras palabras: llama mi atención que Nietzsche se haya atrevido a postular que el «punto de vista de un filósofo» está determinado por la «educación moral» (*moralischen Bildung*) imperante en su tiempo y que, de esta manera, haya preparado el terreno para realizar una crítica filosófica radical a todos los valores de la *cultura ilustrada*, la cual fue inventada por los filósofos modernos para fundamentar

el sometimiento y la destrucción de cualquier otro *punto de vista* que se sustentara en *valores culturales* diferentes a los de las modernas sociedades europeas, y que logró hacer del *conocimiento filosófico* una perversa combinación entre *saber* y *poder* (Cf. NIETZSCHE, 2000b, 78-79).

Hoy sabemos que Nietzsche, a través de su crítica al idealismo alemán, logró establecer la línea general sobre la cual se fue articulado la crítica contemporánea a las teorías modernas de la cultura, pero no hemos valorado suficientemente que la columna vertebral de la crítica nietzscheana fue su crítica sistemática a los valores que habían fundamentado la idea misma de “cultura occidental”. La estrategia que Nietzsche utilizó para sustentar dicha crítica fue intentar desarticular la creencia moderna de que la *cultura occidental* es la cúspide del *progreso histórico-cultural de la humanidad*, refutando, uno a uno, todos los argumentos que sustentaban la idea misma de “evolución histórico-cultural”.

En este sentido, la tesis hegeliana que combatió con mayor fuerza fue aquella que —sobre todo en sus versiones más académicas— postulaba que la finalidad de todos los seres humanos es el progreso de las «instituciones éticas» (Cf. NIETZSCHE, 2000b, 55; HEGEL, 1998, 420-489; y HEGEL, 1997, 119-133). En oposición a esta tesis, Nietzsche apuntó —con gran intuición— que el gran padecimiento del *hombre ilustrado*, al sentirse vencido por el tiempo en medio de su lucha por pertenecer al movimiento de evolución histórico-cultural de la humanidad, es obligarse a sí mismo —y a los demás— a aferrarse a la ilusoria permanencia de las «instituciones éticas». De hecho, en la primera parte de su contra-argumento invierte la tesis hegeliana de la siguiente manera:

Casi es como si ante la prisa general y la aceleración del movimiento de caída, y ante la desaparición de toda sencillez y de toda posibilidad de contemplación, percibiera, uno tras otro, los síntomas de una destrucción completa y de una pérdida de raíces de la cultura (NIETZSCHE, 2000b, 56).

De acuerdo con este pasaje, el saber de los hombres ilustrados implica una *formación cultural* que nunca podrá ser tan veloz como el tiempo, aunque sí puede ser lo suficientemente destructora como para desarraigar los cimientos de una cultura más simple y poderosa: *la cultura de la vida sencilla*. En este argumento,

el *saber ilustrado* implica el alejamiento de una «forma de vida sencilla» y de la contemplación de esa sencillez; lo cual, para Nietzsche, implicaba que el *hombre ilustrado* no puede participar de una manera creativa en la formación de la cultura; es más, por el contrario, implica un síntoma inequívoco de su inminente destrucción.

La sencillez se convierte, de esta manera, en el único medio para establecer un vínculo constructivo con la cultura de nuestra época; y contemplarla —según esto— no implicaría intentar conocerla, sino participar de ella de una manera vital. La cultura, vista a través del *punto de vista de un filósofo ilustrado*, es un problema que el *filósofo contemporáneo* debe ser capaz de enfrentar para evitar la destrucción de las culturas no-ilustradas: *las culturas de la vida sencilla*.

Vale la pena recordar que Paul Ricœur, aunque de una manera más moderada, también se oponía a la visión hegeliana de la evolución histórico-cultural de la humanidad, sin embargo, quizá inconscientemente, la refrendó afirmando lo siguiente:

Siempre se darán situaciones en que el hombre mandará al hombre, aunque sea su delegado. La autoridad no es culpable en sí misma. Pero es la ocasión de las pasiones del poder. A través de esas pasiones del poder es como algunos hombres ejercen una función unificante. Así es como la violencia sirve para estimular la tarea más alta de la razón y la más firme aspiración del sentimiento (RICŒUR, 1990c, 156).

Pues nada de esto quedó fuera de la «exposición científica» que Hegel intentó realizar en su *Fenomenología del espíritu*. La violencia que la emergencia del señorío inscribe en el «espíritu del mundo» (*Weltgeist*) es la cuestión central en la exposición hegeliana de la relación dialéctica que sostienen las autoconciencias entre sí: la *relación del señor y el siervo* (Cf. HEGEL, 2000, 113-121). Además, no podemos ignorar que esta relación era, para Hegel, el motor de la Historia Universal (*Welthistorisch*).

De cualquier forma, a la *filosofía contemporánea* le corresponde identificar y contener los efectos destructivos de una cultura que ha preferido anteponer el *conocimiento a la vida* —a todas luces en contra de la visión hegeliana de la historia—, efectos que, lamentablemente, siempre se han manifestado en contra de la *vida*. Entonces, para contenerlos, es necesario desenmascarar las violencias que han sido

perpetradas en nombre de la *Ilustración de los pueblos* y señalar, con toda precisión y especificidad, la *procedencia* de semejante *voluntad de saber*: la *voluntad de dominio*.

Según Michel Foucault, el *criticismo anti-ilustrado* inaugurado por Nietzsche empezó a imperar en el ánimo de la *filosofía contemporánea* un poco después de la Segunda Guerra Mundial; aunque, en su opinión, este hecho estuvo más relacionado con la emergencia inesperada de las «críticas locales» que con la emergencia de alguna «crítica total» o «radical» en contra de la *cultura ilustrada* (Cf. FOUCAULT, 1996b, 16-17). Y esto se puede entender fácilmente si tomamos en consideración que estas «críticas locales» o «especializadas» empezaron a surgir, por aquí y por allá, como respuesta a lo que, a mediados del siglo pasado, se vislumbraba como el nacimiento de poderosas y peligrosas hegemonías culturales que atentaban, con más fuerza que nunca, en contra de la diversidad cultural de los pueblos. Visto de esta perspectiva, estas críticas eran un intento por encontrar o defender un “sentido perdido”, y por eso propiciaron lo que Foucault llamó «retornos de saber»; a los cuales definió de la siguiente manera:

Con “retornos de saber” quiero decir que en los años recientes se encontró a menudo, al menos a nivel superficial, toda una temática de este tipo: no más el saber sino la vida, no más conocimientos sino lo real, no libros sino dinero. Pues bien, me parece que por debajo de esta temática y a través de ella hemos visto producirse la insurrección de los saberes sujetos (FOUCAULT, 1996b, 17).

Para Foucault, estos «saberes sujetos» eran una extraña combinación sapiencial, ya que, por un lado, se trataba de un conjunto de conocimientos formado por grandes bloques de *saber histórico* que habían permanecido ocultos entre los *acervos cognoscitivos* que fueron organizados por los “ilustrados” de una manera funcional y sistemática, y que sólo la «crítica local» (entendida como una crítica altamente especializada) pudo hacer aparecer, en “pequeñas entregas”, a través del poder de la erudición (Cf. *Ibidem*, 18); y, por otro, también se trataba de una serie de saberes que habían sido descalificados como «conocimientos no-competentes» o «insuficientemente elaborados»: saberes ingenuos u ordinarios que habían sido relegados al olvido por ser considerados jerárquicamente inferiores al conocimiento científico (Cf. *Idem*). Ahora bien, la importancia de estos saberes radica en que en

ellos «yacía la memoria de los enfrentamientos que hasta ahora había sido mantenida al margen» (*Idem*).

La *cuestión de la cultura*, de acuerdo con esta perspectiva, debe ser planteada a partir del *análisis de la procedencia* de nuestros conceptos filosóficos, ya que es necesario determinar su «valor» y su «pertinencia», y porque es necesario determinar cuál ha sido su función en la *formación cultural de nuestras sociedades*; pero también es necesario asumir —aunque sea a manera de hipótesis— que dicho análisis debe poner al descubierto las *luchas políticas* y los *enfrentamientos culturales* que les permitieron emerger como «conocimientos indispensables».

De esta manera, la *crítica filosófica* a los conceptos filosóficos es un capítulo central en la construcción de una *crítica filosófica de la cultura*; además, así también quedan vinculadas la *crítica de la cultura* y la *crítica de la razón pura* en una crítica al *dogmatismo filosófico* concebida, no sólo a partir del estudio de los límites de la mera razón, sino también a partir de la investigación de la *procedencia histórico-cultural* de sus contenidos y esquemas.

Las intuiciones de Nietzsche —con base en todo esto— pueden ser muy útiles para construir una *filosofía de la cultura*, si en lugar de un *concepto de cultura*, buscamos en sus escritos intempestivos los indicios de un *enfoque filosófico* que nos permita plantear la *cuestión de la cultura* sin presuponer el carácter trascendental de la filosofía. Hemos visto, por ejemplo, que en sus escritos podemos encontrar una distinción entre la cultura de aquellos que prefieren producir un conocimiento sobre la cultura y la cultura de aquellos que prefieren vivir de una manera sencilla, y a partir de esta distinción podemos descubrir una nueva manera de percibir el poder enigmático de la cultura en todos los ámbitos de la vida humana (incluyendo los ámbitos más sofisticados del saber, como es el caso de la filosofía); lo cual, en su conjunto, puede permitirnos descubrir nuevas tareas filosóficas. Un ejemplo de ello lo he encontrado en las siguientes líneas, que, además, explican el pasaje del mismo Nietzsche que había citado anteriormente:

La prisa es general, porque todos huyen de sí mismos; general es también el pudor con el que ocultamos esa prisa, porque hay que dar la apariencia de felicidad y se impone engañar a los más agudos de nuestros observadores sobre nuestro grado de miseria; general es, en fin, la necesidad de nuevos lemas y palabras grandilocuentes

con los que adornar la vida y darle un aire sonoro y festivo. [...] Los fantasmas se agitan alrededor de nosotros, cada instante la vida quiere decirnos algo, pero no queremos oír esa voz fantasmal. Tememos que al estar solos y tranquilos nos sea musitado algo en el oído. Y por eso odiamos la tranquilidad y el silencio y gustamos de adormecernos a fuerza de sociabilidad (NIETZSCHE, 2000b, 70-71).

Si relacionamos esta descripción (que bien podríamos utilizar para describir la actitud que han adoptado la mayoría de las personas en las sociedades contemporáneas) con la crítica que Nietzsche emprendió en contra de la imagen que los *filósofos ilustrados* tenían sobre la cultura (es decir, con respecto a la idea de que podemos pensar la realización y perfeccionamiento de una vida ética sobre la base del perfeccionamiento de la cultura humana a través del movimiento de la historia), se hace inteligible en qué sentido fue mencionada la miseria en esta cita. Con toda razón podemos empezar a preocuparnos por los efectos vitales de una vida ética concebida, exclusivamente, como la realización de la legalidad de los Estados-nacionales. Las *instituciones éticas* nunca han aportado nada a la felicidad de los hombres, pero es cierto que ayudan a maquillar su ausencia; su función ética consiste, simplemente, en hacer manifiesta la necesidad de aspirar a una *forma de vida ideal*: un forma de vida en la que el *auto-sometimiento* a la legalidad debe implicar, necesariamente, una *sujeción voluntaria y racional*.

Sin embargo, esta sujeción no puede garantizar la felicidad en ningún sentido; no importa que muchos piensen —o que hayan pensado— que sólo bajo su dominio es posible aspirar a ella. Nietzsche nos permite identificar cómo este dominio ha terminado convirtiéndose en una condición que nos obliga a depender de la sociabilidad para esconder nuestra miseria; y no es menos cierto que sólo a través de la *retórica de los discursos* se puede ocultar dicha miseria. Su genialidad, en este sentido, consistió en identificar el *carácter dogmático* de la filosofía como parte de esta *retórica de ocultamiento*.

Ahora bien, si es cierto que podemos identificar dicho dogmatismo como parte de la cultura de algunas sociedades, lo que nos queda por hacer es tratar de no reducir nuestra concepción de la cultura a las *instituciones éticas*. Y el camino sugerido por Nietzsche para superar esta reducción es suponer que la complejidad del pensamiento humano es mucho mayor que la complejidad sociolingüística con



la que reglamentamos la construcción del conocimiento. Al afirmar que la vida siempre intenta decirnos algo a través de los «fantasmas que se agitan alrededor de nosotros», él quería subrayar la importancia del *intercambio simbólico* que realizamos con nuestro entorno a través de nuestro cuerpo; pero tomaba a éste, no sólo como una *estructura sensible al servicio del entendimiento*, sino como una *estructura sensible integrada al entorno sensible*.

Por otra parte, me queda claro que las investigaciones filosóficas —contrario a lo que muchas personas creen— siempre han tenido alguna utilidad para los hombres; pero también es cierto que muy pocos han podido sacar algún provecho de ellas; sin embargo, esto de ninguna manera nos autoriza a asumir su inutilidad. Por el contrario, esta situación nos demuestra que su utilidad está estrechamente relacionada con su *carácter esotérico*. Y cómo no iba a ser así, si todo parece indicar que el objetivo final de la mayoría de las investigaciones filosóficas ha consistido en demostrar la *supremacía moral* de unas comunidades sobre otras. Al afirmar esto no estoy ignorando que las investigaciones filosóficas siempre se han caracterizado por su carácter teórico, sólo estoy tomando en consideración que las teorías filosóficas casi siempre son construidas para tratar de resolver dificultades concretas de la vida cotidiana. El saber de un filósofo nunca se construye a partir del conocimiento de otros filósofos, sino en contra de todas las formas de sabiduría conocidas por él. Cada investigación filosófica ha desempeñado, en su momento, una función específica en el complicado *arte de cuestionar la utilidad moral de otros saberes*.

Aristóteles, por ejemplo, dio por sentado —como muchos otros lo han hecho— que todos los hombres desean saber por naturaleza (Cf. *Metafísica*, I, 1, 980a21). Sin embargo, no creo que sea correcto suponer que todos los hombres sentimos un *afán de sabiduría*, así como tampoco creo que sea correcto suponer que todos los hombres compartimos una misma naturaleza. Muchas personas viven felices con su supuesta “ignorancia” y prefieren confiar, cuando así lo consideran necesario, en aquellos que presumen tener algún tipo de conocimiento que puede resultar útil para la vida; muchos de ellos, incluso, luchan con ahínco para conservar su *feliz ignorancia*. Pero no vale la pena complicarnos demasiado en este momento tratando de dirimir esta controversia. Lo que ha llamado mi atención sobre este supuesto aristotélico es su función argumentativa; la cual, me parece, era crear un

contexto adecuado para caracterizar a los filósofos como hombres que habían podido desarrollar su *voluntad de saber* hasta convertirla en una *voluntad de verdad* y que esto, por supuesto, resultaba benéfico para el desarrollo de la *polis* (Cf. *Ibidem*, 980a21-982a2; y *Ética Nicomáquea*, VI, 2, 1139a20-1139b12). Y esto me parece sumamente revelador.

Muchos creen que Aristóteles introdujo esta caracterización sólo como un recurso didáctico para definir el objetivo que debería perseguir cualquiera que quisiera dedicarse a la filosofía, pero interpretarlo únicamente desde esta perspectiva podría llevarnos a ignorar algo muy importante: Aristóteles estaba interesado en hacer de su elogio a la *voluntad de verdad* de los filósofos un elemento retórico que permitiera resaltar la utilidad práctica que podría llegar a tener una «ciencia de la verdad» —como él mismo definió a la filosofía en el Capítulo 1 del Libro II de la *Metafísica*— en la vida política. Esto resulta evidente si tomamos en consideración su pretensión de que la *ética* —en cuanto forma práctica de la filosofía— debía formar parte de la *política*: ese delicado arte de cuidar quiénes y qué ciencias pueden procurar el bienestar de la *polis*, y de sus ciudadanos (Cf. *Ética Nicomáquea*, I, 2, 1094a18-1094b10; y *Política*, III, 7, 1282b15-1284a5).

Su intención, entonces, no era otra sino justificar la existencia de los filósofos en el complejo escenario político de la sociedad griega de la época clásica, el cual se encontraba en una severa crisis después de las Guerras Médicas, debido a que muchos deseaban consolidar el tipo de *sociedad civil* que les había permitido mantenerse unidos y organizados frente a la amenaza de una invasión extranjera, mientras que muchos otros se oponían a ello por considerar que dicho tipo de organización social amenazaba la supervivencia de las *sociedades étnicas* o *tradicionales* (Cf. VERNANT, 1998, 81-93 y 143-145).

Ha sido del dominio público que los discursos filosóficos conllevan una fuerte *pretensión de verdad*, pero con frecuencia se ha ignorado que dicha aspiración tiene su *procedencia* en una aguda *pretensión de dominio* que los filósofos han querido ejercer en contra de otras *formas de discurso* y otras *formas de sapiencia*. En este sentido, el supuesto aristotélico antes mencionado nos permite poner en perspectiva esta situación, ya que —como hemos visto— parte de su función era hacer manifiesto que la *voluntad de verdad* que impulsa la inquietud intelectual de los filósofos también

es una forma de *voluntad de saber*, pero sin dejar de prevenirnos que se trata de una *voluntad sapiencial de orden superior* porque ha surgido como una *voluntad de saber verdadero* (Cf. *Metafísica*, I, 2, 982a4-983a10).

Lo que importa no es cuestionarnos si en efecto el *discurso filosófico* ha podido ejercer un dominio sobre otros *discursos sapienciales* alguna vez en la historia de la humanidad, sino hacer conciencia de que la *voluntad de verdad* que lo caracteriza surge —de acuerdo con las palabras del mismo Aristóteles— de un «deseo inteligente» que pretende sujetar nuestra «inteligencia deseosa de sabiduría» al gobierno de la «recta razón» y al gobierno del «bien común» (Cf. *Ética Nicomáquea*, I, 2, 1094a18-1094b10; III, 4, 1113a15-1115a1; y VI, 2, 1139a20-1139b12). Por lo tanto, toda *voluntad de verdad* siempre persigue algo más que una simple *finalidad epistemológica*: persigue una *finalidad política*, a saber: el poder ejercer un *dominio efectivo* sobre la *voluntad de saber* de la mayor cantidad de gente posible, para poder administrarla y organizarla conforme a lo que más le convenga al bienestar de la *polis*, al «bienestar común», el cual, sólo como supuesto teórico, es efectivamente un «bienestar común».

Por eso Aristóteles tuvo mucho cuidado —lo mismo que Sócrates y Platón— en no cuestionar la *eficiencia práctica* de los distintos saberes que existieron en su época. Pues su intención nunca fue negar la utilidad del conocimiento que se había acumulado a través de la tradición y a lo largo de muchas generaciones, el cual poseía, por cierto, una gran riqueza en su diversidad y en la diversidad de su procedencia. Sin embargo, parece que llegó a ser sumamente preocupante en su época —y para él mismo— que no se pudiera llegar a administrar convenientemente esa *gran reserva sapiencial*. Es evidente que, para quien pretende defender la idea de una *sociedad civil*, nada puede resultar más amenazante que el etnocentrismo que suele producir la *sabiduría tradicional*. Por eso, desde entonces, la solución más recurrente ha sido trabajar incansablemente para hacer de ese tipo de *reservas sapienciales* un cúmulo de *saberes sometidos*. Por supuesto que dicho sometimiento nunca ha sido permanente y, en muchos casos, ni siquiera efectivo, pero no hay que olvidar que la *voluntad de dominación* de los hombres es sumamente poderosa y que ha generado *formas de dominación* mucho menos sutiles que la *dominación filosófica de los saberes*. Es cierto que ésta es muy importante en la consumación de un *dominio militar*, pero,

como *voluntad de dominio*, su *emergencia* siempre ha estado más relacionada con la necesidad de una *dominación política de los discursos* e, incluso, con la necesidad de una *dominación política de los cuerpos*.

Intentemos analizar esto desde una perspectiva más simple. Aunque todos los seres humanos somos capaces de producir conocimientos prácticos sobre la vida a partir de lo que nos ha tocado vivir, una vez que hemos organizado pragmáticamente lo que la memoria nos permite recordar acerca de nuestras vivencias personales, es evidente que algunas personas tienen la capacidad de organizar con mayor eficiencia dicho conocimiento; incluso, hay quien puede asimilar la experiencia de otros en su sabiduría práctica. Pero este nivel de *organización cognoscitiva* está fuertemente determinado por *criterios pragmáticos*, lo que quiere decir que el conocimiento práctico de las personas está determinado por las necesidades específicas que ofrece el medio ambiente (ya sea en lo que se refiere a las condiciones naturales o sociales). Dadas estas circunstancias, se trata de superar con éxito las vicisitudes que presenta una forma de vida particular, ya que esta forma de organizar el conocimiento es útil sólo en *contextos específicos*, y para quienes comparten un mismo contexto les resulta fácil adoptar una organización común porque, de hecho, con un mismo *régimen moral*, se pueden superar con mayor facilidad las dificultades que la vida ofrece cotidianamente. Paul Ricœur, en su ensayo «El cristianismo y el sentido de la historia», planteó esto de la siguiente manera:

Hay una cierta unidad de memoria y una cierta unidad de proyecto que reúne a los hombres en el tiempo y define de este modo la pertenencia de esos hombres al mismo «espacio» de civilización. Así, el corazón de una civilización es un querer-vivir global, un estilo de vida; y ese querer-vivir está animado por unas estimaciones, por unos valores. Evidentemente, hay que evitar reducir esas valoraciones concretas a una tabla abstracta de valores; se trata de valores vividos, actuados, que hay que vivir en las tareas concretas, en la forma de vivir, de trabajar, de poseer, de distribuir los bienes, de aburrirse y de divertirse (RICŒUR, 1990a, 78-79).

Sin embargo, este *proceso de identificación comunitaria* implica la adquisición de la costumbre de vigilar nuestra conducta y la conducta de los demás, debido, principalmente, a que de esta forma podemos disciplinarnos colectivamente para

garantizar la obtención de un beneficio común. Pero esta vigilancia nos lleva, irremediamente, a la censura de unas conductas y a la alabanza de otras; lo cual, en principio, no debería causar ningún problema, sin embargo, en la mayoría de los casos no ocurre así, y los causa. Tanto la censura como la alabanza son recursos eficientes para homogenizar los *patrones conductuales* de una comunidad, pero, como *mecanismos disciplinarios*, tienden a privilegiar la opinión de algunos sobre la opinión de otros, lo cual ocasiona muchos conflictos entre los miembros de este tipo de comunidades. Sin embargo, como se trata de *diferencias de opinión*, lo que suele surgir entonces es la búsqueda de una *ortodoxia* (la búsqueda de una “opinión correcta”), y ésta tiene que apegarse a los *criterios pragmáticos* que puedan garantizar el *bienestar común* y no la *satisfacción personal* de algunos. Así que dicha búsqueda suele terminar convirtiéndose en el *afán de sabiduría* de la que hablaba Aristóteles.

Lo cierto es que, en este nivel de organización social, el éxito o el fracaso son indicadores epistemológicos irrefutables; sólo el conocimiento que garantiza el éxito de la comunidad es considerado como auténtica sabiduría. Sin embargo, dicho éxito suele ser el resultado de la constante auto-referencial de las relaciones comunitarias, del mero reflejo del sí mismo. Paul Ricœur señaló algo muy similar en su ensayo «La imagen de Dios y la epopeya humana»:

¿De qué se trata en este caso? Se trata de esa búsqueda que todos seguimos, la búsqueda de la estima de los demás que es esencial para la consolidación de nuestra propia existencia; porque existimos en parte gracias al reconocimiento de los demás, que nos valoran, nos aprueban o nos desaprueban y nos remiten la imagen de nuestro propio valor; la constitución de los sujetos humanos es una constitución mutua de opinión, de aprecio y de reconocimiento; el otro me da mi sentido devolviéndome la temblorosa imagen de mí mismo (RICŒUR, 1990b, 106).

Dicha *búsqueda de identidad*, de *estima mutua* o *censura recíproca*, se realiza a través de las imágenes que los hombres construimos sobre nosotros mismos con mediación de los *otros*, ya sea produciendo *imágenes de aprobación* o *imágenes de desaprobación*; pero la *ortodoxia* surge como una primera *realidad cultural* constituida por puras imágenes en donde quedan proyectadas, o en donde se ponen en juego, todas nuestras creencias, nuestras necesidades, nuestras extravagancias, nuestros

temores y las vicisitudes que surgen cotidianamente en un *contexto compartido*. La *ortodoxia*, en este sentido, no es sino lo que la misma dinámica social impone como “aceptable” o “inaceptable” en situaciones sumamente específicas; no obstante, así también se inventan todos los procedimientos que se requieren para activar y para imponer dicha *ortodoxia* frente a cada *disidencia*, frente a todos los que tienen una opinión diferente, frente al conjunto amorfo que conforma la *heterodoxia*. Por eso, esos procedimientos, que suelen surgir como *instrumentos de intercambio simbólico* en todos los lugares en donde se cruzan los caminos de la *imaginación* y de la *opinión pública*, hacen emerger la tentación —incluso la necesidad— de ocultar o destruir todas las *diferencias manifiestas* o que no se hayan mantenido resguardadas en algún tipo de ocultamiento. El proceder mismo, entonces, es lo que hace irrumpir el matrimonio indisoluble entre la *ortodoxia* y la *barbarie*.

El problema radica en que este tipo de organización comunitaria de la vida, a través de un conocimiento y reconocimiento meramente pragmático y autorreferencial, sólo puede ser eficiente en *contextos locales*. Cuando las relaciones comunitarias se hacen más complejas, ya sea por el crecimiento demográfico, por las carestías o por la complejidad de las relaciones con comunidades extranjeras (como sucedió con los diferentes pueblos del Mediterráneo entre los siglos IX y V a. C.), entonces las circunstancias cambian drásticamente y la *voluntad de saber* empieza a convertirse en un factor determinante en la asimilación de *nuevos contextos*. Sólo que entonces ya no se trata de la búsqueda de un conocimiento que permita definir una *ortodoxia* para garantizar el bienestar de individuos identificados con una comunidad, sino que empieza a tratarse de la búsqueda de un conocimiento que permite preservar la *ortodoxia de una comunidad* frente a la *heterodoxia de otras comunidades*; surge entonces una *voluntad de saber* que no tiene como finalidad el bienestar de diversas comunidades en contextos específicos, sino generar un poder frente a los *otros*: *los que suman todas las diferencias*. Y lo mismo sucede como *estrategia de resistencia* que como *estrategia de dominación*. En última instancia, todo parece indicar que cada comunidad tiene que definir esto de acuerdo con la posición que le haya tocado desempeñar en la compleja red de relaciones que se establece en cada momento específico. Por eso, para nosotros, en este mundo organizado por una

compleja red de relaciones políticas, económicas y culturales, se trata —como bien ha señalado Bolívar Echeverría— de defender:

[...] la irreductibilidad de la coherencia cualitativa que presenta el conjunto de las singularidades que constituyen al mundo de la vida (la “lógica de la diferencia”) [...] frente a la coherencia puramente cuantitativa (la “lógica de la identidad”) a la que pretende reducirla la modernidad mercantil capitalista (ECHEVERRÍA, 2001, 42).

Una estrategia recurrente en estas situaciones de complejidad es el establecimiento de *sociedades incluyentes*, constituidas por diferentes comunidades con intereses comunes; otra es la anexión de otras comunidades por medio de la fuerza o la anexión voluntaria a una comunidad más fuerte. Sin embargo, en todas estas opciones surgen *conflictos culturales* irreconciliables que hacen necesaria la emergencia de saberes que puedan garantizar el establecimiento de *sociedades incluyentes* a pesar de las *diferencias culturales*. La milicia es uno de esos saberes, la retórica es otro, también podemos incluir al comercio en este grupo; pero, entre todos ellos, destaca la filosofía. El problema central para el establecimiento de este tipo de sociedades es la terrible dificultad que implica el tener que definir lo que es el «bien común» para individuos que no comparten ni las mismas necesidades, ni los mismos recursos para conseguir sus satisfactores, ni tampoco una misma concepción sobre cómo se debe dirigir una sociedad de ese tipo. El *poder militar*, el *poder del comercio* y el *poder de la retórica*, son soluciones efímeras; convencen, fuerzan, someten, pero nunca logran controlar completamente el *poder moral* que brinda el ejercicio de un *dominio intelectual* sobre el *conocimiento práctico de las comunidades tradicionales*: el dominio sobre su *saber étnico*.

En este contexto, los *discursos filosóficos* siempre han surgido como una opción de largo alcance, ya que, como discursos altamente sofisticados, tienen la capacidad de socavar con gran facilidad la legitimidad de los *saberes étnicos*, debido, sobre todo, a sus sofisticadas *pretensiones de verdad*; y más aún si tomamos en consideración que también tienen la capacidad de llevar la discusión a un plano en donde ya no pueden operar los *criterios pragmáticos* de la sabiduría práctica de las *comunidades étnicas* (lo llevan al plano en donde se juega el destino de la humanidad entera, aunque sólo

sea haciendo participar los anhelos de unos cuantos). Es, pues, una mentira más proveniente de la cultura y una falta más que pesa sobre sus espaldas (Cf. RICŒUR, 1990c, 145).

Por eso, la *cuestión de la verdad* —en opinión de Nietzsche— surgió, como tal, cuando los filósofos adquirieron conciencia de que la *voluntad de verdad* que ha gobernado los intereses teóricos de la filosofía es un problema filosófico (Cf. NIETZSCHE, 2000a, 246). Pero, además, en diversas ocasiones sostuvo que «detrás de la suprema y ascética aspiración a la verdad de los filósofos se esconden instintos que tienen que ser cuestionados en relación con su utilidad para la vida» (Cf. NIETZSCHE, 1999c, 22-26; y 2000a, 230-234). Su intención, en este sentido, era poner al descubierto el sentido oculto detrás de dicha aspiración: el significado de su existencia.

Es muy importante destacar que lo que llevó a Nietzsche a enfocar genealógicamente la *cuestión de la verdad* fue una manera específica de relacionar sus estudios filológicos e históricos: su manera de relacionar *el uso de las palabras* con *la historia de las palabras*. De hecho, él mismo confesó que fue el «análisis filológico de la transformación de los conceptos» lo que lo obligó a reconocer la relación que existe entre el uso de algunas palabras y el ejercicio del poder, y que había sido este descubrimiento lo que lo terminó arrojando a la «investigación genealógica acerca del verdadero valor de todos los valores», y, entre ellos, como asunto primordial, el del *valor de la verdad* (Cf. NIETZSCHE, 2000a, 53-58).

Según Foucault, una investigación genealógica, para Nietzsche, no surge del afán de buscar el «origen metafísico de las cosas» (*Ursprung*), sino del análisis de la «procedencia» (*Herkunft*) y del análisis de la «emergencia» (*Entstehung*) de las palabras que designan un conocimiento, un valor, o un «saber sobre las cosas» (Cf. FOUCAULT, 1992a, 8-19). Pero para entender a plenitud la importancia que Nietzsche le dio a esta *relación lenguaje-poder*, podemos leer las siguientes líneas:

El derecho señorial a dar nombre va tan lejos que nos deberíamos permitir comprender el origen del lenguaje mismo como la expresión del poder de quienes ejercen un dominio sobre los demás (NIETZSCHE, 2000a, 54).

Asumir así la *cuestión de la verdad* hace indispensable asumir dos *hipótesis genealógicas* que subyacen en el planteamiento nietzscheano. La primera postula que

si todo valor es designado a través del lenguaje para ejercer un dominio sobre otros, entonces éste debió haber surgido en medio de una *relación de poder*, en medio de una lucha específica que diversos individuos tuvieron que enfrentar, en algún momento, para intentar conseguir la supremacía frente a los demás; por lo tanto, descubrir cuáles son las luchas de poder que han dado lugar al surgimiento de nuestros valores más preciados —como en el caso de la verdad— constituye un problema que debe ser resuelto por la filosofía (esta *hipótesis genealógica* nos obliga a suponer que existe una *emergencia* para *valor*).

La segunda postula que si la emergencia de un valor —como en el caso de la verdad— es la expresión del poder de quienes ejercen un dominio sobre otros, entonces dicho valor debe tener su *procedencia* en alguno de los instintos que nos hacen desear ganar una batalla; por lo tanto, descubrir qué instintos han hecho posible la *emergencia de la verdad* es el objetivo que debe perseguir una investigación genealógica sobre la verdad, que en este sentido se cruzaría, necesariamente, con una investigación genealógica que revelara la historia de cada enfrentamiento, de cada disputa, de cada derrota y triunfo personal, en fin, que revelara la historia de todos los intereses en conflicto; y se trataría, entonces, de un *trabajo genealógico* que exigiría, necesariamente, una *genealogía de la violencia*.

Por otro lado, todas estas genealogías sólo pueden darse —y de hecho se han venido dando— a partir del acoplamiento del «saber erudito» y el «saber de la gente» en una gran fiesta de las «memorias locales»; festejo que —como bien apuntó Foucault— sólo se ha podido dar en la medida en que se ha hecho posible eliminar o menguar la «tiranía de los discursos globalizantes», con todo y sus jerarquías y privilegios de vanguardia teórica (Cf. FOUCAULT, 1996b, 18). Y, por ello, me parece evidente que toda *genealogía de la violencia* está obligada a continuar por dicho camino. Es más, para que esto quede completamente bien definido, me voy a permitir citar un fragmento bastante largo de su *Genealogía del racismo*:

Se trata en realidad de hacer entrar en juego saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien. Las genealogías no son, pues, vueltas positivistas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Las genealogías son precisamente anti-ciencias. No es que reivindicquen el derecho

lítico a la ignorancia o al no-saber; no es que se trate de rechazar el saber o de poner en juego y en ejercicio el prestigio de un conocimiento o de una experiencia inmediata, no capturada aún por el saber. No se trata de eso. Se trata en cambio de la insurrección de los saberes. Y no tanto contra los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra. Y en el fondo poco importa si esta institucionalización del discurso científico toma cuerpo en la universidad o de modo más general, en un aparato pedagógico, en una institución teórico-comercial como el psicoanálisis, o en un aparato político con todas sus implicaciones como en el caso del marxismo: la genealogía debe conducir la lucha justamente contra los efectos de poder de un discurso considerado científico (FOUCAULT, 1996b, 19).

¿De qué se trata este poner en cuestionamiento a la *verdad* desde un punto de vista genealógico? De acuerdo con las *hipótesis genealógicas* que planteé más arriba, toda verdad y toda *pretensión de verdad* debe tener una *procedencia* (*Herkunft*): un lugar en donde se haya originado como instinto, como deseo o voluntad; y por eso el filósofo tiene que aprender a preguntarse: ¿Por qué la verdad y no la no-verdad, o la apariencia, o la incertidumbre, o, incluso, la ignorancia?, ¿para qué necesitamos la verdad?, ¿cuál es, con toda honestidad, su valor o su pertinencia? Cuestionar la verdad que suelen buscar los filósofos implica, entonces, hacer emerger lo que no había aparecido de ella: su rostro oculto, lo que hemos querido negar sobre ella, lo que nos hemos prohibido preguntar acerca de ella. De cualquier forma, la *cuestión de la verdad* es una tarea que tiene que ser abordada —a como dé lugar— aunque no sea de manera definitiva. Nietzsche sugería ya que «el valor de la verdad debe *ponerse en cuestión* por una vez aunque sea a modo de ensayo...» (NIETZSCHE, 2000a, 234).

Hay que comprender por qué el pensamiento filosófico de Nietzsche fue profundamente intempestivo para su época, pero también hay que comprender cuáles han sido sus repercusiones en la filosofía contemporánea. De acuerdo con la opinión de Foucault, el poder crítico del pensamiento filosófico de Nietzsche radica en los usos genealógicos que le dio al *saber histórico*. No se trata de apelar a una *verdad histórica* para eliminar o contener las *fantasías teóricas* de los filósofos, sino de mostrar que toda verdad tiene una historia. Sin embargo, mostrar el carácter histórico de la verdad implica una crítica más radical, ya que dicho procedimiento abre un

espacio para hacer el análisis de su *procedencia*, y eso —la pura posibilidad de dicho análisis— demuestra que las *fantasías teóricas* han jugado un papel fundamental en la configuración y el desarrollo de las *relaciones de poder*. Por eso el mismo Foucault sostuvo que:

En apariencia, o mejor según la máscara que implica, la conciencia histórica es neutra, despojada de toda pasión, encarnizada solamente con la verdad. Pero si se interroga a sí misma, y de una forma más general interroga a toda ciencia científica en su historia, descubre entonces las formas y transformaciones de la voluntad de saber que es instinto, pasión, encarnizamiento, inquisición, refinamiento cruel, maldad; descubre la violencia de los partidos adoptados: partido tomado contra la felicidad ignorante, contra las ilusiones vigorosas con las que se protege la humanidad, partido tomado por todo lo que hay en la investigación de peligroso y en el descubrimiento de inquietante (FOUCAULT, 1992a, 29).

De esta explicación cabe destacar dos aspectos; por un lado, el carácter de autocrítica que adquiere la conciencia gracias a la perspectiva histórica y, por otro, la emergencia de una historia de las intenciones ocultas de las ciencias que la humanidad ha construido con fines de dominación. Si profundizáramos con Foucault, encontraríamos que en el «análisis histórico» de la *voluntad de saber* que recorre la presunta historia de la humanidad se hace manifiesto que no existe una forma de conocimiento «que no descansa en la injusticia», por lo cual no puede existir en el conocimiento un «derecho a la verdad» o un «fundamento de lo verdadero», y que detrás del instinto de conocimiento hay «algo mortífero que no puede y que no quiere nada para la felicidad de los hombres» (Cf. FOUCAULT, 1992a, 27-28).

En este sentido, un ruptura con el ideal justificador del conocimiento nos liberaría de ciertos esquematismos y nos permitiría adoptar el cinismo que se requiere en la actualidad para poder tomar bajo la reflexión filosófica lo peligroso e inquietante del descubrimiento. Esto es peligroso porque disuelve nuestros más preciados conceptos, y es inquietante porque hace emerger, con toda su violencia, la *diferencia* con respecto a lo que nos resultaba *idéntico*: fuerza intempestiva de lo desconocido e innombrable, que puede desatar en nosotros los más profundos temores, pero también una gran libertad.

Las *fantasías teóricas* han sido construidas para disipar la incertidumbre de lo desconocido, para intentar resolver nuestras incertidumbres epistemológicas. Y los *ideales antropológicos*, en particular, han persistido en nuestras representaciones sólo para darle unidad a nuestro conocimiento y no para darle unidad a lo que queremos conocer. Incluso, me atrevería a afirmar que es preferible aceptar el carácter múltiple de lo que queremos conocer, lo espontáneo y lo pasional de nuestros intereses intelectuales, en lugar de buscar la manera más conveniente de imponer una unidad conceptual sobre entidades que la rechazan irremediabilmente.

No es mi interés cuestionar el valor epistemológico de nuestros prejuicios, sino todo lo contrario, considero que es necesario asumirlos. Por esta razón afirmo que es necesario desarrollar un cierto cinismo para adoptar una perspectiva genealógica; dicho cinismo consiste en descascar nuestros prejuicios, hacerlos evidentes, ya que sólo así podemos darles un contenido a nuestras concepciones y hacerlas más valiosas por su capacidad de hacer manifiestas las inquietudes que las han motivado.

Por otra parte, me interesa marcar la pertinencia de un “cinismo histórico” que pueda rearticular los *discursos históricos* para hacer emerger lo “oculto” de su unidad conceptual: *la presencia del pasado reconocida a través de sus ruinas*. Por eso, ante todo, pretendo retomar muy seriamente esta idea foucaultiana:

La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por lo contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan (FOUCAULT, 1992a, 28).

Pues dichas discontinuidades son el síntoma de una violencia más sutil: la *violencia de la historia*, la cual no debe ser tomada, en principio, como un *proceso temporal* antes que como un *proceso cultural* atravesado por palabras y más palabras, ya que éstas, tomadas en su nivel puramente gestual —como lo sugirió Ricoeur— nos pueden revelar el sentido que ocultan las diferentes versiones de la historia —en tanto que historias escritas o contadas—, mostrándonos los vínculos que existen entre la *historia efectiva* (entendida como *realidad cultural*) con la *historia de las*

*palabras* (Cf. RICŒUR, 1990d, 188-189). Lo cual es muy importante para la *filosofía de la cultura* —en opinión de Bolívar Echeverría—, ya que:

Concentrar la atención en la consistencia comunicativa o semiótica del proceso de la vida del ser humano es, sin duda, la mejor manera de circunscribir el ámbito adecuado para una definición de la cultura (ECHEVERRÍA, 2001, 78).

Ahora bien, la Filosofía —independientemente de las diferentes definiciones que se hayan dado de ella a lo largo de la historia— siempre ha desempeñado una función relevante en lo que se refiere a la organización y administración del *capital cognitivo* y *tecnológico* que generan permanentemente las comunidades humanas en distintos momentos de su desarrollo histórico, regulando estratégicamente su *actividad lingüística*.

En la Antigüedad, en la época del surgimiento de los primeros *discursos filosóficos* en la Grecia Antigua, los filósofos presocráticos los utilizaron para criticar la validez explicativa de los *discursos míticos*; más tarde la filosofía se convirtió en crítica de los *discursos retóricos*; después, los filósofos cristianos la utilizaron como crítica de los *discursos heréticos* y los *discursos impíos*; en los albores de la Modernidad, los filósofos protestantes la utilizaron como crítica de los *discursos teológicos* que habían utilizado los sacerdotes católicos para imponer su interpretación de la fe cristiana sobre otras interpretaciones; y, un poco más tarde, los filósofos burgueses la utilizaron como crítica en contra de cualquier *discurso teológico* que fuera utilizado para inmiscuirse en el control de la vida pública de las jóvenes ciudades europeas; por otra parte, en los últimos dos siglos, la filosofía ha sido utilizada como crítica de los mismos *discursos filosóficos*, y no ha faltado quien la haya utilizado en contra de los diferentes *discursos científicos*. ¿Cuándo la vamos a empezar a usar para criticar algo más que puros discursos?

Visto de esta manera, el trabajo de los filósofos se ha concentrado más en socavar la legitimidad de ciertas *formas discursivas* que en la construcción de una *ciencia filosófica de análisis discursivo*. Sé que esto puede resultar sumamente desconcertante para quienes han preferido concebir a la filosofía como un trabajo de reflexión crítica sobre la naturaleza del pensamiento humano. Sugiero no dejarse llevar por el desconcierto. No me interesa descalificar este punto de vista, lo que me interesa es

asumir el punto de vista que me ha permitido comprender la naturaleza de ciertas investigaciones filosóficas contemporáneas, así como mis propias investigaciones filosóficas. Y, de acuerdo con ese punto de vista, la filosofía implica un trabajo de reflexión crítica sobre la construcción lingüística del pensamiento humano, así como aceptar la dimensión histórico-cultural del quehacer de la filosofía y de sus objetos de estudio. Acepto que esto bajo ninguna circunstancia implica la necesidad de apartarse de los temas tradicionales de la filosofía, pero sí exige leerlos desde otra perspectiva: una perspectiva desde la cual se pueda asumir que la filosofía misma se ha venido desempeñando dogmáticamente, casi desde sus inicios, por haber querido ignorar la imposibilidad de la trascendencia de sus conceptos fundamentales, entre los que cabe destacar el *concepto de historia* y el *concepto de cultura*. Y esto, a la luz de todo lo expuesto en este capítulo, ha sido equivalente a haber querido ignorar la imposibilidad de la trascendencia de la razón humana misma.

Sólo me queda hacer hincapié en lo siguiente: ambas *omisiones filosóficas*, u *olvidos*, aún son el síntoma del «sueño dogmático» de muchos *filósofos contemporáneos*, pues sólo a partir de ellas es como han podido mantener viva la esperanza en un porvenir poco atractivo para el grueso de la población mundial. Me refiero a la esperanza de un porvenir liberado de toda *diferencia cultural*. En este sentido, la única manera de despertar de tan terrible sueño es hacer partir la *crítica de la cultura contemporánea* de la misma *autocrítica filosófica*, y ésta, a su vez, tiene que dejarse atravesar por un *trabajo de autocrítica* que incluya el develamiento de la participación de la filosofía misma en el desarrollo de un proceso histórico-cultural que implicó la emergencia de un tipo de violencia profundamente enigmática: la *violencia de la cultura*. Por lo cual, he llegado a la conclusión de que dicho *trabajo de autocrítica* no habrá de estar completo sino hasta lograr la crítica de dicha violencia a partir, precisamente, de una *genealogía de la violencia*.

CAPÍTULO SEGUNDO  
LA VIOLENCIA DEL PODER

*No existe documento de cultura que no sea  
a la vez un documento de barbarie.*

—Walter Benjamin—

Existen muchos objetivos que alcanzar a través de una *genealogía de la violencia*, pero el primero —y quizá el más importante— consiste en mostrar que todos los vestigios de la violencia humana son meras *manifestaciones fenoménicas* del poder que los hombres hemos generado y ejercido, a lo largo del tiempo, para transformar el mundo en que vivimos. Para decirlo de una manera más contundente: una *genealogía de la violencia* tiene que ser capaz de demostrar que todo vestigio de violencia humana debe ser tratado y analizado como un *espectáculo de superficie*.

A quienes han descubierto por sí mismos la *superficialidad de la violencia*, seguramente les parecerá ridículo que alguien quiera hacer un intento por demostrar lo evidente; sin embargo, dicha superficialidad no es tan evidente como podría parecer. “Todo depende del cristal con que se miren las cosas”. De hecho, todavía existen muchas personas que se niegan a aceptar lo evidente aunque tengan que padecerlo todos los días, y se niegan a aceptarlo sólo porque su moral no se los permite. La costumbre, lamentablemente, suele ser más poderosa que el cuerpo en casos como este; y eso — pese a la claridad de algunos cuantos— se ha convertido en uno de los problemas más apremiantes de nuestra época.

Friedrich Nietzsche apuntó un día —con mucha razón— que «en ocasiones resulta más difícil aceptar una cosa que comprenderla» (NIETZSCHE, 2000b, 75);



y esta, sin lugar a dudas, es una de esas ocasiones. En estos días —en los que todo parece indicar que sólo hay cabida para el rencor o el miedo en el corazón de los hombres—, son muy pocos los que están dispuestos a cuestionar sus *creencias tradicionales* sobre la violencia humana; la mayoría, por el contrario, se han estado preparando para castigar ejemplarmente a quienes la *opinión pública* ha querido señalar como los responsables de la barbarie de nuestra época. Al parecer, lo único que los ha detenido —si cabe decirlo así— es la indeterminación característica de los hombres que sólo son *carne de rebaño*. Sin embargo, mientras la mayoría espera el momento más propicio para reclamar un poco de justicia, algunos han estado preparando un “gran holocausto” para celebrar lo que han llamado una “Justicia Infinita”.

Con cuánta razón presagió Nietzsche que iba a llegar el día en que los hombres tendríamos que sentir, irremediamente, una gran repugnancia al tener que ocuparnos «del legado de una época en la que no han regido hombres vivos sino seudohombres identificados con la opinión pública» (NIETZSCHE, 2000b, 26).

En este sentido, estoy consciente de que no será posible cumplir una tarea genealógica sin enfrentar antes, directa y definitivamente, el *problema de la opinión pública*, pues lo evidente, en la actualidad, ya no es lo que podemos observar con mayor claridad, sino lo que escuchamos con mayor insistencia. Por eso trataré de exponer en este capítulo —con la mayor claridad posible— en qué consiste el problema de la *superficialidad de la violencia en el mundo contemporáneo*, buscando mostrar que la *cuestión del poder* es lo que está detrás de la *superficialidad de la violencia*, y que, por eso, aunque muchas personas han llegado a comprender el papel que ha desempeñado el tratamiento temático que se le ha querido dar a la violencia humana en la configuración de la crisis político-cultural del mundo contemporáneo, todavía se niegan a aceptarlo.

Walter Benjamin, al escribir las palabras que he elegido como epígrafe para este capítulo, resaltó con gran maestría la dimensión problemática del *ocultamiento del poder en la superficialidad de la violencia*; aunque me parece que en esa época todavía existía, en su corazón, una esperanza a favor de la cultura (Cf. BENJAMIN, 2001a, 45-46). De cualquier forma, lo importante es que su sentencia señala con gran precisión el problema que quiero tratar aquí y que me gustaría enunciar de la siguiente manera:

*mientras que muchos han preferido permanecer distraídos y angustiados, pensando que la barbarie contemporánea ha estado destruyendo todos los vestigios de la “cultura humana”, la barbarie de la cultura ha seguido justificándose e imponiéndose en el mundo a través del miedo que genera la posibilidad del aniquilamiento del mismo.*

Demostrar que la violencia humana debe ser tratada como *espectáculo de superficie*, implica, en primer lugar, mostrar la pertinencia de un *cambio de enfoque*. De acuerdo con lo que se puede leer en los libros más diversos o en los periódicos de mayor circulación, o con lo que uno puede escuchar en diversos foros académicos o en los noticiarios, o incluso en las conversaciones más triviales, podemos decir que la violencia humana ha sido concebida, predominantemente, de dos formas: 1) como la cualidad que caracteriza el *temperamento específico* de algunas acciones humanas, o 2) como la cualidad que especifica el temperamento de una *fuerza ejercida*. Y, en ambos casos, lo más característico es la identificación de la violencia humana con la *agresividad de los hombres*. No importa mucho, en realidad, si dicha identificación se refiere a la *agresividad de las personas* o a la *agresividad de sus acciones*; en ambos casos, la implicación es la misma y, a todas luces, supone imprecisiones que deben superarse lo más pronto posible. No podemos olvidar que la violencia que los hombres hemos ejercido sobre el mundo —al igual que la que hemos ejercido sobre otras personas e incluso sobre nosotros mismos— no siempre se ha visto precedida de un *comportamiento agresivo*; tampoco podemos seguir pretendiendo que solamente las *acciones agresivas* pueden generar *escenarios de violencia*. También las *acciones sutiles* suelen inscribir su violencia en el mundo, y lamentablemente esto ha sido constatado en muchas ocasiones.

Seguir pensando la violencia humana, de la manera como se ha venido haciendo hasta el momento, nos obliga a muchas cosas, pero, sobre todo, nos obliga a seguir aceptando la violencia que generan esos *hombres sutiles* que siempre han sabido ocultar la perversidad de sus intereses y de sus afanes detrás de la *espectacularidad de la violencia* que generan los *hombres agresivos*. Y eso, bajo ninguna circunstancia, puede seguir siendo una opción para quienes la agresividad se ha convertido en una respuesta completamente involuntaria —incluso inconsciente— de su *malestar en la cultura y en el mundo*. Identificar, pues, la violencia de un hombre con su agresividad, sólo puede tener una finalidad perversa: estigmatizar la agresividad de

los hombres para hacer más sutil la violencia que ha de ejercerse en contra de ellos por ser agresivos y sumamente peligrosos para la humanidad.

En este sentido, ver a la violencia como un *espectáculo de superficie* implica poner al descubierto que todas las acciones humanas, sin excepción alguna, generan algún tipo de violencia; pero también implica, por supuesto, sacar de su peligroso ocultamiento a ese poder que ha sido capaz de poner en movimiento, desde hace mucho tiempo, toda la creatividad humana para transformar el mundo: la cultura. Esto quiere decir, claro está, que la cultura debe ser concebida como poder y que la violencia, a su vez, debe ser concebida como la emergencia de ese poder en el mundo, como una simple *manifestación fenoménica*. Por eso el asunto de este capítulo es hablar de la *violencia del poder*: del poder generado por la cultura.

Sin embargo, para operar este *cambio de enfoque* no basta con demostrar las imprecisiones del enfoque que ha predominado hasta el momento, ni siquiera es suficiente demostrar la pertinencia de un nuevo enfoque; también se tiene que demostrar que el *punto de vista* predominante en nuestras sociedades se ha basado en una *ontología ingenua* gobernada por la *fuerza moral de la opinión pública*: esa poderosa fuerza con la que el lenguaje nos sujeta cuando permitimos que sea dominado por *costumbres infames e infamantes*. Digo esto, por supuesto, pensando en el sentido que Michel Foucault le dio al término en «La vida de los hombres infames» (Cf. FOUCAULT, 1999d), según el cual el lenguaje ha servido para ocultar las realidades feas, insignificantes o desagradables, lo mismo que para ocultar semejante *poder de ocultamiento*. La *fuerza moral de la opinión pública*, en este sentido, no es sino la fuerza de dicho poder en su pleno ejercicio y hábito: la costumbre de ocultar lo que nos desagrada a través del lenguaje y, con el mismo procedimiento, ocultar el ejercicio de dicha costumbre. Por eso utilizo la expresión “ontología ingenua”, pues de qué otra forma se podría nombrar a la ontología proveniente de una poderosa *retórica del ocultamiento*.

Ahora bien, aunque muchos filósofos opinen lo contrario, existen muchas razones para afirmar que nuestras concepciones —así como nuestras creencias y nuestras acciones— están gobernadas más por la *costumbre* que por la *razón*. Sin embargo, quienes opinan lo contrario, han postulado una distinción muy interesante entre «lo que hacemos gobernados por la costumbre» y «lo que hacemos gobernados

por la razón». Y han fundamentado dicha distinción basándose en la presunción de que las «acciones gobernadas por la razón» son las que implican una *programación intencional* (lo cual supone que podemos actuar voluntaria y premeditadamente), mientras que las «acciones gobernadas por la costumbre» sólo implican una mera mecanización de la conducta o su condicionamiento (lo cual supone una conducta primordialmente involuntaria e inconsciente). En el primer caso —el de la mecanización—, se supone que nuestro comportamiento es el resultado de la pura imitación y de la reiterativa repetición de *conductas observables*; mientras que, en el segundo, se piensa que nuestras acciones son el resultado del condicionamiento de *estímulos específicos en situaciones específicas*.

En todo caso, creo que dicha distinción no hace más que obligarnos a postular la existencia de tres tipos de acciones: las que podemos ejecutar sin quererlo y sin pensarlo (*acciones inconscientes e involuntarias*); las que podemos ejecutar conscientemente aunque no lo queramos (*acciones conscientes, pero involuntarias*); y las que podemos ejecutar sólo después de haberlas programado racionalmente (*acciones conscientes y voluntarias*). Y, en principio, me parece aceptable —o de alguna utilidad— poder postular dichas distinciones; pero lo que me parece realmente absurdo es implicar la idea de ‘racionalidad’ en la idea de ‘conciencia’, y la idea de ‘costumbre’ en la idea de ‘inconsciencia’.

Existen muchos casos de *acciones conscientes no-racionales* (como matar a alguien que habíamos deseado asesinar, pero de una manera distinta a como lo habíamos programado); así como también existen muchos casos de *acciones inconscientes que no implican ningún hábito* (como rascarse la cabeza cuando nos sentimos cansados). También me parece completamente absurdo tratar de establecer una distinción entre la idea de ‘racionalidad’ y la de ‘costumbre’.

Es probable que quienes formularon estas implicaciones no hayan tomado en consideración que la *costumbre* es un factor muy importante en la mayoría de los *procesos racionales* (como los que intervienen en todo *acto discursivo*), así como tampoco creo que hayan tomado en consideración que la *racionalidad* también participa en todo *proceso de adoptar una costumbre* (como en el caso de la adquisición de todos nuestras *hábitos lingüísticos*).

Postular que la costumbre gobierna nuestras concepciones, en este sentido, tiene la finalidad de resaltar la participación de la *costumbre* en algunos *procesos racionales*, los cuales, por extraños motivos, muchas personas asumen que son racionales en un sentido completamente inapropiado, como sucede, por ejemplo, en el caso de los *procesos racionales relacionados con la predicación de la verdad de una creencia*.

La mayoría de las personas asumen, erróneamente, que la predicación de la verdad de una creencia depende de la racionalidad con la que se efectúe el *acto de predicación*. Pero olvidan que si podemos enunciar la verdad de una creencia, se debe, ante todo, a que estamos acostumbrados a aseverar nuestras creencias en situaciones que nos parecen adecuadas para ello, según patrones que hemos aprendido imitando la conducta de otras personas (Cf. QUINE, 1992, 23). Esto significa que estamos habituados a afirmar que creemos en algo y que, de igual manera, estamos habituados a creer que nuestras creencias pueden ser verdaderas o falsas; lo cual, en principio, no me parece tan problemático. Sin embargo, al analizarlo con detenimiento, nos podemos dar cuenta de que existen varios problemas, pues no estamos acostumbrados a tomar en consideración que nuestras afirmaciones sólo son *informes lingüísticos* sobre lo que estamos acostumbrados a creer, y no sobre las *cosas* o *estados de cosas* a las que se refieren nuestras creencias; además, tampoco estamos acostumbrados a asumir que nuestras creencias, en el mejor de los casos, se refieren a *objetos* o *situaciones* pertenecientes a una experiencia que sólo es posible en el lenguaje. Por el contrario, frecuentemente asumimos que tener la capacidad de afirmar algo sobre *objetos* o *situaciones* implica tener un *conocimiento* acerca de las cosas del mundo y una *evidencia empírica* de su existencia. Pero esto no es así necesariamente.

Los *objetos* y las *situaciones* sobre las que hablamos, con frecuencia, sólo existen en nuestra imaginación. Y esto no sucede debido a que no existan las *cosas* o los *estados de cosas* a los cuales nos gustaría referirnos, sino debido a que construimos nuestros *informes lingüísticos* a partir de las imágenes que nos hemos formado de ellas, las cuales —como Kant señaló acertadamente— están determinadas, en gran medida, por nuestra estructura mental (Cf. KANT, 1998, 65-91) y por las normas dictadas por la *opinión pública* —como bien lo apuntó Nietzsche.

Ahora bien, lo verdaderamente interesante es que nuestra estructura mental también está sujeta, en diversos sentidos, a nuestras costumbres. Tomemos en consideración los siguientes ejemplos:

-En un sentido meramente biológico, nuestra estructura mental está sujeta a nuestros *hábitos alimenticios*, ya que muchas de las funciones superiores de nuestra mente —como la percepción, la imaginación, o el entendimiento— dependen completamente del *funcionamiento fisiológico* de nuestro cerebro, el cual puede ser alterado de diversas maneras por los alimentos que ingerimos (por eso nuestra percepción se altera significativamente y nuestra imaginación se ve estimulada al ingerir alimentos alucinógenos, bebidas embriagantes o hierbas afrodisíacas).

-En un sentido socio-biológico, podemos tomar en consideración que nuestra estructura mental está sujeta a nuestros *hábitos sexuales* y a nuestros *hábitos productivos*, ya que ambos también pueden alterar el *funcionamiento fisiológico* de todo nuestro cuerpo de diversas maneras. Los diferentes niveles de cansancio o de estrés, que varían de acuerdo con el uso que estamos acostumbrados a darle a nuestro cuerpo, son un claro ejemplo de esto. Hay personas que dicen que pueden pensar mejor cuando están cansadas, y puede que sea cierto, pero seguramente su percepción disminuye significativamente cuando están cansados, como suele sucederle a cualquier persona cansada.

-Finalmente, también podemos mencionar, como ejemplo, que nuestra estructura mental está sujeta a nuestros *hábitos lingüísticos*, ya que las palabras —así como los relatos y las descripciones que podemos construir a partir de ellas— también pueden estimular nuestra imaginación o nuestro entendimiento, pero, sobre todo, pueden alterar el funcionamiento de nuestra memoria: la más frágil de todas nuestras facultades o capacidades mentales, pese a su importancia en todos los *procesos racionales*.

Ahora bien, cuando las personas hablan de la violencia humana, suelen hacerlo como si se tratara de algo homogéneo y sin matices, y presumen que este “algo” nos afecta a todos de la misma manera; además, suelen hacerlo asumiendo que saben lo que dicen, y que les consta que es así. Esto sucede, claro, porque se consideran a sí mismos como “expertos en la materia”, lo cual me parece muy interesante y revelador, pero también sumamente problemático.

Todo parece indicar que las personas hablan sobre la violencia humana como si fueran “expertos en la materia” debido a que la han experimentado constante y reiterativamente. Y nadie podría negar que la mayoría de los seres humanos hemos tenido que atestiguar, padecer y ejecutar algún tipo de violencia cotidianamente; esto nos dice que la violencia es un objeto de nuestra experiencia cotidiana (al menos en la medida en que nos lo permiten nuestras costumbres), lo cual implica que cualquiera podría opinar sobre la violencia humana como un experto, es decir, como alguien que habla de acuerdo a su experiencia. Por otra parte, tampoco podríamos negar que, en la mayoría de las ocasiones, experimentamos la violencia en contra de nuestra voluntad. En este sentido, podríamos suponer que basta con elaborar un testimonio de nuestra vida cotidiana para hacer una monografía completa sobre la violencia: la monografía de un *experto involuntario*.

Sin embargo, ¿hasta dónde podemos confiar en el testimonio de un *experto involuntario*? ¿Qué tan objetivo puede ser este tipo de testimonios? Seguramente no podemos confiar en la objetividad de ningún *experto involuntario*, pero sospecho que no es posible confiar en la objetividad de ningún tipo de experto. Sin embargo, el valor que podemos hallar en el testimonio de un experto, en todo caso, no depende de su objetividad ni de sus *pretensiones de objetividad*, sino del carácter subjetivo e individual de su testimonio.

Es importante señalar, por otro lado, que los testimonios de todos los *expertos involuntarios*, de cualquier forma, tienen una *relevancia ontológica*, ya que los relatos y las descripciones de los cuales están compuestos sus testimonios, al estar anclados al «contenido empírico» de una «gama de estímulos sensibles» que puede ser compartida por varios *sujetos-hablantes*, constituyen una *base lingüística* a partir de la cual podemos construir todo tipo de teorías sobre *objetos y situaciones* (Cf. QUINE, 1992, 20, 38 y 73). En este sentido, los *expertos involuntarios* que ofrecen o han ofrecido su testimonio sobre su propia experiencia de la violencia humana, sus relatos y descripciones, constituyen una *base lingüística* a partir de la cual se han construido o se pueden construir todas las teorías posibles sobre *objetos y situaciones* relacionados con la *experiencia de la violencia humana*; por ello, si existe algún problema con el significado de la violencia humana, debemos buscar esclarecerlo, precisamente, a partir de estos *relatos y descripciones ingenuas* que han servido como

una *base lingüística* para todos los *relatos científicos y descripciones teóricas* de este tipo de violencia.

Por otro lado, este tipo de *bases lingüísticas* —como ha sugerido W. V. Quine— constituyen la «ontología de fondo» a partir de la cual se han podido o se pueden construir *investigaciones ontológicas especializadas* (teorías científicas), ya que la forma de hacer referencia a *objetos* o *situaciones*, en estas investigaciones, está regulada, en última instancia, conforme a las costumbres referenciales de una «comunidad de hablantes», y los *objetos y situaciones* a las que se refieren han sido constituidos, como tales, precisamente dentro del *horizonte ontológico* abierto por dichas *bases lingüísticas*, que no sólo funcionan entonces como un «lenguaje de fondo», sino también como una «ontología de fondo», aunque los *objetos y situaciones* constituidos en ella sean completamente inescrutables en última instancia (Cf. QUINE, 2002b, 69-72). Tratemos esto con mayor detenimiento.

Todas las descripciones de un *experto involuntario* son “descripciones ingenuas” en tanto que no están cargadas de *pretensiones científicas*. Y cada *descripción ingenua*, en este sentido, suele ser elaborada con los *recursos lingüísticos* de una «comunidad de hablantes» para hacer referencia a *objetos, situaciones* o *sucesos* que han sido experimentados personalmente en circunstancias específicas. Esta forma de descripción termina, tarde o temprano, constituyéndose en una *costumbre referencial* basada en *descripciones ingenuas* y en un «lenguaje de fondo» que implica, sin embargo, *teorías ingenuas* sobre dichos *objetos y situaciones*: teorías sin *pretensiones científicas* contenidas en el mismo lenguaje (*teorías lingüísticas*). Esto quiere decir que todas las descripciones de un *experto involuntario*, al estar vinculadas —palabra por palabra— a las creencias y teorías de otras personas (contenidas ya en el *repertorio lingüístico* de una «comunidad de hablantes»), implican una carga teórica y se constituyen por ello, aun sin tener esa finalidad, como *teorías lingüísticas* sobre una o varias *entidades extra-lingüísticas* cuya objetividad, sin embargo, también ha sido constituida dentro del lenguaje (Cf. QUINE, 1992, 25 y 33). Es en este sentido que estas teorías, en su conjunto y a su manera, constituyen una «ontología de fondo», pero sin dejar de ser un *ontología ingenua*.

Por otro lado, todas las *teorías lingüísticas* así constituidas sólo tienen un fuerte *poder referencial* entre los miembros de «comunidades restringidas» (conjunto de

individuos pertenecientes a una «comunidad de hablantes», que se han enfrentado a una misma «gama de estímulos sensibles» y a los mismos *patrones de reconocimiento*), el cual se puede perder ante otras «comunidades de hablantes» (Cf. QUINE, 1992, 24). Sin embargo, todas estas descripciones conforman un cuerpo heterogéneo de *teorías lingüísticas* sobre diversos *objetos extra-lingüísticos* que constituyen una ontología que comparten todos los miembros de una «comunidad de hablantes», aunque se trate de una *ontología ingenua*. Por lo mismo, no se debe cometer el error de pensar esta *ontología ingenua* como si se tratara de un cuerpo ontológico homogéneo, ya que en ella se encuentran depositadas diferentes *teorías lingüísticas sobre un mismo objeto* y *teorías lingüísticas idénticas sobre objetos diferentes*. Y precisamente, como consecuencia de ello, han surgido diversas *teorías lingüísticas especializadas* sobre *teorías lingüísticas ingenuas*, lo cual implica —a final de cuentas— la emergencia de diversas *ontologías especializadas*. El problema es que no todas ellas son compatibles entre sí aunque todas sean investigaciones sobre objetos que pertenecen, o que están referidos relativamente, al horizonte de existencia descrito por una *ontología ingenua* que, por ello, funciona como una *ontología de fondo*.

La propensión a hablar de la violencia como si se tratara de un fenómeno homogéneo que nos afecta a todos de la misma manera, en este sentido, se debe a la naturaleza lingüística de nuestra propia experiencia. Y esto no sólo sucede con nuestra forma de hablar acerca de la violencia humana, sino que sucede con nuestra forma de hablar acerca de cualquier cosa.

Cuando hablamos de *objetos* o *situaciones* que hemos experimentado personalmente, lo que hacemos —como ya lo había mencionado— es construir *informes lingüísticos* sobre entidades que forman parte de una *experiencia posible*, aunque se trate de una experiencia que sólo es posible en el lenguaje: en el discurso. Esto se debe a que hemos aprendido a construir y a utilizar nuestros *informes lingüísticos* imitando la *conducta lingüística* de otras personas (Cf. QUINE, 1992, 66) frente a circunstancias reconocibles públicamente (Cf. QUINE, 2002b, 43). Por eso es pertinente suponer siempre una *comunidad lingüística* cuando queremos decir algo sobre cualquier *fenómeno lingüístico*. Hablar de la violencia, como si se tratara de un fenómeno que nos afecta a todos de la misma manera, es, en este sentido, un *fenómeno sociolingüístico*. Ahora bien, éste —como muchos otros de la misma

índole— es producto de la *imitación conductual*, lo cual implica que hemos aprendido a expresar nuestra experiencia personal sobre la violencia humana conforme a las fórmulas establecidas para ello por una *comunidad lingüística*. A estas fórmulas las he llamado *informes lingüísticos* porque todo lo que podemos decir acerca de los *objetos de nuestra experiencia*, por más detallados que sean nuestros relatos y descripciones, no puede ser una transcripción perfecta de las *cosas* ni de los *estados de cosas* que hemos experimentado; en el mejor de los casos, podemos tratar de elaborar *descripciones claras* de *aspectos relevantes*, pero es imposible no omitir muchos detalles en el proceso o evitar agregar notas o comentarios provenientes de nuestras reflexiones personales; así que nuestros relatos, que pueden incluir *descripciones claras* de *aspectos relevantes* con *comentarios al margen*, no pueden ser otra cosa más que meros *informes lingüísticos* sobre aquellos *objetos* y *situaciones* que forman parte de una experiencia que sólo puede ser posible en el lenguaje de una comunidad.

En el caso particular de los *informes lingüísticos* que hemos construido para referirnos a los *objetos* y *situaciones* que constituyen una *experiencia sobre la violencia humana*, lo que tenemos que analizar es la manera en que hemos aprendido a construirlos y a utilizarlos, para esclarecer así por qué hablamos de ella de la manera como hemos venido haciéndolo.

Por ejemplo, ¿qué es lo que implica hablar de la violencia humana como si se tratara de un fenómeno que nos afecta a todos de la misma manera? En primer lugar, implica que todos hemos experimentado un mismo acontecimiento; después, que a todos nos ha afectado de la misma manera; y, finalmente, que todos le hemos asignado una misma interpretación. Pero si tomamos en consideración que nuestros *informes lingüísticos* sobre la violencia humana no son más que lo que podemos decir acerca de ella como parte de una experiencia que sólo es posible en el lenguaje, entonces no podemos asumir que todas las personas hayan experimentado el mismo tipo de violencia que nosotros, ya que, aunque nos estuviéramos refiriendo a *acontecimientos similares*, o incluso a *un mismo acontecimiento*, esto no implicaría que todas las descripciones posibles sobre dicho acontecimiento puedan corresponderse entre sí como si fueran idénticas.

Por otro lado, tampoco podríamos asumir que un mismo tipo de *acontecimiento fenoménico* pueda afectarnos a todos de la misma manera; por ejemplo: varias

personas podemos ser golpeadas por una sola persona, en un mismo lugar y con una intensidad similar; sin embargo, no podemos ignorar que cada persona reacciona de una manera diferente frente a una golpiza (depende del contexto, de la circunstancia, de la resistencia física de cada cuerpo para asimilar un golpe, e incluso depende de la disposición psicológica que cada persona pueda mostrar frente al maltrato físico). Además, al agregar nuestros comentarios personales a nuestras descripciones de la violencia humana que hemos experimentado, solemos introducir valoraciones personales marcadas fuertemente por nuestra moral, la cual varía de una persona a otra de una manera sorprendente.

Queda claro que al hablar de la violencia humana no estamos hablando de un *acontecimiento homogéneo y sin matices*; sin embargo, la mayoría de las personas han llegado a creer que sí, debido, ante todo, a la similitud que existe entre nuestros *informes lingüísticos* (que en algunos casos son prácticamente idénticos en cuanto a su forma). Esto tiene una explicación. Como he mencionado, aprendemos a construir y a usar nuestros *informes lingüísticos* imitando la *conducta lingüística* de otras personas en circunstancias reconocibles públicamente. Pues bien, sucede que este aprendizaje pocas veces se da de una forma consciente, y ni siquiera se da a partir de la imitación de una sola persona o a partir de la imitación de un grupo restringido de personas; de hecho, la mayor parte de nuestros *recursos lingüísticos* los adquirimos imitando *conductas lingüísticas* que observamos en todas y en cada una de las personas que nos rodean.

Por supuesto que existen *criterios selectivos*, pero estos suelen estar condicionados por *convenciones sociales* —que también adoptamos por imitación— y no por el *éxito comunicativo* de los *recursos lingüísticos* seleccionados. Esto quiere decir que solemos elegir aquellos *recursos lingüísticos* que escuchamos con mayor frecuencia y no aquellos que son más efectivos para comunicar una idea. Por eso es tan difícil abandonar los errores sintácticos provenientes de nuestra *tradición oral* cuando queremos aprender a escribir; y lo mismo sucede cuando aprendemos a escribir imitando la redacción de personas que no dominan la construcción gramatical de las oraciones de acuerdo con los criterios de una *comunidad de expertos*.

Existen buenas razones para esperar un paulatino perfeccionamiento de nuestros *informes lingüísticos* o, cuando menos, para esperar que un día ya no tengamos que

preocuparnos de su *efectividad comunicativa*; pero difícilmente podremos abandonar los supuestos que siempre vienen acompañándolos.

En esta dificultad se encuentra, por supuesto, el caso de los *informes lingüísticos* que empleamos para expresar lo que puede ser nuestra *experiencia posible de la violencia humana*, ya que aprendemos a construirlos y a usarlos imitando la conducta de muchas personas y, al proceder así, heredamos inevitablemente todos los prejuicios que los acompañan; entre los que cabe destacar el que nos ha hecho presumir que las demás personas la padecen tal y como nosotros la hemos padecido.

Todavía queda por explicar en qué sentido es problemática la *fuerza moral de la opinión pública*. Para hacerlo, creo que es necesario tratar de explicar por qué el tema de la violencia humana se ha convertido en un “lugar común” en el *desarrollo lingüístico* de algunas sociedades contemporáneas.

El tema de la violencia humana se ha convertido en el favorito de muchas personas. Basta con encender el televisor o la radio, o con escuchar detenidamente la plática de un taxista o lo que dicen muchos de nuestros catedráticos en las universidades, para constatar esto de una manera contundente. Sin embargo, me parece que muchos de los filósofos y de los científicos sociales que han intentado hacer algún énfasis en la relevancia cultural de este *fenómeno sociolingüístico*, lo han hecho manipulando su significado y todas sus implicaciones. No sé si lo han hecho voluntaria o involuntariamente, pero sí sé que sus manipulaciones empiezan al hacer una interpretación restringida de este extraordinario *fenómeno sociolingüístico*; es decir, al querer explicarlo exclusivamente como un síntoma más del evidente incremento de la violencia humana en el mundo contemporáneo; parece que no se han dado cuenta de que, visto de esta manera, sólo nos quedaría aceptar que la gente habla sobre la violencia humana debido a que ésta ha incrementado en el mundo contemporáneo, lo cual —para ser francos— me parece una ingenuidad absoluta de su parte.

No pretendo negar que la violencia humana haya incrementado en el mundo contemporáneo en relación con otras épocas, sólo que no creo que esto sea tan evidente como muchos lo han estado presumiendo en los últimos cincuenta o sesenta años. Tampoco es mi intención negar el hecho de que demasiada gente ha estado hablando sobre la violencia humana en los últimos cincuenta o sesenta años hasta

convertirlo en uno de los *tópicos sociales* más relevantes de nuestra época. Lo que sucede es que no creo que éste sea un *fenómeno sociolingüístico* tan generalizado como se ha querido manejar en algunos foros. Por otro lado, también estoy convencido de que este extraño *comportamiento lingüístico* está relacionado con el incremento de la violencia humana en el mundo contemporáneo, sólo que creo que lo está de una manera muy diferente a como se ha venido interpretando en ciertos ámbitos. No veo, por ejemplo, por qué debamos presumir que dicho fenómeno es el mero *reflejo lingüístico* de un mundo en donde ha imperado la violencia humana de una manera inusitada, sin tomar en consideración que también puede tratarse de un síntoma de la radicalización que ha estado sufriendo, en las últimas décadas, el proceso de *estigmatización social de algunas formas de violencia humana*, el cual —si recordamos con una perspectiva histórica y crítica— ha sido la principal herramienta de las más diversas tropelías político-culturales que han sucedido a lo largo de la historia.

También es cierto que la mayoría de las personas solemos hablar de lo que nos sucede cotidianamente, y que sólo hablamos recurrentemente de un tema cuando el objeto de dicho tema se ha presentado en nuestras vidas reiterativamente o cuando está presente de una manera permanente. Pero el hecho de que muchas personas hablen sobre la violencia humana y que lo hagan de una manera recurrente, no implica, necesariamente, que ésta haya incrementado en el mundo contemporáneo en relación con otras épocas; tan sólo implica que la violencia sigue estando presente en la vida cotidiana de muchas personas y que, en algunos casos, ésta se ha presentado de una manera recurrente; lo cual, con toda sinceridad, no debería causarnos ninguna sorpresa.

La cotidianidad y la recurrencia de la violencia humana no pueden ser nada nuevo en la experiencia de ningún hombre. Todos los seres humanos —al igual que el resto de los animales— siempre nos hemos visto obligados a violentar el mundo para poder sobrevivir, y siempre hemos tenido que hacerlo cotidiana y reiterativamente. La violencia ha sido “el pan nuestro de todos los días”. Así que ¿por qué debería sorprendernos ahora el que muchas personas hablen recurrentemente sobre la violencia humana? O lo que es peor: ¿por qué habríamos de creer que esto se debe a que la violencia humana ha incrementado recientemente, si todos los seres humanos,

desde épocas inmemoriales, hemos tenido que atestiguar, padecer o infringir algún tipo de violencia, cotidiana y recurrentemente?

Sin embargo, lo que estoy diciendo sólo evidencia la ingenuidad de algunos teóricos: la facilidad con la que han relacionado dos acontecimientos sin tomar en cuenta sus complejidades individuales ni la complejidad de su relación. De ninguna manera he querido poner en entredicho la reciente emergencia de algunas formas de violencia que ni siquiera hubieran podido ser imaginadas antes del siglo XIX, ni la intensidad con la que se ha hecho manifiesto el *poder de destrucción* de los seres humanos en el actual siglo. Tampoco he querido poner entredicho la peculiaridad de un *fenómeno socio-lingüístico* completamente fuera de lo común; como lo es el que muchas personas hayan estado hablando sobre la violencia humana, en los últimos cincuenta o sesenta años, de una manera recurrente y hasta recalcitrante. Sólo que me parece necesario hacer hincapié en que es indispensable hacer algunas consideraciones antes de aventurar cualquier interpretación sobre estos asuntos.

Es importante señalar que, en este momento, no trato de analizar el *fenómeno de la violencia humana en el mundo contemporáneo*, sino el *fenómeno de la emergencia de los discursos contemporáneos sobre la violencia*. No se trata, pues, de estudiar los múltiples escenarios de la barbarie contemporánea, sino el hecho de que en algunas sociedades se ha estado hablando insistentemente sobre el tema hasta convertirlo en un “lugar común”. Que muchas personas hablen sobre un mismo tema es, por sí mismo, un *acontecimiento lingüístico* interesante desde un punto de vista socio-antropológico. Pero cuando un *acontecimiento lingüístico* es lo suficientemente general como para modificar las *costumbres lingüísticas* de una o de varias sociedades, entonces se convierte en un *acontecimiento relevante y significativo* desde una perspectiva filosófico-antropológica que tiene por objeto tratar de esclarecer la relación que existe entre la emergencia de una determinada *forma de pensar* y el surgimiento, o desaparición, de ciertas *instituciones lingüísticas*; y si dicho acontecimiento, además, termina modificando el comportamiento de muchas sociedades, entonces puede ser *relevante y significativo* para una *filosofía de la cultura* o incluso para construir una *crítica filosófica de la cultura*.

En este sentido, el *acontecimiento lingüístico* que nos ocupa —por más extraordinario que sea— no es un comportamiento absolutamente generalizado. El

tema de la violencia humana no es un tópico relevante en el *desarrollo lingüístico* de todas las sociedades contemporáneas; en algunas, incluso, ni siquiera ha llegado a constituirse como un *tema recurrente*. Y, aunque es evidente que siempre existen muchos temas relevantes en el *desarrollo lingüístico* de una sociedad y que no todas las sociedades están interesadas en los mismos temas, así como el que cada una tiene sus propios tópicos, es importante enfatizar que el tema de la violencia humana —como tópico— se ha vuelto *relevante y significativo*, para la filosofía, debido a que su *emergencia* se ha visto acompañada de la *emergencia* de un tipo específico de *prácticas discursivas* que han permitido la generalización, la sofisticación e institucionalización cultural de ciertos *mecanismos de dominación y de exterminio*. No podemos trivializar la relevancia histórica de un *acontecimiento lingüístico* que, ante todo, denota el espíritu estigmatizador de algunas sociedades.

En este sentido, debemos tomar en consideración que el tema de la violencia humana tuvo que haberse convertido en un “lugar común” en las *prácticas discursivas* de algunas sociedades contemporáneas, a partir de un momento específico que debe poder determinarse con toda precisión, pues se trata de un *fenómeno sociolingüístico* con tintes culturales e históricos bien definidos. Además, es importante señalar que esto tuvo que haber sucedido recientemente (en las últimas décadas); y esto no porque no podamos remontar la emergencia de este fenómeno, o sus primeros vestigios, antes del siglo XX —algún tratamiento lingüístico se le tuvo que haber dado al tema en fechas anteriores—, sino porque la emergencia histórica de un *fenómeno socio-lingüístico* relevante depende de su especificidad y la especificidad del tema de la violencia humana como tópico de algunas sociedades consiste, precisamente, en hablar sobre dicho tema a partir de un acontecimiento político-cultural relevante; a saber, las guerras europeas de la primera mitad del siglo XX. Lo cual es sumamente significativo para quienes —con una vocación genealógica— estudiamos el *comportamiento lingüístico de las sociedades* buscando una comprensión satisfactoria del *surgimiento* de las *instituciones culturales* que organizan y administran el *capital cognitivo y tecnológico* que han generado las sociedades a lo largo de la historia; lo mismo que para llegar a comprender cuál ha sido la utilidad de dichos capitales en la configuración de las *estrategias políticas y económicas* que han dado lugar a los conflictos *socio-culturales* del mundo contemporáneo.

Cabe mencionar que, a diferencia del fenómeno del *experto involuntario*, en este fenómeno no importa si las personas implicadas hablan del tema como si fueran “expertos en la materia”, sino el hecho de que muchos *sujetos-hablantes* hablen sobre él. Lo cual, en primera instancia, parece implicar dos cosas: que dicho *fenómeno sociolingüístico* responde a una *realidad extra-lingüística*, y que el fenómeno denota una evidente preocupación de la población mundial frente a dicha *realidad*. Sin embargo, me parece que este *fenómeno* debe ser analizado, en primer lugar, como un efecto lingüístico propiciado por un cambio radical en la percepción de la violencia humana, y no conforme al incremento de la misma en el mundo contemporáneo; lo cual implicaría que la relación del fenómeno con una *realidad extra-lingüística* sólo podría presumirse si se restringe, exclusivamente, a los cambios cualitativos que la violencia humana haya presentado recientemente en relación con algún referente histórico definido. Y, en segundo lugar, sería indispensable precisar que el fenómeno no denota, necesariamente, una preocupación de la población mundial frente a la generalización de la violencia en el mundo contemporáneo como *realidad extra-lingüística*, sino una preocupación motivada por la generalización de un *comportamiento lingüístico* referido a un tópico particular.

De cualquier forma, resulta interesante que todas las personas que hablan sobre la violencia humana, a pesar de sus diferencias, han estado creando un *espacio discursivo* en el cual se han estado produciendo a sí mismos como *sujetos-hablantes*, sin importar si realmente comparten una realidad marcada por *el estigma de la violencia humana*. En este sentido, es importante señalar que los diferentes discursos que han emergido en este *espacio discursivo* no sólo hablan de la generalización de la violencia en el mundo contemporáneo, sino que ellos mismos son parte de dicha generalización. Por esta razón, creo que debemos mirar a través de este *fenómeno sociolingüístico* para descubrir cómo es que el manejo temático que se le ha venido dando a la violencia humana ha estado produciendo nuevas formas de subjetividad en las sociedades contemporáneas. Esto es importante debido a que todo parece indicar que dichos *discursos emergentes* son el síntoma inequívoco de un fenómeno cultural mucho más complejo: *el proceso de estigmatización de algunas formas de violencia humana*.



Hablar de este *fenómeno socio-lingüístico* como si se tratara solamente de un simple reflejo de la cruda realidad que la humanidad ha tenido que padecer en las últimas décadas, al tener que habitar en un mundo en el que han predominado el deseo de violentar a la Naturaleza y el deseo de transgredir los derechos de otros hombres, podría llevarnos a la popularización de un enfoque en el que la *barbarie contemporánea* tendría que ser concebida como el resultado de una *elección cultural* que ha predominado entre los hombres para su propio perjuicio y desconcierto (Cf. RICŒUR, 1990e). Pero esto supondría que una *cultura de la violencia* ha estado predominando entre los hombres en detrimento de una *cultura de la no-violencia*, lo cual me parece absolutamente inaceptable, porque la violencia que hemos estado padeciendo es, bien mirada, el resultado del poder que la misma vida cultural genera. No ha existido nunca —y difícilmente existirá— una cultura que no genere *escenarios de violencia*. Y lo que se tiene que comprender y aceptar, en este sentido, es que no es cierto que la profunda animadversión que muchas personas profesan en contra de la violencia humana esté orientada en contra de toda forma de violencia que provenga de los hombres, sino en contra de la violencia que generan los *hombres agresivos*: esos hombres que la cultura ha marcado por estar en contra de ella.

Puedo aceptar que la violencia humana ha incrementado significativamente en el último siglo, pero es importante tener presente que es muy probable que esto esté más relacionado con el desaforado crecimiento poblacional de la especie humana, que con el hecho de que los hombres seamos más violentos ahora que lo que fueron nuestros ancestros en otras épocas. Que no se nos olvide, por ejemplo, que la destrucción de Jerusalén, llevada a cabo por los romanos, no fue menos violenta —según el relato de Flavio Josefo— de lo que ha sido la reciente destrucción de las ciudades iraquíes a manos del ejército norteamericano (Cf. FLAVIO JOSEFO, 2001b, 235-311); y lo mismo sucede con las masacres que los judíos han estado perpetrando en contra del pueblo palestino en las últimas décadas, las cuales no han sido mucho más violentas de lo que llegaron a ser, en su momento, las masacres perpetradas por Herodes en contra de sus múltiples enemigos (Cf. FLAVIO JOSEFO, 2001a, 85-90 y 100-106).

No estoy ignorando, por supuesto, que cada acontecimiento violento tiene su propia especificidad histórica, sus propias *condiciones de emergencia*; tampoco estoy

ignorando que estas condiciones son únicas e irrepetibles, ni pretendo negar que la violencia que los hombres hemos generado a lo largo del último siglo, sobre todo a partir de los años cuarenta, ha sido mucho más intensa en relación con la violencia generada en otras épocas. Pero ni la *especificidad de algunas formas de violencia*, ni la *intensificación de la violencia humana en general*, debe hacernos perder de vista que la *procedencia de toda violencia humana* —a final de cuentas— siempre ha sido la misma: la vida cultural. Una vida que ha sido el resultado del constante enfrentamiento de los pueblos, las razas, los grupos, los individuos, y que ha propiciado, desde su monotonía dramática, el devenir histórico de las más diversas historias de barbarie.

En este sentido, no he pretendido establecer una comparación, sino apuntar un rasgo que se muestra constante en dichas historias: todo *escenario de violencia* procede de un *poder ejercido*. Y, de acuerdo con esto, he querido subrayar que toda conquista, masacre o transformación cultural ha implicado por igual, desde épocas muy remotas, la aparición en el mundo de un *conjunto de violencias perpetradas*, las cuales, además, vistas más allá de su singularidad o independientemente de la perspectiva resultante de la aceptación del ilusorio progreso técnico de la humanidad, no son realmente diferentes entre sí: todas ellas son el vestigio de una *voluntad de aniquilamiento* que ha prevalecido entre los hombres a lo largo del tiempo.

Dicho lo anterior, podríamos afirmar que la *intensificación de la violencia* en el mundo contemporáneo es el resultado de un intempestivo *perfeccionamiento tecnológico*. Sin embargo, no es conveniente olvidar que este perfeccionamiento ha estado más relacionado con la *eficiencia transformadora* de las herramientas que utilizamos para operar transformaciones en el mundo, que con el resultado final de nuestras acciones: la violencia no es más intensa ahora que en otros tiempos, lo único que se ha intensificado es nuestra capacidad para producir *escenarios de violencia*. Cada vez somos más individuos involucrados en el montaje de dichos escenarios, cada vez tenemos más recursos y mejores estrategias para producirlos, cada vez son más racionales nuestras formas para generar destrucción. Incluso podemos hablar de una “violencia inteligente” así como otros hablan de “bombardeos inteligentes”.

La tecnología, por ejemplo, es lo que le permitió a los norteamericanos, recientemente, destruir la ciudad de Bagdad en unos cuantos días, pero la violencia generada —a final de cuentas— es similar a la que lograron generar los españoles en

el Valle de México, cuando conquistaron Tenochtitlan en el siglo XVI. Una diferencia importante —ya que ciertamente existen muchas— es que a los españoles les tomó mucho más tiempo y esfuerzo dejar inscritas sobre pueblo nahua y sus ciudades las profundas huellas del poder de su cultura. No se trata, pues, sino de una *mayor eficiencia del poder*; incluso en lo que se refiere a la capacidad de esconder las huellas terribles y horripilantes de una *acción transformadora*.

Los europeos, por ejemplo, después de las guerras que tuvieron que enfrentar en la primera mitad del siglo XX, lograron reconstruir sus ciudades en un tiempo increíble, casi tan increíble como el tiempo que se tardaron en destruirlas; pero hacer todo lo posible para ocultar o para arrancar de la memoria las *violencias perpetradas* es el síntoma más claro de la eficiencia del poder que ejercieron sobre ellos mismos, y eso muestra la contundencia de la *transformación sufrida*. Justo detrás de toda esa creatividad desplegada para conseguir un poco de olvido y redención podemos descubrir la profundidad de lo sucedido; como bien lo señaló George Steiner, en su libro *En el castillo de Barba Azul*, al recordarnos que:

Hoy uno puede viajar de la Europa Occidental y hasta por la Unión Soviética y no encontrar un lugar preciso en donde situar los hechos de la Segunda Guerra Mundial o los recuerdos que uno tenía de los montículos de ceniza de 1945. Es como si hubiera prevalecido un violento instinto de borrarlo todo y de renovarlo todo, una especie de amnesia creativa [...] La perfección de lo renovado tiene una profundidad barnizada (STEINER, 1992, 83-84).

La *intensidad de la violencia*, por lo tanto, no se puede concebir apropiadamente observando solamente la destrucción que pueden generar nuestras acciones, sino tratando de concebir la efectividad con la que éstas pueden hacer olvidar su propio *poder de destrucción*. La violencia, ante todo, es la transformación de un “estado de cosas”; su intensidad, entonces, sólo puede medirse en relación con la *eficiencia* con la que han sido operadas las transformaciones implicadas en cada caso.

¿En qué sentido, pues, podemos decir que se ha intensificado la violencia humana en el mundo contemporáneo? En uno muy simple: ahora se requiere menos tiempo para transformar el mundo profundamente y, por ello, cada vez son menos los que pueden presenciar y registrar en su memoria la manera en que funciona ese

*poder* que puede transformar radicalmente el mundo. Todo sucede tan rápido en la actualidad, que ya no es posible confiar en la memoria.

Por eso —si miramos con atención a nuestro alrededor— es fácil percatarse de que la *intensificación de la violencia* no puede ser, por mucho, un *espectáculo de superficie*; la violencia —tomada como la simple manifestación de una transformación— sí lo es, pero su intensidad sólo se puede concebir descubriendo el grado de efectividad del poder que la ha generado. Quizá por eso Michel Foucault apuntó lo siguiente:

La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas a la escena, cada una con el vigor y la juventud que le es propia [...] Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento (FOUCAULT, 1992a, 17).

Visto desde la perspectiva que abre esta nota foucaultiana, resulta más sencillo explicar por qué afirmar que todo vestigio de la violencia humana es un *espectáculo de superficie* implica señalar que la *violencia observable* es la simple manifestación de una *fuerza ejercida* sobre una superficie, de la transformación de un lugar, de la trasgresión de un cuerpo. De igual forma, subrayar que su intensidad no es un *espectáculo de superficie* tiene por objeto apuntar que toda *fuerza ejercida y manifiesta* tiene una profundidad que debe ser designada desde su *procedencia*, y no desde el *lugar de su emergencia*. Dicha profundidad también es un espectáculo, sólo que —a final de cuentas— se trata de un espectáculo que suele quedar oculto detrás de la *espectacularidad superficial de la destrucción*. Para dejar claro este punto, de una vez por todas, parafraseo la última parte de la nota de Foucault citada anteriormente: si toda emergencia de la violencia humana designa un «lugar de enfrentamiento» (tomemos como ejemplo a la ciudad de Bagdad destruida por los norteamericanos, o el cuerpo calcinado de un niño), entonces el espectáculo en donde queda al descubierto la intensidad de toda trasgresión debe ser designado desde su misma *procedencia*: el enfrentamiento mismo.

Es cierto que han muerto demasiados niños en Irak y que muchos de ellos murieron cruelmente calcinados, pero todavía no podemos decir que los Estados

Unidos hayan ganado la guerra; todavía falta que el espíritu de resistencia del pueblo iraquí sea realmente derrotado. Es indudable que —llegado el momento— habrán de desaparecer todos los escombros y los millones de cadáveres que esta estúpida “guerra antiterrorista” haya dejado a su paso, y que habrán de montarse sobre las ruinas de las milenarias ciudades iraquíes las ciudades de un régimen nuevo que seguramente no traerá consigo ningún beneficio para el pueblo iraquí, pero, ojalá, no se nos ocurra olvidar que *la fuerza de la costumbre* en el pueblo iraquí siempre ha sido tan indómita como el desierto que les ha dado cobijo durante miles de años. No voy a negar que en la actualidad existe una infinidad de vestigios en Medio Oriente que hablan de una “gran destrucción”, pero quiero hacer énfasis en que no toda destrucción implica una *violencia profunda* y en que, por el contrario, en ocasiones este tipo de violencia sucede sin que sea posible observar las huellas de alguna destrucción. En México, por ejemplo, no ha caído ningún “misil inteligente” desde que inició esta “guerra antiterrorista”, sin embargo, a causa de ella se han registrado muchos cambios sutiles que, aunque no han implicado ninguna destrucción evidente, han sido sumamente profundos. La violencia que ha generado esta estúpida guerra no debe buscarse en Irak, sino en lugares como México. El terrible enemigo que los norteamericanos han estado enfrentando con tanto ahínco en las últimas décadas no está en Medio Oriente, sino en todos lados. La profundidad de la violencia que ellos están ejerciendo sobre el mundo no radica en la espectacularidad de su fuerza (con la cual pueden destruir y edificar naciones enteras), ni su intensidad se reduce a su evidente *poder de destrucción*, ambas cosas deben descubrirse observando, midiendo y designando la *eficiencia de su poder*; pero esto no será posible mientras sigamos siendo ambiguos frente a la violencia que generan nuestras propias acciones.

Todos los rostros del poder humano son terribles, ya que siempre implican algún tipo de violencia. Sin embargo, no todo lo que es terrible tiene la capacidad de producir en nosotros animadversión o miedo. Así lo muestra, por ejemplo, la satisfacción del soldado cuando toma la vida de otros para salvar la suya; o la fascinación del ingeniero cuando dinamita una montaña para construir un camino; o el sosiego que una comunidad entera puede llegar a sentir cuando se ejecuta a un asesino en la plaza pública. En ninguno de estos casos —como en muchos otros que también podríamos referir de una manera similar— el poder humano deja de ser

terrible, sin embargo, en lugar de sentir pavor o repulsión por las consecuencias de sus actos, los sujetos involucrados en este tipo de situaciones suelen sentir satisfacción, sosiego o fascinación. No sucede lo mismo con el soldado que piensa en el dolor que puede causarle a las familias de aquellos a quienes tiene que asesinar, en lugar de pensar en conservar su propia vida; ni con el ingeniero que piensa en la montaña como una forma de vida que ha destruido para siempre, en lugar de pensar en la cantidad de tiempo que le habrá ahorrado a quienes solían rodear a la montaña para pasar al otro lado; ni con aquellas personas que piensan que ningún asesinato deja de ser un asesinato aunque la voluntad pública lo legitime. En estos casos, la conciencia del poder genera un rechazo a su violencia, pero ni siquiera eso es suficiente para hacerlos menos terribles.

De alguna manera hemos llegado a creer que la violencia humana debe manifestarse explícitamente para ser considerada como tal, lo cual es una creencia poco afortunada. La violencia no puede ser sino lo que es, mientras que su *carácter explícito* depende de que podamos reconocerla y juzgarla como tal. La violencia que generan nuestras acciones siempre está presente y manifiesta en el mundo independientemente de la conciencia que tengamos de ella y de la manera como la juzguemos. El problema que estoy tratando de plantear aquí, poco tiene que ver con la indeterminación de nuestros *juicios de valor* sobre las diferentes formas que puede adquirir la violencia humana; lo que está en juego no es quién tiene la razón sobre cuáles son las formas de violencia a las que hay que temer y cuáles son las que hay que apreciar. El problema que veo detrás de la ambigüedad que algunas personas presentan frente a las diferentes formas que puede adquirir la violencia humana es, sobre todo, que no han podido reconocer la violencia de sus propias acciones. En este sentido, estoy dispuesto a reconocer que algunas formas de violencia producen temor en las personas y que otras no; pero, al disociar el problema, mi intención es colocar la cuestión en un espacio de reflexión muy diferente. Mi hipótesis es que dicho temor no tiene su origen en la violencia humana, sino en lo que se ha dicho de ella; lo cual nos ha impedido reconocer que la violencia humana es la manifestación del poder de los hombres para transformar un determinado *estado de cosas*, y que estamos obligados a ejercerlo para sobrevivir en nuestra lucha permanente en contra del poder de la Naturaleza e, incluso, en contra del poder de otros seres humanos.

Thomas Hobbes pensaba que este poder era el rasgo fundamental de la naturaleza humana, pero, sobre todo, pensaba que un «afán de poder» constituía una inclinación general de la humanidad que sólo podía cesar con la muerte; por esta razón hizo de semejante inclinación el fundamento de su explicación sobre el origen de las sociedades humanas (Cf. HOBBS, 2001, 108-122). Michel Foucault, por su parte, pensaba que era preciso estudiar el poder fuera del modelo del Leviatán, fuera del campo delimitado por la «soberanía jurídica» y la «institución estatal», y propuso, en cambio, que estudiáramos su génesis a partir de las «técnicas y tácticas de dominación» (Cf. FOUCAULT, 1996b, 35). De hecho, su postura llegó a ser mucho más radical y específica; afirmaba, por ejemplo, que:

[...] el poder, siendo el despliegue de una relación de fuerzas, debería ser analizado en términos de lucha, de enfrentamientos y de guerra, en lugar de serlo en términos de cesión, contrato, alineación, o en términos funcionales de mantenimiento de las relaciones de producción. Tendríamos entonces, frente a una primera hipótesis según la cual la mecánica del poder es esencialmente represiva, una segunda hipótesis que consiste en decir que el poder es guerra, la guerra continuada por otros medios (FOUCAULT, 1996b, 24).

Es cierto que podemos comprender intuitivamente la violencia que generan nuestras acciones, ya que podemos percibir los cambios que éstas han introducido en la fisonomía de los paisajes que habíamos observado incólumes durante mucho tiempo; por supuesto que esta comprensión intuitiva adquiere un *significado emocional* de manera inmediata, ya que no es posible contener la emergencia de nuestras emociones cuando los paisajes que habían formado parte de nuestra vida cotidiana han sufrido alguna *transformación intempestiva*. También es cierto que surgen *sentimientos de aceptación* cuando dichas transformaciones nos agradan y que, si nos resultan desagradables, entonces surgen *sentimientos de rechazo*. De esta manera, la violencia de nuestras acciones, desde el primer momento, se ve marcada con el *estigma emocional* de nuestros sentimientos. No es necesario complicarnos demasiado con esto. Es evidente que en algunas ocasiones la violencia de nuestras acciones nos resulta agradable, mientras que en otras ocasiones nos resulta completamente aberrante. ¿Podríamos negar que el olor de la carne asada suele causarnos algún placer o que sentimos una espontánea animadversión en cuanto percibimos el hedor

de la carne putrefacta? Así de desconcertante es nuestra *comprensión intuitiva* de la violencia que generan nuestras acciones. Podemos comprenderla porque somos capaces de percibir las transformaciones que sufren nuestros paisajes, pero esto sólo nos importa cuando nos sentimos afectados negativamente por ello.

El mundo que construimos en el siglo XX es la mejor evidencia del *poder creativo* de los seres humanos, pero también es una evidencia de su *poder de destrucción*. Lo anterior nos ofrece una certeza muy simple: la *racionalidad humana* resultó ser tan problemática como los *instintos animales*. No es mi intención ser un detractor de la *racionalidad humana*, por el contrario, mi intención es aceptarla sin evadir sus aspectos negativos. Me interesa, por ejemplo, comprender por qué en algunas ocasiones el poder que genera se manifiesta en el mundo de una manera destructiva, o en perjuicio de algunas personas, y por qué, en otras ocasiones, puede resultar sumamente beneficiosa. Además, no encuentro ninguna desventaja en asumir los aspectos problemáticos de la realización racional de nuestros deseos. Me parece positivo que podamos conducir nuestras vidas de acuerdo con *programas racionales* para tratar de aprovechar mejor el poder que generan nuestros conocimientos y nuestras herramientas; pero, si utilizar nuestra racionalidad en la vida cotidiana implica algún tipo de destrucción, creo que es conveniente saber el porqué. De no ser así, ¿cómo podríamos llegar a comprender el hecho de que algunas personas racionales —cuando se supone que la racionalidad implica, al menos en apariencia, una inteligencia superior— puedan comportarse civilizadamente y, al mismo tiempo, asesinar a cientos de personas sólo porque son diferentes a ellos?

Es muy probable que las diatribas que ahora se escuchan con tanta frecuencia en contra de la barbarie y el totalitarismo del siglo XX —nuestro pasado más reciente— tan sólo sean el lado manifiesto de todos los vínculos ocultos, *continuidades culturales no-evidentes*, que aún existen o prevalecen entre nuestra cultura y la cultura precursora de ese pasado aberrante. Quizá por eso George Steiner ha sostenido que «si hemos de comprender desde el punto de vista social y político en qué cometió errores el pasado, debemos reconocer no sólo la incomparable creatividad humana de ese pasado, sino también los permanentes, aunque problemáticos, lazos que nos unen a él» (STEINER, 1992, 92). Su propuesta es muy interesante por dos razones: primero, porque pone al descubierto que la barbarie que hemos estado experimentando a

lo largo del último siglo es el reflejo, en numerosos puntos de su desarrollo, de la cultura de la cual procede y a la cual profana irremediablemente; y en segundo lugar, porque desoculta, con ello, la participación de las más diversas «empresas artísticas e intelectuales» en la configuración de dicha barbarie. Es evidente e incluso incuestionable el hecho de que las ciencias naturales, así como muchas otras ramas de la erudición humana, florecieron en estrecha proximidad espacial y temporal con las matanzas y los campos de exterminio. Y creo que él tiene toda la razón al sostener que lo que debemos observar con atención es «la estructura de esa proximidad» (Cf. STEINER, 1992, 48). Por eso no considero ocioso preguntarnos como él lo hizo:

¿Por qué las tradiciones humanistas y los modelos de conducta resultaron una barrera tan frágil contra la bestialidad política? En realidad, ¿eran una barrera? ¿O es más realista percibir en la cultura humanística expresas solicitudes de gobiernos autoritarios y de crueldad? (STEINER, 1992, 48).

Con tan sólo volver a enunciar estas preguntas podemos aproximarnos, sin ambages ni hipocresías, a esas verdades escuetas, amargas, repulsivas y feas que se esconden en los oscuros intersticios de toda cultura; esas verdades sobre las cuales Nietzsche se atrevió a hacer afirmaciones tan contundentes y certeras en *La genealogía de la moral* (Cf. NIETZSCHE, 2000a, 51-53).

Todavía es difícil aceptar los aspectos problemáticos de nuestra racionalidad. Quizá por eso durante mucho tiempo se pretendió que “ser racionales” debía implicar poder ejercer un dominio sobre nuestras propias pasiones y sobre nuestros “instintos animales”; y quizá por eso hemos preferido durante mucho tiempo asumir que nuestra razón puede guiar a nuestra *voluntad* de una manera desinteresada. Sin embargo, ya es hora de considerar con seriedad lo que implica asumir una *actitud racionalista*, ya que si es cierto que ésta ha surgido del deseo de dominar nuestras pasiones y sus excesos, esto no quiere decir que en efecto las podamos dominar con la razón. Es claro que sí les podemos dar una *orientación racional*, pero nuestro error —a final de cuentas— no ha sido otro sino concebir nuestras pasiones y nuestros instintos como *virtudes irracionales*. Y un error todavía más grave ha sido creer que los instintos y las pasiones son culpables de la maldad humana. Antes, es preferible pensar —como

lo ha hecho George Steiner— que dentro de la propia civilización existen, y que siempre han existido, numerosas realizaciones representativas de ella —literarias, artísticas y filosóficas— que son inseparables del ambiente de absolutismo, de extrema injusticia social, y hasta de cruda violencia, en el cual florecieron, creando el espejismo de la amable humanidad de los hombres (Cf. STEINER, 1992, 89). Y también es necesario pensar que para argumentar seriamente la cuestión de la «culpabilidad de la civilización», ésta no sólo debe incluir el análisis del colonialismo y las rapacidades imperiales, el análisis de las «relaciones de fuerza» que han existido entre los pueblos, sino también el análisis de las *relaciones de dominación* que han existido entre las producciones del gran arte y del pensamiento, por un lado, y los regímenes de orden violento y represivo, por el otro (Cf. *Idem*).

Ahora bien, si creímos que era correcto asociar las *virtudes de la razón* a la supresión de la *violencia generada por los instintos*, creo que la violencia generada por la racionalidad humana en el siglo XX es suficiente evidencia para cuestionar el valor que le hemos asignado al *uso de la razón* en nuestra vida cotidiana. No sé si sostenga nuestra creencia de que la *razón* puede suprimir la violencia, pero quizá —y sólo lo planteo como una hipótesis— asumir la necesidad de pensar racionalmente sobre la violencia de la racionalidad puede permitirnos tener una idea más clara sobre nosotros mismos.

¿Qué fue lo que nos demostró el siglo XX? Algo muy simple: que el origen de la violencia humana no está en donde habíamos creído que estaba: en el *instinto animal*. Lo que he dicho sobre la racionalidad humana no significa que ahora debamos desconfiar de nuestra racionalidad como lo hemos hecho con nuestros instintos; porque, en última instancia, lo que ha demostrado contundentemente la violencia que los hombres generamos durante el siglo XX, es que la *fuerza de la violencia humana* no es ni el *instinto*, ni la *razón*, sino la *desigualdad de los hombres* y que ésta no se disuelve con una *educación racional*, o con un Estado (sociedad civil), sino que, por el contrario, es en estas condiciones como se hace más profunda y más intolerable.

Antes del siglo XX había prevalecido la esperanza en la *igualdad metafísica* de los *seres humanos* (que también era una idea sumamente cuestionable), y se

llegó a creer que las diferencias entre los pueblos, las razas y los individuos estaban constituidas a partir de sus diferencias culturales y que éstas podrían superarse a través de la educación o la esperanza en una cultura humana que pudiera borrar dichas diferencias; pero las guerras europeas de la primera mitad del siglo XX demostraron que, aun entre quienes se consideraban iguales, y altamente civilizados, la desigualdad prevaleció para constituirse en una condición que hizo surgir formas inconcebibles de destrucción y de exterminio, y que todo el poder creativo de la racionalidad podía ser exaltado con fines bélicos como el poder que proviene del resto de nuestros instintos, sólo que de una manera más sofisticada, más perfecta, y con mayor capacidad para dañar al enemigo.

Algunos hombres, profundamente impactados por las atrocidades de las Guerras Mundiales, han tratado de reducir a su mínima expresión este fenómeno, pero la violencia del siglo XX no se limitó a las guerras europeas de la primera mitad del siglo; es más, ni siquiera se limitó a la guerra. La violencia del siglo XX ha extendido los límites de lo imaginable en lo que se refiere a los niveles y modalidades que puede adquirir la violencia humana. Su repertorio es muy grande. Reducir o negar esto sería tanto como negarse a aceptar el éxito de la racionalidad en el siglo XX en todos los aspectos de la vida cotidiana. Pero, ¿cómo podríamos negar el progreso teórico y tecnológico de las ciencias contemporáneas y sus repercusiones políticas, económicas y ecológicas?, ¿cómo podríamos negar que la razón ha sido usada en la modernización de las guerras, en el perfeccionamiento de los programas educativos para controlar a pueblos enteros, en la explotación de los recursos naturales, en la activación y desactivación de los sistemas económicos, en el diseño de nuevos y más eficientes sistemas de producción, en el derrocamiento o en la imposición de sistemas políticos, en la creación de nuevas adicciones y enfermedades, en el perfeccionamiento de los sistemas jurídicos que regulan todos los aspectos de las relaciones humanas?, ¿cómo podríamos, en fin, negar la participación de la racionalidad en el terrible fenómeno del exterminio sistemático de millones de personas a través de mecanismos más sutiles que los de la guerra?

Por eso Michel Foucault, habiendo tomado en consideración la importancia de la racionalidad en el desarrollo de las «técnicas y las estrategias del poder» en el

despliegue y el ejercicio de las fuerzas acumuladas por los pueblos y los individuos a través de su cultura, pudo apuntar que:

[...] aun si es verdad que el enfrentamiento fue el resultado de la invasión y de la conquista, en su íntima esencia representa la lucha entre dos sociedades. Los conflictos entre las sociedades podrán ser también, en determinados momentos, conflictos armados, pero por lo común serán enfrentamientos de orden político y económico. Podrá haber guerra, pero será siempre la guerra del derecho y de las libertades contra los privilegios y la riqueza (FOUCAULT, 1996b, 190).

Me niego a emitir un juicio prematuro. Prefiero sospechar —tan sólo sospechar— que si la génesis de toda emergencia de la violencia humana suele fraguarse en las profundas desigualdades que existen entre los hombres, entonces la violencia del siglo XX es la manifestación del carácter esencial de dichas *desigualdades* y de los vicios de las instituciones que las fortalecen y las han hecho prevalecer a través de los años, las décadas, e incluso los siglos.

La desigualdad entre los seres humanos exige invertir los supuestos fundamentales de la antropología filosófica tradicional; exige buscar cómo se traban las *relaciones de poder* y las *relaciones de dominación* en el teatro perverso de la legalidad, en el cual algunas formas de violencia son condenadas porque es el único recurso que le queda al *enemigo público*: al no-sujeto, al disidente, al objeto, animal o bestia, que habita en el afuera de los límites trazados por la cultura. George Steiner nos ofrece algunas pistas al respecto al hacernos observar que:

Las fibras del discurso occidental impusieron, estabilizaron y desarrollaron las relaciones de poder propias del orden social occidental. Las diferenciaciones de género, los cortes temporales, las reglas que rigen la formación de prefijos y sufijos, las sinapsis y la anatomía de una gramática son las figuras ostensibles y al propio tiempo profundamente internalizadas del comercio entre los sexos, entre amo y subordinado, entre historia oficial y el sueño utópico en la correspondiente comunidad lingüística (STEINER, 1992, 147).

Tomando en consideración todo lo expuesto en este capítulo, creo que puede resultar mucho más provechoso tratar de averiguar *¿cuál es la pertinencia o la*

*impertinencia de la violencia humana en el mundo contemporáneo?* Por supuesto que algo así suena completamente inesperado, soy consciente del estigma que pesa sobre la violencia humana. Sin embargo, no puedo conceder que la violencia humana sea un problema en sí. Aceptar algo así sería tanto como presumir que nuestro problema se debe limitar a tratar de esclarecer por qué los “chicos malos”, habiendo tenido la posibilidad de ser “chicos buenos”, decidieron ser “chicos malos”; o lo que resulta más absurdo, sería tanto como limitarnos a tratar de definir quiénes son los “chicos malos” y quiénes los “chicos buenos”. No me interesa ninguna de las dos cosas; me interesa explicar por qué ha sido necesario estigmatizar la violencia humana.

## CAPÍTULO TERCERO

### EL PODER DE LA VIOLENCIA

*Progreso y barbarie están hoy enmarañados en la cultura de masas, que únicamente un bárbaro ascetismo opuesto a ésta y al progreso de los medios puede restablecer la ausencia de barbarie.*

—Theodor W. Adorno—

Llegará el día en el que los vestigios de nuestra época tendrán que ser reconstruidos a partir de las huellas que el *terrorismo* haya dejado inscritas —como improntas de su *poder de destrucción*— sobre la superficie de nuestra actual geografía humana. Para entonces, sólo se podrán observar las ruinas y el polvo de lo que un día fue una vastísima *reserva biológico-cultural*. Culturas y pueblos enteros habrán desaparecido para siempre de la faz de la Tierra, y sólo algunos cuantos sabrán que éstos existieron —aunque de una manera vaga e imprecisa— y que los relatos que así lo testimonian no son meras *invenciones ficticias*; pues aunque es casi un hecho que todas las certezas históricas del futuro estarán solidamente fundamentadas en los *documentos virtuales* que nosotros mismos hemos estado produciendo, para explicar, justificar e instrumentar la destrucción de dichas culturas y el exterminio de dichos pueblos, nada impedirá que nuestro presente termine apesado en *documentos hologramáticos* que sólo serán utilizados en restringidos *ámbitos de estudio* dedicados a la *conservación artificial* de una fría *memoria histórica*, y esta información —aunque pocos la consulten realmente— estará siempre disponible en inmensos *catálogos multidinámicos* organizados como *museos virtuales*: recintos consagrados, más que al recuerdo de hombres oscuramente legendarios, a la administración de un botón

cultural obtenido a través de una larga *historia de barbarie e infamia*. Jamás, como entonces, se verá circulando tanta información sobre *tiempos pasados*, pero esto será un logro vacío y completamente inútil, porque nadie querrá recordar el pasado vergonzante de un presente profundamente sombrío e indolente.

Seguramente muchos, al leer estas líneas, se sentirán inclinados a pensar que mi punto de vista es demasiado dramático e impreciso; otros, por el contrario, asumirán apresuradamente que mi intención sólo era jugar al profeta, proyectando hacia el futuro algunos rasgos de nuestro presente. Sin embargo, mi intención no es dramatizar ni proyectar nada; apenas he querido trazar una perspectiva que —al atravesar las líneas del tiempo— nos permita observar nuestro presente de una manera crítica para poder detectar y describir, utilizando las distintas dimensiones temporales que dicha perspectiva deja abiertas, el funcionamiento de los múltiples *poderes ejercidos* en la actualidad, partiendo del contexto en el cual han surgido como parte de ese drama oculto —el de los *intereses enfrentados*— que ha estado dando lugar al exterminio estratégico de millones de personas y de poblaciones enteras.

Planteo esto inspirado en la definición de poder que formuló Michel Foucault en el «Curso del 7 de enero de 1976» que dictó en el *Collège de France*, según el cual, el poder «no se da, no se intercambia, ni se toma, sino que se ejerce y sólo existe en acto», ni es «mantenimiento y reproducción de las relaciones económicas, sino, ante todo, una relación de fuerzas» (FOUCAULT, 1996b, 23-24); asimismo, he tomado en cuenta la definición de lo que es una genealogía: «redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos» (FOUCAULT, 1996b, 18). Para lograr cabalmente este cometido, sin embargo, la *genealogía de la violencia* debe poder ir más allá de una *genealogía del racismo*, y debe poder incluir entre sus tareas más importantes la de mostrar que el *terrorismo* ha sido el *mecanismo de dominación cultural* más eficiente —entre los que ha podido idear el ingenio humano— para hacer prevalecer el odio y el rencor entre los hombres; además, debe poder mostrar que semejante eficiencia —que ha sido aprovechada exitosamente en innumerables ocasiones— siempre ha sido impulsada por una implacable e insaciable *voluntad de exterminio*. También debe poder mostrar que esta voluntad siempre ha encontrado las mejores condiciones para su realización en esos ambientes desconcertantes que

suelen generar los hombres que se han visto obligados a manifestar abiertamente su sed de venganza, su hambre de justicia, su desesperación, después de haber padecido sistemáticamente la brutalidad de otros hombres que sólo buscaban explotarlos y someterlos, es decir, en esos *escenarios de violencia* generados por las rebeliones de algunos cuantos hombres, y que siempre han podido presentarse —ante la *opinión pública*— como intolerables *escenarios de barbarie*, para desatar primero el terror de la gente y luego los más diversos *actos de exterminio*. Finalmente, también debe ser capaz de hacer evidente que la *voluntad de exterminio*, que nunca ha carecido de recursos ni de ingenios para hacerse efectiva en el mundo, recientemente ha logrado poner a su servicio la poderosísima fuerza de los *medios tecnológicos de comunicación masiva*, los cuales, sin duda, han llegado a ser el resultado más catastrófico e incontrolable de la fuerza combinada de la *creatividad lingüística* y la *creatividad tecnológica* de muchos hombres, ya que semejante despliegado de creatividad tuvo como finalidad, desde el primer momento, la manipulación y el control de la *opinión pública*; y dicha finalidad, lamentablemente, ha sido satisfecha hasta un grado absolutamente inaceptable: su éxito ha implicado la emergencia de una dominación cultural que no sólo ha podido ejercerse sobre los hombres carentes de recursos tecnológicos, sino también sobre todos aquellos que no han querido aceptar dócilmente su *funcionamiento disciplinario*. Pero veamos todo esto con mayor detenimiento y comencemos —por estrategia— con esto último.

No cabe duda de que, con el paso del tiempo, se ha hecho indispensable tratar de detener el catastrófico *impacto cultural* que han tenido los *medios tecnológicos de comunicación masiva* desde su emergencia más temprana, impacto que se ha manifestado, en muchas ocasiones, como lo más característico de la *barbarie de las culturas urbanas contemporáneas*. Supongo que Theodor W. Adorno, cuando escribió las palabras que he dejado apuntadas en el epígrafe de este ensayo, quería prevenirnos sobre esto y apuntar una posible *forma de resistencia*. Sólo espero que, en un futuro inmediato, puedan tener una mayor repercusión, ya que muchos sucesos lamentables, como los que han tenido lugar desde que las escribió, se podrán evitar, o al menos se podrán desarrollar de una manera muy diferente, si descubrimos cómo poner en funcionamiento ese «bárbaro ascetismo» que él sugería. Sirviéndome de lo



anterior, quisiera recuperar otra de sus observaciones para empezar a puntualizar con mayor especificidad el cometido de este capítulo. Para Adorno:

Quienes han pasado por peligros imprevistos de muerte, por súbitas catástrofes, a menudo refieren que, en un grado sorprendente, no sintieron miedo. El espanto general no hace presa en ellos de un modo específico, sino que los alcanza como simples habitantes de una ciudad, como miembros de alguna gran colectividad (ADORNO, 2004, 186).

Y tenía mucha razón en señalar esto, ya que es cierto que pocas veces nos damos cuenta de cómo funciona la perversa “maquinaria del terror” y, sin embargo, esto nunca ha sido un impedimento para que funcione sobre nosotros con suma eficacia. En la actualidad, por ejemplo, pocos son los que no han tenido que atestiguar una masacre tras otra (gracias a la Internet y a la televisión), y somos muchos los que, en innumerables ocasiones, nos hemos visto con-vencidos por amenazas sin objeto cuya única existencia es el miedo que se puede percibir en el rostro de todos los que nos rodean; sin embargo, ni siquiera deteniéndonos a revisar minuciosamente el contenido de nuestros recuerdos, podríamos reconocer que el pánico terminó apoderándose de nosotros en todas esas ocasiones, ni tampoco atinaríamos a reconocer el poder que ese «espanto general» ejerce sobre nosotros cotidianamente.

El problema con ese «espanto general» que suele gobernarnos inconscientemente es que nos alcanza —como bien lo señaló Adorno— justo en la medida en que formamos parte de una sociedad identificada con los *espacios urbanos* y con los *códigos lingüísticos* que se manejan en ellos. Quizá por eso, cada vez que un contingente estudiantil o campesino toma nuestras calles, aunque no podamos reconocerlo, nos sentimos amenazados y agredidos. No importa que nunca nos haya tocado presenciar una *masacre urbana* (como la masacre de Tlatelolco), de cualquier forma, quienes sí han sido testigos de atrocidades de esa naturaleza, se han encargado de transmitirnos el *horror* de su experiencia y su *enjuiciamiento moral* sobre los hechos. Y lo mismo hacemos nosotros con otras personas e, indudablemente, lo seguiremos haciendo de una generación a otra. Pero lo más desconcertante es que, tanto los temores de nuestros ancestros, como los nuestros, están cifrados conforme a *código urbanos* más profundos e inconscientes. Nos amedrenta la idea de que nuestras calles se tiñan con

la sangre de cientos de personas, lo mismo que nos amedrenta la idea de tener que cambiar, de alguna manera, aunque sea mínima, nuestra actual forma de vida.

Por eso es tan fácil escuchar entre los habitantes de la Ciudad de México frases como estas: “¡Por qué no se van a hacer desmadres a otra parte!”, “¡Otra vez ya vinieron a chingarnos!”, “¡Ya empezaron de nuevo con sus pinches inconformidades!”. Y en todas ellas —como en muchas otras— se encuentran expresados múltiples *deseos reprimidos* (como ese inconsciente deseo de que las “cosas malas” deberían suceder fuera de la que consideramos nuestra casa), *perjuicios infundados* (como lo demuestra esa propensión a pensar que la gente que se manifiesta en nuestras calles tiene la intención de molestarnos o perjudicarnos), *odios e incomprendiones* (reflejado en ese menosprecio que sentimos frente a los problemas de los demás, a quienes, por cierto, en la mayoría de las ocasiones, consideramos como “personas extrañas” o “gente venida de otras partes”, cuando no siempre es así), y, primordialmente, *miedos y temores* de todo tipo (que encarnamos en personas que no conocemos o en situaciones que no comprendemos). En todo caso, desconocer el origen de todos estos *estados mentales* es lo que en realidad debería preocuparnos.

Por otro lado, parece evidente que el pánico se ha estado apoderando de nuestras sociedades y que está justificado en la experiencia colectiva y pública de diversos *sucesos atemorizantes*. Sin embargo, estoy en desacuerdo con todos aquellos que han querido señalar a *grupos específicos* —dentro del complejo tejido social de nuestras sociedades— como los únicos responsables de estos *sucesos atemorizantes*. Estoy de acuerdo en que existen *acciones políticas* sumamente violentas, y en que éstas han despertado los más diversos odios y rencores en el sentimiento de muchas personas, pero no creo que debamos permitirnos, una vez más, elaborar juicios impulsivos que sólo nos pueden empujar a cometer nuevos errores o a seguir sosteniendo los que ya hemos cometido consciente o inconscientemente. Ya han muerto demasiadas personas mientras nos ganaba el espanto, y no creo que debamos seguir ignorando que, por imprudencias como ésta, en otras épocas murieron millones de personas y muchos millones más tuvieron que sufrir suplicios que habían sido inconcebibles hasta que resultó imposible seguir ignorando su existencia, mucho tiempo después, cuando ya era irreversible el daño.

Parece preferible tener todo esto presente, así como también parece conveniente intentar una reflexión crítica, antes que convertirse en un cómplice más del *exterminio estratégico* que han estado padeciendo algunas comunidades humanas en las últimas décadas. Y es preferible hacerlo ahora, antes que la barbarie sea total, para no despertar un día y descubrir que ha llegado el momento de mentir, diciendo que la barbarie que mató a nuestros vecinos o a nuestros hermanos llegó de sorpresa. Por lo que a mí respecta, resultaría imposible actuar como si me fueran desconocidas advertencias como ésta:

Me parece irresponsable toda teoría de la cultura, todo análisis de nuestras actuales circunstancias que no tengan como eje la consideración de los modos de terror que acarrearón la muerte por obra de la guerra, del hambre y de las matanzas deliberadas de unos setenta millones de seres humanos muertos en Europa y Rusia entre el comienzo de la Primera Guerra Mundial y el fin de la Segunda (STEINER, 1992, 48-49).

O como esta otra:

Nos encontramos viviendo inmediatamente después de un estadio de la historia en el que millones de hombres, mujeres y niños fueron reducidos a cenizas. Y actualmente, en diferentes partes de la tierra, vuelven a ser incineradas, torturadas y deportadas comunidades enteras. Difícilmente haya una metodología de la abyección y de la tortura que no esté siendo aplicada en alguna parte y en este momento a individuos y grupos de seres humanos (STEINER, 1992, 69).

Ahora bien, si sabemos que el pánico está consumiendo a las personas en nuestras sofisticadas ciudades, y esto nos preocupa, y si también nos preocupa que comunidades enteras están siendo masacradas, incineradas, torturadas y deportadas, o que existen pocos lugares en donde no se estén usando sofisticadísimas técnicas para torturar, estigmatizar y asesinar, entonces ha llegado la hora de sentarnos a reflexionar detenidamente sobre cómo vamos a hacer para liberarnos de nuestros terribles demonios antes de que la secreta barbarie de las *culturas urbanas* termine por arrastrarnos a todos a encabezar nuestra propia barbarie. Es cierto que ahora —como George Steiner lo resaltó hace algunos años— nuestra «incapacidad de asombro» ha resultado un hecho preocupante frente a las atrocidades que hemos

tenido que atestiguar en las últimas décadas (Cf. STEINER, 1992, 94). Y recuerdo que hizo bastante hincapié en esto, argumentando lo siguiente:

Hemos vuelto a adoptar una política de la tortura y de rehenes. La violencia pública y privada corroe los fundamentos mismos de la sociedad, los mina, al producir su ácida marca como ocurre con las aguas oscuras de Venecia. Nuestro nivel de comprensión se ha visto enormemente rebajado. Cuando salieron clandestinamente de Polonia los primeros informes sobre los campos de muerte, la gente en general no creyó en ellos: semejantes cosas no podían ocurrir en la Europa civilizada de mitad del siglo XX. Hoy es difícil imaginar una bestialidad, una demencia de opresión o de repentina devastación en la que no creamos, que no coloquemos en el orden natural de los hechos. Moral y psicológicamente es un hecho terrible el de nuestra incapacidad de asombro (STEINER, 1992, 94).

Y tuvo razón en plantearlo así. Ahora todo tipo de horror es imaginable y todo tipo de crueldad concebible. Pero también es cierto que, a pesar de ello, o quizá por ello mismo, las personas se han vuelto sumamente indolentes frente a las atrocidades que suceden todos los días en el mundo, lejos de casa o a la vuelta de la esquina. Sólo añadiría que ni aun así, ni aun por indolencia, la gente ha dejado de participar en el *enjuiciamiento público* de las *acciones desesperadas* de algunos hombres; lo cual no sólo habla de indolencia y desinterés, también habla de que muchas personas no han sido capaces de asumir la experiencia de la violencia de una manera libre, distanciada e interesada (Cf. ADORNO, 2004, 62). Son pocos los que han comprendido que no se trata de formar parte de la *opinión pública*, que no se trata de determinar lo que es aceptable o inaceptable, sino de comprender que nuestros propios intereses están jugándose en una “ruleta rusa” en la que no hay oportunidad de salir vencedores. Nada nos asombra, pero todo lo juzgamos y todo nos asusta. ¿Para qué tanto escándalo y espanto si ya nada nos sorprende? ¿No será que tanta parafernalia tiene un sentido perverso que ha sabido mantenerse oculto? ¿O será que la objetividad que exige la plaza pública, la «nueva objetividad» adecuada al régimen de la moda —como sospechaba Walter Benjamin— por fin ha logrado hacer de la miseria humana un objeto de disfrute? (Cf. BENJAMIN, 2004, 62).

Es necesario esclarecer a qué nos referimos cuando hablamos de “terrorismo” y, para ello, es conveniente tratar de establecer cómo se ha visto afectada nuestra

percepción de los acontecimientos implicados en dicho fenómeno —sobre todo nuestra percepción de los “actos terroristas”— con el uso de sofisticadas *tecnologías comunicativas* en el proceso de producción y difusión de la información.

En primer lugar, creo que se debe decir que nuestra percepción de los “actos terroristas” está determinada, casi completamente, por los *medios de comunicación* (el cine, la televisión, el radio, la prensa escrita y la Internet) y, sobre todo, por los *medios informativos* (los noticiarios televisivos, radiofónicos, electrónicos y escritos). ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que nuestra concepción de los “actos terroristas” no ha sido configurada a partir de una *percepción directa* de los fenómenos implicados, sino a partir de una *percepción mediada* por los testimonios de otras personas, los cuales, además, suelen ser presentados a través de *recursos tecnológicos*, lo cual implica dos tipos de *mediación*: la de los testimonios de otras personas y la de los *recursos tecnológicos* usados para la producción, edición y difusión de la información que recibimos.

En el primer tipo de mediación los recursos empleados suelen ser *recursos lingüísticos de uso convencional* (recursos pertenecientes a un *lenguaje ordinario*), sólo que son usados de una manera especializada (digamos, por el momento, “periodísticamente”). Pero no se trata de un *lenguaje especializado* (como podría ser el *lenguaje teórico* empelado por los matemáticos o los físicos en la construcción de sus teorías), sino de un *lenguaje ordinario* usado de una manera especializada. Todos los *discursos informativos* son construidos de tal forma que todos los *recursos lingüísticos* utilizados en el proceso nunca dejan de pertenecer al lenguaje que usamos todas las personas cotidianamente (*lenguaje ordinario*); sólo que, efectivamente, los informes construidos a través de dichos discursos son diseñados a partir de *estrategias comunicacionales no-ordinarias* que, a su vez, dan origen a *convenciones lingüísticas especializadas*. Esto quiere decir que dichas *estrategias comunicacionales* no son parte del *repertorio lingüístico* con el que la mayoría de las personas intentamos comunicarnos cotidianamente, y que, sólo por ello, sería completamente inadecuado tratar de concebirlas como si se tratara de *estrategias comunicacionales ordinarias*. Por otro lado, esto también nos asegura su grado de especialización y el carácter especializado de los *testimonios informativos* o

*periodísticos* que producen. Es cierto que George Steiner —como muchos otros— ha señalado en más de una ocasión que:

La mirada del periodista político y social es heredera directa de la mirada del novelista. De aquí que la estilización inevitable, el dramatismo mendaz o la edulcoración sentimental sobrepasen con mucho las cualidades de un testigo escrupuloso. Muchas de las interpretaciones e informes que se nos ofrecen con respecto a las causas de los actos políticos y de la conducta de las personas de renombre caen en las convenciones dramáticas de la novela realista, convenciones reducidas ya a cliché (STEINER, 2003e, 105).

Pero esto no debe confundirnos. En casos como éste, lo que se intenta destacar es que el *discurso periodístico* se ha ido conformando a partir de *estrategias comunicativas* que ya habían sido usadas en otro tiempo o en otro tipo de discurso; y, en este caso en particular, Steiner intentaba señalar que muchas de las *estrategias comunicativas* de los periodistas contemporáneos ya habían sido usadas antes en el *discurso literario*, y que esto es lo que hace que los *informes periodísticos* sean testimonios con *cualidades descriptivas* y *narrativas* que superan, por mucho, las *cualidades comunicativas* de los *testimonios ordinarios*. Esto hace de los *informes periodísticos* testimonios altamente especializados, pero sólo en lo que se refiere a la construcción de sus *técnicas descriptivas* y *narrativas* con relación a la técnicas usadas en el *lenguaje ordinario*. Sin embargo —como el mismo Steiner lo había señalado—, esto no nos permite hablar del *discurso periodístico* como si se tratara de un *lenguaje especializado*, como sí podríamos hacerlo en el caso del sofisticado lenguaje usado por los matemáticos o por los músicos (Cf. STEINER, 2003b, 29). Por otro lado, decir que los *informes periodísticos* han caído en las «convenciones dramáticas de las novelas realistas» y que éstos han terminado —como convenciones literarias— convirtiéndose en clichés o “lugares comunes”, no implica ninguna contradicción. La intención de este comentario —a final de cuentas— no es presentar a los *informes periodísticos* como *testimonios convencionales*, sino hacer hincapié en su *eficacia comunicativa*, la cual se puede medir tomando en consideración la facilidad con la que éstos han podido integrarse a las *prácticas discursivas* de la gente común. En otras palabras: se trata de hacer hincapié en el hecho de que los *informes periodísticos* pueden incidir directamente en la *formación cultural* de las sociedades debido, precisamente, a la facilidad con la que han podido

convertirse en clichés; lo cual —en opinión de Steiner— les está garantizado gracias al parentesco que guardan con las *técnicas descriptivas y narrativas* de la novela realista. Y esto último puede ser una *hipótesis genealógica* —muy interesante por cierto—, tanto en lo que se refiere a su procedencia como en lo que respecta a su emergencia; pero no trataré este asunto detenidamente en este ensayo.

En el segundo tipo de mediación, la *mediación tecnológica*, no sólo se debe destacar el hecho de que se usan *recursos tecnológicos* para producir y transmitir información, sino el hecho de que, en ambos procesos, las palabras, por alguna razón, dejaron de ser el medio más importante de la comunicación humana. Esto resulta muy significativo, sobre todo si tomamos en consideración que las palabras, en su calidad de *lenguaje articulado*, habían sido el *medio comunicativo* más importante para los seres humanos desde la época en que la oratoria y la escritura lograron establecerse como auténticas *artes comunicativas* (para lo cual existen diversas ubicaciones históricas posibles, según el universo cultural que tomemos por caso); y lo cual, con la invención de la imprenta en el siglo XV (que ahora es considerado un *recurso tecnológico primitivo*), sólo se hizo más evidente (sobre todo en lo que se refiere al *poder comunicativo* de la palabra escrita).

Con todo lo anterior quiero hacer hincapié en que, a partir de las últimas décadas del siglo XIX, cuando se empezaron a aplicar los *recursos tecnológicos* que la ciencia de la época ofrecía para mejorar las viejas *técnicas de telecomunicación* (como el correo o la telegrafía marina), las mismas palabras empezaron a ser transmitidas, tanto en su *forma oral* como en su *forma escrita*, a través de medios inusuales que hicieron necesario el uso de una *gama de recursos lingüísticos* mucho más amplia. Esto, a su vez, permitió codificar la misma información que éstas transmitían, sólo que usando lenguajes más adecuados para su transmisión por medio de artefactos altamente sofisticados. Y, aunque dicha codificación y su posterior decodificación aún sigue dependiendo del *lenguaje articulado* y de las habilidades naturales del entendimiento humano para interpretarlas, la *mediación tecnológica* hizo posible que la comunicabilidad se abriera completamente al *lenguaje de las imágenes* (sobre todo al lenguaje de las imágenes audiovisuales, ya que sólo recientemente se han obtenido auténticos logros en lo que se refiere al lenguaje de las imágenes olfativas, gustativas e incluso táctiles). Y esto, de alguna manera, implicó la entrada en escena

de un poder sumamente peligroso para los hombres, un poder basado en la *fuerza comunicativa* generada por los hombres que lograron desarrollar la capacidad técnica que se necesitaba para poder usar nuevos *medios de comunicación* (como la luz, la electricidad y las ondas electromagnéticas), y para hacerlos traducibles en imágenes sonoras y visuales inteligibles para la mente humana. Pongo de relieve esto porque me interesa destacar que la *mediación tecnológica* ha permitido generar un *poder comunicacional* que no sólo se basa en la capacidad humana para transmitir masivamente la información producida por los hombres, sino que también se basa —en la medida en que se trata de una mediación para la *transmisión indirecta* de información— en la capacidad para producir *información virtual*. Adorno dejó apuntado este problema al afirmar que:

El completo enmascaramiento de la guerra por medio de la información, la propaganda, el comentario, los filmadores instalados en los primeros tanques, la muerte heroica de los corresponsales de guerra y la mezcla de la opinión pública sabiamente manipulada con la actuación inconsciente, todo ello es una expresión más de la agostada experiencia, del vacío entre los hombres y su destino en que propiamente consiste el destino. Las figuras cosificadas, endurecidas, de los acontecimientos vaciados en tales moldes llega a sustituir a los acontecimientos mismos (ADORNO, 2004, 60).

Si articulamos adecuadamente lo dicho acerca de estas dos formas de mediación, y lo relacionamos directamente con el problema de la percepción de los “actos terroristas, entonces podemos explicarnos con relativa facilidad por qué en nuestra época, en la que la mayor parte del *tráfico comunicacional* se realiza a través de los medios de información electrónicos (predominantemente los audiovisuales), y en la cual se ha consolidado la emergencia de una *cultura de masas*, el drama —y específicamente el drama abierto al enjuiciamiento moral y a la participación libre del público— se ha consolidado, sobre todo en los últimos años, como la técnica más eficiente para controlar la *opinión pública* (Cf. STEINER, 2003e, 104), ya que, por un lado, la *mediación de los informes periodísticos* es la que ha puesto en circulación, en las *prácticas discursivas* de la gente común, narraciones y descripciones de la realidad, dirigidas por *estrategias comunicativas* demasiado semejantes a las de la literatura (sobre todo a las de la novela realista, como bien lo ha señalado George Steiner),

mientras que, por otro lado, la *medición tecnológica* ha hecho posible la producción de *realidades virtuales de transmisión masiva*; y ambas cosas se han vinculado peligrosamente, a través de un cierto dramatismo, para provocar reacciones específicas en la opinión de la gente que tienen como destinatarias. Y esto último da cuenta de cómo, tanto la *virtualidad* como la *ficción*, se han conjuntado en el lenguaje de los *medios tecnológicos de comunicación masiva* —como suele suceder en el teatro o el cine— para producir *espectáculos dramáticos* que tienen como finalidad última obtener una *reacción moral* de un público selecto ante un suceso reconocidamente polémico. Es completamente irrelevante si la reacción obtenida termina siendo una *reacción de crítica* o una *reacción de aceptación*; lo que importa, en última instancia, es generar la costumbre de juzgar todo lo que les sea ofrecido como un *espectáculo público*. Después de todo, la “maquinaria del terror” no tiene más finalidad que la de fabricar un complicado universo de espejismos. Técnica y lenguaje tenían que articularse para poder inventar la *verosimilitud* de dichos espectáculos. ¡Qué importa su realidad, si lo que se necesita, para que cumplan una función moral y educativa, es que sean verosímiles!

A pesar de esto, no me atrevería a negar que los “actos terroristas” forman parte de nuestra experiencia sensible del mundo, pero creo conveniente reconocer la naturaleza mediática de algunos elementos que conforman nuestra experiencia sensible. Finalmente, si podemos percibir los “actos terroristas” a través de imágenes visuales y acústicas teledirigidas (dirigidas y transmitidas a distancia), se debe únicamente a que alguien las ha producido y tiene los *recursos tecnológicos* para *presentarlas* o *re-presentarlas* a nuestra sensibilidad. Es como quien presenta un espectáculo para someterlo a la percepción sensible de otras personas. Es cierto que estamos experimentando algo a través de nuestros sentidos, pero lo que perciben nuestros sentidos no es una *realidad concreta*, sino imágenes que representan a una *realidad concreta*, y eso sólo en el mejor de los casos; no podemos ignorar la posibilidad de que dichas imágenes representen *realidades ficticias*, como en el caso del cine o en el caso de las dramatizaciones televisivas, lo cual tiene implicaciones muy importantes. Pero dejemos este asunto por el momento.

Reconocer la dimensión mediática de nuestra percepción de los “actos terroristas” nos permite reflexionar en una segunda cuestión que no es menos

importante. Me refiero al hecho de que los seres humanos jamás habíamos tenido a nuestra disposición la cantidad de información que circula en la actualidad, lo cual es un *fenómeno cultural* sin parangón en la historia de la humanidad, aunque es muy probable que la singularidad de este fenómeno radique más en el *flujo de la información* que en la información misma. No creo, sin embargo, que estemos viviendo una época en la que haya incrementado significativamente nuestra capacidad para producirla, creo, por el contrario, que estamos viviendo en una época en la que ha incrementado nuestra capacidad para hacerla circular. Poder establecer una distinción como ésta es indispensable para poder enfocar adecuadamente los fenómenos que se ocultan detrás del *fenómeno comunicacional de la violencia*; además es indispensable para identificar con precisión cuál ha sido el peso específico de las *realidades mediáticas* en los cambios que ha estado sufriendo nuestra percepción de la violencia y, finalmente, en la configuración de nuestros *temores colectivos*. Veámoslo con mayor detenimiento.

Todos los días recibimos noticias sobre acontecimientos que han tenido lugar en diferentes partes del mundo, y las recibimos a una velocidad verdaderamente sorprendente; basta con unos cuantos segundos para que tengamos a nuestra disposición la transmisión directa de imágenes y sonidos de lo que está sucediendo—en ese momento— al otro lado del mundo; incluso podemos contar, simultáneamente, con diversos relatos de un mismo acontecimiento que han sido contruidos desde diferentes puntos de vista; y esto sin dejar de lado el análisis periodístico de la información realizada por especialistas de todo tipo. Éste, sin lugar a dudas, es un “milagro comunicacional” que ha sido posible gracias al uso de la tecnología en la *producción* y en la *difusión* de la información; pero no debemos perder de vista que este “milagro” debe tener un costo, y que lo más probable es que sea muy elevado. Pensar en ello nos obliga a indagar cómo es que se han sufragado los costos de semejante “milagro” de la cultura contemporánea para comprenderlo mejor.

La respuesta no requiere de gran ciencia. Para pagar el costo que implica la circulación de la información, ha sido necesario hacer de ella un *producto de consumo*, y hacer de los *medios informativos* un tipo muy específico de *centro comercial*. De hecho, existen buenas razones para creer que el auge de los medios informativos en el mundo contemporáneo corresponde a *necesidades económicas* más que a *necesidades*

*cognoscitivas*, y que, si se ha invertido en el desarrollo de tecnologías para agilizar el flujo de la información, se debe a que traficar con ésta se ha convertido en un buen negocio. Y esto, cuando menos, deja en un plano secundario la posibilidad de que haya sido el resultado de años de lucha para ganar nuestros “derechos a la información”, lo cual es una tesis que todavía está de moda en ciertos círculos académicos y periodísticos mexicanos.

El costo de la producción y la distribución de la información explica por qué los *medios informativos* se han tenido que convertir en *espacios de comercio masivo*; en los cuales, por un lado, se procura atraer la atención de la mayor cantidad de espectadores posibles presentando información que resulte atractiva para el consumo masivo y, por otro lado, una vez que se tiene captada la atención de un buen número de espectadores, se les ofrece sutilmente todo tipo de objetos para su consumo (esto, en muchas ocasiones, no sucede de una manera sutil). Entonces, los *medios informativos* tienen que convertirse en un *espacio comercial* en donde se vende información, así como otro tipo de *productos de consumo*, para costear el precio de la circulación de la información y para poder obtener cuantiosas *ganancias económicas* y, como veremos más adelante, también cuantiosas *ganancias políticas*. Esto me recuerda que Theodor W. Adorno alguna vez señaló que:

En los regímenes fascistas de la primera mitad del siglo XX se ha estabilizado absurdamente la forma obsoleta de la economía multiplicando el terror del que necesita para mantenerse en pie, y ahora su absurdo ha quedado totalmente al descubierto (ADORNO, 2004, 38-29).

Lo cual es completamente cierto. Habría que preguntarse ¿por qué, si todos sabemos esto, si todos lo hemos estado viendo con las *guerras heroicas* que los anglosajones se han estado inventando en los últimos cincuenta años para fortalecer el crecimiento económico de sus naciones y el crecimiento de su *hegemonía política*, nadie ha podido hacer algo para evitarlo o para impedir que el terror siga siendo el negocio más grande del siglo, o para no participar de semejante negocio y de semejante barbarie, o para impedirlo luchando frontalmente?

He hablado de todo esto para explicar por qué existe en la actualidad una gran difusión de los “actos terroristas”. Resulta que, entre todas las opciones que pueden

ofrecernos los *medios informativos*, e incluso otros *medios de comunicación*, la *violencia extrema* es su principal oferta. Esto se debe, por supuesto, a que uno de los productos favoritos de los *consumidores de información* en las sociedades contemporáneas es la *violencia extrema*. Lo que quiero resaltar es que esto no sólo es un testimonio de la *eficiencia comunicativa* de los diferentes *medios informativos* (los cuales han invadido nuestra vida cotidiana, dejando su marca indeleble en nuestras conciencias, ya sea para bien o para mal), sino que también se constituye en un testimonio que habla de nosotros mismos como *espectadores de la violencia*. En este sentido, lo que he estado tratando de decir (balbuceándolo, si se quiere), es que al estar “bien informados” —incluso a nuestro pesar— nos hemos convertido en actores pasivos de la violencia que observamos como espectadores, al menos de la que nos presentan a través de una *producción mediática* y que nosotros consumimos (en realidad no importa si esto sucede voluntaria o involuntariamente). Y, en esta medida, es que he afirmado que nos hemos convertido en las principales *victimias del terrorismo*.

No pretendo equiparar nuestra situación con la que viven las personas que han sido afectadas directamente por los “ataques terroristas”, ni pretendo que nuestra experiencia (como sociedad) se pueda comparar con la de aquellos que están inmersos en los *conflictos políticos* que han dado lugar a semejante violencia. Pero, desde mi punto de vista, el *terrorismo* es un fenómeno social en el que todos estamos involucrados; y por ello he estado tratando de hacer el planteamiento teórico de una hipótesis de trabajo, apoyándome, precisamente, en aquellos aspectos del problema que nos conectan directamente con sus paradojas. Lo que trato de decir es que, al estar “bien informados” sobre el terrorismo mundial, incluso a pesar nuestro, nos hemos convertido, inconscientemente, en los actores pasivos de esta compleja manifestación fenomenológica de la violencia humana.

Podemos decir, con toda certeza, que no somos parte de los *conflictos políticos* que están atravesando internamente las sociedades que protagonizan el drama de los “ataques terroristas” (sobre los cuales apenas tenemos alguna noticia, gracias a que ha resultado un buen negocio político y económico hacer una amplia difusión de los “ataques terroristas”, que sólo son el *síntoma escandaloso* de una realidad más compleja y más violenta); el problema es que, de alguna manera, los “ataques terroristas” se han convertido en una *amenaza global*, y esto explica la dimensión que ha adquirido

el fenómeno del *terrorismo* en el mundo contemporáneo. Y por eso me he atrevido a intentar un análisis filosófico de este problema. Seguramente, un problema tan complejo como éste debe ser analizado, ante todo, por los científicos sociales, pero la realidad del problema ha roto todos los esquemas conceptuales tradicionales y todas las convenciones posibles; y, en este punto, la filosofía tiene mucho que ofrecer a la comprensión crítica del problema. Por eso los filósofos debemos tratar de responder a dos preguntas muy simples: 1) ¿por qué los “ataques terroristas” se ha convertido en una *amenaza global*?, y 2) ¿cómo debemos entender la presencia del *terrorismo* en nuestras vidas?

Hasta este momento, he tratado de enfocar el problema de una manera ingenua y lo he hecho así premeditadamente. Esto se debe a que mi intención es construir un punto de vista crítico y, para lograrlo, es necesario mantener un cierto escepticismo con respecto a dos aspectos del problema: 1) el *terrorismo* no se ha convertido en parte de nuestras vidas sólo porque recibimos noticias de “ataques terroristas” que han ocurrido todos los días en lugares lejanos (debemos considerar que si el terror ha llegado hasta nuestros hogares, se debe, ante todo, a nuestra propia necesidad de consumir espectáculos de violencia, y es preciso reconocerlo así para poder comprender las implicaciones políticas de nuestros propios temores), y 2) lo que algunos —quién sabe con qué intención— han estigmatizado con la etiqueta de “ataque terrorista” o “acto terrorista” no necesariamente ha roto con el orden de las sociedades contemporáneas, pues esto puede ser el síntoma, solamente, de una ruptura con un contenido diferente, posiblemente mucho más complejo y con otra procedencia.

Esto exige una cierta ingenuidad en un sentido muy específico: necesito creer que el miedo que nos provoca la violencia de los “grupos terroristas” no tiene por qué regresarnos a la barbarie exterminadora que ha caracterizado a otras generaciones y a otros pueblos. No puedo ignorar que el miedo a este tipo de *amenazas ficticias* llevó a millones de personas a ignorar otras *amenazas reales* que finalmente los llevaron a la muerte.

El problema, pues, es que nosotros mismos nos hemos estado sujetando, de una manera inconsciente, al fenómeno de la *violencia extrema* al experimentar voluntariamente los efectos observables de las *acciones violentas* de los llamados

“grupos terroristas”, aunque esto sea de una manera mediatizada. En virtud de esa complejísima maquinaria, la violencia se han convertido en una *amenaza global*, y hasta hemos estado aprendiendo a hablar de la *violencia terrorista* como si se tratara de algo que no nos afecta personalmente pero que ya forma parte de nuestra experiencia del mundo. Sin embargo, esto sólo puede tener sentido si consideramos que ver un asesinato afuera de nuestras casas es lo mismo que ver un asesinato por televisión. Mi postura, finalmente, es que debemos hacer una distinción teórica entre un tipo de fenómeno y otro.

En lo que respecta a la percepción de la violencia en el mundo contemporáneo y en particular en lo que respecta a la percepción de los “actos terroristas”, mi posición es que debemos determinar hasta dónde podemos considerar la violencia de algunas personas como una *amenaza real* y hasta dónde debemos considerarla como una *amenaza ficticia*; también creo que es pertinente considerar hasta dónde debemos considerarla como una violencia proveniente del *flujo de información* que impera en nuestra época, de nuestro acceso a nuevos *medios de comunicación*, de los cambios que han reportado nuestras *conductas lingüísticas* y su diversificación en las últimas décadas, e incluso de la formación de las *comunidades lingüísticas interculturales* que han resultado de los últimos procesos migratorios, cuando menos en lo tocante a los más recientes.

Parece que lo que más nos preocupa del *terrorismo*, a nosotros, los *espectadores de la violencia*, es la intensidad de la violencia con la que se efectúan los “actos terroristas” (lo que he llamado indicativamente: *violencia extrema*), como si hubiera un límite entre lo aceptable y lo inaceptable tratándose de las *acciones violentas*. No estoy seguro de que proceder así sea adecuado. Lo cierto es que la simple idea de un exceso de violencia nos afecta profundamente. Y esto quizá se deba a que, al atestiguar la muerte que puede dejar detrás de sí una bomba casera (aunque estemos hablando de un avión comercial proyectado en contra de un rascacielos), estamos expuestos a sentir un profundo dolor o una animadversión instintiva. Sin embargo, me parece que no debemos ignorar que también es posible que esto suceda debido a que, al tomar el papel de simples espectadores, quedamos expuestos a la generalización hipotética de los *escenarios de violencia* producidos por los “grupos terroristas”, a la libre invención de *escenarios hipotéticos* que, a final de cuentas, sólo son ficciones.

Ahora bien, estos *escenarios ficticios* son la causa de que contemplemos con cierta familiaridad los *escenarios de violencia* producidos por los “grupos terroristas” y de que sintamos que no estamos exentos de ser las víctimas del siguiente ataque. Si el caso fuera que, en dichas circunstancias, lo que sentimos es un profundo dolor ante la muerte de las personas que no conocemos, estaríamos hablando del mismo tipo de animadversión que nos puede causar cualquier asesinato; pero en el caso de que sucediera lo segundo, estaríamos hablando de la angustia que nos provoca la conciencia de estar permanentemente amenazados de muerte. No creo que suceda lo primero, de ser así no estaríamos hablando del terror que nos puede causar un tipo específico de *acciones violentas*, sino del horror o de la repugnancia que podemos sentir ante la muerte en general; y eso no es lo que sucede. Lo segundo me parece una caracterización más apropiada de lo que nos sucede como *espectadores de la violencia*, ya que es el miedo, ante la posibilidad de nuestra propia muerte, lo que alimenta nuestras preocupaciones frente a este tipo de *acciones violentas*. Luego, nuestro terror no es sino el miedo que sentimos frente a una amenaza de muerte. Y eso es lo que sentimos ante las noticias de lo que solemos etiquetar como “ataque terrorista”. Nos amenaza la idea de perder la vida en uno de estos ataques. Pero deberíamos tener claro que dicha posibilidad surge, precisamente, de la familiaridad con la que contemplamos los escenarios en donde suceden los “actos terroristas”. Por otro lado, me parece paradójico que, en estas circunstancias, se deje de lado el duelo de los familiares de las víctimas de estos atentados. Adorno explicaba esto diciendo que:

En la sociedad de masas con medios técnicos de difusión, ambos están mediados por la sensación, por la novedad meteórica, teledirigida, extrema. Ésta domina al público, que bajo el efecto del *shock* se retuerce y olvida quién sufre la atrocidad, si uno mismo u otros (ADORNO, 2004, 247).

Y estas líneas, en efecto, explican por qué las imágenes que nos llegan a través del televisor, o a través de una fotografía, tienen el poder de impactarnos, por qué nos producen un estremecimiento, al reconocer por simple analogía, nuestras cafeterías, nuestros centros comerciales, nuestro automóvil, nuestros edificios públicos, en las ruinas de esos *espacios públicos* que vemos destrozados en dichas imágenes. Por supuesto que siempre queda el absurdo consuelo de que en nuestras pacíficas y

democráticas ciudades este tipo de cosas no suceden; sin embargo, siempre nos conservamos angustiados, hasta que nos rescata la indolencia, frente a la pura posibilidad de que podamos estar equivocados. Y sólo en ese momento las *acciones violentas* de los “grupos terroristas” quedan especificadas y etiquetadas —por simple asociación— como “actos terroristas”. Y en ese momento es que nos convertimos en las verdaderas *víctimas del terrorismo*. De hecho, sólo hasta entonces podemos hablar de *terrorismo*.

Ahora bien, el terror de las sociedades puede significar que éstas se están preparando para afrontar sus horrores, pero también puede significar que han estado habituándose a las *ficciones terroríficas* y a concebir la violencia humana en proporciones gigantescas; lo cual no sólo es el resultado de su impotencia frente a la barbarie de los “grupos terroristas”, sino que también puede ser el síntoma de una dominación que ellas mismas se han impuesto al incorporar artificialmente a su experiencia lo que se burla de toda experiencia (Cf. ADORNO, 2004, 120).

Hagamos la pregunta obligada: ¿quién produce entonces el *terrorismo*? ¿Lo producen los *asesinos-suicidas*, nosotros mismos o quienes creen conveniente mantenernos bien informados acerca de lo que sucede en el mundo (sobre todo en lo que se refiere a los *sucesos terroríficos*)? Los primeros, en efecto, ponen la violencia en escena y nosotros, los *espectadores de la violencia*, ponemos el *terror* ante semejantes imágenes; pero quienes etiquetan, editan y convierten el fenómeno en un acontecimiento terrorífico son los últimos. Habría que preguntarse ¿por qué?, ¿en dónde está su conveniencia?, y ¿por qué sólo etiquetan un tipo específico de *acciones violentas* habiendo tantas que implican un tipo de violencia similar?

Para responder estas preguntas es necesario regresar al punto de partida del análisis. Las apariencias empiezan a tomar un papel secundario. La violencia que nos preocupa no radica en la violencia de los “actos terroristas”, sino en la violencia del *terrorismo* que viene tras de ellos como resultado de un *fenómeno comunicacional* que hace de cualquier “acto terrorista” una *amenaza global*. Si no tendríamos a la exageración, podríamos percatarnos de que existen otras formas de violencia (algunas similares a la violencia que implican los “actos terroristas” y otras completamente diferentes) que están presentes en nuestra vida cotidiana y que, sin embargo, no estigmatizamos de la misma manera ni producen en nosotros



ninguna forma de terror. Nuestro pánico radica, específicamente, en el sentimiento de vulnerabilidad, lo cual es un daño psicológico más profundo y más permanente. A diferencia de la animadversión que produce el asesinato común, frente al *terrorismo* no existe un castigo que pueda apaciguar el daño psicológico. Podrían capturar, matar o exterminar a todos los “grupos terroristas” del mundo, pero, aún así, la amenaza de un próximo “acto terrorista” se mantendría presente dentro de nosotros, inquietándonos con mayor fuerza desde los intersticios en donde la imaginación crea fantásticas representaciones de nuestra propia muerte. El efecto más dañino del *terrorismo* consiste, pues, en que libera todos los fantasmas de nuestra imaginación, arrastrándonos al delirio de nuestras propias ficciones, y en que desata nuestras pasiones en contra de todo aquel que pueda encarnar al enemigo de nuestra *trama ficticia*. ¡Vaya que estamos hablando de una violencia sumamente destructiva! Por eso decía Steiner que «si la política del terror oprime al individuo y le impide recordar o hacer declaraciones, ocurre algo parecido con la política del desenfreno» (STEINER, 2000c, 138).

De cualquier forma, sostengo que la violencia que generan los “grupos terroristas” no es el enemigo a vencer, sino el *terror* que desata la excesiva difusión de las imágenes impregnadas del alarmismo melodramático que caracteriza a los periodistas. Lo peculiar del terror es que no se trata de una simple pasión desatada, sino que se trata, por el contrario, de la excitación de todas nuestras pasiones en contra de los fantasmas que hemos inventado nosotros mismos, aunque todo esto implique un miedo sin objeto y sin sujeto. El temor que genera la difusión de los “ataques terroristas” involucra, ante todo, un miedo incontrolable ante *situaciones hipotéticas* en donde los muertos somos nosotros mismos. Y, en esta situación, el objeto que nos provoca terror es un objeto imaginario en el cual no existe un rostro definido para el enemigo, sino muchos rostros posibles (digámosles: sospechosos). El riesgo presente en esto es que podemos volcar nuestros odios y nuestros rencores en contra de personas concretas que sólo se asemejan a los fantasmas de nuestras fantasías. Y está visto que, cuando sucede esto, sólo hay cabida para una violencia estúpida llamada “racismo”.

Pero veamos cómo funciona la «política del terror» antes de analizar a fondo el problema del racismo y, para ello, qué mejor que analizar algunos

planteamientos de Thomas Hobbes, el pensador cuya *filosofía política* sigue fundamentando dichas ideas.

Thomas Hobbes hizo surgir, en el corazón de su *filosofía política*, al «terror-pánico» como «principio o fundamento de la sociedad civil». Estoy de acuerdo en que su concepto de *terror* implica una explicación de la conformación de algunas sociedades humanas; sin embargo, no estoy dispuesto a aceptar que todas las sociedades humanas se fundan en el miedo. El punto relevante sobre esto lo podemos encontrar escudriñando su noción de «sociedad civil», ya que en este concepto la carga significativa no está colocada en *lo social*, sino, precisamente, en *lo civil*. En otras palabras: es necesario comprender que la teoría política de Thomas Hobbes aplica exclusivamente a las *sociedades urbanas*, es decir, a las sociedades constituidas alrededor de una Ciudad. Por otra parte, su definición del «terror-pánico» resulta absolutamente revelador, ya que pone al descubierto una característica que me interesa subrayar en relación con el terrorismo contemporáneo: su *carácter colectivo*. El «terror-pánico» —según dejó escrito— es un temor sin saber el porqué o el cómo y que sólo puede ocurrirle a un grupo numeroso de personas (Cf. HOBBS, 2001, 87). Un temor de esta naturaleza —como lo he tratado de explicar— no es causado por algo con una existencia concreta en el mundo exterior; sin embargo, la noción hobbesiana introduce una cláusula que yo sólo había considerado de una manera implícita: el «terror-pánico» es un temor colectivo alimentado, sobre todo, por el miedo que manifiestan otras personas. Si existe o no algo que lo haya causado es lo de menos, lo importante es que se trata de un sentimiento que se comparte con otros y que se vive a través de otros; y, en esa medida, es un vínculo social sumamente poderoso. Quizá por eso Thomas Hobbes encontró en este *fenómeno psicológico-colectivo* el principal fundamento de las «sociedades civiles» (lo que yo he estado llamando *sociedades urbanas*). Y es indudable que él estaba pensando en un tipo de sociedad constituida por un conjunto de individuos para defenderse en contra de las *amenazas comunes* sin importar que —a final de cuentas— se pueda tratar de simples *amenazas imaginarias*.

He resaltado ya el carácter colectivo del *terror* provocado por la excesiva difusión de las acciones violentas que algunos han etiquetado como “ataques terroristas”; y

lo hice con la intención de definir el carácter específico del *terrorismo*, sólo que preferí resaltar el *carácter comunicativo* del fenómeno para tratar de introducir sus *aspectos lingüísticos* en el enfoque problemático del tema. Ahora bien, para Hobbes, el lenguaje también jugaba un papel fundamental, y así ha quedado consignado en su teoría política, pero lo introdujo completamente vinculado con otro elemento que es necesario hacer aparecer en el análisis que estamos intentando establecer: el poder. El lenguaje, para Hobbes, es el único «don» o «virtud personal» que permite aumentar el «poder individual» de cada persona; además, agregó que, sin él, el poder de los seres humanos se limitaría a lo que cada cual pudiera hacer o transformar con sus propias capacidades físicas; y con ello quería implicar que el lenguaje es lo que le permite a cada ser humano unir su fuerza individual a la fuerza de otros individuos para formar una «fuerza colectiva»; y no sólo eso, sino que también permite que un individuo pueda incrementar su «poder personal» adjudicándose el «poder colectivo»; lo cual genera esa conjunción de fuerzas que se da en una sociedad y que queda instituido en su cultura (Cf. HOBBS, 2001, 96-122). Pero, finalmente, la nota fundamental de la *filosofía política hobbesiana* radica en que, para Hobbes, sólo cuando el lenguaje le permite a un individuo, o a un conjunto de individuos, hacerse del poder de otros, se hace necesario el «pacto» o «sociedad civil», y no antes; como podemos apreciarlo en el siguiente fragmento:

El temor a la opresión dispone a prevenirla o a buscar ayuda en la sociedad; no hay, en efecto, otro camino por medio del cual un hombre pueda asegurar su libertad y su vida (HOBBS, 2001, 117).

El lenguaje, pues, juega un papel fundamental en la constitución de las *relaciones sociales*, y esto se debe a que es un medio excelente para incrementar el *poder individual* de las personas, pero también una *forma de defensa* frente a la opresión. El lenguaje le permite a cada ser humano unir su fuerza física y sus talentos intelectuales con los de otros individuos para constituir un *poder colectivo*; y no sólo eso, sino que también le permite a los individuos apoderarse del *poder colectivo* que generan las sociedades para su provecho personal; lo cual nos lleva a situar al lenguaje como un factor determinante también en la constitución de las *relaciones políticas*. Visto desde

esta perspectiva, el lenguaje puede llegar a convertirse de una manera muy fácil en una *fuerza maldita*: en un poder perverso e irremediamente destructor.

De esta manera también adquiere sentido la relación que había descubierto de una manera intuitiva entre el lenguaje y el terror al iniciar el análisis del *terrorismo*. El elemento que faltaba especificar era la función del poder en este proceso. Hobbes también nos sugiere —en el pasaje que acabamos de citar— la lectura de dos aspectos relevantes de lo que él llamó «terror-pánico»: uno de ellos ya lo había identificado (me refiero a la pérdida de la seguridad frente al *acto terrorista* con respecto a nuestra propia vida); el otro es mucho más interesante, se trata de terror frente la pérdida de la seguridad con respecto a la libertad. Éste aspecto resulta relevante porque sólo a través de él llega a ser comprensible cómo afecta el *terrorismo* la composición política de las sociedades. Para Hobbes, se trata de su fundamento (su origen), pero para mí se trata de un elemento teórico que puede permitirnos introducir la cuestión del lenguaje en el análisis de la *dimensión política* del *terrorismo*, ya que esto explicaría la propensión a establecer un *orden político* en donde suele imperar la *anarquía* y el *terror*. El *miedo colectivo* ante una *amenaza común* es lo que nos somete, lo que nos oprime, es lo que nos hace sentir que hemos perdido nuestras libertades e incluso nuestros libertinajes; y eso nos ha conducido tradicionalmente —como dijo Hobbes— a buscar refugio y protección en una *sociedad civil*. Por un lado, se trata de un *afán de comodidad*, pero, por el otro, se trata de sentir amenazada nuestra vida y querer obtener algunas seguridades a través del dominio ejercido sobre otros (cabría decir que se trata de falsas seguridades, aunque, de todas formas, se trata de un *afán de seguridad*). Sin embargo, en ambos casos se trata de un insaciable *afán de poder*, en el que solemos asentar la garantía de nuestra libertad, así como la vida para poder disfrutarla.

Estamos frente a otro *fenómeno psicológico-colectivo* desconcertante que activa la disputa por el poder y que ha caracterizado, durante mucho tiempo, las *relaciones políticas* de los seres humanos. En el fondo, el *terrorismo* es un *fenómeno político* porque activa una lucha por el poder que generan las sociedades humanas, en la cual sólo podrá sobrevivir el más fuerte. En este sentido, la utilidad de la *filosofía política* de Thomas Hobbes radica, precisamente, en que explica o fundamenta la existencia de las *sociedades civiles* (el Estado) en la lucha constante por el poder que

generan las sociedades, como *comunidades lingüísticas*, y que sólo puede encontrar un sosiego o una definición a través del *uso político del terror* porque implica un «poder coercitivo». Veámoslo en sus propias palabras:

Pero en un Estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes de otro modo, violarían su palabra, dicho temor ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir, tiene el deber de hacerlo así (HOBBS, 2001, 134).

Así encontramos —junto con Hobbes— que las «*sociedades civiles*» o Estados surgen como un *poder coercitivo* generado en el interior de un conflicto, y que éste suele ser provocado por las diferencias de intereses que se suscitan entre las diferentes facciones que integran una sociedad, y el cual es sostenido a través de las *trampas del lenguaje* (las cuales también —como he señalado un poco antes— dan origen a las *relaciones políticas*). En última instancia, esto último nos demuestra que sólo a través de la invención del *terror*, como técnica y como estrategia política, se puede instrumentar una «*política del terror*». Esta visión de la política es dolorosamente precisa, y se reduce a una idea muy simple: *la fuerza de la política sólo puede ejercerse inventando un objeto ficticio que alimente los temores más profundos de los seres humanos para someterlos voluntariamente al poder de un Estado o sociedad civil*.

Ahora podemos comprender que detrás del *terrorismo* siempre está el ocultamiento de un *estado de guerra*, lo cual, visto críticamente, podría implicar una cierta legitimidad —o incluso una necesidad— del uso de la violencia. Aunque sobre esto, Walter Benjamin advirtió lo siguiente:

La posibilidad de un derecho de guerra descansa exactamente sobre las mismas contradicciones objetivas en la situación jurídica sobre las que se funda la de un derecho de huelga, es decir sobre el hecho de que sujetos jurídicos sancionan poderes cuyos fines —para quienes los sancionan— siguen siendo naturales y, en caso grave, pueden por lo tanto entrar en conflicto con sus propios fines jurídicos o naturales (BENJAMIN, 2001b, 114).

Así, parece que estamos parados frente a una paradoja terrible. Por un lado, está el temor a la naturaleza belicosa del hombre, que suscita la formación de los

Estados; por el otro, está el Estado mismo, que representa un *poder coercitivo* que se fortalece con base en el *terror* (lo cual sugiere que no estamos frente a una paradoja, sino, más bien, ante un “circulo vicioso”).

El *poder del Estado* radica en su capacidad para montar *espectáculos terroríficos*, lo cual implica la recreación ficticia de *amenazas de muerte* o *amenazas de opresión*, pero como la finalidad de este *poder* siempre ha sido generar la más absoluta *obediencia civil*, el Estado tiene que ser capaz de superar el *terror* que él mismo genera, haciendo múltiples *promesas de felicidad*, basadas en la esperanza de que un día pueda imperar la paz entre los hombres, y condicionadas al *sometimiento voluntario* de todos los hombres.

Un Estado sin amenaza carece de fundamento; así que todo Estado necesita construirse un fundamento inventando a sus *enemigos terroríficos*, generando un *estado de terror general*, y encontrando la manera de someter, efectivamente, a sus amigos y enemigos. Esto es el *terrorismo de Estado*. Lo cual quiere decir que la violencia que utilizan los “grupos terroristas” no procede de sus propias acciones (ya que no son por sí mismas “actos terroristas”, ni dichos grupos son por sí mismos “grupos terroristas”), sino que procede del Estado. Por lo tanto, al atestiguar el efecto de sus acciones, su violencia, no estamos necesariamente frente a un fenómeno de delincuencia en contra de la sociedad, sino frente a un *conflicto político*. Lo que hacen estos grupos (sobre los que todavía no hemos dicho nada en realidad, por haber utilizado a lo largo del ensayo la etiqueta de “grupos terroristas” para nombrarlos) es encarnar estratégicamente el vacío abierto por los fantasmas que el Estado ha inventado para atemorizar a las personas con la intención de convertirlos en “buenos ciudadanos”. Dicha estrategia le ha permitido a los Estados adquirir un poder relativo frente a estos grupos, sin embargo, como en sus acciones no existe más violencia que en las acciones del Estado, tarde o temprano el *terror del Estado* se revertirá en contra de sí mismo.

Este efecto colateral lo podemos observar en la vida política de muchas sociedades contemporáneas (entre ellas, por supuesto, la norteamericana), pero aún queda una cuestión por resolver: ¿cuál es el precio que hay que pagar por el terrible deseo de que impere la paz entre los hombres? Al respecto, Rousseau

formuló una respuesta maravillosa en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*:

Del mismo modo que un corcel indómito eriza sus crines, golpea la tierra con la pata y se debate impetuosamente sólo con la proximidad del bocado, mientras que un caballo domado soporta pacientemente el látigo y la espuela, el hombre bárbaro no doblega su cabeza al yugo que el civilizado lleva sin rechistar y prefiere la más tempestuosa libertad a un encadenamiento tranquilo. No es, pues, por el envilecimiento de los pueblos esclavizados como hay que juzgar las disposiciones naturales del hombre a favor o en contra de la servidumbre, sino por los prodigios que han hecho todos los pueblos libres para asegurarse contra la opresión. Sé que los primeros no hacen otra cosa que alabar sin cesar la paz y el reposo de que gozan en medio de sus cadenas y que *miserrimam servitutem pacem appellant* [llaman paz a la servidumbre más miserable], pero cuando veo a los otros sacrificar los placeres, el reposo, la riqueza, el poder y la vida misma por la conservación de este única bien, tan desdeñado por quienes lo han perdido; cuando veo a los animales nacidos libres y abominando de su cautiverio romperse la cabeza contra las barras de su prisión; cuando veo a multitud de salvajes completamente desnudos despreciar a los voluptuosos europeos y desafiar el hambre, el fuego, el hierro y la muerte por conservar tan sólo su independencia, siento que no es a esclavos a quienes compete razonar sobre la libertad (ROUSSEAU, 2001b, 185-186).

En síntesis: el precio de lo que algunos llaman “paz” o “tranquilidad” no es otra cosa que la profunda desigualdad entre los hombres nacida de la sujeción a la *vida civilizada*, de la enajenación de la libertad más elemental. Luego, la emergencia de más “grupos terroristas” es lo único que podemos esperar, al menos hasta que el *estado de guerra* en el que viven nuestras sociedades sea completamente evidente. Pero entonces habremos llegado al punto en donde ya no tendremos que preocuparnos por el *terror* ante la *violencia extrema*, sino por los *horrores* de una guerra que, al parecer, será completamente aniquiladora.

Sin lugar a dudas, las acciones de los “grupos terroristas” son parte de la vida política de las sociedades contemporáneas y han transformado profundamente su constitución civil. Algunas personas podrán insistir en que por eso son una amenaza para el *estado de derecho* de las naciones libres y democráticas, y coincido con ellos, pero no creo compartir sus razones ni su pesimismo. En primer lugar, porque creo que el enfoque que dichas personas utilizan está diseñado para reducir este

*fenómeno socio-político* a un grupo de problemas sociales relacionados con fenómenos sociales de otra naturaleza, como la delincuencia o el vandalismo; pero —según lo expuesto hasta aquí— el fenómeno toca un conjunto de problemas con un trasfondo mucho mayor que atañe a la crisis general de la composición política de las sociedades, lo cual puede parecer lo mismo, pero no lo es; sobre todo porque el modelo de los Estados-nacionales no agota la complejidad de la composición de las sociedades contemporáneas. En segundo lugar, porque, como he demostrado, han sido designadas y consignadas incorrectamente las *acciones violentas* de los “grupos terroristas”, las cuales han sido estigmatizadas porque —según dicen— suscitan terror; lo cual oculta la legitimidad política de estas acciones y el papel de los Estados-nacionales en la producción de la *cultura del terror*. Además, es necesario observar que utilizar el modelo de la estigmatización de la violencia tiene la función primordial de generar *espectáculos de terror* para alejarnos, por supuesto, del verdadero espectáculo en el cual están actuando políticamente estos grupos. En tercer lugar, porque las transformaciones que ha sufrido la vida política de las sociedades contemporáneas es mucho más profunda que la simple transformación que supone una serie de cambios o reformas jurídicas y emocionales en la forma de vida social de “los ciudadanos del mundo libre”.

No creo, pues, que estemos presenciando una transformación política de las sociedades a causa de la pérdida de la seguridad pública universal. Esto supondría una reforma o reajuste de algunas instituciones sociales, mas no una transformación política radical del *cuerpo social*. Y no podemos ignorar que las acciones de los “grupos terroristas” están relacionadas a *movimientos separatistas* o *movimientos de resistencia socio-cultural* que intentan oponerse a la *hegemonía cultural y política* que ejercen o que están tratando de ejercer algunas naciones.

La historia deja marcas muy profundas y muy dolorosas en la memoria y en el cuerpo de los seres humanos (tanto individual como colectivamente), pero el sufrimiento ha hecho de algunos pueblos comunidades profundamente sabias e inquebrantables en su voluntad. Esto me lleva al último punto. Detrás del fenómeno del terrorismo se oculta una lucha entre *comunidades humanas* y *Sociedades-Estado*: una crisis social que va a fracturar estrepitosamente la actual composición jurídica de las naciones, lo cual se habrá de sumar a la crisis en la composición política de

las sociedades para dar origen a un problema muy diferente: ya no se tratará de algunos disidentes que amenazan al *estado de derecho* en el que están fundamentadas las naciones, sino de un fenómeno mucho más complejo que implicará la fractura de dicho *estado de derecho*; lo cual nos dejará en un escenario en donde habrán de presentarse nuevos tipos de *guerra civil*. No sé cuál vaya a ser exactamente su forma, sólo sé que con toda seguridad ya no se va a tratar de simples *guerras intestinas*.

Para los “grupos terroristas”, salirse del *contrato social* a través de *acciones violentas* implica una estrategia política con dos rostros: por un lado, implica salirse del *contrato social* como enemigos públicos de una sociedad injusta, mientras que, por el otro lado, implica salirse como las víctimas ocultas de la injusticia de las *sociedades civiles*. Salirse del *contrato social* significa, para ellos, aceptarse a sí mismos como enemigos de las *sociedades civiles* y como víctimas de un determinado sistema jurídico. Una ambigüedad que, según creo, terminará siendo muy constructiva.

El enemigo público, en cualquier sociedad, ya sea cerrada o abierta, suele identificarse con un sujeto o un personaje que está afuera de la sociedad, sin embargo, esto no necesariamente es así. El enemigo público, quien suele constituirse como una amenaza para el sistema político de una sociedad, siempre es una figura que pertenece al conjunto de signos y significados de dicha sociedad, sólo que en un nivel simbólico. En este sentido, los enemigos públicos pertenecen al sistema de una manera ambigua.

La ambigüedad consiste en que algunos de los individuos o grupos que desempeñan este papel en las sociedades contemporáneas lo desempeñan inconscientemente y son disidentes sólo porque prefieren luchar abiertamente para constituir un poder constructivo en su sociedad, por eso nunca terminan de comprender por qué se les trata como enemigos públicos; su ventaja es que suelen convertirse fácilmente en las víctimas del sistema político de su sociedad, el cual los castiga aunque ellos lo respeten cabalmente. Otros, por el contrario, lo hacen de una manera consciente, incluso violan estratégicamente las reglas de ese sistema político e imponen nuevas formas de *relación política*; esos sí son enemigos públicos y son perseguidos y castigados por el Estado. Ahora bien, en el caso de los “grupos terroristas”, resulta que sus acciones los convierten, al mismo tiempo, en *enemigos públicos y víctimas del sistema*.

En términos de lo público y lo privado, lo externo y lo interno, el terrorista se convierte en una amenaza pública, primero, en el imaginario colectivo (es decir, de una manera interna) y después —sólo después— en el mundo externo. Esto ese debe a que los mecanismos de su reconocimiento y estigmatización como enemigo público sólo pueden consolidarse y hacerse efectivos en el ámbito público. La pregunta es la siguiente: ¿por qué algunas personas, ya sea individual o colectivamente, prefieren dejarse estigmatizar por la sociedad a la que pertenecen en lugar de obedecer la ley de la ciudad? La respuesta es muy simple: no se trata de preferir un estigma, sino de liberarse del estigma que la sociedad les ha reservado a quienes no quieren sujetarse a un determinado conjunto de reglas, creencias y costumbres: a quienes tienen un interés público distinto. Lo cual sucede, no por razones privadas, sino como consecuencia de la intolerancia que todos los sistemas políticos muestran en contra de las minorías que siempre terminan siendo la mayoría. Esta es la paradoja: mientras que algunos muestran con honestidad y públicamente sus desacuerdos políticos, aunque tengan que padecer el repudio y hasta el castigo público, existen muchos que coinciden públicamente con el interés general sólo para ganar tiempo y poder pasar su *interés privado* como *interés público*.

Visto desde esta perspectiva, el enemigo del sistema político no necesariamente es enemigo de la sociedad, así como el amigo del sistema político no necesariamente es amigo de la sociedad. Y con esto afirmo que deberíamos considerar la posibilidad de que el que rompe voluntariamente el *contrato social* no necesariamente le está haciendo un daño a la sociedad, sino que solamente confiesa que ha dejado de compartir los mismos intereses políticos.

Lo relevante de este análisis es que podría permitirnos una base inusitada para analizar las manifestaciones de algunos tipos de violencia en el mundo contemporáneo, al menos en lo que respecta a dos tipos bastante generales y aparentemente opuestos en la lucha política contemporánea. Me refiero a los “terroristas”, “guerrilleros”, e incluso a algunos tipos de delincuencia vandálica, y a los movimientos sociales destinados a oprimir a estos disidentes (sobre los cuales no hay que perder de vista que pueden ser incluso más violentos; baste mencionar las masacres de comunidades consideradas como “comunidades sospechosas” por el sistema, sólo por estar dedicadas a la protección y aprovisionamiento de “grupos guerrilleros” y “grupos

terroristas”; la sistemática eliminación y encarcelamiento de jóvenes relacionados con la ociosidad y el delito común; y las *guerras de derrumbamiento* de regímenes no-democráticos que generan pobreza, hambre y odios, y que fertilizan la generación de más “grupos guerrilleros”, “terroristas” y “delincuentes comunes”).

Según lo mencionado, estos grupos no se enfrentan en violentas escenas de muerte por tener diferencias políticas, sino porque los primeros han decidido hacer público su rompimiento con el interés común (el cual, en la mayoría de los casos, ni siquiera es su responsabilidad, sino de la misma sociedad que ahora los persigue y estigmatiza). Por otro lado, los grupos o facciones que pelean en contra de las “escorias” de la sociedad tampoco están defendiendo un interés común, sino el derecho de imponer sus intereses de grupo a la mayoría a través de la fuerza; los cuales, bajo ninguna circunstancia, pueden ser concebidos como comunes porque, precisamente, al menos una parte del conjunto social no los comparte.

Había dicho que la desigualdad entre los seres humanos exige invertir los supuestos fundamentales de la antropología filosófica tradicional; exige buscar cómo se traban las relaciones de *poder* y las relaciones de *dominación* en el teatro perverso de la legalidad que condena la violencia porque es el único recurso que le queda al enemigo político, al no-sujeto, al disidente, al objeto, a ese animal o bestia que se empeña en vivir fuera de las leyes de la ciudad.

Las acciones de los “grupos terroristas” manifiestan un tipo de poder (el único que les queda): la *violencia estratégica*. Y si tengo alguna razón en lo que he estado planteando hasta aquí, dicho poder no radica, de una manera esencial, en la violencia, sino en el *dominio estratégico* de un lenguaje simbólico. El poder de los “grupos terroristas” ha surgido de la inversión simbólica de su estigmatización; se han apropiado de la *estrategia psicológica* en la cual estaba fundamentada la *política del terror* que los había estigmatizado como “grupos terroristas”, lo cual ha desatado el poder de la anarquía en contra de las injusticias del *estado de derecho internacional*. Estamos en las vísperas del *ocaso de la ciudad*. Empleo este término de una manera muy similar a como lo hizo Rousseau en *El contrato social*, para definir el *cuerpo moral* de una sociedad humana constituido como *cuerpo político* (Cf. ROUSSEAU, 2000, 16); y también utilizo el término *anarquía* como Rousseau lo utilizó, para definir el estado en el cual una Ciudad-Estado es disuelta por abuso del gobierno y la usurpación del

poder soberano por los intereses particulares (Cf. ROUSSEAU, 2000, 84-87). Desde este punto de vista, la fuerza de la *violencia estratégica* radica en hacer manifiesta la crisis total de las sociedades; no sólo en el sentido de hacer evidente el *estado de guerra* en el que viven la mayoría de las sociedades, sino también en el sentido de hacer evidente esa guerra silenciosa que se pelea en todos los escenarios políticos de las naciones que nunca pudieron fundar su *estado de derecho* en el bienestar común de todos sus miembros. La *violencia estratégica* ha puesto en evidencia el fracaso de lo que Rousseau llamó «contrato social», y que definió como «libertad convencional» (Cf. ROUSSEAU, 2000, 14-15).

Cada bomba, en un “ataque terrorista”, es, ante todo, el cuerpo inmolado de una persona que no fue protegida por un Estado justo; y, por ello, al caer su cuerpo, destrozado por efecto de su propia *decisión libre y soberana*, también cae destrozado el *cuerpo moral* que debió haber constituido la justicia en su «Ciudad-Estado». El mensaje que los “grupos terroristas” lanzan al mundo es que, ante el fracaso de la «libertad convencional», sólo queda regresar a la *libertad natural*.

Analícemos esto detenidamente. He tratado de resaltar la función ideológica que puede desempeñar nuestra educación al propiciar nuestros miedos en contra de formas específicas de violencia, sobre todo como *miedos colectivos*. Pero lo más importante era destacar que dichos miedos no se referían a la violencia en general, sino a formas específicas de violencia. La carga ideológica en este proceso consiste en pretender conservar el poder que implica cualquier sociedad ocultando otras formas de violencia; ya que, si la sociedad es un *poder colectivo*, su manifestación debe implicar algún tipo de violencia. Esta idea surgió de haber aplicado un enfoque que niega, en principio, la constitución homogénea de las sociedades humanas. La ventaja radicó en haber aceptado que en cada sociedad existen grupos con diferentes intereses, y en haber sostenido —junto con Hobbes— que el fundamento de las sociedades no es la búsqueda y la conservación del *bienestar común* —como pretendía Rousseau—, sino el *afán de poder*; pues lo primero que esta hipótesis cuestiona es la necesidad de un *interés común* en la conformación política de una sociedad.

Ciertamente, la posición filosófica de Rousseau es muy valiosa, pero en un sentido crítico. Por el contrario, la ventaja del planteamiento de Hobbes es que describe de una manera más realista la constitución política de las sociedades

contemporáneas. Las *relaciones políticas*, en las sociedades contemporáneas, están mediadas por *relaciones de poder* y no por *relaciones de solidaridad*. En este sentido, la violencia que utilizan los “grupos terroristas” cumplen dos funciones: 1) poner de manifiesto las *relaciones de poder y las luchas por el poder* que existen en las sociedades contemporáneas, y 2) mostrar la posibilidad, despreciada por supuesto, de una vida social mediada por *relaciones de solidaridad*.

Concluyo, así, que los “actos terroristas” implican una violencia que transforma una forma de vida social mediada por la lucha por el poder generado a través de relaciones de poder; y que para ejercerse como un poder de resistencia ha tenido que ser utilizada estratégicamente a través de su contenido simbólico en contra del *estado de derecho* que ha tratado de imponerse sobre la sociedad internacional. Cada sujeto inmolado es una humanidad entera desapareciendo para siempre de la faz de la tierra. Ningún fracaso puede ser más grande para una sociedad.

Ante todo esto no puedo sentir la aflicción que suelen mostrar frecuentemente los periodistas —esos maestros contemporáneos del melodrama— ante el intempestivo develamiento de las grandes paradojas políticas y culturales del mundo contemporáneo. Por el contrario, es ahora, cuando las grandes mentiras de mundo empiezan a derrumbarse de una manera estrepitosa, que el entusiasmo característico de la esperanza ha surgido en mí; sólo ahora, cuando la *impunidad legal* empieza a derrumbarse por aquí y por allá, es que empiezo a creer que es posible la *justicia* entre los hombres. No me asusta el hedor insoportable de la carne putrefacta que ha surgido recientemente en nuestras ciudades; me parece insoportable, incluso me parece repudiable, pero no me causa miedo. Por el contrario, pienso que antes deberíamos sentir vergüenza porque dicho olor emana de la carne putrefacta de las víctimas clandestinas de nuestra felicidad ficticia. No nos atrevamos a ignorar que nuestras ciudades están marcadas con el estigma de la violencia a consecuencia de la sangre que ha sido derramada injustamente para salvaguardar dicha *felicidad ficticia*. No nos atrevamos a ignorar que nuestras ciudades están malditas porque no hemos castigado las profundas injusticias que se han cometido dentro de sus fronteras.

Cada vez que la Barbarie se hace presente en nuestras vidas, sin importar en qué grado o el lugar de su aparición, se quebranta, un poco más, la

oportunidad de seguir siendo ingenuos frente a la vida; su emergencia, ya sea sutil o intempestiva, es un síntoma inequívoco de que nuestro espíritu lúdico ha sido derrotado nuevamente, es la evidencia irrefutable de que los seres humanos seguimos prefiriendo usar el poder de nuestros talentos físicos e intelectuales en contra de nosotros mismos. Me angustia pensar que cada manifestación de la violencia humana puede implicar que alguien, una vez más, ha permitido que la vida se convierta en una lucha constante para vencer al *otro*. Y, cuando sucede esto, podemos saber con absoluta certeza que el *espíritu del juego* y la magia de los *lenguajes simbólicos* se han quedado, una vez más, olvidados junto con los recuerdos de una infancia que se ha perdido para siempre. Sucede entonces que el *poder de la violencia* se convierte en el síntoma de una derrota imperdonable que nos revela, sin más, que la creatividad que debería gobernar nuestro impulso vital de transformar al mundo ha sido gobernada, nuevamente, por nuestro estúpido deseo de dominar a los demás. Por eso podemos observar, cada vez con mayor facilidad, que la tristeza, la desesperación y el miedo han ocupado el lugar que algún día tuvieron la alegría y la confianza en nuestra percepción del mundo. No me queda la menor duda acerca de que la violencia misma se ha convertido en algo que puede ser utilizado en contra de nosotros mismos, ni acerca de que semejante poder ha aparecido en nuestras vidas sólo para recordarnos que hemos preferido olvidar lo mejor de nosotros mismos, y para recordarnos, después del olvido, que estamos listos para generar más violencia. Eterno círculo vicioso que ha alimentado, durante siglos, la cruenta historia de la humanidad.





## CAPÍTULO CUARTO

# EL ENIGMA DE LA ESFINGE

*La ciudad, como tú mismo puedes ver, está ya demasiado agitada y no es capaz todavía de levantar la cabeza de las profundidades por la sangrienta sacudida.*

—Sófocles—

Con estas palabras —según cuenta la tragedia sofoclea— un viejo sacerdote intentó explicarle a Edipo, el mítico rey de Tebas, por qué el pueblo tebano había sido completamente incapaz de hacer algo en contra de la peste que estaba aniquilando la vida en la ciudad que él gobernaba (*Cf. SÓFOCLES, 2000, 140-141*). Sin embargo, con su explicación, el viejo sacerdote no sólo quería justificar la impotencia de un pueblo frente al exterminio, también quería introducir una hipótesis sobre la *procedencia* de dicho mal y, con ello, preparar el terreno para suplicarle a Edipo, en nombre del pueblo tebano, que resolviera el enigma que se les había presentado. Su intención, pues, era hacer que Edipo —quien en otro tiempo había liberado a la ciudad de las garras de la Esfinge resolviendo sus enigmas— reconociera que se encontraba nuevamente frente a un *enigma* que exigía una solución de su parte, y que para conseguirlo, al menos por esta ocasión, estaba obligado a asumir una *hipótesis genealógica*.

¿Por qué afirmo esto? Es evidente que el viejo sacerdote, al pronunciar su discurso frente a Edipo, estaba convencido de que sus compatriotas, aunque se lo propusieran, no podían hacer algo para detener la mortífera epidemia que estaba asolando a su ciudad y, según su argumento, esto era así porque todos ellos aún se encontraban «demasiado agitados» y «con la cabeza hundida en las profundidades»

debido a una «sangrienta sacudida» que todos habían tenido que padecer recientemente. Nosotros, por otro lado, sabemos que se refería a las atrocidades que la Esfinge había cometido en los alrededores de Tebas antes de la llegada de Edipo. De acuerdo con el relato de Sófocles, todos los tebanos —incluyendo a Edipo— suponían que la peste que estaba asolando a la ciudad era un castigo divino, sin embargo, nadie sabía con precisión cuál era el motivo de dicho castigo. Por eso, cuando el viejo sacerdote menciona la «sangrienta sacudida» que el pueblo tebano había tenido que padecer, antes de la llegada de Edipo, a causa de los «enigmáticos cantos» de la Esfinge, su intención era relacionar ambos sucesos en un contexto muy específico: el contexto de un *nuevo enigma*. Lo anterior tiene una explicación muy interesante, veámosla con detenimiento.

Según el viejo sacerdote, el azoro que la Esfinge le había infligido a la ciudad había resultado demasiado traumático para todos los sobrevivientes; y eso, en su opinión, explicaba por qué nadie había intentado averiguar el origen de la «odiosa epidemia». Para él, todos los tebanos —a excepción de Edipo— todavía se encontraban demasiado obnubilados por lo que había sucedido con la Esfinge y, por lo mismo, ninguno estaba en condiciones para descifrar el *nuevo enigma* que se les había presentado: la causa de la peste que estaba aniquilando la vida en Tebas. Además, el viejo sacerdote estaba convencido de que Edipo estaba exento de semejante obnubilación porque él no había tenido que padecer directamente las crueldades de la «perra cantora»; esto sin contar que Edipo los había podido liberar de sus crueldades gracias a su habilidad para resolver enigmas. Así que, en su opinión, ambas circunstancias habían colocado a Edipo en una posición privilegiada para averiguar por qué los dioses estaban castigando a Tebas de una manera tan terrible (Cf. SÓFOCLES, 2000, 141).

De esta manera, las palabras del viejo sacerdote eran, al mismo tiempo, una explicación que pretendía justificar la incapacidad del pueblo tebano para resolver su penosa situación y, el exordio de una súplica para que Edipo investigara lo que nadie más estaba en condiciones de indagar. Su intención, pues, era hacer evidente la necesidad de averiguar la *procedencia* de la «odiosa epidemia», y condicionar dicha investigación a lo único que sabían con claridad en ese momento: se les había olvidado hacer algo para resolver su penosa situación.

Esta manera de proceder me parece una forma muy interesante de hacer emerger la necesidad de una *investigación genealógica*. Sin embargo, la súplica que el pueblo tebano le hiciera a Edipo a través de las palabras del viejo sacerdote había llegado un poco tarde. De acuerdo con el relato de Sófocles, cuando Edipo habla con su pueblo, éste ya había mandado a su cuñado Creonte a indagar con el Oráculo de Delfos qué era lo que debía hacer para salvar a la ciudad de la peste (Cf. SÓFOCLES, 2000, 141-142). La súplica, en este sentido, es un «elemento dramático» que explica cómo se fue fraguando la tragedia de Edipo: el heroico gobernante de una ciudad atormentada por la impunidad de un crimen que él mismo había cometido.

Por supuesto que todos —incluyendo a Edipo— ignoraban esto último cuando tuvo lugar la súplica del pueblo. Pero todo se empezó a esclarecer cuando Creonte regresó a Tebas, ya que el poderoso Apolo le había revelado, a través de su Oráculo, que si la peste había caído sobre Tebas era porque sus pobladores habían dejado sin castigo el asesinato de Layo: el antecesor de Edipo en el trono de Tebas (Cf. SÓFOCLES, 2000, 143).

El desconcierto y la preocupación general no tardaron en aparecer ante los nuevos misterios que Creonte había traído consigo. Sin embargo, a partir de ese momento, el motivo de los dioses ya no era un misterio para el pueblo tebano. De cualquier forma, a pesar de que todos reconocían su culpa por haber permitido la impunidad de un crimen tan sensible para la ciudad, nadie sabía quién había matado a Layo, y ni siquiera tenían una idea clara de cómo podrían llegar a descubrirlo. Lo curioso es que cuando Edipo intentó establecer un punto de partida para indagar quién había asesinado a Layo, tuvo que enfrentarse una vez más con la explicación que ya le había dado el viejo sacerdote, sólo que ahora en boca de Creonte:

La Esfinge, de enigmáticos cantos, nos determinaba a atender a lo que nos estaba saliendo al paso, dejando de lado lo que no teníamos a la vista (SÓFOCLES, 2000, 144).

Esta reiteración incrementó mi interés con respecto a la función de esta explicación, ya que a partir de su segunda ocurrencia en boca de Creonte, ésta adquiere la forma de una *justificación colectiva* (una serie de creencias que muchos comparten, aunque sea por diversas razones); y creo que —como tal— se trata de

un *modelo de justificación* que terminó desempeñando una función sumamente importante en el cuidadoso entramado de la *tragedia* expuesta por Sófocles. Pero lo que encuentro más significativo en todo esto es que los pobladores de una ciudad atormentada por la muerte hayan tenido que justificar su impotencia para defenderse de un *exterminio sutil*, apelando a los efectos que tuvo la presencia de una amenaza similar en otros tiempos. Esta justificación, tomada como un *modelo de justificación colectiva* en el contexto de una *investigación genealógica* —que, como ya expliqué, es el contexto en el que se desenvuelve la tragedia—, adquiere la forma de una *estructura lingüística* que tiene la función de revelarnos una parte *no-evidente* del problema: la *oscuridad mental* causada por una *situación traumática* que terminó ocultando el origen del problema. Pero esto —en el contexto de la tragedia sofoclea— parece tener una función muy interesante, ya que aparece como un *elemento dramático* que nos revela que el problema, de alguna manera, ya no estaba completamente oculto. Me parece que, con esto, Sófocles quería mostrar que las habladurías, las sospechas y los rumores del pueblo tebano se habían logrado articular en un *sistema de creencias colectivas* que, en su conjunto, exigían inconscientemente el esclarecimiento de los *misterios de la ciudad*; lo cual le exigió que nos las presentara, automáticamente, como un *síntoma* que anunciaba que había llegado el momento de sacar a la luz los misterios de la *tragedia de la ciudad*. Una medida extraña, pero sumamente eficiente para darle lugar y justificación a la *fuerza reveladora* de su *puesta en escena*; lo cual, en última instancia, también nos explica cómo quería que funcionara el poder crítico de su *dramaturgia* y de sus *representaciones teatrales*.

Encuentro en todo esto un gran esfuerzo intelectual —por parte de Sófocles— para poner en escena las *consecuencias trágicas* que puede suscitar el permitir que un *suceso terrorífico* se convierta en una *experiencia traumática* que nos impida ver 1) cómo han surgido nuestras tragedias, y 2) cómo es que éstas se van desarrollando, poco a poco, hasta llegar a convertirse en un espectáculo completamente insoportable para cualquier ser humano. En este sentido, su tesis como dramaturgo es que el terror no sólo tiene la capacidad de producir monstruos difíciles de sobrevivir, sino que también tiene la capacidad de producir, en nosotros, una ceguera que nos impide encontrar la salida a nuestros propios embrollos.

Recuerdo que algo muy similar sucede en *La parábola de los ciegos* (1568), la famosa pintura de Pieter Brueghel, sólo que en relación con el poder crítico de la *representación pictórica*. En dicha pintura podemos ver cómo el terror que siente un grupo de personas a causa de su ceguera los lleva a depositar su confianza en las intuiciones de otro ciego. Es evidente que todos los personajes que aparecen en la obra de Brueghel eran conscientes de que el origen de sus problemas era su propia ceguera; sin embargo, también es evidente que todos ellos, en el instante que retrata la pintura, ya se habían dejado abatir por los monstruos que habitaban en su imaginación y que eso los había conducido a ignorar los peligros del mundo real, propiciando, con esta actitud, un problema más serio. Su desesperación los había obligado a confiar en una ceguera más terrible: todos dejan que otro ciego guíe su destino. Lo que Brueghel quería mostrarnos pictóricamente es que, cuando la fe en los otros surge en medio de la desconfianza en uno mismo —como lo muestra la pintura—, lo único que dicha confianza puede garantizar es un destino lamentable. Y así lo dice el versículo del Evangelio en el que se inspiró Brueghel para diseñar la composición de esta pintura: «Dejadlos; son ciegos guías de ciegos; y si el ciego guiare a otro ciego, ambos caerán en el hoyo» (MATEO, XV, 14).

Así, pues, encontramos que tanto Brueghel como Sófocles asumían que el origen de la tragedia de sus personajes radicaba en la ceguera que habían decidido padecer a causa de sus propios temores. Tal y como lo dice el proverbio: “No hay peor ciego que el que no quiere ver”. De hecho, ambos sugieren que incluso los ciegos —los que no pueden ver efectivamente— podrían averiguar qué es lo que sucede a su alrededor si así lo quisieran. Sófocles, en particular, nos deja ver esto explícitamente a través de Tiresias: el vidente ciego que lo sabía todo a pesar de estar ciego; quien, además, habiendo sido recriminado por Edipo a causa de su ceguera, toma la decisión de decirle lo siguiente para mostrarle la gravedad de su propia ceguera: «aunque tú tienes vista, no ves en qué grado de desgracia te encuentras ni dónde habitas ni con quién transcurre tu vida» (SÓFOCLES, 2000, 155). Brueghel, por su parte, logró el mismo efecto en *La parábola de los ciegos*, sólo que de una manera más simple: diseñó la escena de su pintura con la intención de provocar una inmediata reflexión sobre la ceguera que podemos llegar a padecer todos los hombres; los seis hombres que aparecen en la pintura son elementos de una alegoría

que involucra a toda sociedad humana: tan ciego el primero como el último, y todos, como el primero, están condenados a tropezar con su irremediable destino, tarde o temprano, a pesar de su aparente confianza.

Desde la perspectiva de ambos artistas, no podemos sino concluir que no puede haber nada peor que los ocultamientos que suelen generar las *experiencias terroríficas*. Pero el problema —según lo estoy interpretando— no es que los asesinatos de la Esfinge hayan distraído a los pobladores de Tebas de sus obligaciones con respecto a una inmediata procuración de justicia frente al crimen de Layo; este gran descuido, u olvido, se puede atribuir, efectivamente, a la inmediatez de las violencias perpetradas por la Esfinge (las palabras de Creonte nos colocan en esta dimensión del problema). El problema radica en que la impunidad de dicho crimen se mantuvo vigente muchos años después de ocurridas las atrocidades que había protagonizado la Esfinge, debido a que el pueblo tebano todavía se encontraba «demasiado agitado» y sin poder «levantar la cabeza de las profundidades» a consecuencia del trauma que les había causado la «sangrienta sacudida»; es decir, porque su mente permaneció obnubilada u oscurecida por el *terror*. Y esta dimensión del problema es la que queda planteada, desde el primer momento, a través de las palabras del viejo sacerdote.

Todo parece indicar que la intención de Sófocles —al plantear todo esto— era mostrar las *consecuencias trágicas* que se pueden suscitar cuando el poder de una *experiencia terrorífica* gobierna la conducta y los juicios de los seres humanos. Por eso, en mi opinión, los infortunios de Edipo —el hombre que había liberado a Tebas de las encorvadas garras de la Esfinge—, más que una *tragedia personal*, implicaban el desarrollo de una *tragedia colectiva*. Aunque también es evidente que, para Sófocles —así como para muchos otros—, el *destino trágico* de un hombre que terminó asesinando a su padre y reuniéndose en una relación incestuosa con su madre no podía constituir, por sí mismo, la *tragedia de un pueblo*, sino que apenas, por el contrario, era un momento más en el desarrollo de dicha *tragedia*, la cual había iniciado tiempo atrás, mucho antes de que Edipo naciera, con los crímenes de sus padres.

Esto último lo podemos entender mejor leyendo el prólogo de las *Fenicias*, ya que en dicho prólogo Eurípides se atrevió a poner de nuevo en escena a Yocasta, para que contara la historia de una tragedia que ella misma —junto con Layo, su

esposo— había propiciado en perjuicio de Tebas y de sus propios descendientes (Cf. EURÍPIDES, 2000, 27-38). Desde luego que la intención de Eurípides era mostrar que el *destino trágico* de Edipo estaba cruzado con el *destino trágico* de sus padres e, incluso, con el de sus propios hijos. Así que montó sobre el escenario una representación dramática que intentaba mostrar al pueblo ateniese cómo se habían encadenado los *hechos* que llevaron a todo un pueblo a su destrucción, pues para él se trataba de la *tragedia de una comunidad*, una tragedia que se había fraguado a partir de un *drama familiar*.

Al traer a colación el punto de vista de Eurípides, no estoy tratando de minimizar la importancia que Sófocles le atribuyó al augurio que recibió Edipo sobre su propio destino durante el desarrollo de la *tragedia de Tebas*, según el cual, él terminaría asesinando al padre que lo había engendrado y uniéndose con su propia madre para traer al mundo «una descendencia insoportable de ver para los hombres» (Cf. SÓFOCLES, 2000, 169). Mi intención es ampliar nuestra concepción sobre el *sentido trágico* de los sucesos relatados por Sófocles en *Edipo Rey* y, para ello, creo que es oportuno leer los infortunios de Edipo bajo la perspectiva de Eurípides; es decir, bajo la perspectiva que nos revela el augurio que —según él— Layo recibió sobre su propio destino:

*¡Oh, soberano de Tebas de buenos caballos, no siembres el surco de hijos a despecho de los dioses! Porque, si engendras un hijo, el que nazca te matará, y toda tu familia se cubrirá de sangre* (EURÍPIDES, 2000, 28).

Augurio que, por cierto, también Sófocles mencionó en su *Edipo Rey*, sólo que de una manera completamente incidental y argumentativa (Cf. SÓFOCLES, 2000, 166 y 187). Sin embargo, eso no niega que Sófocles fuera consciente de que los infortunios de Edipo estaban fuertemente vinculados con los de sus padres e, incluso, con los de sus hijos; ni niega tampoco que supiera que todos los infortunios de la familia de Edipo constituían el cuerpo completo de los sucesos que dieron lugar a la *tragedia de Tebas*. De hecho, a lo largo de las acciones relatadas en *Edipo Rey*, nosotros podemos ver que Sófocles quiso presentar la *tragedia*, en más de una ocasión, en un contexto más amplio del que manejaban los *relatos míticos tradicionales*. Y, por eso, todos los sucesos relacionados con los infortunios de Edipo, a lo largo de su obra,

presentan alguna ambigüedad, tal y como lo muestran estos versos puestos en boca del Coro después de la contundente intervención de Tiresias:

*Por una parte, cierto es que Zeus y Apolo son sagaces y conocedores de los asuntos de los mortales, pero que un adivino entre los hombres obtenga mayor éxito que yo, no es un juicio verdadero. Un hombre podría contraponer sabiduría a sabiduría. Y yo nunca, hasta ver que la profecía se cumpliera, haría patentes los reproches. Porque, un día, llegó contra él, visible, la alada doncella y quedó claro, en la prueba, que era sabio y amigo para la ciudad. Por ello, en mi corazón nunca será culpable de maldad (SÓFOCLES, 2000, 158).*

En ellos podemos leer, aunque de una manera sumamente simbólica, un elemento importantísimo para comprender cuál era el *sentido trágico* del destino de Edipo: el héroe, pese a todos los esfuerzos que realizó para evitarlo, terminó encontrándose con su *trágico destino*; y no por voluntad propia, sino porque éste lo estaba aguardando independientemente de lo que él hiciera o de lo que pudiera decidir, arrastrado por algo que era más fuerte que él: la necesidad de justicia que tenía la ciudad que lo había visto nacer y que había olvidado los motivos de su misteriosa desaparición. Lo anterior me recuerda que Italo Calvino, en un momento de completa lucidez literaria, afirmó lo siguiente:

También las ciudades creen que son obra de la mente o del azar, pero ni la una ni el otro bastan para mantener en pie sus muros. De una ciudad no disfrutas las siete o setenta y siete maravillas, sino la respuesta que da a una pregunta tuya. O la pregunta que te hace obligándote a responder, como Tebas por boca de la Esfinge (CALVINO, 2003, 58).

Y creo que eso fue lo que sucedió con Edipo. El hombre tuvo que enfrentar y dar respuesta a los enigmas de un monstruo que su familia (a la que ni siquiera conocía) y la ciudad que le había visto nacer habían generado con sus faltas, sus errores y sus secretos; y lo hizo, paradójicamente, destruyendo a dicho monstruo, con lo cual, al menos sus padres, habían quedado liberados de sus faltas, sus errores y sus secretos. Pero fue la ciudad la que le exigió su liberación reclamando de él una respuesta simple: *nadie puede escapar de la justicia de los dioses*.

Edipo, por supuesto, nunca pronunció esta respuesta, pero esto no importa, ya que él la encarnaba: su destino era ser la mano justiciera de los dioses. Lo curioso es que con ello no sólo ejecutó la justicia de los dioses, sino que también dio rienda suelta a su propia desdicha y a un nuevo castigo de los dioses para la ciudad. Y no podía evitarlo. Para que se pudieran cumplir todas las sentencias que los dioses habían proferido en contra de sus padres, él tenía que cumplir cabalmente su destino necesariamente *trágico*.

Para comprender todo esto, pongamos en orden los *hechos subyacentes*. Por parte de sus padres, es importante tomar en consideración: 1) el crimen que pesaba sobre las espaldas de Layo (el rapto y la muerte de Crisipo, hijo de Pélope), por el cual Layo y toda su descendencia habían sido maldecidos con beneplácito de Zeus (Cf. SÓFOCLES, 2000, 141, nota 7; y RUIZ DE ELVIRA, 1995, 194-196); y 2) la desobediencia de Layo y de Yocasta frente a la prohibición que Zeus les había hecho, por medio de sus oráculos, con respecto al tener hijos (Cf. SÓFOCLES, 2000, 166 y 187; EURÍPIDES, 2000, 28; y RUIZ DE ELVIRA, 1995, 196-198). Mientras que por parte de la ciudad, el único crimen que pesaba sobre ella era haber dejado sin castigo a Layo por haber raptado y participado en la muerte de Crisipo; lo cual provocó el enojo de Hera, quien le había ordenado a la Esfinge que atormentara a Tebas como castigo por sus omisiones (Cf. RUIZ DE ELVIRA, 1995, 201-202).

Si tomamos en consideración estos *hechos subyacentes*, resulta más fácil comprender la ambigüedad del *heroísmo trágico* de Edipo. Como Sófocles nos lo deja ver en la antistrofa que acabo de citar, Edipo era, sin duda, el héroe que había liberado a Tebas de las garras de la Esfinge y del enojo de Hera, ya que su presencia en Tebas, que fue lo que en realidad le dio la ocasión de responder el enigma de la Esfinge, implicaba que su destino había empezado a cumplirse. De hecho, antes de presentarse ante la Esfinge, él ya había resuelto su enigma, ya que le dio muerte a su padre y, al hacerlo, le había puesto fin al castigo que Hera le había impuesto a la ciudad por haber dejado impune el crimen que Layo había cometido. La ciudad, a través de Edipo, por fin lo había castigado y, con ello, la ira de Hera tendría que haberse apaciguado. Pero aún faltaba mucho más.

Con el mismo *acto heroico*, Edipo había empezado a cumplir la sentencia de Zeus, ya que el hombre que el dios había maldecido había muerto a manos de

su propio hijo, tal y como él lo había prometido. Sin embargo, todavía su madre tenía que pagar por su desobediencia; y también él mismo, junto con sus hijos, aún tenían que pagar lo que faltaba de la sentencia que había sido pronunciada en contra de Layo y sus descendientes. Ahora bien, el elemento que permitió todo esto, sin interrumpir el desarrollo de la *tragedia*, fue su mismo «*acto heroico*», pues haberle dado muerte a su padre era equivalente —como ya vimos— a resolver el enigma de la Esfinge. Así, su «*acto heroico*» también se convirtió en parte de un nuevo crimen que el pueblo tebano tendría que castigar tarde o temprano; y su premio se convirtió en parte de dicho castigo, ya que el premio que la ciudad le dio por su heroísmo lo convirtió, simultáneamente, en el esposo de su madre y en el hermano de sus propios hijos, y, además, también lo convirtió en el rey justiciero que habría de castigar, bajo propio juramento, al asesino de su padre. De esta manera se convirtió en juez, parte, víctima, verdugo, castigo y victimario, todo ello simultáneamente.

Mientras tanto, la ciudad, liberada del castigo que le habían impuesto por haber permitido la impunidad de un crimen, cegada por el trauma provocado por la «sangrienta sacudida», o por efecto de su liberación, volvió a cometer la misma falta; los ciudadanos se olvidaron de la muerte de Layo y, al hacerlo, mantuvieron vivo, sólo que en sus traumáticos recuerdos, el enigma de la Esfinge con todo y sus atrocidades. Después de esto, sólo era cuestión de tiempo para que la muerte regresara literalmente a la ciudad. La peste que sufrió Tebas durante el reinado de Edipo, en gran medida, era el resultado de haber interiorizado la presencia de la Esfinge equivocadamente. Y el castigo por su olvido, o su descuido, resultó ser tan sutil como lo había sido el crimen. Crimen y castigo se vieron atravesados y unidos, una y otra vez, hasta llegar a ser completamente indistintos. Además, dicha indistinción tenemos que tomarla como el resultado de la *impunidad* que gobernó en Tebas, una y otra vez, con el beneplácito del pueblo. Como Sófocles le hizo decir al Coro desde la *inocente omnisciencia* y *omnipresencia* que la magia del teatro le podía conceder, el héroe había demostrado ser «amigo de la ciudad» al liberarla de sus monstruos, pero le faltó añadir que, en agradecimiento a dicha amistad, la ciudad se hizo amiga y cómplice del héroe sólo porque quería compartir con él su *heroísmo*; pero nunca se les ocurrió pensar que —a final de cuentas— lo único que terminarían compartiendo sería la *tragedia* que se ocultaba detrás de tan deslumbrante *heroísmo*.

Con *Edipo Rey*, Sófocles hizo, sin duda, una gran contribución para que la *tragedia de Tebas* se hiciera comprensible para todos sin tener que reducirla a los infortunios personales de Edipo o de cualquiera de los demás personajes involucrados en ella. Pero, de acuerdo con todo lo que he dicho hasta el momento en este capítulo, dicha contribución descansa en el enfoque que atraviesa su planteamiento de principio a final, según el cual, el secreto para comprender la *tragedia de Tebas* radicó, desde el principio, en tratar de averiguar y comprender el *origen de la tragedia*. Su método, por ello, era una técnica para buscar o tratar de identificar la *procedencia* de los infortunios de Tebas y no sólo de Edipo. Es por eso que, desde el principio de su relato, Sófocles intentó jugar con este elemento a través del viejo sacerdote que se acercó a Edipo para hacerle una súplica en nombre del pueblo tebano —indaga tú la causa de tanta muerte en la ciudad, le dijo—, quien, además, también le sugirió que averiguara esto buscando, primordialmente, la *procedencia de los males que pesaban sobre la ciudad*: el origen mismo de su tragedia (Cf. SÓFOCLES, 2000, 141).

Sin embargo, Edipo hizo caso omiso de la sugerencia del viejo sacerdote y todo el tiempo buscó una respuesta escuchando el testimonio de otros. Primero buscó el testimonio de los dioses preguntándole al Oráculo de Delfos (Cf. SÓFOCLES, 2000, 142-145); después buscó el testimonio de Tiresias, el ciego visionario (Cf. SÓFOCLES, 2000, 150-157); luego buscó el testimonio de los testigos sobrevivientes, empezando con su esposa Yocasta (Cf. SÓFOCLES, 2000, 165-173), pasando por el mensajero que, en otros tiempos, le había salvado la vida entregándolo con sus padres adoptivos (Cf. SÓFOCLES, 2000, 177-179), hasta escuchar el testimonio del sirviente que lo había entregado a éste desobedeciendo las ordenes del padre que lo quería muerto (Cf. SÓFOCLES, 2000, 182-184). Y, aunque a la larga así es como consigue saber lo que él buscaba, con cada intento, él mismo sólo se fue comprometiendo más con su *trágico destino*. Por eso Sófocles, en un momento clave de la obra, hace que Yocasta señale esto con cierta amargura e incluso con cierta tristeza:

[...] Edipo tiene demasiado en vilo su corazón con aflicciones de todo tipo y no conjetura, cual un hombre razonable, lo nuevo por lo de antaño, sino que está pendiente del que habla si anuncia motivos de temor (SÓFOCLES, 2000, 173).

Señalar ese «no poder conjeturar lo nuevo por lo de antaño», como lo haría «un hombre razonable», en conjunción con ese «estar pendiente del que habla si anuncia motivos de temor», es un contraste que pone en escena la cuestión central en el enfoque de Sófocles. Para él, todos los anunciadores eran parte de los problemas morales que compartían las ciudades griegas, ya que éstos no podían ser más que simples *intermediarios de la verdad* y, por ello, a final de cuentas, su posición les había conferido el poder de manipular a los hombres. ¿Cómo ejercían este poder? De una manera muy sencilla: controlando el *deseo de verdad* de las personas a través de sus temores. Por eso adivinos, sacerdotes, poetas inspirados, visionarios, todos por igual, son constante y sistemáticamente criticados en sus obras; y su motivo no era creer que éstos no podían ser *portadores de verdad*, sino estar convencido de que éstos habían hecho, desde épocas muy remotas, un mal uso de su poder. Como buen dramaturgo que era, la verdad era para él, ante todo, el resultado de los artificios de la *creatividad lingüística*: el efecto de la *verosimilitud* que se podía lograr a través de un discurso bien construido; y, por ello, para él la verdad no representaba ningún problema, pero sí lo constituía el poder que se podía conseguir a través de ella; cuando menos, le preocupaba que dicho poder no fuera visible y que, contrario a esto, los *relatos adivinatorios* pudieran ayudar a ocultar lo que todos necesitaban ver; por ello, en sus obras siempre nos encontramos con un manejo lúdico de las relaciones que pueden llegar a existir entre «lo que es visible» y «lo que está oculto», entre «lo que hay que recordar» y «lo que se ha olvidado», entre «lo que se sabe» y «lo que se ignora»; y, a través del manejo lúdico de estas relaciones, intentó hacer evidente la necesidad de explicar lo que está presente ante nosotros de una manera problemática, sin importar que esto pudiera encontrarse oculto al entendimiento común. Pretendió, además, que esto se podía lograr haciendo *reconstrucciones dramáticas del pasado*; y su intención, evidentemente, no era asumir que sus relatos, sus puestas en escena, podían referirse fielmente a los *hechos históricos*, sino asumir que éstos podrían ayudar a esclarecer la relevancia del pasado en la vida presente de la ciudad: quería mostrar la capacidad del arte dramático para evidenciar la *relevancia política de los relatos del pasado*.

Es necesario, una vez horadado el camino anterior, explicitar su relevancia en el contexto de una *genealogía de la violencia*. Supongo que —así como el viejo sacerdote pudo reconocer un enigma que exigía una *investigación genealógica* en

el hecho de que sus compatriotas no hubieran podido hacer algo para detener la mortífera epidemia que estaba aniquilando la vida en su ciudad, debido a que estaban «demasiado agitados» y «con la cabeza hundida en las profundidades» como consecuencia de una «sangrienta sacudida» que había tenido lugar en el pasado— nosotros podríamos asumir que las *mortíferas epidemias* que han estado aniquilando la vida en nuestras sofisticadas ciudades —tanto en un *sentido literal* como en un *sentido metafórico*— son un enigma que podríamos resolver si no estuviéramos demasiado agitados y demasiado obnubilados por los *sangrientos escenarios* que han tenido lugar en muchas partes del mundo en las últimas décadas. Lo que necesitamos —siguiendo la analogía— es reconocer que lo más conveniente para resolver este tipo de enigmas es realizar una *investigación genealógica* que nos permita descubrir lo que no hemos podido ver de los problemas que tenemos delante de nosotros y nos permita averiguar el porqué de nuestra ceguera; y, para ello, parece que es necesario formular algunas *hipótesis genealógicas* que nos permitan iniciar dicha investigación. Por estas razones, y con el afán de construir dichas hipótesis, es que analicé el trabajo de Sófocles, para descubrir los secretos del enfoque que utilizó para diseñar el planteamiento problemático de su *Edipo Rey*.

De lo que se trata es de esclarecer cuáles son los supuestos que debe asumir un *enfoque genealógico* para llevarnos a la formulación de algunas *hipótesis* que nos permitan cambiar radicalmente nuestra comprensión de la violencia humana y nuestra comprensión del papel que ha desempeñado el lenguaje en la configuración cultural de las sociedades contemporáneas: unas sociedades que se han permitido usar unas *técnicas de exterminio* monstruosas. De hecho, me parece que dichas técnicas son para nosotros lo que fueron los «enigmáticos cantos» de la Esfinge para los tebanos, según el relato de Sófocles: el enigma que nuestras ciudades nos exigen resolver.

Se puede llegar a creer que es completamente impropio intentar atribuirle “intenciones genealógicas” a un personaje literario o —en el mejor de los casos— al autor de dicho personaje; sin embargo, que el personaje en cuestión pertenezca a una «tragedia griega», y que el autor que está de por medio sea un *dramaturgo clásico* con un *sentido crítico* tan profundo y tan desarrollado como el de Sófocles, creo, me lo permiten. Mis razones son las siguientes.

El «enfoque genealógico», tal y como se ha venido desarrollando en los últimos ciento sesenta años (aproximadamente) a partir de las investigaciones realizadas por Karl Marx, Friedrich Nietzsche o Sigmund Freud, y del cual tenemos ejemplos recientes en la obra de Walter Benjamin, Theodor Adorno, Michel Foucault, Jacques Derrida o George Steiner (por mencionar sólo algunos ejemplos), no es sino la sofisticada adaptación filosófica de un enfoque que ya había sido utilizado en el pasado, sobre todo en el Mundo Antiguo, para realizar análisis críticos en torno a la moral de los pueblos en situaciones específicas.

Es importante anotar que esto no sólo sucedió en el ámbito de la filosofía, porque también sucedió en ámbitos no-filosóficos como la literatura, la danza, el teatro e, incluso, en el ámbito de la historia y la pintura. También es importante subrayar que este enfoque no surgió de la nada o espontáneamente, sino que surgió en reacción directa a un conjunto de *prácticas de dominación* que estaban basadas en el uso de diversas *técnicas de manipulación de la memoria histórica*, cuya función principal era organizar el pasado a través de *historias de parentesco* (genealogías), y cuya efectividad fue tan contundente en el Mundo Antiguo que la *genealogía de los pueblos*, en algunos momentos, y sobre todo en algunas culturas, llegó a ser idéntica a la *genealogía de los hombres*.

Ahora sabemos que el origen de las *genealogías* debe ligarse, de una manera irremediable, al régimen social «de las “grandes familias”»: el régimen del *génê* (γένῆ) o del *génos* (γένος), que fue muy común entre los pueblos antiguos, o que al menos así fue hasta el siglo XX o XIX a.C., época en la que los antropólogos, basándose en datos arqueológicos, han podido fijar su dispersión definitiva a favor de otros regímenes sociales (Cf. GLOTZ, 1956, 117). Sin embargo, contrario a lo que se podría suponer, estas sociedades —según cuentan los antropólogos— estuvieron constituidas originariamente alrededor de un «hogar común», y no alrededor de los «lazos de sangre»; aunque es cierto que, cuando estas sociedades se dispersaron a favor del «régimen de las “familias domésticas”» (οικονομία), el elemento más importante en la construcción de las nuevas estructuras y relaciones sociales fueron, precisamente, los «lazos de sangre» (Cf. *Ibidem*, 113-119).

Esta «evolución social» no sólo dio lugar a la independencia de las «familias domésticas» (οικία) con respecto a su *génos de origen*, sino que también dio lugar

a sociedades sumamente jerárquicas; las cuales, más tarde o más temprano, dieron lugar a las famosas «sociedades monárquicas» o «dinásticas» que se desarrollaron en Asia, África y el Mediterráneo durante el tercero y el segundo milenio a. C. Esto no hubiera sucedido así, si no hubiera incrementado significativamente la intensidad de las *relaciones de poder* entre las diversas «familias domésticas» que se habían formado al disolverse los *génos*. De hecho, como este proceso fue muy disímil en cada zona geográfica (por ejemplo: entre los sumerios, los babilonios y los egipcios esto sucedió a principios del tercer milenio a. C. —incluso antes—, mientras que en el Mediterráneo esto sucedió hasta el final de ese milenio y, en algunos casos, sucedió incluso hasta los primeros siglos del segundo milenio), muchas sociedades adquirieron una forma específica de acuerdo con el papel que les tocó jugar en las *relaciones de poder* de un *universo geopolítico* muy extenso y demasiado complejo. Esto sin contar las paulatinas inmigraciones indoeuropeas, las cuales, sin duda, también jugaron un papel muy importante en dicho proceso, sobre todo en el Mediterráneo (Cf. GLOTZ, 1956, 24-49; y CHADWICK, 1998, 21-35).

Lo curioso, paradójicamente, es que los *génos* empezaron a adquirir una gran importancia justo a partir de la época de su dispersión; y una evidencia de ello es, precisamente, que las «familias domésticas» (*oikos*) resultantes de esa dispersión empezaron a conferir funciones subrepticias a los *relatos genealógicos*: aprendieron a utilizarlos políticamente. Esto sucedió sobre todo en las regiones en donde se habían desarrollado fuertes *tradiciones narrativas*, ya que el poder de los *relatos genealógicos* sólo podía ser ejercido entre personas que ya habían desarrollado un gusto y una costumbre alrededor de los relatos o *discursos narrativos*. El objetivo, en este contexto, era inventar o construir la *dynamis del oikos* (el *poder de las familias*); y esto, en aquellos tiempos, sólo lo pudieron lograr las familias que consiguieron adueñarse de la *dynamis del génos* a través de los *relatos genealógicos*. El resultado de todo esto, con el paso del tiempo, fue la *emergencia* de algunas cuantas «familias nobles», que construyeron «ciudades fortificadas» y «tumbas familiares» como muestra del poder que había conseguido por encima de otras familias. Luego, esto fue el detonante que provocó la *emergencia* de las «familias reales» y el surgimiento de una impresionante «cultura palatina» (Cf. GLOTZ, 1956, 87-112 y 119-137; CHADWICK, 1998, 97-114; VERNANT, 1998, 35-49; y BOCKISCH Y GEISS, 1982). En otras palabras, el poder que



unas cuantas «familias nobles» pudieron ejercer sobre otras «familias domésticas» fue posible, en gran medida, gracias a la invención de una relación especial con su *génos de origen*. Dicha relación se estableció a través de los *relatos de parentesco* (genealogías), en los cuales los «lazos de sangre» se convirtieron en un elemento que dictaba las jerarquías y el orden de los privilegios. De esta manera, las *genealogías de los hombres* —que tenían originariamente la función de crear un arraigo al *lugar de origen*: al «hogar común»— se convirtieron, en la época de la dispersión de los *génos*, en *relatos de poder* y, con el paso del tiempo, adquirieron una estructura mítico-religiosa que hizo surgir las *genealogías de los dioses* y, más tarde, las *genealogías de los pueblos*.

Una característica importante de estas *técnicas narrativas* es que, con el paso del tiempo, adquirieron un carácter ritual, y, en tanto que *técnicas rituales*, estaban orientadas a originar un culto al *génos de origen* de dichas familias. Un ejemplo de ello —quizá el más importante— es el culto que estos relatos desarrollaron alrededor del *herôa del oikos* (ἡρώα): la tumba de su *génos de origen*. En dicho culto, los *relatos de parentesco* eran utilizados para justificar la apropiación de un patrimonio que, en última instancia, le pertenecía a muchas otras «familias domésticas»; al menos a todas aquellas que descendían de un mismo *génos*. Los hallazgos arqueológicos más recientes muestran que la mayoría de las ciudades micénicas fortificadas se edificaron encima o alrededor de estos *herôa*. Y, aunque existen vestigios de que estas tumbas fueron sustituidas paulatinamente por diversos tipos de «tumbas familiares»; de cualquier forma la posesión del *herôa* llegó a ser fundamental en la consolidación del poder político de algunos *oikos*. Todo esto, aunado al *culto a los muertos*, que también fue muy importante para estas sociedades, da cuenta de la *emergencia* de una religión fuertemente arraigada a los intereses políticos de unas cuantas familias cohesionadas por la *estructura genealógica* de sus *tradiciones míticas*.

Esto último explica por qué esta época fue considerada por los griegos como una «época heroica». Bajo esta perspectiva, resulta más fácil reconocer, en las «gestas heroicas» de las que hablan los *relatos míticos*, acciones relacionadas con la conservación o la fundación del «poder de la familia»: la *dynamis del oikos*. Dicho poder, en ambos casos, fue el resultado de un saber basado en los «lazos de sangre», y fue ejercido meticulosamente a través de los *relatos genealógicos*. Por otro lado,

gracias a este saber, unos cuantos *oikos* pudieron mantener la posesión de las tierras que habían pertenecido a su *génos de origen*. Por eso, en estos «régimenes familiares» u «*oikonomías*», lo más importante era cumplir los compromisos adquiridos con los ancestros —que, en la mayoría de los casos, eran recordados como seres divinos—, así como los compromisos que se hubiesen adquirido con otras «familias nobles» durante el proceso. En este sentido, podemos afirmar que todo ejercicio de poder se logró articular, a final de cuentas, gracias al culto al *génos de origen* de las «familias nobles», el cual no habría sido posible sin los *relatos* sobre el *origen heroico del oikos* en cuestión.

Ignoro por completo si existe realmente una *relación filológica* detrás de todo esto, pero me parece evidente que las *relaciones de poder* —tal y como se vivieron en el mundo antiguo— siempre tuvieron como telón de fondo la búsqueda de un *dominio lingüístico del pasado*, que no hubiera sido posible, finalmente, sin los *relatos heroicos*. El señorío de quien ejerce un poder sobre otros —como lo llegó a sugerir Nietzsche— siempre se ha basado en la invención de un derecho a nombrar las cosas y los hechos (Cf. NIETZSCHE, 2000a, 54). La épica, en este sentido, no sólo era un género literario o poético, ante todo era una *técnica de dominación*: una técnica que tenía que esconder el trasfondo político de unas *prácticas religiosas* diseñadas para apropiarse del pasado. Por eso me parece importante señalar que el estudio de estos relatos nos puede mostrar —aunque no de manera inmediata— cómo fue que la *genealogía de los hombres* terminó siendo organizada a través de la *genealogía de los dioses*. Y todo parece indicar que la *genealogía de los héroes* era el paso obligado para crear el fundamento mítico de la *dynamis del oikos*: la relación con unos antepasados que eran seres divinos y, por ello mismo, poderosos. No es gratuito que los héroes terminaran siendo concebidos, precisamente, como esos hombres legendarios cuyas acciones habían permitido la fundación o conservación de la *dynamis del oikos*.

Se cree que esta *estructura narrativa* de las *relaciones de poder* tuvo un predominio absoluto en el Mundo Antiguo, hasta que la consolidación de la «polis griega» (πόλις) y el nacimiento de la filosofía (eventos que podemos ubicar en un período que comprende del siglo VI al siglo V a. C.) provocaron transformaciones socioculturales, político y económicas poco favorables para su ejercicio (Cf. VERNANT, 1998, 115-131). Aunque sería necesario ser mucho más precisos, es seguro que sus

aplicaciones más comunes tuvieron lugar alrededor de las *narraciones míticas*, así como también es seguro que, con el paso del tiempo, éstas lograron hacerse presentes en la construcción de diversos tipos de *representación artística*, sobre todo en las *representaciones dramáticas* como la danza y el teatro (Cf. GERNET, 1980b, 161-162; y GERNET Y BOULANGER, 1960, 50-51). Asimismo, los antropólogos dedicados al estudio de la estructura socio-política y religiosa de la Grecia Clásica creen tener buenas razones para creer que la *estructura genealógica* de las *relaciones de poder* que desarrollaron las sociedades minoico-micénicas del segundo milenio a.C. se logró mantener vigente en la estructura socio-política de las sociedades griegas gracias a la conservación de la *tradición mítico-genealógica* que se dio en las prácticas festivo-religiosas de las comunidades campesinas, en los procedimientos políticos utilizados para acaparar las tierras comunales, y en las prácticas hipotecarias y clientelares de los eupátridas (Cf. VERNANT, 1998, 61-79; GERNET, 1980a, 29; 1980e, 289-298; y GERNET Y BOULANGER, 1960, 50-75).

Esto es fácil de comprender si tomamos en consideración que los rescoldos de aquellas *sociedades heroicas* del segundo milenio, después de la llegada de los *dorios*, encontraron un buen refugio en sus «casas de campo». De hecho, se cree que la simbiosis que se dio entre las familias sobrevivientes de la nobleza micénica y los campesinos griegos dio lugar a la emergencia de las Tiranías (*tyrannís*) tan temidas en la época clásica. Además, todavía se discute hasta qué punto los matrimonios se convirtieron en un mecanismo para mantener la continuidad entre la estructura socio-política de las sociedades micénicas y la estructura socio-política de las sociedades griegas, dando como resultado la emergencia de las aristocracias griegas.

La estructura de las sociedades griegas es una muestra de cómo todas las sociedades terminan asimilando, con el paso del tiempo, los diferentes estratos de su historia. Se sabe que las sociedades griegas estuvieron estructuradas y organizadas de acuerdo con tres distintas *estructuras políticas* de distinta *procedencia cultural*, y que lograron articularse a través de una fina red de *relaciones político-religiosas*: los cultos del *oikos*, los cultos del *génos* y los cultos de las *fratrias*. Ahora bien, esta compleja estructura socio-política respondió, en su momento, a las necesidades impuestas por una compleja evolución histórica. Los *génos* fueron la *herencia cultural* de las «sociedades pre-minoicas» y de las «sociedades pre-micénicas» que se desarrollaron

en el Mediterráneo hasta el siglo XIX a.C.; los *oikos*, a su vez, fueron la herencia de las «sociedades minoicas y micénicas» que habitaron el Mediterráneo durante el segundo milenio a.C.; y las *fratrias* fueron la aportación de las sociedades dorias que llegaron al Mediterráneo en diversas oleadas a partir del siglo XII o XIII a.C. Más tarde, las *fratrias dorias* se convirtieron en un modelo social que dio lugar a las *tribus* y los *clanes*: organizaciones sociales que fueron diseñadas para menguar el poder del *régimen genealógico de los oikos*. Pero lo más interesante detrás de todo esto, es que, pese a las diversas reestructuraciones que semejante *universo social* tuvo que sufrir hasta su aparente desintegración, las *relaciones de poder* siempre estuvieron controladas por grupos con un *pensamiento genealógico*; es decir: por grupos que utilizaron la *lógica de los relatos genealógicos* para fundar y conservar su poder frente a otros grupos.

Estos relatos funcionaban como *narraciones del pasado* que buscaban justificar el derecho de una «familia doméstica» a tener en su posesión el patrimonio de su *génos de origen*. Semejante justificación fue posible gracias a una rigurosa estipulación de los derechos que los «lazos de sangre» le podían conferir a una familia. El problema es que estos *relatos del pasado* no sólo terminaron oscureciendo la *memoria histórica* de los pueblos involucrados, sino que también terminaron oscureciendo la percepción de lo que sucedía en el presente.

Me parece que las inquietudes críticas que empezaron a surgir entre los poetas líricos, los dramaturgos, los filósofos y los historiadores, son un síntoma inequívoco de que las *tradiciones mítico-genealógicas* sí lograron sobrevivir a lo que se conoce como la «invasión doria». En este sentido, podría afirmar que la emergencia de la poesía lírica, la tragedia, la comedia, la filosofía y la historia, estuvo fuertemente marcada por un *instinto mitológico* (un *instinto de crítica* orientado en contra de los *mitos* y el *pensamiento mítico o genealógico*) que buscaba invertir el poder de dichas tradiciones o, cuando menos, luchar en contra de él. Ahora bien, menciono esto porque el enfoque que todas estas disciplinas utilizaron en el momento de su emergencia es lo que considero el antecedente del *enfoque genealógico contemporáneo*. Y este no implicaba el uso de *técnicas genealógicas* para organizar la *memoria histórica del pasado* ni se trataba de un *discurso de poder*; por el contrario, se trataba de discursos con un *enfoque crítico* que permitió poner al descubierto dichas técnicas, como *técnicas de*

*dominación cultural*, y que permitió asumir la *estructura genealógica* de las *relaciones de poder efectivas* en la vida político-social de muchos pueblos (sobre todo en la vida del pueblo ateniense).

Este enfoque logró subsistir hasta nuestros días gracias a su persistencia en los diversos géneros literarios, en la danza, el teatro e, incluso, en la pintura, gracias al manejo que de él hicieron los *autores clásicos* —como Esquilo, Sófocles o Eurípides— en sus *análisis y críticas dramatúrgicas*. Estos dramaturgos, con mayor claridad que los filósofos y los historiadores, hicieron partir su crítica a la *estructura genealógica* de las *relaciones de poder* del análisis meticuloso de las prácticas e instituciones morales provenientes de la compleja organización socio-política que he descrito. Esto se debe, me parece, a que buscaron comprender los *mecanismos del poder* que algunas familias todavía podían ejercer en su época, basados en la apropiación ritual y discursiva de la *dynamis de los géneros* (Cf. VERNANT, 1998, 86; GERNET, 1980c, 289-298; y GERNET Y BOULANGER, 1960, 70-75). Su intención, por supuesto era tratar de controlarlo, dirigirlo, menguarlo o, incluso, llegado el momento, destruirlo.

Desde entonces, el *enfoque genealógico* buscaba desenmascarar la barbarie que supone el tratar de controlar o administrar la violencia de algunos hombres para dominarlos, conducirlos, disciplinarlos o, incluso, exterminarlos por no estar de acuerdo con el régimen impuesto por quien detenta el *poder político* en la *dinámica social* de un pueblo. Nunca hubiese habido *tragedia* para los griegos si unos cuantos individuos no hubiesen desarrollado una *comprensión crítica* de la tragedia que implican los crímenes impunes de los gobernantes: *el enigma de la Esfinge*. Dicha *comprensión crítica* no implica sino la capacidad de reconocer que toda tragedia tiene un *origen*, una *procedencia*, así como la capacidad de reconocer que, para sacar a luz lo que había permanecido oculto de dichas *prácticas de dominación*, era necesario detectar en la historia del lenguaje sus *lugares de emergencia*. Por ejemplo, para Sófocles estos lugares —al menos los que él podía reconocer con mayor claridad— eran las fórmulas utilizadas en las *prácticas adivinatorias*; y algo de eso también lo podemos encontrar en el mismo Platón, quien llegó a manifestar explícitamente su desprecio por los poetas y por los *relatos míticos*; así como en Aristóteles, quien en su *Poética* trató de exponer cuál era el sentido crítico que había descubierto en los *relatos trágicos* frente a otras *formas de relato*.

Por otro lado, el *enfoque genealógico contemporáneo* siempre se ha alimentado con análisis como el que he planteado al inicio de este capítulo. Y esto se debe a que en este tipo de análisis, a partir de un conjunto limitado de atribuciones, se puede llegar a identificar y reconstruir el *enfoque genealógico* que ha sido usado en el *discurso literario* heredero de la visión crítica desarrollada por los dramaturgos clásicos (Cf. FOUCAULT, 2001b, 37-59; STEINER, 2000a; o BENJAMIN 2000). De hecho, el *enfoque genealógico contemporáneo*, desde sus inicios, fue configurándose —como enfoque filosófico— con base en una constante resignificación de la filosofía y de su historia a partir de la relectura de unas cuantas obras literarias (si revisáramos, podríamos darnos cuenta de que el catálogo de obras literarias que han provocado algún interés a los filósofos involucrados no es tan grande); y muchas de ellas son piezas de la *literatura clásica*. Esto ha sucedido, con mayor claridad, en la *tradición filosófica* inaugurada por Nietzsche, que es la que se ha dedicado, con mayor especificidad, al desarrollo del *enfoque genealógico* como tal.

Por otro lado, en el capítulo anterior afirmé que todos los vestigios de la violencia humana —en tanto que pueden ser concebidos como meras *manifestaciones fenoménicas* del poder que los hombres solemos ejercer sobre el mundo, sobre otras personas o sobre nosotros mismos— deben ser tratados como simples *espectáculos de superficie*; y con ello quería destacar que hablar de la “violencia humana”, desde un punto de vista genealógico, implica hablar de acciones que podemos observar permanentemente, en toda su *espectacularidad*, incluso mucho tiempo después de su ejecución, debido a que el rastro de dichas acciones suele quedarse inscrito en la *superficie de los cuerpos*.

También señalé que demostrar esto es sumamente importante para quien desea realizar una *genealogía de la violencia*, ya que la *superficialidad* de dichas acciones —lo que éstas han dejado inscrito en la *superficie de los cuerpos*— es el testimonio más preciso y confiable que puede existir sobre el *carácter específico de su violencia*, sobre el *instinto* que dictó su *emergencia* en el mundo, y sobre el contexto en el que éstas se hicieron posibles o, incluso, necesarias. Esto es indispensable para demostrar que la violencia humana no es el resultado de la *acción transformadora* de algunos cuantos “hombres agresivos”, sino el resultado del *poder ejercido* sobre el mundo por todo ser humano.

A lo anterior hay que añadir que es importante aplicar este enfoque al análisis de casos específicos, ya que sólo así podremos llegar a establecer las distinciones pertinentes entre los diferentes tipos de violencia según su *procedencia*; de lo que, finalmente, depende que una investigación filosófica de esta naturaleza pueda alcanzar sus objetivos. Esto sin contar que, llegado el momento, el *análisis de la procedencia de cada forma de violencia* es lo único que puede ofrecernos un “testimonio confiable” sobre el grado que ha alcanzado nuestra barbarie.

Este es el momento de profundizar en algunos aspectos de todo lo anterior, y de tratar de relacionarlo con el objetivo de este capítulo: construir algunas *hipótesis genealógicas* que permitan iniciar una *investigación sobre la procedencia* de las *técnicas de exterminio* que padecemos diariamente.

Después de las guerras europeas de la primera mitad del siglo XX, muchos han querido interpretar la *historia de la humanidad* como si se tratara de una *historia de la barbarie humana*. Pero, por más paradójico que pueda parecer, estos *interpretes del pasado* no han logrado más que encontrarse atrapados, una y otra vez, en medio de un complejo entramado que ellos mismos —junto con muchos otros— han ayudado a montar, sin darse cuenta, sobre los cuerpos y las vidas de otras personas —e incluso sobre sus propios cuerpos y sobre sus propias vidas— al darle a su cultura la forma de una *cultura histórica*.

Todo parece indicar que el problema de estos reconstructores de nuestra *memoria histórica* es que nunca han tomado en consideración que toda violencia —y sobre todo la violencia humana—, contemplada solamente desde el punto de vista que nos ofrece su *espectacularidad*, no puede contar más historia que la de la moral de quienes han intentado representársela como una totalidad completamente coherente y significativa. Su error, en este sentido, ha radicado en no haber considerado que todos los *relatos del pasado* —y sobre todo los *relatos históricos*— están condenados a convertirse en el «no-lugar» en donde un sinfín de *imágenes vividas*, que han sido violentamente recortadas por una multiplicidad de *experiencias traumáticas*, y por la misma escritura, pueden ser reunidas, organizadas, estratificadas, clasificadas y pensadas como una *totalidad homogénea y coherente*, aunque se trate de imágenes completamente inconexas entre sí. Deberían tener presente —aunque sólo fuera a manera de experimento— que los *espacios discursivos* que puede generar todo

*acontecimiento narrativo* —como bien lo hizo notar Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*— están configurados como «no-lugares» que, pese a ser espacios completamente coherentes, no pueden ser más que «espacios impensables»: espacios en donde las vivencias se pueden articular de maneras impensables, permitiéndonos, con ello, organizar el mundo y las cosas de otras tantas maneras impensables (Cf. FOUCAULT, 1996a, 1-10).

No se trata de afirmar la *imposibilidad* de una *historia de la barbarie humana*, sino su *improbabilidad*: la improbabilidad de su *fabulación* y de las *figuraciones* que su simple idea ha producido o puede producir. Vale la pena recordar algunas distinciones hechas por Michel Foucault en un pequeño artículo titulado «La tras-fábula» para explicar esto minuciosamente. Primero recordemos que:

En toda obra con forma de relato hay que distinguir entre *fábula* y *ficción*. Fábula es lo que se cuenta (episodios, personajes, funciones que se ejercen en el relato, acontecimientos). Ficción, el régimen del relato, o mejor dicho, los diversos regímenes según lo que es «relatado»: postura del narrador respecto de lo que cuenta (según forme parte de la aventura, o la contemple como un espectador ligeramente retirado, o quede al margen y la sorprenda desde el exterior), presencia o ausencia de una mirada neutra que recorra las cosas y las gentes asegurando su descripción objetiva; compromiso de todo relato con la perspectiva de un personaje o de varios sucesivamente o de ninguno en particular; discurso que repite los acontecimientos cuando ya han sucedido o que los duplican a medida que se desarrollan (FOUCAULT, 1999b, 289).

Según esta distinción, una posible *historia de la barbarie humana* es problemática no sólo porque no se puede evitar que las *experiencias traumáticas* que suele generar toda barbarie terminen afectando la «postura del narrador» (su ficción), así como las *fabulaciones* y las *figuraciones* que resulten de ellas, sino porque, ante todo, no se puede controlar el *encantamiento discursivo* que semejante ficción puede generar alrededor de quién narra (el historiador) y de quién lee el relato (el *lector-espectador*), ocultando tanto la producción de «lo que se cuenta» (la fábula), como el anclaje que dicha *fabulación* tiene en unos «actos de habla» bien específicos (inscritos dentro de las posibilidades que permite la institucionalidad de una cultura particular), que suelen quedar oscurecidos por el discurso abierto por el «acto de escribir» (inscrito

dentro de las posibilidades que autoriza la institucionalidad de una lengua particular). Para esclarecer esto, Foucault formuló una distinción más:

La fábula de un relato se aloja en el interior de las posibilidades míticas de la cultura; su escritura se aloja en el interior de las posibilidades de la lengua; su ficción, en el interior de las posibilidades del acto de habla (FOUCAULT, 1999b, 289-290).

Ahora bien, al acusar la *improbabilidad* de la historia en cuestión, lo que pretendo resaltar es el tipo de oscurecimiento que ésta puede producir: el oscurecimiento de las relaciones que han generado la barbarie humana. Relaciones que deben hablarse, contarse, decirse, con toda certeza; y no ocultarse, enmascararse o diluirse, detrás del *espacio discursivo* que generarían unos *actos de escritura* atorados en los intersticios abiertos por la «trama de relaciones» —privilegiadas o establecidas conforme el criterio de un historiador— entre «el que habla» (el que ofrece un *testimonio de vida* recortado por su cultura y su lengua) y «aquello de lo que habla» (la *vivencia recortada* por la misma barbarie): intersticios abiertos por el *discurso de ficción* que hace surgir quien cuenta la historia escribiéndola.

¿Para qué recortar aún más, con una escritura histórica, lo que de por sí es una experiencia recortada? Mejor dejemos que las personas hablen de sus propias vivencias; dejemos que cada quien invente sus propias versiones de los acontecimientos que hayan dejado algún tipo de huella en su vida; dejemos que cada quien ensaye múltiples figuraciones acerca de lo que haya vivido. Quizá sólo desarrollando su propia poética, no importa si literaria, pictórica o dramáticamente, muchas personas podrán hacer desaparecer, algún día, las amargas secuelas que las *experiencias traumáticas* suelen producir en la vida.

En otro pequeño artículo, titulado «Las palabras y las imágenes», Michel Foucault descubrió esto accidentalmente. Buscaba esclarecer —según propio testimonio— cuáles eran las relaciones entre lo discursivo y lo visual; y finalmente descubrió que:

El discurso no es por tanto el fondo interpretativo común a todos los fenómenos de una cultura. Hacer aparecer una forma, no es una manera indirecta (más sutil o más ingenua, como se prefera) de *decir* algo. A fin de cuentas, en lo que hacen los

hombres, no todo es un murmullo descifrable. El discurso y la figura tienen cada uno su modo de ser propio; pero mantienen relaciones complejas y encabalgadas. De lo que se trata es de describir su funcionamiento recíproco (FOUCAULT, 1999c, 323).

Se trata, pues, de reconocer que los *espacios discursivos* generados por los *relatos históricos* sólo han podido ser imaginados, estructurados y organizados, a partir de los recuerdos o figuraciones de una *memoria dañada o confundida* por la misma violencia a la que éstos pretenden referir como la causa principal de los daños que ha sufrido la historia. Para ser más breve: parece que a los historiadores no se les ha ocurrido pensar que de lo que se trata es, más bien, de pensar en los daños que la historia le ha infligido a la vida. Al menos así lo creo después de tomar en consideración estas distinciones de Foucault, así como lo sugerido por Theodor W. Adorno, en su *Minima Moralia*, al afirmar lo siguiente:

Cuanta menos continuidad, historia y elementos «épicos» hay en una guerra, cuando en cada fase suya vuelve en cierto modo a empezar, menos es capaz de dejar una impresión duradera e inconsciente en el recuerdo. Con cada explosión se destruyen, dondequiera que se hallen, los muros a cuyo amparo germina la experiencia y se asienta la continuidad entre el oportuno olvido y el oportuno recuerdo. La vida se ha convertido en una discontinua sucesión de sacudidas entre las que se abren oquedades e intervalos de parálisis. Pero quizá nada sea tan funesto para el porvenir como el hecho de que literalmente nadie pueda ya advertirlo, pues todo trauma, todo *shock* no superado en los que regresan, es un fermento de futura destrucción (ADORNO, 2004, 59).

Pero, al plantearlo así —sirviéndome de las ideas de Adorno o de Foucault— mi intención no se limita a tratar de mostrar que la idea de una *historia de la barbarie humana* sólo es el producto de un simple *espejismo*, sino que también me interesa mostrar que la idea de dicha historia ha sido posible gracias a que, en el fondo, se trata de una *idea-espejo* en donde constantemente se está reflejando el pasado vergonzante de quienes han buscado una imagen beatificada de sí mismos estigmatizando la violencia de los demás. Además, esta *idea-espejo* ha llamado mi atención de una manera especial porque, aunque fue diseñada con otros fines, resulta que puede hacer aparecer las «oquedades» e «intervalos de parálisis» que ella misma

ha producido en nuestras vidas. Los historiadores están acostumbrados a olvidar —por no decir que a ignorar intencionalmente— que la violencia humana es un espectáculo que no tiene un principio y —lo que es más importante— que tampoco tiene un final; han olvidado que siempre podemos encontrarla ahí, montada en el mundo, montada sobre el horroroso *escenario* que ahora forman, en su conjunto, los cuerpos mancillados, disciplinados, administrados, devastados, mutilados, destruidos y aniquilados por la misma historia; y olvidan que siempre hay actores y tramoyistas trabajando en el delicado montaje de semejante espectáculo.

Entonces, más que intentar la reconstrucción de una historia de lo que es una *actualidad siempre presente*, pienso que deberíamos intentar la descripción de una *geografía accidentada* por cada acción humana que ha tenido lugar a lo largo de la historia; lo que en otras palabras podríamos definir como la descripción de las *marcas indelebles* que nuestra cultura ha dejado inscritas sobre la *superficie de los cuerpos*.

A sabiendas de esto, Nietzsche, el intempestivo, advirtió a los historiadores que sólo cuando pudieran comprender la poderosa fuerza del presente podrían ganarse el derecho de interpretar el pasado (Cf. NIETZSCHE, 1999c, 93). Y esto, lamentablemente, es terriblemente cierto, ya que es cierto que sólo a través de lo que está presente de una manera absoluta se puede descubrir la *procedencia de las violencias perpetradas*, sobre todo si lo que está en juego son las *violencias perpetradas en nombre de la historia o las violencias perpetradas por la historia misma*.

A esto se deben mis afirmaciones acerca de que toda *genealogía de la violencia* está obligada a enfrentar el problema de la *superficialidad de la violencia*, no sólo para hacerla evidente y, en su evidencia, poderla mostrar como un *espectáculo de superficie*, sino para sacar de su ocultamiento la relación que la violencia suele guardar con la historia: esa terrible relación que se ha fraguado, a lo largo de todos los *tiempos posibles* y a lo ancho de todas las *superficies implicadas*, como un *espectáculo montado en las profundidades*, mismo que, al ser descubierto desde una perspectiva genealógica, puede salir de su ocultamiento y mostrarnos a «los cuerpos impregnados de historia» y a «la historia como destructora de los cuerpos» —como bien lo señaló Michel Foucault al estar haciendo sus apuntes sobre el trabajo genealógico de Friedrich Nietzsche (Cf. FOUCAULT, 1992a, 15). Además, supongo que al descubrimiento de este espectáculo le debe seguir, necesariamente, el intempestivo develamiento de

otro espectáculo que también ha sido montado en las profundidades, sólo que en las profundidades de la misma historia. Me refiero al espectáculo de las relaciones que han existido, desde hace mucho, entre la violencia, el derecho y la injusticia, tal y como trato de exponerlo Sófocles en *Edipo Rey*.

Walter Benjamin fue uno de los primeros filósofos del siglo XX que trató de hacer énfasis en esto último. No olvido, por ejemplo, que fue él quien afirmó que la tarea de una «crítica de la violencia» tenía que definirse como «la exposición de su relación con el derecho y con la justicia» (BENJAMIN, 2001b, 109). Sin embargo, me parece necesario analizar minuciosamente esta definición, ya que la intención de Benjamin —al formularla— era conducir poco a poco la «crítica de la violencia» hacia el ámbito de reflexión de una «crítica sistemática de las *relaciones morales*»; lo cual, en principio, fue un gran acierto de su parte, aunque me parece que si no se precisan sus ideas adecuadamente, puede escapársenos el alcance crítico de semejante propuesta.

Es necesario aclarar, por ejemplo, que Benjamin, al afirmar lo anterior, estaba suponiendo que las acciones humanas sólo se convierten en violencia cuando sus efectos inciden en las «relaciones morales», y que la esfera de estas relaciones, por lo tanto, está definida por los «conceptos de derecho» y de «justicia» (Cf. BENJAMIN, 2001b, 109). Esto último no necesita mayor explicación, pero lo primero puede ser demasiado problemático si no se precisa que Benjamin nunca quiso sugerir la existencia de acciones humanas que no tuvieran la cualidad de incidir en las *relaciones morales*. Su intención, por el contrario, era subrayar que dicha incidencia es lo que puede permitirnos definir el «carácter de su violencia», y que esto, en última instancia, es lo que le confiere a la violencia un significado relevante para la filosofía.

Este particular se puede prestar a ambigüedad porque al mismo Benjamin le costó mucho trabajo separar la *cuestión que busca esclarecer cuál es la procedencia moral de la violencia* (¿de dónde y cómo ha surgido?), de la *cuestión que busca esclarecer cuál es el estigma moral que debe pesar sobre ella* (¿cómo debemos juzgarla?). Lo que podemos ver con mayor claridad leyendo el siguiente fragmento:

Permanecería sin respuesta el problema de si la violencia en general, como principio, es moral, aun cuando sea un medio para fines justos. Pero para decidir respecto a este problema se necesita un criterio más pertinente, una distinción en

la esfera misma de los medios, sin tener en cuenta los fines a los que éstos sirven (BENJAMIN, 2001b, 109).

Sin embargo, si tomáramos esto como evidencia de que su intención, al proyectar una «crítica de la violencia», era determinar si la violencia humana puede ser moral o inmoral, repudiable o no-repudiable, estaríamos reduciendo demasiado apresuradamente los objetivos de su ensayo y las conclusiones que sacó de sus propias reflexiones. Es cierto que a lo largo de su obra existen muchos elementos que demuestran que se sintió profundamente contrariado por la violencia de su época, pero su contrariedad, sobre todo, tenía como causa confesa la ambigüedad del significado moral de algunas acciones específicas. Sería injusto no reconocer su gran esfuerzo para lograr establecer algunas distinciones conceptuales entre la «violencia totalitaria» y la «violencia revolucionaria», o su esfuerzo para identificar que la *procedencia* de ambos tipos de violencia es, en el fondo, la misma. Esto último fue, precisamente, lo que le permitió comprender la profunda diferencia que existe entre las dos cuestiones antes mencionadas.

La ambigüedad del significado moral de la violencia humana, efectivamente, fue el mayor problema de su época (y cabe apuntar que aún lo es para nosotros), pero afirmar que la violencia de las acciones humanas adquiere su significado sólo hasta que éstas logran incidir en las *relaciones morales*, es ya una forma de resaltar que su *procedencia* debía ser buscada en las mismas *relaciones morales*, en las situaciones específicas a partir de las cuales la violencia ha adquirido alguna especificidad. Además, esto nos muestra que es necesario establecer dicha especificidad antes de poder pronunciar cualquier enjuiciamiento moral. Por eso Benjamin terminó denunciando la correlación existente entre la cultura y la barbarie. Y no es que hubiese querido trivializar la cuestión; por el contrario, quería trasladarla, del ámbito en el que ésta había quedado configurada como parte de un oscuro entramado gobernado por el *enjuiciamiento moral* y la *opinión pública*, a un ámbito en el que fuera posible la reflexión acerca de la relación que la cuestión misma ha sostenido con las *relaciones morales*. En sus propias palabras:

Si la justicia es el criterio de los fines, la legalidad es el criterio de los medios. Pero si se prescinde de esta oposición, las dos escuelas se encuentran en el común

dogma fundamental: los fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, los medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos. El derecho natural tiende a “justificar” los medios legítimos con la justicia de los fines, el derecho positivo a “garantizar” la justicia de los fines con la legitimidad de los medios. La antinomia resultaría insoluble si se demostrase que el común supuesto dogmático es falso y que los medios legítimos, por una parte, y los fines justos, por la otra, se hallan entre sí en términos de contradicción irreductibles. Pero no se podrá llegar nunca a esta comprensión mientras no se abandone el círculo y no se establezcan criterios recíprocos independientes para fines justos y para medios legítimos (BENJAMIN, 2001b, 110).

Así, lo que podemos decir es que Benjamin quería dejar planteadas las limitaciones de los dos *tipos de crítica* que habían tenido secuestrada a la *cuestión de la violencia*, las cuales, en efecto, siempre se mantuvieron concentradas en la cuestión acerca de cómo determinar el *estatus moral de la violencia*. Por eso siempre condujeron sus análisis sobre la violencia, o a partir de su legalidad o ilegalidad, o a partir de su justicia o injusticia.

Este tipo de *críticas de la violencia* habían sido ampliamente practicadas en Europa desde el siglo XVI (aunque podemos encontrar múltiples pruebas que testimonian que ya habían sido practicadas antes de esta época) con motivo de la polémica que se desató en torno a la búsqueda de un *derecho de guerra* que se pudiera fundamentar más allá del simple *derecho a la defensa de un poder soberano* (recordemos que en esta época se estaba buscando una manera de justificar el naciente colonialismo de las naciones europeas emergentes). Pero, a partir del siglo XVIII, estas críticas cobraron mayor fuerza, debido, ante todo, a la necesidad de un discurso que pudiera fundamentar y justificar a la guerra como el principio rector de un nuevo tipo de soberanía: la que había sido instaurada por las *revoluciones burguesas*. Luego, en las primeras décadas del siglo XX, este tipo de *críticas de la violencia* se radicalizaron a causa de la barbarie generada durante la Primera Guerra Mundial, y luego por las atrocidades de la Segunda. Lo curioso es que ambos *tipos de crítica* siempre proliferaron entre los humanistas que basaban sus teorías en las largas tradiciones montadas sobre los discursos del *derecho natural* o sobre los discursos del *derecho positivo*. Pero Benjamin, a sabiendas de esto, supo detectar las limitaciones de ambos enfoques e imponerles una crítica definitiva, sirviéndose de una distinción

trazada por los teóricos que se habían apoyado en los fundamentos del *derecho positivo*. Decía:

La teoría positiva del derecho puede tomarse como hipótesis de partida al comienzo de la investigación, porque establece una distinción de principio entre los diversos géneros de violencia, independientemente de los casos de su aplicación. Se establece una distinción entre la violencia históricamente reconocida, es decir la violencia sancionada como poder, y la violencia no sancionada (BENJAMIN, 2001b, 110-111).

Luego agregó que:

[...] si el criterio establecido por el derecho positivo respecto a la legitimidad de la violencia puede ser analizado sólo según su significado, la esfera de su aplicación debe ser criticada según su valor. Por lo tanto, se trata de hallar para esta crítica un criterio fuera de la filosofía positiva del derecho, pero también fuera del derecho natural (BENJAMIN, 2001b, 111).

Después de todo, haber fijado dicha distinción y semejante restricción fue lo que le permitió abordar el problema desde otra perspectiva. Además, el objetivo de la crítica que se había ejercido sobre la «violencia sancionada como poder» quedaba, de esta manera, completamente al descubierto: su única finalidad había sido ocultar la barbarie de la «violencia no sancionada», confiriéndole, además, una finalidad jurídica, ya que se trataba de un poder que no sólo tenía la capacidad de sancionar el *poder transformador* de cualquier forma de violencia humana, sino que también tenía la capacidad de legalizarse a sí mismo como *poder sancionador*.

Con lo anterior, Benjamin mostró que la crítica misma, aquella organizada y sistematizada como *saber*, era una parte fundamental de ese poder: *el poder político del derecho*. Esto se debió —en su opinión— a que la aplicación de un *criterio jurídico* para juzgar a la violencia de acuerdo con su legitimidad se había encaramado, al pasar el tiempo, con la aplicación del criterio que la juzgaba conforme a las injusticias que generaba o que podía generar. Lo paradójico es, sin embargo, que no hay violencia que no genere algún tipo de injusticia (el *heroísmo trágico* de Edipo es un excelente *análisis metafórico* de ello). A sabiendas de esto, juzgarla de acuerdo a su legalidad o ilegalidad permitió establecer —poco a poco y con cierta facilidad— el marco jurídico

que terminaría facultando a algunos hombres para penalizar todo tipo de acciones que pudieran ser reconocidas públicamente como acciones violentas. Lo público, a partir de entonces, se convirtió en un criterio diferenciador sumamente importante; de hecho se hizo tan importante que, con el paso de tiempo, las *técnicas publicitarias* se convirtieron en el principal instrumento para poder ejercer una *administración pública* de la violencia. Por este motivo el derecho terminó convirtiéndose en un *poder político* con la capacidad de impartir justicia entre los hombres, ya que la *ciencia jurídica moderna* se fue convirtiendo, sobre todo en los últimos siglos, en el *arte* que inventó los límites modernos entre *lo público* y *lo privado*. Sin embargo, Benjamin no se contentó con poner al descubierto todo esto, también le interesaba señalar que:

[...] el derecho positivo exige a todo poder un testimonio de su origen histórico, que implica en ciertas condiciones su sanción y legitimidad. Dado que el reconocimiento de poderes jurídicos se expresa en la forma más concreta mediante la sumisión pasiva —como principio— a sus fines, como criterio hipotético de subdivisión de los diversos tipos de autoridad es preciso suponer la presencia o la falta de un reconocimiento histórico universal de sus fines (BENJAMIN, 2001b, 111).

Con lo anterior, estaba dejando completamente al descubierto cómo todo intento por reconocer el «origen histórico» de cada *forma emergente* de la violencia humana se había convertido en el mecanismo a través del cual se pudo fundar el «poder del derecho», y a través del cual éste pudo empezar a ejercerse como un *poder de dominación* en contra de sus enemigos: los «enemigos públicos del estado de derecho»; lo mismo al sancionar a unas formas de violencia que al legitimar a otras, ya que, en ambos casos, la técnica discursiva era apelar a la universalidad de sus fines: unos fines políticos que siempre estarán determinados por los intereses particulares de unos cuantos. Por eso a Benjamin no le quedó más remedio que llegar a la conclusión de que toda violencia, como medio, siempre ha sido una forma de poder que «funda» o que «conserva» el «poder del derecho» (Cf. BENJAMIN, 2001b, 118).

Por su parte, Michel Foucault —unas décadas después y quizá por unos motivos completamente diferentes a los Benjamin— introdujo en varios de sus libros algunas precisiones al planteamiento que éste formuló a finales de los años



treinta. Por ejemplo, en *La voluntad de saber* —el primer tomo de su impresionante *Historia de la sexualidad*— apuntó que:

Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población (FOUCAULT, 1999a, 166).

Con lo cual introdujo algunas variantes muy interesantes al planteamiento elaborado por Benjamin. En estas líneas, por ejemplo, Foucault estaba implicando —al igual que Benjamin— que el *derecho de castigar* —el cual ha sido ejercido magistralmente por los grandes genocidas de los siglos XIX y XX— es un aspecto fundamental del «derecho» que todo soberano se ha adjudicado para hacerle la guerra a sus enemigos. Un ejemplo monumental del ejercicio de este *derecho soberano* es la política exterior e interior que utilizó George W. Bush —o lo que él representaba— en contra de sus enemigos públicos (aunque vale la pena destacar que bien se puede tratar de la emergencia de un nuevo tipo de “soberano” o de “poder soberano”, al menos uno que ya no encaja del todo en el modelo de las «sociedades disciplinarias» analizadas por Foucault). Sin embargo —como él mismo lo había señalado antes en *Vigilar y castigar*—, resulta más interesante descubrir que el castigo también es una manera de venganza del soberano, una venganza que es, simultáneamente, un «venganza pública» y una «venganza personal», ya que su «fuerza política» —esa que se ha practicado con mayor eficiencia en la forma de genocidio legítimo— se ha estado instaurando en los últimos dos siglos como el justo ejercicio de un poder que se ha venido fundando a sí mismo como ley, ejerciéndose, «en el nivel de la vida», como una *violencia física* que recae directamente sobre una «masa de cuerpos indiferenciados» que llamamos, indistintamente, “población”, “especie” o “raza” (Cf. FOUCAULT, 1998, 53-54). Quizá por eso en los noticiarios, así como en los informes de Estado, nunca se mencionan los nombres de los *criminales castigados*, salvo en los casos que deben ser célebres para la memoria; sólo suele hablarse de kurdos, palestinos, iraquíes, latinos, grupos disidentes, terroristas, narcotraficantes, etc.

Es cierto que Benjamin estaba mucho más interesado en mostrar que sólo una «mirada vuelta hacia lo más cercano» podía permitir la observación de lo que él

llamó la «oscilación dialéctica» que siempre ha existido entre las «formas de violencia que fundan el derecho» y las «formas de violencia que lo conservan» (Cf. BENJAMIN, 2001b, 128); pero esto se debe a que estaba convencido de que una verdadera «crítica de la violencia» debía mostrar que la «ley de sus oscilaciones» se funda en el hecho de que toda «violencia conservadora» debilita a la larga, ya sea indirectamente o mediante la represión directa de las «fuerzas hostiles», la «violencia creadora» que se halla en toda forma de violencia (Cf. *Idem*). Estaba, pues, más interesado en demostrar que el significado de la «violencia mortal» ejercida por quien detenta un poder soberano no es castigar una «infracción jurídica», sino evitar, de vez en cuando, la emergencia de un nuevo derecho: la emergencia de una nueva soberanía. A este respecto, él mismo ofreció la siguiente explicación:

Pues en el ejercicio del poder de vida y muerte el derecho se confirma más que en cualquier otro acto jurídico. Pero en este ejercicio, al mismo tiempo, una sensibilidad más desarrollada advierte con mayor claridad algo corrompido en el derecho, al percibir que se halla infinitamente lejos de condiciones en las cuales, en un caso similar, el destino se hubiera manifestado en su majestad. Y el intelecto, si quiere llevar a término la crítica de la violencia que funda el derecho como la de la que lo conserva, debe tratar de reconstruir en la mayor medida tales condiciones (BENJAMIN, 2001b, 117).

Pero Foucault nunca hubiese estado en desacuerdo con esto, sólo que estaba más interesado en concentrar sus análisis filosóficos en aspectos más específicos de este fenómeno; todos ellos relacionados con la «mecánica», los «mecanismos», de dicho poder. Por eso decía que:

El hecho de que la falta y el castigo se comuniquen entre sí y se unan en la forma de la atrocidad, no era la consecuencia de una ley del talión oscuramente admitida. Era el efecto, en los ritos punitivos, de determinada mecánica del poder: de un poder que no sólo disimula sino que se ejerce directamente sobre los cuerpos, que se exalta y se refuerza con sus manifestaciones físicas; de un poder que se afirma como poder armado, y cuyas funciones de orden, en todo caso, no están enteramente separadas de las funciones de guerra; de un poder que se vale de las reglas y las obligaciones como vínculos personales cuya ruptura constituye una ofensa y pide una venganza; de un poder para el cual la desobediencia es un acto de hostilidad, un comienzo de sublevación, que no es en su principio muy diferente

de la guerra civil; de un poder que no tiene que demostrar por qué aplica sus leyes, sino quiénes son sus enemigos y qué desencadenamiento de fuerza los amenaza, de un poder que, a falta de una vigilancia ininterrumpida, busca la renovación de su efecto en la resonancia de sus manifestaciones singulares; de un poder que cobra nuevo vigor al hacer que se manifieste ritualmente su realidad de sobrepoder (FOUCAULT, 1998, 62).

Y Benjamin tampoco estaba lejos de la perspectiva foucaultiana, pero estaba más interesado en señalar las múltiples contradicciones en las que descansaba la relación que existe entre las «formas legítimas de la violencia» y las «injusticias del orden jurídico establecido», ya que quería demostrar, por ejemplo, que el «derecho de guerra» descansa exactamente sobre las mismas «contradicciones objetivas y jurídicas» sobre las que se había fundado en Europa el «derecho de huelga»; es decir, sobre el hecho de que un «sujeto jurídico» pueda estar facultado para sancionar todo poder cuyos fines le sean adversos sólo por el hecho de tener una «personalidad jurídica». Por eso mismo afirmaba que todos los «sujetos jurídicos» con esta «facultad jurídica» (la de tener una *personalidad legal*) siempre pueden entrar en conflicto con sus propios «fines jurídicos» o con sus propios «fines naturales» (Cf. BENJAMIN, 2001b, 114).

Su intención, evidentemente, era mostrar que el «poder de muerte» que podía ejercer el soberano, como «sujeto jurídico», siempre consistió en tener la capacidad de reconocer el *poder de sus enemigos* para después negarlo jurídicamente a través de una «sanción pública» perfectamente legal. Y por eso se atrevió a afirmar, sin ningún empacho, que «el derecho considera la violencia en manos de la persona aislada como un riesgo o una amenaza de perturbación para el ordenamiento jurídico» (BENJAMIN, 2001b, 112); lo cual implica que, desde la perspectiva de una *crítica de la violencia*, es necesario tomar en consideración la «sorprendente posibilidad» de que el interés del derecho por monopolizar la violencia con respecto a las personas aisladas no tuviera nada que ver —ni como *forma de explicación* ni como *forma de saber*— con la intención de salvaguardar algún «fin jurídico», sino más bien con la de salvaguardar al derecho mismo; asimismo, también implica que sería necesario tomar en consideración que la violencia, cuando no se halla en posesión del derecho, según la usanza existente, representa, para éste, una amenaza indisoluble, no por

causa de los fines que la violencia persigue, sino por su simple existencia fuera del derecho (Cf. *Idem*).

En opinión de Benjamin, entonces, la «fuerza purificadora de la violencia» no suele ser tan evidente a los hombres que la ejercen o que pueden ejercerla revolucionariamente, porque ocultarla a través de *procesos de estigmatización pública* ha sido parte del dominio de los hombres que se han adjudicado, política y jurídicamente, el derecho de sancionar la violencia de sus enemigos (Cf. BENJAMIN, 2001b, 128); lo cual, habiendo sido aclarado desde el principio de su análisis, no sólo le permitió establecer pronto la diferencia que suele existir entre la «violencia no-reconocida históricamente» y la «violencia reconocida y sancionada», sino que también le permitió establecer la *forma de proceder* (la técnica) de la primera para sancionar a la segunda.

Todo lo anterior implica, a final de cuentas, que la *crítica de la violencia* tiene que poder asumirse como una *filosofía de la historia de la violencia*, pero también implica que, como tal, debe incluir una crítica a la historia usada como un «mecanismo de saber-dominación» cuyo principal objetivo ha sido la *estigmatización de la violencia*, ya que sólo así este *tipo de crítica de la violencia* puede dar lugar a una «perspectiva crítica», «separatoria» y «terminante», de sus datos temporales, de sus datos reconocibles históricamente (Cf. BENJAMIN, 2001b, 128). Por ello, en mi opinión, la crítica que estaba buscando Benjamin no es muy diferente a lo que yo he llamado “*genealogía de la violencia*”.

También desde una perspectiva genealógica, toda «creación de derecho» es una «creación de poder» y, en tal medida, un acto de inmediata manifestación de un *poder ejercido en contra de alguien* (Cf. BENJAMIN, 2001b, 124). Pero no sólo eso. Si sumamos a esta perspectiva la «lógica del suplicio», que Michel Foucault expuso magistralmente en *Vigilar y castigar*, entonces podemos afirmar que los suplicios característicos en épocas de guerra también desempeñan una función jurídico-política, ya que permiten reconstruir la soberanía ultrajada, haciéndola manifestarse en todo su esplendor (Cf. FOUCAULT, 1998, 54). Y, en este sentido, podemos vislumbrar que toda *ceremonia punitiva* —como lo es la guerra en última instancia— cumple con una función muy específica: generar terror. De hecho, podríamos afirmar —extrapolando lo dicho por Foucault sobre lo que llegó a suceder con los suplicios en una época

perfectamente determinada en la historia de Europa (y más específicamente en la historia de Francia)— que los suplicios han resurgido en nuestras sociedades como una práctica política común, no por lo que él llamó «economía del ejemplo», sino por lo que llamó «política del terror», ya que el objetivo de estas *prácticas políticas* consistía en hacer visible la presencia desenfundada del poder que el soberano podía ejercer sobre los cuerpos de sus enemigos; y eso es lo que estamos viendo y padeciendo con las *guerras heroicas* de los líderes norteamericanos —y sus amigos— en contra del resto de la población mundial (sus enemigos públicos). Habría que agregar, por último, que la forma del *suplicio contemporáneo* —a diferencia del suplicio de la Época Clásica— ha adquirido su forma a partir de unas *relaciones de poder masivas* e inmediatamente *globalizantes*, articuladas por una sofisticada y aplastante maquinaria tecnológica.

De hecho, los suplicios, que durante la guerra ciertamente adquieren la forma de la atrocidad, en ningún caso restablecen ni la paz ni la justicia, tan sólo activan o reactivan el poder de la soberanía de algunos cuantos. En este sentido, lo que Foucault puso al descubierto al describir la «lógica de los suplicios» es que toda ejecución pública, más que una obra de justicia, termina siendo la manifestación de una fuerza; o, más bien, hizo visible que todos los suplicios se convierten en *manifestaciones terroríficas de una justicia ciega*: la justicia basada en la fuerza física que han adquirido los soberanos en medio de los grandes conflictos (Cf. FOUCAULT, 1998, 55); conflictos que ellos mismos, en todo caso, han tenido que enfrentar o incluso generar, precisamente, para poder mantener o adquirir su soberanía a través del *poder del terror*. Esto quiere decir que las atrocidades que se pueden presenciar durante las guerras hacen manifiestas las *relaciones de fuerza* que le dieron originariamente su poder a las leyes, y nos permite recordar que fue a través de *actos jurídicos*, mediante de los cuales se podía producir *horror* y *terror* simultáneamente, que estas pudieron adquirir su actual *status* en nuestra vida político-social. Por eso, no debemos olvidar que, para Foucault:

La atrocidad es ante todo una característica propia de algunos de los grandes crímenes: se refiere al número de leyes naturales o positivas, divinas o humanas que atacan, a la manifestación escandalosa o por el contrario a la astucia secreta con que han sido cometidos, a la categoría y al estatuto de los que son sus autores

y sus víctimas; el desorden que suponen o que acarrear, el horror que suscitan [...] La atrocidad es esa parte del crimen que el castigo vuelve suplicio para hacer que se manifieste a la luz del día: figura inherente al mecanismo que produce en el corazón del propio castigo, la verdad visible del crimen (FOUCAULT, 1998, 61).

Pero, para comprender adecuadamente el giro que Foucault le quiso dar al análisis del «poder soberano», es necesario tomar en consideración cómo dicho poder suele dirigirse en contra de los cuerpos; asunto que él revisó en *Genealogía del racismo* y en *La voluntad de saber*. En el primero, por ejemplo, dedicó varias páginas a demostrar que, a partir del siglo XIX, la guerra dejó de figurar como la «condición de existencia» de las relaciones políticas de la sociedad, para convertirse en la «condición de supervivencia de la sociedad» dentro del complejo sistema de sus «relaciones políticas». Además, junto con esto, sostuvo que esta transformación simbólica de la guerra hizo aparecer la idea de una «guerra intestina» como defensa de la sociedad, una defensa en contra de los peligros que nacen en su mismo cuerpo y en salvaguarda de su propio cuerpo; lo cual —según el propio Foucault— terminó constituyéndose en una gran inversión de lo histórico-biológico en el pensamiento de la guerra social: el paso de un «poder constituyente» a un «poder médico» que se ejerce directamente sobre un conjunto de cuerpos: *la emergencia de un biopoder* (Cf. FOUCAULT, 1996b, 176).

A esto se deben sus posteriores afirmaciones acerca de que, tras una primera toma de poder sobre el cuerpo, que se había efectuado con fines de individualización, podemos distinguir una segunda toma de poder que procede, en el sentido de la masificación, sobre las poblaciones; es decir, no en dirección al «hombre-cuerpo», sino en dirección al «hombre-especie» (Cf. FOUCAULT, 1996b, 196). A la primera la llamó «anatomía política del cuerpo humano», y ubicó su emergencia en el siglo XVIII; a la segunda la llamó «biopolítica de la especie humana», y ubicó su emergencia a finales del siglo XIX (Cf. *Idem*). Por ello, lo primero que hizo, al descubrir la emergencia de esta última, fue concluir que:

[...] una de las transformaciones de más peso en el derecho político del siglo XIX consistió, no en sustituir el viejo derecho de la soberanía —hacer morir o dejar vivir— con otro derecho. El nuevo derecho no cancelará el primero, pero

lo penetrará, lo atravesará, lo modificará. Tal derecho, o más bien tal poder, será exactamente el contrario del anterior: será el poder de hacer vivir y dejar morir (FOUCAULT, 1996b, 194).

Lo que significa que, con esta transformación, no sólo apareció un nuevo cuerpo, un «cuerpo múltiple con una cantidad innumerable de cabezas», sino que también surgió la *biopolítica*: una nueva «tecnología del poder» que no trabaja ni con la sociedad (el «cuerpo social» definido por los juristas modernos) ni con el «individuo-cuerpo», sino con el cuerpo constituido como «población»; es decir, con la población como «problema biológico» y como «problema de poder» (Cf. FOUCAULT, 1996b, 198). Además, su forma de expresar esta idea clarifica cuál habría de ser la forma de proceder de esta nueva «tecnología del poder»: permitir que la gente se muera de hambre (exterminio por omisión), permitir que la gente se muera por padecer enfermedades mortales que hayan adquirido por ser promiscuos o antihigiénicos (exterminio por razones sanitarias), y aplicar controlada o estratégicamente de la pena de muerte (exterminio de algunos cuantos para garantizar la protección de la mayoría). Se trata, pues, en pocas palabras, de una tecnología que diseña y enseña a utilizar *técnicas de exterminio estratégico*.

Tras hacer aparecer la dimensión problemática de la población, Foucault puso de relieve la naturaleza de los «fenómenos colectivos» tomados en consideración por la «biopolítica» (Cf. *Idem*). De esta manera logró poner al descubierto que la «tecnología del poder biopolítico» tiene la capacidad de instaurar mecanismos con funciones más diversas que los «mecanismos disciplinarios» instaurados a partir del siglo XVIII. En este sentido, considero que su descubrimiento más relevante gira en torno a señalar cómo es que los mecanismos instaurados por la *biopolítica* —los cuales primero se concentran en hacer previsiones, estimaciones estadísticas y medidas globales— terminaron modificando, no tanto a un «fenómeno particular» o a un «determinado individuo», sino a lo que él llamó «fenómenos generales»; a este respecto, sostuvo que, a diferencia de lo que sucede con las disciplinas, con el uso del *biopoder* no hay un «adiestramiento individual» producido mediante un trabajo ejercido sobre los «cuerpos específicos», ya que este nuevo poder no toma al individuo en detalle, sino que, por el contrario, actúa a través de mecanismos

globales para obtener «estados totales de equilibrio», «estados totales de regularidad». El problema, por tanto, es que el *biopoder* surgió para tomar la vida de la especie bajo su control. Como diría el mismo Foucault: «El *biopoder* trata de controlar los *procesos biológicos* del «hombre-especie» para asegurar, no tanto su disciplina, como su regulación» (FOUCAULT, 1996b, 199). Y por eso, a final de cuentas, debemos resaltar junto con él que, con la emergencia del *biopoder*:

[...] tenemos una tecnología de adiestramiento opuesta a una tecnología de seguridad, una tecnología disciplinaria que se distingue de una tecnología aseguradora y reguladora; una tecnología que es, en ambos casos, una tecnología del cuerpo, pero en una el cuerpo es individualizado como organismo, dotado de capacidades, y en la otra los cuerpos son ubicados en procesos biológicos de conjunto (FOUCAULT, 1996b, 201).

Por otro lado, Nietzsche —nuestro querido filósofo intempestivo— nos había sentenciado a sentir una gran repugnancia por el legado de su época, la cual, en su opinión, estaba condenada a ser considerada como una «época gobernada por pseudo-hombres identificados con la *opinión pública*» (NIETZSCHE, 2000b, 26). Su intención, al pronunciarse de semejante manera sobre el porvenir de una cultura que había logrado que los hombres a los que les había dado forma se sintieran en la cúspide de la evolución cultural de la humanidad, era desenmascarar la decadencia cultural imperante entre sus contemporáneos. Su sentencia, sin embargo, más que un *enunciado profético*, era una franca invitación a transfigurar los valores de una moral decadente. Desafortunadamente, el fortalecimiento moral de la *opinión pública* se convirtió, en efecto, en el legado más dominante de su época; y éste, ciertamente, se ha convertido en un legado repugnante, sobre todo porque el gobierno absoluto de la *opinión pública* —como también él lo previó— sería el síntoma de un poderoso debilitamiento cultural de las diferentes *comunidades humanas* sometidas por los europeos, quienes, para ocultar los estragos de su decadencia cultural, estaban obligados, desde entonces —si no es que desde antes—, a mantener su hegemonía político-cultural a través del debilitamiento moral de sus enemigos (Cf. NIETZSCHE, 1999b, 203-231; y 1981, 31-99).

Este diagnóstico nietzscheano, lamentablemente, resultó ser bastante acertado. En la actualidad estamos viviendo el imperio de una cultura decadente, pero, ante todo, es necesario reconocer que estamos inmersos en el juego de una *cultura de la dominación* que ha logrado su poderío a través del desarrollo y proliferación de formas de violencia altamente sofisticadas, las cuales, además, están ocultas detrás de los grandes discursos humanistas y, desde su ocultamiento filosófico, se ejercen buscando estigmatizar y sancionar las formas de violencia que les son opuestas o amenazantes. Esto también lo detectó Theodor W. Adorno, y por eso quiso subrayar que «es en el ámbito de lo jurídicamente indefinido donde prosperan la disputa, la difamación y el incesante conflicto de los intereses» (ADORNO, 2004, 36); y por ello puso de relieve —debo agregar que de una manera muy interesante— que la «opinión pública» ha jugado un papel muy importante en el intento de definir jurídicamente los *ámbitos de acción* de los *amigos* y de los *enemigos públicos*; y, para ello, no pudo haber nada mejor que tratar de incorporarlos, a todos por igual, al horrendo proyecto de construir un espacio adecuado para que se exprese la *opinión pública universal*: ese espacio constituido por el *derecho internacional* como una tribuna pública que, curiosamente, sólo sirve para legitimar el uso de la fuerza en contra de las minorías por ser minorías. En la construcción de dicho proyecto, por cierto, han participado la mayoría de los humanistas del siglo XX sin mostrar el más mínimo remordimiento, lo cual comprueba que todos los que van al circo, en el fondo, siempre quieren ver sangre, opresión y más opresión.

De este modo, el nuevo discurso histórico, que todo el tiempo quiere utilizar la barbarie de las guerras recientes como un *elemento atemorizante*, se parece completamente a aquellas «formas épicas» que fueron utilizadas por las *tradiciones míticas y religiosas* que basaron su poder en la capacidad de los *relatos genealógicos* para adueñarse del pasado; las cuales, además, en lugar de narrar la gloria de los soberanos sin ofuscaciones y sin eclipses, servían para relatar las desventuras, los exilios y las servidumbres que los antepasados habían tenido que padecer, sólo para resaltar su magnificencia y su heroísmo, buscando, con ello, no la verdad, sino justificar la legitimidad de la soberanía en turno y las sucias tretas que ésta podía utilizar para

conservar su dominio (Cf. FOUCAULT, 1996b, 64). En contrapartida, tenemos el *enfoque genealógico*, el cual —según Foucault— es una forma de saber:

[...] cuyo método no consistirá en la reactivación ritual de los actos fundamentales del poder, sino en un desciframiento sistemático de sus intenciones malignas, en la rememoración de todo lo que ésta sistemáticamente ha olvidado. Será un método de denuncia perpetua de lo que ha sido el mal en la historia. No se tratará ya de la historia gloriosa del poder, sino de la historia de sus bajos fondos, de sus maldades, de sus traiciones (FOUCAULT, 1996b, 113).



## CAPÍTULO QUINTO

# LOS OLVIDOS DE LA MEMORIA

*La ya estigmatizada vida es aún arrastrada por el automóvil triunfal de los estadísticos unidos, y ni el propio pasado está ya seguro frente al presente, que cada vez que lo recuerda lo consagra al olvido.*

—Theodor Adorno—

De acuerdo con lo expuesto en los capítulos anteriores, resulta que no es posible enfrentar el *problema de la violencia en el mundo contemporáneo* sin enfrentar, al mismo tiempo, el *problema de la dominación cultural*. La razón es muy simple: ambas cuestiones se hallan entrecruzadas en la actualidad, de una manera tal, que ya no es posible disociarlas sin perder de vista la *situación problemática* que les subyace. Me refiero, por supuesto, al hecho de que poblaciones enteras están siendo exterminadas estratégicamente con la complicidad de muchas personas que, en lugar de hacer algo para detener semejante barbarie, la celebran gustosos y orgullosos porque creen que, gracias a ello, pronto estarán viviendo en un mundo liberado de toda violencia y del terror que ella les genera.

Ahora bien, todo parece indicar que esta *vocación exterminadora* de las sociedades contemporáneas está ligada, en su *procedencia*, al resurgimiento de una de las *técnicas de dominación* que más se ha usado a lo largo de la historia: la *estigmatización de la violencia*. Y dicho resurgimiento no hubiera sido posible si las *técnicas contemporáneas de dominación* no se hubiesen seguido basando —como siempre— en la *manipulación de la memoria histórica*. Esto nos confirma que sólo hay algo peor que el *olvido*: los *recuerdos que nos hacen olvidar*. Por eso, en este capítulo intentaré establecer cuál es la *naturaleza* de este tipo de recuerdos, cuál puede ser su

*procedencia*, y de qué manera participan en la *estigmatización de la violencia* y en los *procesos de exterminio del mundo contemporáneo*.

En este sentido, es necesario tomar en cuenta que dichos *procesos de exterminio* se han podido disimular —e incluso justificar— ante los ojos y la comprensión de muchas personas, gracias a que las *técnicas de dominación cultural* que se han venido ejerciendo en los últimos setenta años lograron hacer emerger nuevas *formas de estigmatización de la violencia* y nuevas *formas de terrorismo*. Eso explica, por ejemplo, por qué la mayoría de las personas siguen pensando en Auschwitz cuando alguien habla de exterminio; como si lo que está sucediendo ahora mismo en Irak, o en muchas ciudades latinoamericanas, o en África, no tuviera nada que ver con el exterminio; o, lo que es peor, como si el mismo exterminio no tuviera nada que ver con nuestro presente. Ahora bien, si he comprendido bien esta situación, el verdadero problema no es éste, sino el hecho de que la activación de estos *mecanismos de dominación* se ha hecho posible gracias a que la mayoría de las personas, desde hace mucho tiempo, prefieren manejar una doble moral con respecto al exterminio. Y esto se debe, en gran medida, a que dicha hipocresía se convirtió, después del holocausto, en una manera de legitimar y de conservar el poder que la barbarie europea generó, accidentalmente, en torno a un nuevo tipo de humanismo que, desde entonces, persigue con vehemencia los crímenes cometidos en contra de la humanidad.

El problema que veo en todo esto es que muchos hombres —aunque no hayan tenido nada que ver con la barbarie de las Guerras Mundiales— han estado de acuerdo en hacer del exterminio una “amenaza permanente” (ahora ya tipificada como crimen bajo el término ‘genocidio’) que exige de vez en cuando —sólo para el sosiego psicológico de las “*conciencias permanentemente amenazadas*”— el *exterminio controlado* de algunos cuantos hombres. Para decirlo de una manera más directa: después de la guerra, se puso de moda un humanismo que pretende exorcizar los horrores del *exterminio masivo* a través del *exterminio estratégico*.

Lo más desconcertante, sin embargo, es que este tipo de hipocresía ya había sido identificada, analizada y denunciada, mucho antes de que se empezara a desencadenar la barbarie de las Guerras Mundiales (Cf. NIETZSCHE, 1999b, 59-60 y 139-140; 2000a, 213-216; y FREUD, 1997b, 96-123) y, de todas maneras, nada

se pudo hacer ni en contra de ella ni en contra de la barbarie. De cualquier forma, no nos queda más remedio que seguir buscando la manera de ponerle un freno a dicha hipocresía y a la barbarie que genera; y, para ello, creo que es necesario tratar de comprender adecuadamente su funcionamiento y su pertinencia a través de la *genealogía de la violencia*. En este sentido, es necesario hacer algunas precisiones al respecto.

Sigmund Freud, en «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», artículo que publicó en 1915, decía que «es innegable que nuestra civilización actual favorece con extraordinaria amplitud este género de hipocresía» (FREUD, 1997b, 107). Este planteamiento nos ofrece una pista muy interesante acerca de la relación que la *hipocresía moral* guarda con la *estigmatización de la violencia* en tanto que *fenómeno cultural*.

Según el planteamiento freudiano, nuestra voluntad suele estar gobernada, simultáneamente, tanto por nuestros «instintos egoístas» como por nuestros «instintos sociales», pero, aunque en algunas ocasiones unos son más dominantes que los otros, finalmente nuestra voluntad se tiene que debatir todo el tiempo entre ambos instintos (Cf. FREUD, 1997b, 102-104). Esta perspectiva resulta interesante porque muestra que la transición que se tiene que dar del gobierno de nuestros «instintos egoístas» al gobierno de nuestros «instintos sociales» está determinada por dos factores que influyen en la misma dirección, es decir, hacia el gobierno de nuestros «instintos sociales». Sin embargo, ambos instintos no funcionan de la misma manera, ni traen consigo la mismas consecuencias. El primero, según esto, sería un «factor interior»: el erotismo, mientras que el segundo sería un «factor exterior»: la educación (Cf. FREUD, 1997b, 104).

El objetivo de esta distinción es mostrar que mientras «nuestro erotismo» nos empuja a la sociabilidad haciéndonos buscar una «satisfacción egoísta», «nuestra educación» nos empuja a la sociabilidad para «satisfacer a los demás»; lo cual implica la existencia de una *doble motivación* para nuestra conducta moral que, una vez activada, funciona permanentemente.

Lo anterior plantea un problema evidente: esta *doble motivación* puede inclinarse completamente a favor de nuestra «satisfacción egoísta» (ya que el querer darle gusto a los demás puede tener motivaciones estrictamente egoístas) o a favor



de la «satisfacción ajena» (ya que incluso nuestra satisfacción erótica puede estar completamente determinada por los dictados de otras personas a través de la educación); y, dada esta situación, en cualquiera de los casos, resulta que nuestros instintos están condenados a generar, tarde o temprano, violentas transformaciones en el mundo, en otras personas o en nosotros mismos, ya sea como consecuencia de nuestra inclinación a buscar nuestra «satisfacción egoísta» o como consecuencia de nuestra inclinación a buscar la «satisfacción ajena».

Según Freud, tener que debatirnos constantemente entre ambos tipos de satisfacción es lo que termina obligándonos a generar una conducta hipócrita con respecto a diversos asuntos, pues sólo así podemos conservar los beneficios de la «vida civilizada»; y ni siquiera la muerte de otras personas está exenta de este conflicto generado por una ambigüedad aparentemente necesaria (Cf. FREUD, 1997b, 106-107). Y esto es, precisamente, lo más desconcertante. Veamos cómo se puede curar semejante desconcierto.

Freud descubrió que, mientras la moral de los «pueblos civilizados» prohibía explícitamente «servirse de las extraordinarias ventajas que la mentira y el engaño procuran en la competencia con los demás» (FREUD, 1997b, 98), los individuos —influidos, paradójicamente, por las normas que dicha moral dictaba— se habían dedicado a cultivar el *arte de la mentira y del engaño*. Descubrió, por tanto, detrás de la hipocresía imperante en su época, el enfrentamiento que suele existir entre el *individuo* y la *cultura*. Pero no sólo eso, sino que también descubrió que detrás de este *enfrentamiento psicológico* —mejor conocido como «malestar en la cultura»— se ocultaba un *enfrentamiento político* que por fin se había hecho manifiesto, gracias a la guerra, en la conducta que muchos individuos habían adoptado ante la muerte y ante la guerra misma: el *enfrentamiento político* que suele existir entre la ciudad (Estado) y los «ciudadanos individuales». En sus propias palabras:

El ciudadano individual comprueba con espanto en esta guerra algo que ya vislumbró en la paz, comprueba que el estado ha prohibido al individuo la injusticia no porque quisiera abolirla, sino porque pretendía monopolizarla, como el tabaco y la sal. El Estado combatiente se permite todas las injusticias y todas las violencias que deshonrarían al individuo. No utiliza tan sólo contra el enemigo la astucia permisible, sino también la mentira a sabiendas y el engaño consciente y ello en una medida que parece superar la acostumbrada en otras guerras (FREUD, 1997b, 101).

Lo de menos aquí es el énfasis que le quiso dar a la guerra que estaba padeciendo al escribir este texto; seguramente en todas las guerras la «mentira» y el «engaño consciente» han sido y siempre serán “moneda corriente”. Lo importante es que Freud pudo relacionar todo esto partiendo del análisis de las contradicciones que estaba presentando la «vida civilizada» en dicho momento. La urgencia con la que muchos, en ese entonces, se entregaban a la guerra, así como la indiferencia generalizada ante tanta muerte, le terminaron mostrando que la cultura había generado, por vía de la represión, una *subjetividad deseosa de muerte*. Al plantear así su esquema analítico, también logró hacer evidente, por añadidura, que *algo* había tenido que suceder para que la *represión cultural* se desactivara, provocando que todos, de una manera o de otra, buscaran inmediatamente la realización de sus deseos más egoístas; supuso, inicialmente, que ese “*algo*” había sido la emergencia de un espíritu nacionalista (Cf. FREUD, 1997b, 101), pero casi inmediatamente se dio cuenta de que el problema era mucho más complejo.

Comprendió que era un error creer que la *represión de la cultura* se había desactivado durante la guerra, aunque todo le indicaba que se habían liberado los «instintos más primitivos» de muchos hombres; y lo comprendió así porque se dio cuenta de que los hombres, en realidad, no habían caído tan bajo como él creía, pues tampoco se habían elevado tanto como se lo había figurado (Cf. FREUD, 1997b, 107). Por eso concluyó que la causa de la barbarie no podía ser el primitivismo que supone todo nacionalismo, sino el haber sido inconscientes de que la cultura no puede alejar a nadie de sus «instintos primitivos» y que, contrario a eso, es ella la que suele involucrar a los individuos en el constante enfrentamiento en que viven los pueblos y las naciones. Para decirlo sin ambages y parafraseando las últimas palabras de su artículo: la cultura nos prepara constantemente para la muerte y para la guerra —incluso nos empuja a ellas— con la única finalidad de que seamos capaces de soportarla, para que seamos capaces de soportar la «vida civilizada» (Cf. FREUD, 1997b, 123).

La barbarie, en este sentido, es el único camino para reconciliarnos con la cultura, ya que es el único camino en el que es posible, simultáneamente, la realización de nuestros «instintos más egoístas» —sin importar si éstos son «eróticos» o «de muerte»— y la de nuestros «instintos sociales». El nacionalismo —y todo lo

que implica y significa— tan sólo es el resultado de semejante conjunción; mientras que la guerra tan sólo es el medio inconfesado —o incluso negado— para fortalecer nuestros «instintos sociales» más radicales. No es gratuito que sólo la *barbarie efectiva* pueda hacernos creer que necesitamos vivir en un «mundo civilizado»; así como tampoco es gratuito que necesitemos una *doble moral* para soportar las *ambigüedades psicológicas* que genera la cultura misma.

Por ello es necesario averiguar cuál ha sido la función de la *hipocresía moral* en los *procesos de exterminio* que han tenido lugar en el transcurso del último siglo, pues todo parece indicar que el *repudio a la guerra*, con el paso del tiempo, terminó convirtiéndose, precisamente, en el factor más determinante para mover la maquinaria que hizo posibles los campos de exterminio nazis y rusos, las bombas atómicas que cayeron en Hiroshima y Nagasaki, al igual que las guerras civiles centroamericanas, africanas y asiáticas, así como las supuestas “guerras inteligentes” o “estratégicas” de los norteamericanos y europeos.

También es necesario indagar cómo suele operar la *doble moral* en el ocultamiento de la barbarie que genera la cultura; y, llegados a este punto, lo más importante es averiguar cómo ha sido posible que, en una época tan ilustrada como la nuestra, la justificación más recurrente para no hacer nada en contra de dicha barbarie sea apelar a que todavía no estamos viviendo los «grados de violencia» de otras épocas, o que todavía hay esperanza; como si apelar a las monstruosidades del pasado o a las ilusiones del porvenir pudiera representar una justificación aceptable. En este sentido, la *genealogía de la violencia* está obligada a debatirse todo el tiempo entre el *oportuno olvido* y el *oportuno recuerdo*; y, para conseguirlo, también está obligada a enfocar genealógicamente nuestros actuales problemas —como la *dominación cultural* y el *exterminio*—, para así poder ayudarnos a ubicar y reconocer las discontinuidades que los *olvidos de la memoria* han generado en nuestro presente. De no ser así, con toda seguridad seguiremos utilizando el *poder del olvido* y el *poder fantástico del recuerdo* en contra de nosotros mismos.

Afirmo esto, porque, paradójicamente, la *memoria* no siempre ayuda a disipar las tinieblas en las que suele sumergirnos el *olvido*; a veces también propicia que nos aferremos a la oscuridad de las noches más terribles, prolongando así nuestra obnubilación y nuestra ignorancia, e impidiendo que la luz de cada amanecer

ponga fin a la oscuridad de la noche. El *olvido*, por el contrario, a pesar de que suele sumergirnos en la oscuridad de las noches más terribles, en ocasiones, también paradójicamente, es lo único que puede ayudar a liberarnos de las *trampas de la memoria*.

Menciono las *trampas de la memoria* por muchas razones, pero, en primer lugar, porque sucede que no todos nuestros recuerdos llegan a ser útiles para la vida, o no siempre su *praesentia in mente* nos resulta benéfico. De hecho, la mayoría de nuestros recuerdos casi siempre terminan convirtiéndose en amarras que nos sujetan al pasado innecesariamente. En muchas ocasiones, el pasado que nos presentan nuestros recuerdos termina siendo un pasado que nunca existió y, cuando no es así —es decir, aun cuando nuestros *recuerdos del pasado* resultan ser *recuerdos fieles del pasado*—, de cualquier forma, los recuerdos —en tanto que *imágenes del pasado*— terminan siendo más importantes que nuestra vida presente, sujetándonos a realidades que ya no existen en la actualidad.

En este sentido, el *enfoque genealógico* no sólo puede ayudarnos a descubrir qué necesitamos recordar y qué necesitamos olvidar para vivir mejor, sino que también nos puede ayudar a reconocer cómo han funcionado el *olvido* y la *memoria* en la configuración de nuestras actuales concepciones de la vida y de la muerte; las cuales, lamentablemente, en algunas ocasiones sólo han servido para *estigmatizar la vida y la muerte* —como lo sugiere Adorno en el epígrafe de este capítulo. Sin embargo, lo anterior no está libre de dificultades, a saber, ¿cómo podemos determinar la *pertinencia* o *impertinencia* de nuestros recuerdos?, ¿cómo podemos determinar si ha sido oportuno olvidar lo que hemos olvidado?, ¿cómo podemos saber si la *memoria* y el *olvido* se han convertido en instrumentos de la barbarie que impera en nuestra época, o en herramientas para su crítica? No creo que ninguna de estas preguntas se pueda contestar satisfactoriamente sin antes averiguar cuál ha sido la función de la *memoria* y del *olvido* en nuestra vida cotidiana; por tal motivo, es necesario empezar el análisis de estos asuntos a partir de un análisis exhaustivo de lo que nos parece más evidente con respecto a los recuerdos: “*recordar es volver a vivir*”.

Detrás de esta creencia común se ocultan varios supuestos que me parecen cuestionables. En primer lugar, creer esto supone que los recuerdos son «imágenes de vivencias pasadas» que la *memoria* nos permite revivir voluntariamente. Asumamos,

sin conceder, que esto es así, y supongamos que la *memoria* es una «facultad intelectual» que nos permite recordar lo que vivimos en el pasado y que estos *recuerdos* son «imágenes fidedignas» de viejas vivencias. De cualquier manera, nada de esto nos garantiza que *nuestras vivencias* sean «experiencias fidedignas de la realidad». Son, sin duda, el resultado de *relaciones efectivas* con el mundo, con otras personas e, incluso, con nosotros mismos; sin embargo, esto no garantiza que en ellas exista una aprehensión fidedigna ni del mundo, ni de otras personas, ni de nosotros mismos. Dicho en otras palabras: *nuestras vivencias* sólo son el resultado de apreciaciones psicológicas completamente personales. Luego, *nuestros recuerdos de vivencias pasadas* no tienen por qué implicar una «recuperación fidedigna del pasado», sino apenas la «recuperación de un *pasado vivido*»: un pasado que sólo podemos describir en primera persona y del cual, por lo mismo, no podemos presumir ningún tipo de objetividad.

En segundo lugar, me parece que suponer que *nuestros recuerdos* son «imágenes fidedignas» de *nuestras vivencias pasadas* sólo nos ha llevado a ignorar aspectos importantes del funcionamiento de la *memoria*. Por ejemplo, aunque es cierto que tenemos la capacidad de recordar voluntariamente, y que esto implica que podemos ser conscientes de algunos de *nuestros recuerdos*, esto no quiere decir que todos ellos se activen ni voluntaria ni conscientemente; de hecho, en muchas ocasiones, *nuestros recuerdos* se activan por influencia o por estimulación de factores externos que nosotros no podemos controlar; por eso, a veces, basta con que escuchemos un pequeño sonido, o con que alcancemos a percibir un ligero aroma, para que empecemos a recordar una *serie de vivencias pasadas* independientemente de nuestra voluntad; y esto sin contar que también en algunas ocasiones *nuestros recuerdos* se pueden activar inconsciente o involuntariamente a causa del misterioso funcionamiento de nuestra mente, es decir, por *factores internos*. Un ejemplo de esto es lo que suele suceder con los sueños, en los cuales la *memoria* suele combinarse con la *imaginación* para liberar a *nuestros recuerdos* y a *nuestros deseos más íntimos* del olvido en el que la *voluntad consciente* los suele tener (Cf. FREUD, 1974, 72-82). Es cierto que tanto la *voluntad* como la *conciencia* participan en la construcción de los sueños, pero esto rara vez sucede simultáneamente o bajo una misma dirección, como suele suceder, constantemente, en nuestros *estados de vigilia*.

En *La interpretación de los sueños*, Sigmund Freud expuso detalladamente cómo es que la *conciencia* y la *voluntad* suelen oponerse cuando dormimos, dando paso a la liberación onírica de «recuerdos olvidados» y «deseos inconscientes» (Cf. FREUD, 1974, 72-82, 167-175, 543-560 y 571-597). En el primer caso —que es el que más interesa aquí—, la clave de su enfoque fue presentar a los sueños como un «proceso psíquico» en el que la *memoria*, despojada de las funciones intelectuales que debe desempeñar durante la «vida despierta», es capaz de recordar lo que no puede recordar durante el día como una «experiencia vivida» (Cf. FREUD, 1974, 72-73). Hablemos, pues, de una *memoria onírica* y de una *memoria diurna* para facilitarnos las cosas en lo que sigue.

Lo más interesante en este planteamiento freudiano es que nuestra *memoria onírica* puede recordar *vivencias olvidadas* por nuestra *memoria diurna* porque así se lo exigen nuestros «deseos inconscientes», los cuales, por cierto, desde su perspectiva, no sólo eran parte del conjunto de *realidades psíquicas* que no podemos recordar cuando estamos despiertos, sino que, además, son parte de una «vida psíquica reprimida» que puede liberarse momentáneamente durante los sueños (Cf. FREUD, 1974, 571-587). Esto, evidentemente, implica un cierto nivel de volición en dichos «procesos psíquicos»: un nivel inconsciente que exige la *exclusión* o la *ausencia de la conciencia* para que dicha liberación se realice. Lo anterior, sin embargo, es sólo una parte del «proceso psíquico» que puede liberar las «vivencias reprimidas» de su profundo olvido, pues, una vez que los sueños le empiezan a dar rienda suelta a la *memoria onírica* y a los «deseos reprimidos», también podemos recordar pequeños aspectos de todas *nuestras vivencias pasadas* que hemos olvidado porque nos parecían irrelevantes, poco útiles, estorbosos o, simplemente, por tener escaso «valor psíquico» en la «vida despierta» (Cf. FREUD, 1974, 73-77).

La importancia del establecimiento de estos «procesos oníricos» radica en mostrar cómo la *memoria onírica* se puede liberar en los sueños, no sólo de la *conciencia*, sino también de la *voluntad*.

Por otro lado, en el segundo caso —el de la liberación onírica de los «deseos reprimidos»—, la clave del enfoque freudiano consistió en presentar a los sueños como «procesos psíquicos» en los que la *memoria onírica* puede superar, con ayuda de la «imaginación fantástica», la participación censuradora de la *conciencia* en la

formación de los sueños mediante «procesos de carácter regresivo» (Cf. FREUD, 1974, 529-543). Esta presentación de los sueños fue la que resultó más decisiva en la construcción del «enfoque psicoanalítico», y el motivo de esto —para mi sorpresa— es realmente simple. Como acabo de explicar, la *voluntad* y la *conciencia* participan, indiscutiblemente, en la formación de los sueños, pero lo hacen en franca oposición. Desde la perspectiva de Freud, dicha oposición resulta más benéfica para la *voluntad* que para la *conciencia* y, por eso, en un primer momento, sostuvo que la función de los sueños era la «realización onírica de los deseos inconscientes» (Cf. FREUD, 1974, 167-175).

Al seguir avanzando en sus «investigaciones psicoanalíticas», Freud descubrió que una parte importante del impulso que suscita la mayoría de los «procesos oníricos» es la síntesis de los intereses imperantes en nuestra «vida despierta», los cuales, al igual que los «deseos reprimidos», son «deseos inconscientes» en su mayoría. Lo interesante es que ambos se combinan en los sueños porque buscan el mismo fin: su «realización onírica». Aquí es en donde se vuelve relevante tener presente todo el tiempo la distinción freudiana entre «deseos inconscientes» y «deseos reprimidos», ya que a través del mismo proceso con el que los «deseos inconscientes» que acumulamos durante nuestros *estados de vigilia* son recuperados por la *memoria onírica*, diversos elementos de nuestra «vida psíquica consciente» también son recuperados por ella, haciendo posible la represión de la «realización onírica directa» de nuestros «deseos inconscientes», al menos en algunos niveles del sueño (Cf. FREUD, 1974, 543-560). En otras palabras: es así como los «deseos inconscientes» se convierten en «deseos reprimidos».

Sin embargo, Freud no renunció por ello a su concepción de la función de los sueños, pues se dio cuenta de que la censura que la *conciencia* puede ejercer sobre los sueños suele tener dos limitantes: el «estado de reposo de lo preconscious» y «la «regresión onírica» (Cf. FREUD, 1974, 560-562). El primero, de hecho, sólo es relevante en tanto que es un *estado mental* en el cual es posible la realización de la «regresión onírica». De cualquier forma, vale la pena destacar que el «estado de reposo de lo preconscious» es un estado de la «vida psíquica» en el que, según Freud, ya no puede operar la *conciencia*. La «regresión onírica», por otro lado, es un «proceso psíquico» en el que la «realización onírica» de los «deseos reprimidos», es transferida,

simbólicamente, al lenguaje de todas esas *vivencias pasadas* que solemos olvidar en la «vida despierta» pero que la *memoria onírica* puede recuperar mientras dormimos. Lo más relevante, entonces, es que dichos recuerdos, mediante la «regresión onírica», dejan de ser “simples recuerdos” para convertirse en algo más complejo: se convierten en *vivencias fantásticas* en donde nuestros «deseos reprimidos» logran liberarse del *yugo de la conciencia*.

Ahora puedo regresar al punto que provocó esta “digresión freudiana”, ya que mi objeción para aceptar que *nuestros recuerdos* son «imágenes fidedignas» de *nuestras vivencias pasadas* se basa, precisamente, en que la *memoria* suele tener este tipo de funcionamiento fantástico. Lo que acabo de exponer es tan sólo un ejemplo de cómo la *memoria*, en ciertos contextos, participa en *procesos mentales* en los que *nuestros recuerdos* —que siempre son *recuerdos de nuestro pasado psíquico personal*— adquieren funciones psicológicas sumamente complejas, en las que frecuentemente se requiere reelaborar el pasado por influencia del presente o —para decirlo mejor— por influencia de nuestras necesidades actuales. Acepto que los sueños —como decía Freud— nos revelan el pasado (Cf. FREUD, 1974, 596), ya que le concedo que éstos proceden de él en todos los sentidos (siempre y cuando, claro está, tomemos al pasado como un *pasado mental*); pero también acepto lo que él afirmó, punto y seguido, después de afirmar esto último:

Sin embargo, la antigua creencia de que el sueño nos muestra el porvenir no carece por completo de verdad. Representándonos un deseo como realizado, nos lleva realmente al porvenir, pero este porvenir que el soñador toma como presente está formado por el deseo indestructible conforme al modelo de dicho pasado (FREUD, 1974, 596-597).

Lo anterior confirma que *nuestros recuerdos* no son «imágenes fidedignas» de *nuestras vivencias pasadas*, sino de *nuestras vivencias* después de haber sido recortadas, rediseñadas, reelaboradas, desde las múltiples “experiencias traumáticas” que genera en nosotros un *malestar en la cultura* (Cf. FREUD, 1997a). Concedo, pues, que “*recordar, ciertamente, es volver a vivir*”; pero no creo que esto suceda literalmente. Todas las consideraciones que he venido haciendo en este capítulo me obligan a afirmar lo siguiente: *todas nuestras vivencias son irrepetibles; recordarlas, entonces, implica que las*

*volvemos a vivir; sólo que no en el sentido de una experiencia repetida, sino en el sentido de vivirlas como experiencias nuevas, es decir, como si nunca las hubiéramos vivido.*

George Steiner ha escrito muchas cosas interesantes sobre estos asuntos y creo que, en este momento, puede ser muy fructífero intentar profundizar en lo que acabo de afirmar a partir de algunas de sus ideas. Por ejemplo, al inicio de *En el castillo de Barba Azul*, Steiner sostuvo que las «imágenes del pasado» tienen el poder de regir nuestra conducta a pesar de ser «construcciones simbólicas altamente estructuradas y sumamente selectivas», y argumentó que esto se debe a la función que éstas suelen desempeñar en nuestra comprensión del mundo y en nuestra auto-comprensión (Cf. STEINER, 1992, 17-43). Esto, en apariencia, no nos dice nada nuevo sobre la naturaleza de las «imágenes del pasado», ni sobre la influencia que suelen ejercer en nuestra *cognición del mundo*, o en nuestra *auto-cognición*; y parece que tampoco agrega nada nuevo acerca de su influencia en nuestra *volición*. Sin embargo, en su planteamiento existen muchas afirmaciones novedosas que no han sido revisadas con suficiente detenimiento, pese a la claridad que podrían proporcionar con respecto a los asuntos que he mencionado. La intención de Steiner —en dicho contexto— era sostener que las «imágenes del pasado» tienen la capacidad de regir nuestra *voluntad* y, finalmente, nuestra *conducta*, porque pueden afectar nuestra *sensibilidad* y nuestro *entendimiento*, con lo cual no nos estaría diciendo nada nuevo, si no fuera porque en alguna parte de su planteamiento también incluyó una explicación completamente inusitada acerca de cómo es que estas imágenes pueden hacerlo:

Lo que nos rige no es el pasado literal, salvo posiblemente en un sentido biológico. Lo que nos rige son las imágenes del pasado, las cuales a menudo están en alto grado estructuradas y son muy selectivas, como los mitos. Esas imágenes y construcciones simbólicas del pasado están impresas en nuestra sensibilidad, casi de la misma manera que la información genética (STEINER, 1992, 17).

Lo inusitado en este planteamiento consiste en que el conjunto que pueden formar las «imágenes del pasado» no es equiparado con el conjunto que pueden formar las imágenes que producimos al recordar *series organizadas de estímulos sensoriales que tuvieron lugar en el pasado*, lo cual es tanto como decir que las «imágenes del pasado» no son “simples recuerdos”, sino organizaciones selectivas de estímulos. Afirmer

esto, sin lugar a dudas, es muy controversial, pero sucede que sólo así podemos hablar de nuestras «imágenes del pasado» —e incluso de su «carácter sensible»— sin tener que asumir *compromisos empíricos innecesarios* (como los que sostienen los filósofos realistas). Además, esto no quiere decir que las imágenes que producimos al recordar viejas impresiones sensibles no sean «imágenes del pasado», sólo quiere decir que éstas no son las únicas «*construcciones intelectuales*» posibles y que, por lo visto, tampoco son las más importantes cuando se trata de pensar el pasado.

Steiner, pues, ha manejado una concepción de las «imágenes del pasado» que le ha permitido presentarlas, simultáneamente, como «construcciones simbólicas» (imágenes construidas intelectualmente para desempeñar funciones simbólicas) y, en esa medida, como «*construcciones intelectuales* altamente estructuradas y sumamente selectivas»; lo cual también le ha permitido añadir que afectan a la sensibilidad de una manera análoga a como lo hace, por ejemplo, la «información genética». Estas imágenes, pues, tienen la capacidad de organizar o de estructurar lo que pasa por nuestra *sensibilidad* y por nuestra *memoria* sin haber tenido que pasar por ellas necesariamente; al menos no en un sentido ordinario. Esto último —como lo veremos más adelante— no es del todo preciso, pero su intención —no lo olvidemos— era enfatizar que estas imágenes, en su mayoría, no son simples recuerdos de viejas impresiones sensibles, sino construcciones que le pueden dar un sentido a lo que estamos viviendo en el presente; y de ahí su semejanza con los mitos. Las siguientes líneas lo confirman:

Pero lo que quiero decir es que todos estos rasgos contribuyen a crear una rica imagen de control, una estructura simbólica que, con la insistencia de una mitología activa, ejerce presión sobre nuestros actuales sentimientos (STEINER, 1992, 20).

Y también confirman que, hablar de dicha semejanza, le permitió a Steiner mostrar la naturaleza mítica de las «imágenes del pasado». La pregunta clave, por supuesto, es la siguiente: *¿Cómo adquirieron nuestras imágenes del pasado dicha naturaleza?* La respuesta en realidad es muy sencilla, así como esclarecedora: *la adquirieron de nuestros relatos sobre el pasado*. Y esto, desde la perspectiva de una *genealogía de la violencia*, implica dos cosas: 1) que dichas imágenes tienen una *procedencia moral*, y 2) que también tienen una *procedencia psicológica*.

Afirmo que tienen una *procedencia moral* en tanto que pueden ser concebidas como resultado de nuestra necesidad de sentirnos identificados con unas personas y, al mismo tiempo, diferentes de otras; lo cual no siempre lo determinamos nosotros, sino las mismas relaciones que sostenemos con otras personas (que en muchas ocasiones suelen ser *relaciones de poder*); además, dichas imágenes se convierten frecuentemente en *criterios de identificación y diferenciación moral*. Por otra parte, afirmo que tienen una *procedencia psicológica* en tanto que las solemos construir a partir de nuestra necesidad de encontrar un asidero que nos permita, a lo largo del tiempo, identificarnos como individuos.

Quizá por eso, para Steiner, las imágenes resultantes de ambos tipos de necesidad son ya el primer indicio de una «identidad cultural» que toca, de igual manera, el *tema de lo social* y el *tema de lo individual* (Cf. STEINER, 1992, 17-18). No hay que olvidar que estas imágenes aportan, de un solo tajo, el *esquema histórico* y la *estructura narrativa* en la que todas las comunidades se apoyan, llegado el momento, para buscar o establecer las continuidades que debe perseguir su *historia* (entendida como *relato histórico*), y para poder enfrentar y resolver las inevitables discontinuidades que el desarrollo de dicha *historia* haya podido introducir a lo largo de su historia (entendida como *devenir histórico*).

Es evidente que, dadas estas circunstancias, ya no es importante determinar si esto sucede a través de un *pasado prestado, robado o inventado*; de cualquier modo, desde la perspectiva abierta por Steiner, el pasado que está presente en nuestras «imágenes del pasado» nunca representa literalmente al pasado en sí mismo, sino que proyecta nuestra necesidad de tener un pasado para poder darle una coherencia efectiva a nuestro presente. Quizá por eso también afirmó que:

La imagen que llevamos en nuestro interior de una coherencia perdida, de un centro rector, tiene mayor autoridad que la verdad histórica. Los hechos podrán refutar esa autoridad pero no eliminarla. Semejante autoridad tiene que ver con profundas necesidades psicológicas y morales (STEINER, 1992, 24).

Entendiendo, claro está, que la «verdad histórica» no es la verdad de los *relatos históricos*, sino la verdad revelada por el *devenir histórico*. Si aceptamos lo anterior, resulta evidente por qué es posible hablar de la *búsqueda de la verdad* como

la manifestación de una *voluntad de dominio* en ciernes, o como un «*paso en falso de lo total a lo totalitario*» (Cf. RICŒUR, 1990c, 167).

Todo esto es muy instructivo, sobre todo si consideramos que pocas veces solemos buscar el *pasado* en el *presente*, en *lo que está presente en la existencia*; nuestra costumbre, por el contrario, nos ha llevado al polo opuesto, es decir, nos ha llevado a buscar el *presente* en el *pasado*. Y, aunque en principio no estoy en desacuerdo con esto último, me parece que aceptar tal cosa nos obliga, cuando menos, a preguntar lo siguiente: ¿Qué tipo de *futuro* podemos esperar de un *presente* gobernado por un *pasado engañoso o inexistente*? O lo que es más importante: ¿Qué necesidad tenemos de ello?

Las ideas de George Steiner nos muestran, precisamente, que la mayoría de nuestras «imágenes del pasado» no son *recuerdos del pasado*, sino meras proyecciones de nuestra «necesidad psicológica y moral» de tener un pasado. Y esto es relevante para responder las cuestiones que mencioné al principio de este capítulo, pues, aunque es evidente que estas imágenes no son simples recuerdos, el proceso que las hace emerger a nuestra conciencia no deja de ser un *proceso de memoria*, lo cual no tiene por qué desconcertarnos; ¿acaso estamos obligados a concebir a la *memoria* como una facultad intelectual que tiene que ser fiel a nuestras *pretensiones realistas*? De hecho, todo lo planteado hasta el momento muestra que existe una estrecha relación entre la *imaginación* y la *memoria*; y no sólo en el *sentido de la representación*, sino sobre todo en el *sentido de la fantasía*.

Sin embargo, esto no tiene por qué preocuparnos. Es cierto que para la mayoría de los filósofos educados para desconfiar de las *ficciones* que pueden llegar a producir las “mentes confundidas”, las *fantasías* suponen la presencia de “algo maldito” en nuestra mente; pero esto se debe, precisamente, a que hemos sido educados para desconfiar de las *virtudes cognoscitivas* que pueden tener las *invenciones de la imaginación*, y no a que éstas no posean, efectivamente, dichas virtudes.

Paul Ricœur, en franca oposición a esta desconfianza milenaria, afirmaba sin reparos que la imaginación tiene una «función metafísica» que no puede reducirse a la simple proyección de nuestros «deseos vitales inconscientes» o a la liberación fantástica de nuestros «deseos vitales reprimidos»; se refería, por supuesto, a la «función de prospección de lo humano», que tiene la imaginación, es decir, a la tarea

de explorar, explotar o reconducir todas las posibilidades del hombre (Cf. RICŒUR, 1990b, 113-114). Incluso, sostuvo que es a través de ella que los hombres podemos ejercer la «profecía de nuestra propia existencia»(Cf. *Ibidem*, 114), lo cual no sólo implica aceptar el *potencial antropológico* de la imaginación, sino que también implica aceptar su potencialidad para transformar o destruir las formas actuales de la existencia humana.

Por otra parte, nadie niega la utilidad de la desconfianza sobre la imaginación y la fantasía cuando se trata de ir en búsqueda de un «conocimiento confiable acerca del mundo en que vivimos», pero si tomamos en consideración que nosotros también somos parte de dicho mundo, y que eso nos obliga a buscar también un «conocimiento confiable acerca de nosotros mismos», entonces dicha desconfianza deja de ser útil y se convierte en un auténtico estorbo para lograr *objetivos cognoscitivos* tan ambiciosos. De hecho, nada exige más una comprensión satisfactoria del *significado*, la *naturaleza* y la *utilidad cognoscitiva* de nuestras fantasías, que el querer conocer al mundo en toda su complejidad y en todo su realismo, ya que nosotros —que somos parte del mundo y que somos capaces de transformarlo tan efectiva y significativamente— vivimos todos los días de nuestra vida a través de nuestras fantasías y gracias a ellas.

Las *imágenes fantásticas* son más importantes de lo que parece a simple vista, mas no por eso voy a negar que las ilusiones producidas por la imaginación tienen mucho que ver con las *creencias falsas* que hemos construido acerca del mundo; sin embargo, esto se ha debido, sobre todo, a que la mayoría de las veces creemos que dichas ilusiones son *imágenes fidedignas* del mundo, siendo que éstas no pueden ser más que simples *interpretaciones psicológicas* que solemos elaborar con base en nuestras necesidades vitales, nuestras obsesiones y —por qué no decirlo— con base en nuestros sentimientos encontrados e inconsistencias lógicas. Sin embargo, el hecho de que nuestras *fantasías sobre el mundo* no puedan ser confiables con respecto al mundo no implica que dichas fantasías no puedan ser confiables con respecto a nuestra forma de relacionarnos con él, o con respecto a nuestra forma de relacionarnos con otras personas y con nosotros mismos. No olvidemos que nuestras fantasías también pueden expresar lo más oculto y secreto de nuestra *vida mental*.

Las *imágenes fantásticas*, en este sentido, no son la «fuente de nuestros errores» ni de nuestras *falsas creencias*. El error que solemos cometer cuando damos por hecho

una *falsa creencia* es suponer la realidad de una o de varias *imágenes fantásticas*; mas esto no significa que la *fantasía* sea la «fuente de nuestros errores», pues el error, en este tipo de casos, es la incompreensión de la naturaleza simbólica de las fantasías; y esta incompreensión, a su vez, suele ser propiciada por un enfoque equivocado acerca de la relación que existe entre la *imaginación* y la *percepción del mundo*.

Dicho de otra manera: la *estigmatización de las imágenes fantásticas* ha sido el resultado de un error propiciado por la incompreensión de la participación de la *imaginación* en la *percepción del mundo*.

Esta incompreensión está arraigada a creencias muy antiguas, mas no por eso debemos seguir aceptando nuestra ignorancia, por más ilustrada que sea. Antes bien, deberíamos preocuparnos por revertir la sujeción en la que nos tiene nuestra *ignorancia ilustrada*, pues en dicha sujeción se ha basado, hasta el momento, la fuerza de nuestros enemigos. Se supone que nuestra *educación ilustrada* tiene que hacernos escépticos frente al *poder maléfico de las imágenes fantásticas* para que dicho escepticismo nos pueda liberar de nuestra ignorancia y de los engaños de nuestros enemigos; sin embargo, esto no siempre ha funcionado así. La emergencia del *escepticismo moderno*, y su proceder frente al *poder maléfico de las fantasías*, debió implicar —según los principios de la Ilustración— la emergencia de un poder benéfico y libertador: el *poder lumínico de la razón*. Pero todo esto se originó con base en la creencia general de que confiar en las imágenes fantásticas nos impedía develar la realidad en su “verdad última”. ¿Cuál será esa “verdad última” que los ilustrados nos prometieron? Nadie lo sabe en realidad, y puedo asegurar que nunca nadie lo supo, y que nunca nadie lo sabrá. Nuestra ilustración, nuestro escepticismo, nuestro *afán de libertad*, nuestro *afán de poder*, todo ello es producto de una educación con la que nos han querido inculcar la fe en las *virtudes realistas del poder lumínico de la razón*: el culto a una o varias *entidades fantásticas* garantes de una verdad irreductible que, paradójicamente, surgieron de la invención de una absurda oposición entre *realidad* y *fantasía*.

Veámoslo de otra manera. Podemos decir que las *imágenes fantásticas* tienen una extraordinaria capacidad para hacer manifiesto el poder sintético de nuestra imaginación, pero también podemos decir que, paradójicamente, son una parte muy importante de la sabiduría que las diversas comunidades humanas han ido acumulando

en el lenguaje. Y al utilizar aquí la palabra ‘sabiduría’, no me estoy refiriendo al conocimiento que podemos construir conscientemente a través del lenguaje, sino al saber que se ha ido acumulando en el mismo lenguaje. Lo interesante aquí no es que la relación que existe entre *imaginación* y *lenguaje* haya vuelto a aparecer en este análisis (esto lo veremos a detalle más adelante), sino que tomarla en consideración ahora, en relación con lo que estaba analizando en el párrafo anterior, esclarece qué era lo que pretendía negar la Ilustración, hacia dónde estaba dirigido el escepticismo que nosotros hemos heredado. Me refiero, por supuesto, a la *sabiduría de las comunidades tradicionales*: esa *fuerza demoníaca* que ha sido mil veces estigmatizada y perseguida por estar basada en la *fantasía*. Sin embargo, lo interesante no es esto, sino el hecho de que la fantasía haya podido sobrevivir las mil veces al *estigma* y a la *persecución*. Y me parece interesante porque confirma lo que decía Italo Calvino con respecto a la instancia en la que radica el poder de los *relatos fantásticos*: «lo que dirige el relato no es la voz: es el oído» (CALVINO, 2003, 145). Lo que se postula con esta tesis es que el poder de los *relatos fantásticos* nunca ha radicado en la locuacidad de quien los cuenta, sino en la imaginación de quien los escucha; y en ello podemos encontrar una verdad muy simple: toda dominación tiene que pasar por el lenguaje, ejercerse a través de él, pero es imposible que la dominación pueda atravesar el lenguaje de las *imágenes fantásticas*, debido a que toda fantasía, de hecho, es una insurrección en contra de la dominación ejercida por el lenguaje.

Una vez sentadas las cuestiones precedentes en torno a la imaginación, la fantasía y la dominación, podemos regresar a nuestro asunto principal: la memoria. La mayoría de los animales —sin importar qué tan elemental o qué tan compleja sea nuestra vida mental— dependemos completamente de nuestra *memoria* para poder subsistir en nuestros respectivos ecosistemas. Y, en este sentido, poder recordar quiénes son nuestros amigos, y quiénes nuestros enemigos, es tan importante como poder recordar las diferentes *situaciones de riesgo* o *situaciones de satisfacción* que hemos vivido a lo largo de nuestra vida; de otra forma, no podríamos valorar las nuevas situaciones que nos van saliendo al paso cotidianamente. Sin embargo, esto no nos exige que las imágenes que construimos a través de la *memoria* y de la *imaginación*, para tener presentes las situaciones que hemos vivido en el pasado, tengan que satisfacer nuestras *pretensiones realistas*, ya que lo único que necesitamos

de ellas es que nos brinden información suficiente —aunque sea por simple analogía o hasta por mera invención— para poder tomar *decisiones de vida*. De hecho, cuando decimos que hemos tomado una *decisión de vida* basándonos en nuestra *experiencia personal*, lo único que estamos diciendo es que la hemos tomado basándonos en una *serie de imágenes* que nos han permitido tener presentes *situaciones que ya hemos vivido* y *que parecen relevantes al caso*. Por eso se dice que los seres humanos dependemos completamente de nuestra *memoria* para poder desempeñarnos eficientemente en la vida cotidiana, ya que —como acabamos de ver— no sólo tenemos la capacidad de recordar lo que nos ha sucedido a lo largo de nuestra vida, sino que también podemos ordenar esos recuerdos de acuerdo con lo que exige de nosotros la vida cotidiana. Y quizá esto último sea, precisamente, la función más importante de la *memoria*. Pero, si esto es así, no podemos olvidar que: *recordar para sobrevivir cotidianamente implica que debemos ordenar nuestros recuerdos de acuerdo a la ocasión, de ninguna manera de acuerdo al pasado*.

Por el momento, no importa cómo utilizamos nuestros recuerdos, ni lo que éstos sean realmente, lo importante es resaltar que sin ellos no podríamos vivir como solemos hacerlo. Y esto se debe a que los recuerdos tienen una *función pragmática*: nos ayudan a tomar decisiones para sobrevivir todos los días (esta es la dimensión de los *recuerdos oportunos*). En esta medida, cuando no cumplen con esta *función pragmática*, cuando nos hacen olvidar o perder de vista *lo que es relevante al caso*, provocan que cometamos errores que, incluso, pueden implicar la muerte. Por eso me ha parecido conveniente usar la expresión “*decisiones de vida*”, ya que ninguna decisión, en este sentido, es una “*decisión simple*”. De hecho, solemos decir que hemos tomado una *mala decisión con base en la memoria* cuando sólo pudimos recordar puras cosas irrelevantes (*recuerdo impertinente*) o cuando olvidamos algo verdaderamente relevante al caso (*olvido impertinente*); en cambio, solemos decir que hemos tomado una *buna decisión con base en la memoria* cuando pudimos recordar algo que era verdaderamente relevante al caso (*recuerdo oportuno*) o cuando pudimos olvidar todo lo que era irrelevante (*olvido oportuno*). De cualquier forma, en cualquiera de estos casos, lo que hay que destacar es que los *recuerdos* forman parte de los *procesos psíquicos* más importantes de la *vida mental* de los seres humanos.



Algo tan simple como esto muestra que no todos ordenamos nuestros recuerdos de la misma manera, y que ni siquiera una misma persona los ordena siempre igual; a menos, claro está, que una serie de factores sean articulados con ese fin específico.

Regresando, pues, a la cuestión de la relación que existe, o que puede existir, entre el *lenguaje* y la *memoria*, es importante destacar que la mayoría de los seres humanos construimos tanto nuestros *relatos orales* como nuestros *relatos escritos* utilizando las imágenes de nuestros recuerdos como referencias. Construir narraciones, en este sentido, es una actividad indispensable en la construcción de nuestros *saberes personales* y *colectivos*, lo cual implica que los recuerdos también forman parte —y una muy importante— de los *procesos psicológicos con funciones cognoscitivas*. Veamos por qué.

Es innegable que las cosas que conocemos del pasado forman parte de nuestra *sabiduría personal*, sin importar si se trata de un conocimiento que podamos justificar científicamente o no. Por tal motivo, considero que es una buena opción iniciar una reflexión filosófica sobre el *saber histórico* tratando de comprender cuáles son y en qué consisten sus *virtudes cognoscitivas*. Mi intención, al proceder de esta manera, es simplificar la complicada e inevitable discusión acerca de la *cientificidad del conocimiento histórico*.

Ya he mencionado que muchos de los conocimientos que integran nuestra *sabiduría personal* los hemos adquirido imitando la conducta de otras personas, mientras que otros tantos nos han sido transmitidos por esas mismas personas, u otras, a través del lenguaje; también he dicho que el resto lo hemos construido nosotros mismos organizando lingüísticamente la información que acumulamos cotidianamente y que hemos organizado *cognitivamente*. En apariencia, sólo en los dos primeros casos el conocimiento que integra nuestra *sabiduría personal* está determinado por factores sociales y culturales, mientras que en el tercer caso la construcción del conocimiento sería, al menos en apariencia, un proceso completamente individual. Sin embargo, debemos tener presente que esta distinción es teórica y que su función es facilitarnos la identificación de algunas características que debemos analizar. En realidad, toda nuestra sapiencia la organizamos individualmente, pero los esquemas que utilizamos para organizar dicho *material cognitivo* los hemos adquirido por imitación o nos han sido transmitidos a través del lenguaje, el cual, por cierto, también solemos adquirirlo por imitación (por imitación de *conductas lingüísticas*).

En este sentido, el lenguaje es un *vehículo cognitivo* que ayuda a incrementar nuestra *sabiduría personal* al permitirnos entrar en contacto con la *sabiduría de otras personas*. Ahora bien, el lenguaje —así entendido— es un instrumento que nos ha permitido desarrollar, bajo procedimientos muy similares, nuestras múltiples *habilidades comunicativas* y *cognoscitivas*, facilitando, con ello, el uso estratégico de nuestra *experiencia personal* en la construcción de *saberes teóricos* (con los cuales solemos mejorar nuestra *comprensión del mundo* y nuestra *auto-comprensión*) y en la construcción de *saberes tecnológicos* (con los cuales solemos incrementar nuestra capacidad para *transformar el mundo* y para *transformarnos a nosotros mismos*).

Esto se debe a que el éxito de cada individuo en la vida cotidiana depende de su pertenencia y desenvolvimiento dentro de una *comunidad lingüística* (aunque en algunos casos sólo signifique poder sobrevivir todos los días). Sin embargo, no es posible pertenecer a una *comunidad lingüística* sin adquirir un cierto *dominio* de los lenguajes que ésta maneja; y esto, a su vez, no es posible sin dominar las *estructuras narrativas* de dichos lenguajes, ya que toda comunicación en una *comunidad lingüística* depende, en muchos sentidos, de la coherencia narrativa de los relatos que se pueden construir en los lenguajes que maneja dicha comunidad. De no ser así, sólo quedaría la ambigüedad referencial de las palabras y las oraciones. Esto es así debido a que —a final de cuentas— lo único que nos permite fijar la referencia de las palabras y de las oraciones es la *coherencia narrativa* de los relatos en los que éstas ocurren.

En una *comunidad de hablantes*, la comunicación del grupo suele basarse, primordialmente, en el *poder referencial* de los *relatos orales*; mientras que, en una *comunidad de escritura*, la comunicación suele basarse en la *coherencia formal* de los *relatos escritos* (lo cual se logra haciendo un uso correcto de los «tiempos verbales» en la construcción de un texto) y en la *definición semántica* de todas las *entidades lingüísticas* que aparecen en el texto (lo cual se logra definiendo, explícitamente, el significado de las «palabras sustantivas»).

La función primordial de los *relatos orales* —por más simples que sean— es especificar la unidad espacio-temporal del universo o universos a los que pertenecen los objetos a los que se refieren, o a los que se pueden llegar a referir, los miembros de una *comunidad de hablantes*. Por eso sólo los objetos que puedan pertenecer a alguno

de los universos descritos por los relatos de una comunidad pueden ser comprensibles para todos los miembros de dicha comunidad. La estructura de dichos universos, finalmente, la aporta la estructura de los relatos y, gracias a ello, todos los objetos pertenecientes a los universos descritos en dichos relatos constituyen la *ontología básica* de una *comunidad lingüística*. La *ontología de una comunidad de hablantes*, en este sentido, es un asunto de *usos y costumbres* sin lugar a dudas.

Es cierto que los relatos son el principal *recurso comunicacional y cognoscitivo* de toda *comunidad lingüística*, pero no debemos olvidar que también cumplen con funciones psicológicas en la integración de la comunidad; y sin éstas, de hecho, la comprensión de lo dicho es completamente parcial, o incluso nula.

Cada relato es narrado desde un *punto de vista* afectado, tanto por los *valores y creencias colectivas*, como por las *emociones personales* del narrador y los escuchas. De modo que, si *el que escucha* puede comprender lo relatado por un *narrador*, esto se debe casi siempre a la empatía existente entre el *narrador* y el *escucha*; es decir, es posible porque pueden compartir su *punto de vista* en un grado aceptable, ya sea por identificación de los valores y las creencias que comparten al pertenecer ambos a una misma *comunidad lingüística* (identificación lingüística), o por *identificación personal* con las emociones del narrador (identificación psicológica). Evidentemente, mientras más común sea su *punto de vista*, mayor será la comunicación existente entre ambas partes, y mayor será el *intercambio cognoscitivo*. Esto implica que las emociones juegan un papel decisivo en la transmisión y la comprensión de la *sabiduría práctica* de los diferentes miembros de una misma *comunidad lingüística*.

Otro aspecto fundamental que hay que entender sobre los relatos del *lenguaje ordinario* en relación con su capacidad para construir la *sabiduría práctica* que comparten los miembros de una *comunidad lingüística* es que introducen elementos temporales, cuyo dominio es indispensable para construir cualquier conocimiento (incluso el *conocimiento teórico*). De hecho, sin el éxito de las hipótesis y las teorías formuladas en el *lenguaje ordinario*, los seres humanos nunca habiéramos considerado los beneficios que pueden generarse al formalizar nuestros diversos usos del *lenguaje ordinario* para construir conocimientos más precisos. Dichas hipótesis y teorías son posibles gracias a la estructura temporal de los *relatos del lenguaje ordinario*.

Esta *virtud cognoscitiva* del *lenguaje ordinario* tiene que ver con la capacidad de postular “mundos posibles” a través de la *estructura narrativa* de los relatos, ya que esta estructura cumple con las funciones referenciales que he mencionado. Si la comprensión de la coherencia narrativa de un relato implica el *esclarecimiento referencial* de todas las entidades que pueden existir en el universo definido por el relato, se debe, en primer lugar, a que la temporalidad del relato se convierte en la referencia común a todos los miembros de una comunidad y, sobre esta base, la verificación de cada entidad (cuya referencia se tiene que esclarecer temporalmente) es un procedimiento personal simple que cada individuo puede realizar de acuerdo con su propia experiencia. Después, sólo tiene que confrontar sus juicios con los juicios de los demás. De esta manera, la objetividad de un enunciado puede ser prácticamente absoluta, a menos que exista un desacuerdo ontológico que implique una cierta inconmensurabilidad. Pero, aun si éste fuera el caso, se pueden moderar los efectos del desacuerdo debido, primordialmente, a que todo *relato del lenguaje ordinario* puede tener diferentes *virtudes cognoscitivas*, aunque nos hablen de entidades completamente ficticias (*ficciones*) o fantásticas (*fantasías*), ya que, finalmente, todas sus *funciones cognoscitivas* están encaminadas a lograr un *conocimiento práctico*: un conocimiento útil en la vida cotidiana.

Así que se puede aceptar el universo de un relato cualquiera como un mundo posible aunque sea completamente fantástico, en el cual las referencias de sus entidades son claras y la relevancia indicada como efectiva en un caso posible. Tomado de esta manera, todo el conocimiento que una *comunidad lingüística* pueda producir se convierte en parte de su sabiduría colectiva, la cual se convierte en sabiduría práctica en el momento en el que se hace relevante dadas las condiciones en las que un *mundo posible* se convierte en un *mundo real*. En este sentido, las *diferencias ontológicas* pueden aceptarse sin entrar en un desacuerdo total; y esto es, sin lugar a dudas, una virtud que todo lenguaje puede tener gracias a los *relatos del lenguaje ordinario*.

Entre los *relatos del lenguaje ordinario*, los *relatos del pasado* han sido los que más controversias han propiciado con respecto a sus *virtudes cognoscitivas*. Los *relatos del presente* y los *relatos del futuro* no suelen generar tanta controversia. Todos los *relatos del futuro* son tomados por igual como “mundos posibles”, y en esa medida

sus *funciones cognoscitivas* no están peleadas con su naturaleza fantástica (incluso las «predicciones científicas» pueden ser tomadas como *fantasías teóricas* sin ningún problema hasta que llegue el momento indicado para considerarlas de manera distinta). Con respecto a los *relatos del presente* los «criterios empíricos», mal que bien, constituyen una base confiable para disipar un buen número de *discrepancias ontológicas* o para moderar diferencias de otro tipo. Sin embargo, con respecto a los *relatos del pasado* —a los cuales un gran número de personas somos afectos por razones que no se han podido explicar a satisfacción— el problema es muy fuerte, ya que sus pretensiones son excesivas para ser tratados como los *relatos del futuro*, y es casi imposible tratarlos empíricamente como los *relatos del presente*.

Los *relatos del pasado* son una *f fuente de información* muy importante para desarrollar una «*sabiduría práctica*», pero creo que aún no hemos comprendido adecuadamente ni su naturaleza ni su función en nuestra vida. Por ejemplo, pretender que el conjunto de este tipo de relatos constituye una base sólida y confiable para construir un «conocimiento histórico» con virtudes epistemológicas similares a las del «conocimiento científico» es una pretensión que, lejos de ayudarnos a esclarecer la naturaleza y la utilidad de dichos relatos, nos ha impedido comprender siquiera su *procedencia* más inmediata o superficial: nuestro gusto de escuchar y relatar *historias* independientemente de la relación que guarden o puedan guardar con la *realidad*. Por lo regular, nadie toma demasiado en cuenta si las *historias* que nos gusta escuchar o relatar son “puros cuentos” o “anécdotas reales”, si se trata de “mitos”, “chismes” o “rumores”, si son “relatos de vida”, “relatos históricos”, “relatos testimoniales” o “relatos fantásticos”; ya que lo que nos interesa de ellas —y en particular de las *historias* que se refieren al pasado— es que nos permiten imaginar otras épocas o lugares que no conocemos o que apenas recordamos.

Es evidente que muchas personas se fascinan con todo tipo de *historias* o *relatos*, pero cabe resaltar que la mayoría prefiere escuchar o relatar *historias del pasado* porque el pasado a casi todos nos resulta fascinante de una manera especial y por razones muy diferentes. Marc Bloch decía —respecto de esto— que «incluso si hubiera que considerar a la historia incapaz de otros servicios, por lo menos podría decirse a su favor que distrae» (BLOCH, 2000, 12); con lo cual quería poner de relieve un aspecto muy importante de nuestra *relación discursiva* con la *historia*: primero

está el simple gusto por los *relatos históricos*, antes que el conocimiento que pueden brindarnos sobre el pasado, sobre el presente o sobre el futuro. Y creo que tenía mucha razón al afirmarlo, pues es cierto que casi siempre buscamos satisfacer nuestras *necesidades psicológico-emocionales* al escuchar o al narrar *relatos históricos* y, mientras tanto, nuestras *necesidades cognoscitivas*, si es que aparecen en escena, suelen ocupar un plano secundario. Esto quiere decir que, antes que buscar un «conocimiento histórico», en los *relatos históricos* buscamos algo con qué satisfacer nuestra necesidad de tener identificado nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro.

Sin embargo, si queremos comprender, en particular, en qué consiste nuestra fascinación por el pasado, para determinar de una manera adecuada cuáles son las *virtudes cognoscitivas* de los *relatos del pasado*, necesitamos tomar en consideración que el origen de esta fascinación no siempre es el mismo. En algunas ocasiones, por ejemplo, surge como una emoción provocada por el descubrimiento de algo que nos parece atractivo o interesante sólo porque nos resulta completamente extraño o ajeno (el *misterio de lo desconocido* o *de lo diferente*); mientras que, en otras ocasiones, surge como una emoción provocada por el reconocimiento de algo que parece atractivo o interesante sólo porque nos resulta familiar o porque creemos que está relacionado con nosotros de alguna manera (el *estigma de la pertenencia* o *de la identidad*). Esta distinción funciona mejor, precisamente, si caracterizamos nuestra fascinación por el pasado como un *estado mental ligado a nuestras emociones*.

Apelar a las emociones es un recurso que muchos filósofos critican, pero a mí me resulta útil porque me permite definir la especificidad psicológico-emocional del fenómeno (el fenómeno de estar interesado en el pasado) sin tener que reducir todas sus variantes a un único esquema racional. Esto es muy importante, ya que es muy diferente estar interesado en el pasado porque nos brinda información acerca de *entidades que nos parecen desconocidas*, a estar interesado en el pasado porque nos brinda información de *entidades que nos parecen familiares*. La diferencia implica, al menos, que son posibles dos tipos de organización racional de la información disponible sobre el pasado. El *ordenador*, incluso, puede ser el mismo en ambos casos (la mente de un mismo individuo) y la *organización de la información* puede describirse como un proceso mental similar en ambos casos, es decir, como un mismo *tipo de computación*; pero sería erróneo considerar que el *ordenador* funciona,

en ambos casos, con la misma *lógica*, ya que utiliza criterios diferentes en cada caso: en unos casos utiliza *criterios de identidad*, mientras que en los otros utiliza *criterios de diferencia*.

El error, por lo tanto, consistiría en tomar ambos criterios como si se tratara de un mismo par-lógico («identidad / diferencia»), ya que cada uno forma un par-lógico diferente: «identidad / no-identidad» y «diferencia / no-diferencia».

El elemento esclarecedor que permite establecer esta distinción son las *emociones*, ya que, en este nivel de racionalización del pasado, sólo existe, en nosotros, un discernimiento completamente subjetivo. Esto quiere decir que nuestro interés por el pasado suele estar determinado por intereses personales, los cuales solemos definir de acuerdo —y en relación exclusiva— con los elementos más significativos de nuestra experiencia personal. A este nivel, por tanto, no existen *intenciones cognoscitivas explícitas* ni *factores culturales conscientes*, sólo queda o un tipo de fascinación u otro. En este sentido, reconocer los diferentes orígenes emocionales que puede tener nuestro interés por el pasado ofrece la ventaja de que —a partir de dicho reconocimiento— puede resultar más fácil comprender cuáles son los *esquemas psicológicos* a partir de los cuales solemos poner en marcha nuestra «racionalidad histórica»: sentirnos identificados con el pasado, o sentirnos diferenciados de él.

Por eso me interesa resaltar que si pensamos en el pasado frecuentemente —como de hecho sucede—, se debe, primordialmente, a que nos parece atractivo o interesante de alguna manera; y, por ello, al especificar el origen emocional de nuestros intereses, podemos identificar y señalar dos tipos de *procedencia* para ellos: la *fascinación orientada por una inmediata identificación*, y la *fascinación orientada por una inmediata diferenciación*. Cada una, por supuesto, con sus propias *virtudes cognoscitivas*. Esta distinción puede permitir establecer cuáles son las dos líneas generales con las que se puede comprender nuestra relación emocional con el pasado, así como el origen de la fascinación que nos causa.

Seguramente habrá a quienes les pueda parecer irrelevante este aspecto de nuestra relación con el pasado, ya que, hasta donde sé, muchos prefieren pensar que todo lo relacionado con las emociones debe ser considerado “irracional” y, por eso mismo, “irrelevante”. Pero debemos recordar que nuestra capacidad de hacer identificaciones o distinciones, independientemente de la *procedencia* de nuestros

criterios, es una capacidad intelectual que podemos aplicar en la construcción lingüística de nuestros *saberes personales y colectivos*. Así que nuestras emociones, cuando menos en algunos casos, resultan imprescindibles para construir nuestro conocimiento. Por eso debemos aceptar, independientemente de que nos guste o no, independientemente de que nos cause problemas teóricos o no, que las emociones participan en la construcción del conocimiento, cuando menos en la organización de nuestras *reservas sapienciales*.

Quienes estén familiarizados con las críticas al «conocimiento histórico», y quieran superarlas de manera consistente, podrán observar las ventajas que ofrece el *análisis de la procedencia* de nuestras diferentes formas de relacionarnos con el pasado. De la manera como lo he presentado, podemos apreciar que los *estados emocionales* que nos ligan al pasado definen muchos de nuestros *intereses cognoscitivos de tipo histórico*, ya sea a partir de *criterios de identificación* o a partir de *criterios de diferenciación*; así que también podemos apreciar, en ellos, una *procedencia emocional*, no sólo para este tipo de *intereses cognoscitivos*, sino también para otros. En otras palabras: el hecho de que seamos capaces de diferenciarnos o de identificarnos emocionalmente con el pasado implica que, tanto el conocimiento que podemos construir sobre el pasado como el conocimiento que podemos construir acerca de nosotros mismos, es un conocimiento determinado por nuestras emociones.

Pero, para hacer comprensible todo esto, es conveniente esclarecer otro punto. Al hacer la distinción que acabo de exponer, mencioné que nuestra relación emocional con el pasado suele definirse frente a objetos que podían parecernos extraños o familiares. Ahora es preciso señalar que estos objetos no son, necesariamente, *objetos físicos*. Llegar a considerarlos así, de hecho, puede constituirse en un error completamente insalvable, sobre todo si tomamos en consideración que este tipo de confusiones son las que nos han impedido comprender —en otras ocasiones e, incluso, con respecto a otras tantas cuestiones— que nuestra mente casi nunca trabaja con *objetos físicos*, sino con *objetos lingüísticos* que ella misma construye imaginativamente. Ahora bien, si queremos llegar a comprender cómo se relaciona nuestra mente con el pasado, es completamente irrelevante que este tipo de *construcciones imaginarias* hayan sido generadas por ella para representar o para referirse, en última instancia, a *objetos físicos* (cosas o entidades reales); lo que es relevante es tener clara su naturaleza imaginaria.

Asumamos que los *objetos lingüísticos* con los que trabaja nuestra mente no son, necesariamente, *entidades reales*. Entonces, ¿de que tipo de entidades se trata? Se trata de entidades que construimos al pensar o al hablar de ellas; se trata de entidades que pertenecen a “nuestra realidad”, que es una *realidad lingüística*, en la medida en que han sido diseñadas, construidas, diferenciadas y organizadas por “nuestro pensamiento” a través de sus diversas *habilidades lingüísticas*; se trata, pues, de *entidades mentales* que utilizamos para pensar las cosas que existen o que creemos que existen. Mas no por eso estas entidades dejan de tener un *valor ontológico*. De hecho, en su conjunto, todas estas *entidades mentales* constituyen la base de nuestra ontología. Y una parte muy importante de dicha ontología son, precisamente, las *entidades mentales* con las que nos representamos el pasado; las cuales, además, constituyen nuestra única referencia del pasado, puesto que el pasado es algo que ya no existe en sentido estricto: el pasado sólo existe en la mente que aún lo recuerda o que lo tiene que recrear para no olvidarlo.

No pretendo que esto no sea problemático; claro que lo es. Mi punto es que no podremos abordar el análisis de la racionalidad que interviene en nuestra relación mental con el pasado, ni la cuestión de sus posibles *virtudes cognoscitivas*, hasta que no demos cuenta, satisfactoriamente, de los diversos aspectos problemáticos que se desprenden de nuestra *forma de pensar* y de nuestra *forma de hablar* de los objetos que son susceptibles, con el paso del tiempo, a una *temporalidad*.

Nuestra fascinación por el pasado surge, de hecho, cuando empezamos a hablar de objetos que no están presentes a nuestra sensibilidad como si aún estuvieran presentes; y en cuanto empiezan a aparecer las primeras sospechas ante su evidente ausencia, entonces decimos que podemos hablar así de dichos objetos porque todavía podemos recordarlos tal y como eran cuando estuvieron presentes a nuestros sentidos. Sin embargo, todos nuestros recuerdos, independientemente de su fundamento sensible, son construidos imaginariamente. El problema es que al hablar de *objetos imaginarios* como si se tratara de *objetos reales*, sin establecer alguna consideración al respecto, le abrimos al *imperio de la fantasía* las puertas de la realidad, haciendo con ello más difícil poder afirmar o negar si un objeto pertenece, o no, ya no digamos al pasado, sino siquiera a la realidad. Ahora bien, si ante este problema nuestra única salida es confiar en los atributos de la *memoria*, entonces

valdría la pena preguntar qué podemos hacer con el *olvido*, ya que tan efectiva suele ser la *memoria* para recordar como para olvidar y, una vez que la memoria empieza a olvidar, lo único le queda al pensamiento es recorrer los caminos infinitos de la imaginación.

La imaginación, en este sentido, siempre produce fantasías (*phantasias*) para nuestra mente, lo cual no es problemático en realidad; nuestros problemas surgen cuando la imaginación empieza a producir fantasmas (*phantasmates*) para nuestra mente como respuesta directa ante los desconciertos que los *olvidos de la memoria* generan en nuestro pensamiento.

La imaginación es una *habilidad intelectual* indispensable para construir un lenguaje que nos permita referirnos a *entidades mentales*, pero también es indispensable para construir un lenguaje que nos permita referirnos a *entidades reales*, aunque esto no sea tan evidente. El problema consiste, de cualquier manera, en que no se ha hecho el suficiente énfasis con respecto al hecho de que la imaginación y los sentidos no son los únicos elementos que hay que tomar en consideración en la construcción de un «lenguaje de entidades» o «lenguaje-objeto». En la construcción de dicho lenguaje también participa la *memoria* y, en esa medida, también participan constantemente el *olvido* y la *invención fantástica*.

En este sentido, hablar del pasado implica que hemos sido capaces de organizar las imágenes que hemos construido acerca de él, y que dicha organización la hemos podido integrar en una imagen coherente y acabada a la que llamamos “recuerdo”. Lo curioso es que no podemos construir este tipo de imágenes sin un *relato mental* que las integre temporalmente, el cual, una vez organizado en la mente, incluso lo podemos pronunciar o escribir para hacerlo un *relato oral* o un *relato escrito*.

Esto quiere decir que, para hablar del pasado, tenemos que elaborar construcciones intelectuales en las que —como he dicho— hacemos participar factores emocionales que no sólo orientan o predisponen nuestra relación con el pasado, sino que también orientan y predisponen nuestra relación con los objetos que son parte de una ontología que se tiene que debatir constantemente entre la *realidad* y la *fantasía*. Y no debemos dejar de considerar ninguno de estos factores al tratar de comprender la racionalidad que interviene en la construcción de nuestras *imágenes del pasado* —las cuales, a final de cuentas, las solemos integrar temporalmente a

través de nuestros *relatos del pasado*— porque correríamos el riesgo de ya no entender nada; por ejemplo, si no tomamos en consideración que existen muchos factores emocionales que determinan la racionalización de un fenómeno temporal, entonces no podemos estar en condiciones favorables para comprender lo que se dice, o lo que puede llegar a decirse, sobre dicho fenómeno. De hecho, aquí se integran los factores emocionales que mencioné al principio en un mayor grado de complejidad: el tiempo en el que se habla de ellos.

No se trata, pues, sólo del tiempo al que pertenecen los objetos que producen nuestra fascinación por el pasado, sino también del *tiempo lingüístico* en el que cobran o recobran realidad. La *orientación interpretativa* que le damos a nuestras *imágenes del pasado* nos aleja completamente del *pasado real*, y nos precipita al recuerdo de un pasado *vivido sólo a través de la memoria y organizado en el tiempo a través del lenguaje*.

Es por esto que el pasado puede resultar fascinante desde múltiples puntos de vista. El historiador, por ejemplo, no piensa el pasado a través de sus propios *relatos históricos*, sino a través de la fascinación que le provocan sus *imágenes del pasado*. Su fascinación, en este sentido, no depende del pasado mismo, sino de la *coherencia narrativa* de las tramas imaginarias que ha tenido que construir para poderlo pensar. Permítaseme poner énfasis en esto último: si dichas *tramas imaginarias* son verosímiles para quien las construye, lo son por su *coherencia narrativa* y no por su *correspondencia* con el curso que hayan tomado los hechos a lo largo del tiempo. Por eso he dicho reiterativamente que lo que nos fascina del pasado son los *relatos sobre el pasado* y no el pasado en sí mismo.

Me he dado cuenta, por ejemplo, que a mí me fascinan los *relatos históricos* tanto como los cuentos que mis padres me leían cuando era niño, o como los *relatos anecdóticos* que mis abuelos suelen hacer a la hora de la comida o de la cena para propiciar una “charla familiar”. Comprendo que existen claras diferencias entre los *relatos históricos* y otro tipo de relatos; comprendo, por ejemplo, que mis padres me narraban las aventuras de *personajes fantásticos* que habían vivido en *tiempos remotos e imaginarios*, mientras que los historiadores tratan de narrar *sucesos reales* protagonizados por *personas reales* que existieron en un *tiempo real*. Pero establecer esta diferencia no nos dice nada, a menos que supongamos, claro está, que los

*relatos históricos* se refieren a *hechos reales* (hechos con algún fundamento en la realidad), mientras que los *relatos literarios* sólo se refieren a *hechos fantásticos* (hechos completamente imaginarios). Sin embargo, esto querría decir que es necesario apelar a la *realidad de la referencia del relato* para poder diferenciar entre el contenido de un “libro de historia” y el contenido de un “libro de cuentos para niños”, lo cual, en efecto, me parece un recurso inteligente si lo que nos interesa es privilegiar los *relatos históricos* sobre los *relatos literarios*; pero si lo que nos interesa es demostrar en qué se diferencian ambos tipos de relato, entonces este recurso me parece insuficiente y problemático.

Con los “libros de cuentos para niños” es fácil aceptar esta diferencia, ya que todo en ellos, a final de cuentas, no es más que el resultado de la articulación literaria de *imágenes fantásticas (phantasmates)*. Y aunque algunos han tratado de sustentar que los cuentos son «relatos simbólicos de sucesos reales» (con lo cual —dicho sea de paso— estoy completamente de acuerdo), me parece que es importante nunca perder de vista las líneas divisorias que permiten separar la *realidad* de la *fantasía*, y viceversa. Mas no por eso dejaré de señalar que, lejos de ser una deficiencia, el carácter simbólico de las *entidades fantásticas* es un elemento que la *imaginación literaria* ha introducido afortunadamente en nuestra ontología para incrementar las *virtudes comunicativas* de nuestro *lenguaje-objeto*; sobre todo ahí en donde parecen insalvables los problemas de comunicación entre nuestras *teorías del mundo* debido a la radicalidad de nuestras *diferencias culturales*.

El hecho de que las *entidades fantásticas* no sean reales, tan sólo implica que no pueden ser útiles para construir un conocimiento con pretensiones realistas, debido a que no nos proporcionan ninguna información empírica, pero en ningún sentido niega su carácter referencial: no son reales, pero la mayoría de ellas son parte de la ontología de muchas personas. Por lo cual, creo que reflexionar cuidadosamente acerca de las funciones referenciales de las *entidades fantásticas* y acerca del papel que han desempeñado en la construcción del «conocimiento científico» (lo cual no voy hacer aquí) podría ser muy beneficioso para la *filosofía contemporánea*, sobre todo para la *filosofía de la ciencia contemporánea*.

Regresando al asunto. El caso de las novelas históricas introduce un inconveniente muy interesante que impide aceptar la *realidad de la referencia de los*

*relatos* como criterio para diferenciar a los *relatos históricos* de los *relatos literarios* u otro tipo de *relatos fantásticos*. Como sabemos, los autores de las novelas históricas, al igual que los historiadores, hacen *referencia* en sus relatos a *entidades reales*, sólo que, a diferencia de estos últimos, los novelistas prefieren conservar los privilegios narrativos que les brinda la *ficción literaria* para no perder su libertad creativa como narradores. Pero, asumir abiertamente los privilegios de la *ficción literaria*, que es lo único que diferencia al novelista histórico del historiador, implica —según el criterio mencionado— que la novela histórica no debe ser aceptada como un *relato histórico*; y la razón, para ello, es que las entidades a las que se refiere no son tan reales como el criterio lo exige.

Sin embargo, esto en realidad echa por tierra dicho criterio como diferenciador entre el *relato literario* y el *relato histórico*, aunque se mantiene como criterio diferenciador entre el *relato histórico* y el *relato fantástico*. Veamos por qué.

Me parece que, en su desesperación, aquellos que pretenden que los *relatos históricos* se pueden diferenciar de los *relatos literarios*, han argumentado que las *construcciones narrativas* de la novela histórica implican sólo en apariencia *referencias reales*, exagerando las consecuencias de la *ficción literaria*; lo cual implicaría que los novelistas prefieren no comprometerse con la *sucesión lineal* de los hechos solamente por fines estéticos y por exigencias literarias. Hay que tener cuidado con esto. Que los autores de las novelas históricas no se sujeten a la sucesión lineal de los *acontecimientos históricos* no implica una *ruptura referencial*. Una ruptura de este tipo implicaría que el novelista, al utilizar los privilegios de la *ficción literaria*, haya dejado de hablar de *personas reales*, de *lugares reales* y de *hechos reales*. Sin embargo, la *ficción literaria* de la novela histórica consiste en suspender la sucesión lineal del tiempo en el que sucedieron los *hechos históricos* para introducir *perspectivas temporales* en la narración y así poder enfatizar, intencionalmente, algunos aspectos de lo acontecido (estos aspectos suelen ser de corte dramático, aunque no exclusivamente).

La introducción de estas *perspectivas temporales* en las novelas históricas implica, por parte de sus autores, una interpretación personal de la *historia real* relatada literariamente, y no una alteración de su realidad. La libre manipulación de la estructura temporal de los *relatos literarios* no implica, necesariamente, que lo que en ellos se relata haya sufrido *alteraciones significativas*. Por supuesto que la *ficción*

*histórica* abre espacios para introducir *elementos fantásticos* que se muestran, con toda claridad, en la novela histórica, pero hay que comprender que estos elementos permiten llenar los vacíos de información que no tolera la lógica interna de un *relato literario*. La literatura exige la presentación de *mundos completos* porque la *lógica de la verosimilitud* (sin la cual la literatura carecería de atractivo) requiere de una ontología completa y coherente para ser verosímil. No importa que el costo sea perder todo contacto empírico con la realidad. Después de todo, lo importante de la *imaginación literaria* es que puede mantener su credibilidad y coherencia para ser una fuente de *realidades posibles*; y, para ser posible, toda *realidad literaria* debe ser coherente basándose en su completitud. Independientemente de que toda novela histórica es una *ficción literaria*, ésta nunca deja de ser un relato de *personas reales*, *lugares reales* y *hechos reales*; al menos dentro de los límites permitidos por las investigaciones históricas realizadas por el escritor en cuestión.

Por supuesto que esto no perjudica en lo más mínimo a la literatura, pero sí a aquellos que pretenden que el *relato histórico* no es un *relato literario*, ya que queda claro que no necesariamente los géneros literarios carecen de *virtudes referenciales*, y que el criterio de la *realidad de la referencia* no es suficiente para no considerar como productos de la imaginación literaria a los *relatos históricos*.

Otro argumento que han ensayado quienes insisten en afirmar que los *relatos literarios* no pueden ser *relatos históricos* es el de la *confiabilidad metodológica de las investigaciones históricas*. Este argumento, por lo regular, consiste en presumir que las investigaciones históricas de los novelistas no son tan confiables como las de los historiadores, apelando a *criterios metodológicos*, los cuales, finalmente, sólo enfatizan cuestiones de formación. Pero lo más curioso es que los *métodos de investigación histórica* no se caracterizan por ser lo más científico que pueda existir; sobre todo porque dependen más de la erudición de los investigadores que del dominio que puedan lograr con las *técnicas de investigación documental* o con las *técnicas de investigación de campo*. Además, aun tomando en consideración este criterio, cabe apuntar que entre los hombres más eruditos que existen, y que han existido, podemos contar a muchísimos “hombres de letras”; también hay que recordar que muchos novelistas dominan perfectamente las técnicas de investigación documental que usan los historiadores; y que no han existido mejores registradores de los usos

y las costumbres, de las creencias religiosas y de los “chismes de una época”, de las tradiciones orales y escritas, que los novelistas.

Por otro lado, el hecho de que los historiadores apelen a la poca confiabilidad de las *investigaciones históricas de los novelistas* para negarles la cualidad de “investigaciones históricas” podría implicar —aunque es evidente que los historiadores no se han percatado de ello— una autocrítica devastadora e irreparable. Considero que es una necedad tratar de negar que los *relatos históricos* son un tipo de *relato literario*, pero trataré de encontrar el criterio diferenciador de acuerdo con la intención de quienes lo pretenden así para tratar de explorar algunos otros aspectos del problema. Más les valdría, a los historiadores, reconocer que frente a la novela histórica sólo les queda asumir sus *pretensiones realistas* —las cuales, en efecto, podrían constituirse en un auténtico “criterio diferenciador”.

Los *relatos anecdóticos* que construimos, por ejemplo, en las “charlas familiares”, introducen otro inconveniente más —muy interesante por cierto— para no aceptar la *realidad de la referencia* como “criterio diferenciador” entre los *relatos históricos* y los *relatos literarios* u otro tipo de relatos, ya que, al igual que los *relatos históricos*, los *relatos anecdóticos* son contruidos para hacer referencia a *hechos y personas reales* de una manera realista. Sin embargo, su construcción depende, casi por completo, de *técnicas narrativas* muy parecidas a las utilizadas en la construcción de los *relatos literarios*. Luego, si los historiadores criticaran los *relatos anecdóticos* por las *ficciones* generadas por ellos —y es un hecho que las generan—, los *relatos históricos* en los que se basa el *saber histórico* se quedarían sin contenido alguno. Finalmente —y sólo para diferenciarlos— debo decir que los *relatos anecdóticos* no suelen surgir ni con *pretensiones científicas* ni con *pretensiones estéticas*, sino con *pretensiones comunicacionales*: si contamos anécdotas, lo hacemos para informar a otros algo que nos sucedió en un tiempo pasado.

Al margen de todo esto, analizaré una cuestión que introduce un argumento más decisivo con respecto a lo que he estado planteando, aunque sólo sea en principio. No me parece difícil aceptar la idea predominante según la cual los *acontecimientos del pasado* suelen determinar los *acontecimientos del presente*, independientemente de nuestro conocimiento y de nuestros relatos. También reconozco que nuestros *relatos del pasado* implican la construcción de algún tipo de conocimiento que puede

ayudarnos a comprender muchos aspectos de nuestras *actuales circunstancias* o *circunstancias presentes*. Pero me pregunto si existen buenas razones para aceptar que nuestros *relatos del pasado* (incluso los que aún no hemos elaborado), que pueden determinar lingüísticamente la relación «pasado-presente», guardan algún tipo de relación con la determinación que existe entre el pasado, el presente y el futuro. Yo pienso que no es así, que no existe tal relación; de hecho, pienso que es indispensable distinguir la *relación causal* que existe entre el pasado y el presente (*determinación real*), de la *relación intencional* que podemos establecer entre el pasado y el presente a través de nuestros relatos y especulaciones (*determinación psico-lingüística*). Una *relación causal* exige que se cumpla una *determinación real*, mientras que una *relación intencional* sólo la supone sobre la base de una *determinación psicológica*.

En este sentido, la fascinación por el pasado sólo es una forma de narcisismo cultural. Solemos creer, por ejemplo, que nuestros paulatinos descubrimientos del pasado nos revelan verdades olvidadas por el paso del tiempo, pero, la mayoría de las veces, lo único a lo que nos referimos es a los fantasmas generados por nuestras propias ficciones: el rostro oculto de nuestra cultura. Por eso es tan común que encontremos en el pasado rasgos culturales que parecen haber precedido y anunciado a los nuestros. Lo paradójico es que nos fascina la diferencia, y en ella solemos encontrar novedades que casi siempre nos resultan apasionantes; sin embargo, nunca queremos aceptar este hecho en su más profunda verdad: lo que encontramos diferente a nosotros en el pasado es aquello que nosotros ya no somos. Más aún, tratándose de un pasado filtrado por el tamiz de la *memoria* y la *imaginación*, el pasado se nos suele presentar como lo que ya no podremos ser nunca más. Deberíamos, por lo tanto, entender que lo único que podemos apresar del pasado es su ausencia.

Sin embargo, para la mayoría de las personas, esto puede ser demasiado decepcionante. A pocas personas les gusta reconocer que sus recuerdos no son suficientes para construir una *imagen del pasado* fidedigna. Quizá por eso es tan común que las personas dejen de lado la presencia del pasado en su verdadero poder histórico, y prefieran actualizarlo conforme a sus recuerdos cargados de emociones; quizá por eso la mayoría de las personas casi siempre buscan un pasado hecho a la medida, un pasado que les revele algo sobre sí mismos, un pasado amoldado a su forma de pensar y a sus vivencias más sentidas. Pero resulta que el pasado,



cuando se hace manifiesto a nuestra conciencia tal y como es, desde su más *radical diferencia*, nos resulta más fascinante que nunca porque somos demasiado propensos a encontrar en la *diferencia* novedad y apasionamiento. De cualquier forma, pocas veces tenemos el coraje para aceptar la realidad de todo pasado en su más profunda y sutil violencia: del pasado sólo han quedado sus ruinas.

Esta propensión a no aceptar la sutil violencia revelada por la *realidad temporal de la historia* —a la que bien podríamos llamar una “propensión moderna”— se ha transformado, con el paso de los siglos, en una voluntad inquebrantable que ha producido sus propios fenómenos culturales, los cuales, por cierto, han ido constituyendo poco a poco la identidad de una *cultura historicista*, que mientras más intenta recordar el pasado, más lo condena al olvido. Negar las *discontinuidades de la historia* hace increíblemente monótonas e incomprensibles nuestras *interpretaciones de la historia* y empobrece nuestra *concepción de la cultura*. Nuestras pobres representaciones de la historia y de la cultura son la base de nuestra estructura interpretativa de civilizaciones pasadas que desaparecieron de la faz de la Tierra hace mucho tiempo, de las cuales sólo nos quedan algunas imágenes retenidas por la memoria gracias a la intervención de la imaginación. No olvidemos que la imaginación siempre puede inventar, a partir de las ruinas, hermosas y coherentes *imágenes del pasado*; imágenes que ocultan, en lugar de revelar, una realidad muy valiosa para hacer posible el reconocimiento de la verdadera dimensión temporal de toda cultura: sin importar qué tan poderosa pueda ser una cultura, con el paso del tiempo, sólo habrán de quedar sus ruinas. En lugar de eso, nuestras *imágenes del pasado* terminan siendo caracterizaciones necesariamente fragmentarias, a las cuales sólo les podemos dar alguna continuidad desde el presente más inmediato y subjetivo: el nuestro, el de nuestro lenguaje.

Se trata, pues, de una *relación de identidad* que ha permitido la *emergencia* de una cultura que se ha constituido a sí misma basándose en un *saber del pasado*, basándose en una *conciencia histórica* que en realidad es pura *autoconciencia*. Resulta, por lo tanto, que nuestras *imágenes del pasado* sólo son caracterizaciones necesariamente fragmentarias, necesariamente discontinuas; y también resulta, por lo mismo, que detrás de ellas no existe más continuidad que la que nosotros mismos les hemos construido afanosamente. La continuidad histórica es equivalente, entonces, a lo

que nuestra memoria pueda lograr articular a partir de sus recuerdos recortados por sus olvidos. El pasado que no logramos recordar —según nos han dicho los historiadores— es un pasado velado por el transcurrir del tiempo y la obligada erosión de las superficies, pero nos prometen que este pasado puede ser develado por medio de los juegos inventivos de los que es capaz la memoria acompañada de una erudición escrupulosamente vigilada.

Ahora bien, desde la perspectiva abierta por el proyecto de una *genealogía de la violencia*, resulta imprescindible tratar de descubrir lo que tienen de sospechosas todas las *continuidades históricas*, para que así, a partir de la pura sospecha, podamos sacar de su ocultamiento todas las terribles *discontinuidades de la historia* y las *discontinuidades de los discursos históricos*, ya que detrás de cada discontinuidad velada, ya sea por el paso del tiempo o por acción de los discursos históricos, se suele ocultar un secreto sobre nuestro presente que debe ser descubierto. No podemos saber nada de esos secretos *a priori*, pero un análisis filosófico superficial del *proceso de ocultamiento* que representan nos dice que cada una de ellas entraña información acerca de las relaciones y de las fuerzas culturales que le han dado forma a la mentalidad imperante en nuestras sociedades.

Por otra parte, sabemos que dicha mentalidad, a final de cuentas, se ha levantado triunfante, una y otra vez, sobre las ruinas de muchos pueblos exterminados a lo largo del tiempo. Poco es lo que sabemos sobre estos pueblos, y sería ridículo pensar que sabemos algo acerca de ellos; de hecho, siendo honestos, debemos reconocer que ni siquiera tenemos un vago recuerdo de la existencia de muchos de ellos. Esto quiere decir que ignoramos por completo el carácter paradójico de las expresiones de su pensamiento; significa que hemos perdido, para siempre, la riqueza de su sentimiento, el poder de su voluntad, la voluptuosidad de su imaginación; y, junto con todo esto, también hemos perdido las claves de interpretación que necesitábamos para comprender su arte, su religión, su industria, su filosofía, sus maneras de hacer la guerra, de practicar el comercio, de organizar sus ciudades y su vida social. En pocas palabras: nos quedamos sin la posibilidad de comprender de una manera apropiada sus formas de vida.

Esta otra realidad del pasado, su *realidad cultural*, es diferente —en su estructura— a la *realidad histórica*, ya que esta última es la presencia de una ausencia

a la que estamos acostumbramos a revestir con figuraciones provenientes de nuestra *formación cultural*. Por eso siempre pensamos el pasado como si se tratara de “nuestro pasado”. Además, este proceso de apropiación casi siempre lo llevamos a cabo realizando un *trabajo interpretativo*, es decir, formando tradiciones de conocimiento y de investigación cuyo *trabajo discursivo* implica una constante elaboración y reelaboración de *imágenes del pasado*, las cuales pueden funcionar como recuerdos porque tienen la capacidad de suplantar todo *recuerdo vivo*. La *memoria*, en este sentido, a veces termina por condenar al *olvido* lo que ha sucedido en el mundo y en los cuerpos utilizando, precisamente, las *fuerzas inventivas de la imaginación*.

## CAPÍTULO SEXTO

# EL SILENCIO DE LAS PALABRAS

*La palabra directa que, sin rodeos, sin demora y sin reflexión, se dice al otro en plena cara tiene ya la forma y el tono de la voz de mando que bajo el fascismo va de los mudos a los que guardan silencio.*

—Theodor W. Adorno—

Existen muchas formas de acallar las voces que reclaman justicia y un poco de respeto para sus muertos, pero ninguna tan desvergonzada e indecente como la *frialdad del olvido* que pueden producir las *palabras* y las “buenas maneras” de los “hombres civilizados”: escandaloso y sofisticado *silencio* que sólo puede arrastrarnos a la barbarie, pues de ahí es de donde ha surgido.

Pero, ¿por qué tendríamos que preocuparnos por la actitud que suelen adoptar los “hombres civilizados” frente a los *reclamos de justicia* y los *reclamos de respeto* que suelen proferir los “hombres burdos” que no han querido dejarse gobernar por las «Leyes de la Ciudad»? ¿Acaso no ha sido su resistencia frente a una “vida civilizada” lo que ha propiciado que se les acuse de ser “retrógrados” y “egoístas”, y que se presuma sobre ellos que nada quieren para el beneficio de la humanidad? ¿Acaso no ha sido necesario tratarlos como “delincuentes” o “criminales” cuando, además de mostrar su franca e inquebrantable resistencia, se han atrevido a reclamar una justicia que nunca ha estado contemplada en su derecho?

¿Cuál es, entonces, el verdadero problema con que algunos hombres traten de conducirse como “hombres civilizados” frente a esos hombres “burdos”, “retrógrados”, “egoístas”, “delincuentes”, “criminales”?

No es fácil ofrecer una respuesta a esta pregunta; no es fácil distinguir en dónde termina la *oscuridad de la noche* y en dónde empieza la *oscuridad de la selva*, cuando uno mismo ha vivido demasiado tiempo dentro de una “selva oscura” o cerrando los ojos ante la “claridad del día”.

Theodor W. Adorno, feroz crítico de la *cultura occidental*, en su *Minima moralia*, publicada en 1951, apuntó algunas ideas sumamente reveladoras sobre la *relación paradójica* que existe entre la *civilidad* y la *barbarie contemporánea*. Trataré de recuperar algunas de ellas para tratar de responder, de la mejor manera posible, la pregunta que acabo de formular.

Estoy convencido de que dichas ideas —leídas bajo la luz de la historia reciente— podrán arrojar nuevas cuestiones que, tarde o temprano, habrán de generar una perspectiva crítica e inusitada sobre la *barbarie de la cultura*. Ya el subtítulo de dicha obra, *Reflexiones desde la vida dañada*, ofrece una pista sobre lo inusual del enfoque filosófico utilizado por Adorno, pero también ofrece una pista sobre su profundo criticismo. La simple idea de una «vida dañada» sugiere que *algo* ha pasado con la «vida civilizada», la *vida en la cultura*, que amerita ensayar alguna explicación o alguna respuesta desde la reflexión filosófica. Pero hay mucho más. Por ejemplo, en el § 117 de dicho libro, que forma parte de los escritos que redactó entre 1946 y 1947, cuando ya había desarrollado una perspectiva histórico-crítica sobre lo que había sucedido durante la Segunda Guerra, Adorno apuntó lo siguiente:

De los comportamientos embrutecedores que la cultura señorial exige de las clases bajas, éstas sólo pueden ser capaces mediante una permanente regresión. Lo informe en ellas es justamente producto de la forma social. Pero la producción de bárbaros por la cultura siempre la ha aprovechado ésta para mantener viva su esencia bárbara. La dominación delega la violencia física sobre la que descansa en los dominados. Mientras les da la satisfacción de desahogar sus instintos ocultos como algo colectivamente justo y equitativo, aprenden a hacer aquello que los nobles necesitan que hagan para poder seguir siendo nobles. La auto-educación de la pandilla dominante a base de todo lo que requiere disciplina, ahogamiento de toda acción directa, escepticismo cínico y ciego apetito de mando, sería inviable si los opresores no ejerciesen sobre ellos mismos, mediante oprimidos pagados, una parte de la opresión que ejercen contra los demás (ADORNO, 2004, 189).

Y en estas líneas encontramos, ante todo, y de un solo golpe, un enfoque completamente inusual sobre la *barbarie contemporánea* e, incluso, sobre su

*procedencia*. Es cierto que Walter Benjamin —como vimos anteriormente— ya había propuesto, a finales de los años treinta, un enfoque muy parecido, y también es cierto que otros miembros de la “Escuela de Frankfurt” —como Max Horkheimer, Herbert Marcuse o Erich Fromm— terminaron dándole un tratamiento bastante similar a dichos asuntos, pero existen algunas peculiaridades en el enfoque utilizado por Adorno —al menos en estas líneas— que me gustaría analizar detalladamente.

En primer lugar, llama mi atención el que Adorno haya querido presentar al “hombre bárbaro” como producto —incluso como una exigencia— de la «cultura señorial» (epíteto con el cual queda resaltado el *afán de dominación* que ha caracterizado a la *cultura occidental*, y con el cual, al mismo tiempo, queda ironizada la civilidad que dicha cultura pregonaba). Y esto, cuando menos, implica una ruptura explícita con todos aquellos enfoques filosófico-antropológicos que, a partir de una injustificada idealización de la humanidad y de su historia, habían presentado a la *barbarie humana* como un síntoma inequívoco de la persistencia, en algunos hombres, del «salvajismo imperante en la naturaleza» o, en el mejor de los casos, de la «insistencia» con la que algunos hombres han luchado para mantenerse y para mantener a los suyos en un «estadio primitivo de la evolución humana».

Contrario a esto, Adorno nos presenta, en las líneas atrás citadas, un enfoque en el cual la *barbarie* de algunos hombres no es más que el inevitable resultado del *proceso civilizatorio* de algunas sociedades, así como del *afán de dominio* que suele gobernar entre los hombres en un *ambiente civilizado*; lo cual me parece una precisión profundamente acertada, sobre todo porque a partir de las conclusiones que se pueden sacar de precisiones como ésta se puede mostrar lo insostenibles que resultaron esas ideas absurdas con las que había sido promovida la creencia de que algunos hombres eran bárbaros por naturaleza; y porque, en lugar de eso, el enfoque de Adorno hace posible que nos concentremos en tratar de explicar por qué la «cultura civilizada», la misma civilización, ha estado produciendo la *barbarie* que le rodea y que le amenaza, y, sin la cual, además, no se hubiera podido seguir desarrollando.

Por eso —como el mismo Adorno nos lo sugiere—, subrayemos lo siguiente: la presencia amenazante y punzante de la *barbarie* es lo que en realidad ha permitido la proliferación de los «ideales civilizatorios» de una «cultura señorial» con severos y peligrosos *afanes de dominación*.

También me parece oportuno resaltar que en este fragmento Adorno presenta a la barbarie como el producto de una *dominación efectiva* y señala, además, que ésta ha sido posible gracias a la violencia que ha quedado delegada en los mismos dominados; lo cual —como el mismo Adorno señaló unas líneas después— es un *contrasentido* que se ha tenido que perpetuar a través de sí mismo —y vaya que lo ha logrado— porque la dominación sólo se puede transmitir de una generación a otra «pasando por las manos de los dominados» (Cf. ADORNO, 2004, 190).

Esto —más allá de Adorno— significa tres cosas: primero, que los *escenarios de violencia* que nos han estado asolando en las últimas décadas son el producto de los diversos enfrentamientos que han tenido lugar, a lo largo de la historia, entre los pueblos con una *cultura urbana* (*pueblos civilizados*) y los pueblos con una *cultura no-urbana* (*pueblos no-civilizados*); luego, también significa que la *emergencia* de los *pueblos civilizados* ha estado estrechamente vinculada con el enfrentamiento de las sociedades y que se ha ido fortaleciendo, a lo largo del tiempo, a través de cada batalla ganada, a través del ejercicio de una *dominación efectiva y sistemática* que se ha ejercido, primordialmente, en contra de múltiples y variadas *poblaciones con una cultura no-urbana*; y, finalmente, como todo esto no hubiese sido posible si de vez en cuando no se hubiese hecho presente, de una manera violenta, la *resistencia controlada* de unos cuantos «oprimidos pagados», esto también significa que las atrocidades cometidas por éstos es lo único que ha podido mantener vigente la *idea* y la *necesidad* de una “ciudad en donde puedan estar garantizadas todas las libertades”: idea vacua de la cual sólo pueden beneficiarse los *dominadores*, en detrimento y perjuicio de los *dominados*.

No hay que olvidar que Adorno dejó perfectamente bien señalado —al principio del parágrafo citado— que la producción de la *barbarie del oprimido* es posible gracias a la «permanente regresión» que suelen sufrir los «oprimidos»; y ésta —como el mismo Adorno lo explicó algunos párrafos después— casi siempre sucede como una «regresión catastrófica» propiciada por los mismos *dominadores* a través de la *manipulación de la historia y de los hechos presentes* (Cf. ADORNO, 2004, 244-247), ya que el *relato señorial* de ambas cosas —de la «historia» y de los «hechos presentes»— hace que los «oprimidos» se vean forzados a enfrentarse permanentemente con los *fantasmas de la barbarie* con la que ellos mismos fueron

sometidos, haciendo que se libere su odio y su rencor en la forma de un miedo que está orientado en contra de ellos mismos, en contra del *espectro fantasmal* de su propia barbarie (Cf. ADORNO, 2004, 247). Esto, por supuesto, suele suceder en el *nivel de las sensaciones*, porque es en la sensación —según Adorno— en donde desaparece todo juicio y donde los sentimientos se vuelven agentes de una «permanente regresión catastrófica» (Cf. *Idem*).

¿Cómo sucede esto? En el capítulo anterior expliqué cómo, para Freud, la realización de los «deseos reprimidos» era posible, durante el sueño, gracias a la participación conjunta de la «memoria onírica» y de la «imaginación fantástica» para superar la «represión» que nuestra conciencia es capaz de ejercer sobre nosotros mientras dormimos, a través de la «regresión». Para decirlo con más claridad: frente a la «represión» que la *cultura* y la *moral* —por mediación de nuestra *conciencia*— pueden ejercer sobre nosotros mientras dormimos, nuestra mente es capaz de liberar todos nuestros «deseos reprimidos» e «inconscientes» mediante la «regresión»; es decir, mediante la *resignificación simbólica* de nuestros *recuerdos olvidados* sobre nuestras «vivencias pasadas», que nuestra «memoria diurna» suele olvidar por el tipo de funcionamiento que desempeña durante nuestra «vida despierta», pero que nuestra «memoria onírica» puede *recuperar* mientras dormimos, y nuestra «imaginación fantástica» puede *resignificar* de acuerdo con el contenido de nuestros «deseos reprimidos» e «inconscientes». Inventamos *imágenes del pasado* en las que nuestros instintos se liberan.

Es importante subrayar que Adorno hablaba de «regresiones catastróficas» pensando específicamente en las *imágenes del pasado* que suelen construir los «dominados», las cuales muestran que los recuerdos mismos también suelen ser dominados por la *cultura del dominador*. Y esto, sin duda, pone en evidencia que la barbarie que puede producir un *dominio político* tiende a ser recordada por los oprimidos con terror y sin poder reconocerse a sí mismos en dichas imágenes; y luego, ya confundidos por el recuerdo, suelen volver hacia el presente con odio y rencor en contra de sus opresores, pero también temerosos y angustiados frente a su propia violencia, que de este modo queda proyectada hacia fuera como si se tratara solamente de una violencia abstracta a la que todos debemos temer. Así, el permanente temor de volver a vivir la barbarie se convierte en un dispositivo que

hace posible una dominación más profunda: la *dominación cultural*, que se expresa, en los mismos oprimidos, como necesidad de vivir bajo la protección de la «cultura señorial» que los ha oprimido.

Pero, ¿qué es lo que activa estas «regresiones catastróficas»? La violencia de aquellos que aún conservan algún rasgo de resistencia, así como la violencia de los «oprimidos pagados» —como les llamaba Adorno. Ambos tipos de violencia son, indistintamente, una amenaza que reactiva el poder y el señorío de los «opresores», pues ambos, con su violencia, generan un terror ante la mera posibilidad de regresar a la barbarie.

Lo más interesante es que este mecanismo de dominación —desde la perspectiva de Adorno— funciona gracias al dominio que el *lenguaje* puede llegar a ejercer sobre la *memoria*. Y esto viene a confirmar lo que apunté, en el capítulo anterior, acerca de la relación que existe entre ciertos usos del *lenguaje* y los *olvidos de la memoria*; y que podemos retomar ahora diciendo lo siguiente: cada vez que hablamos del pasado, sobre todo si proviene de una experiencia traumática, lo consagramos al olvido.

Si las *sociedades urbanas* (también conocidas como *pueblos civilizados*) han podido prevalecer sobre las *sociedades no-urbanas* (conocidas por oposición a las anteriores como *pueblos no-civilizados*), no ha sido gracias a las victorias militares, es decir, gracias a la barbarie de las *guerras de conquista*, sino gracias a que las *sociedades urbanas* siempre han tenido de su parte el *dominio económico y político* por medio de una *dominación cultural*: la capacidad de administrar la moral, sobre todo en lo que se refiere a las *formas de vida* y a las *formas de producción*, con base en una voluntad con *instintos de renovación* que les ha terminado dando, recientemente, también un *dominio tecnológico* (Cf. ADORNO, 2004, 246-247; y FOUCAULT, 1996b, 190). La dominación, después de todo, es un asunto relacionado con el desarrollo de los *saberes* y las *técnicas*: las *tecnologías del poder*.

Pero esto no habla de otra cosa sino de la emergencia y la consolidación de un *poder disciplinario* dentro de las *sociedades urbanas*. Por eso, Michel Foucault, cuando descubrió esta forma de poder, la presentó de la siguiente manera:

Este nuevo tipo de poder que ya no puede ser transcrito en términos de la soberanía es uno de los grandes inventos de la sociedad burguesa. Ha sido un instrumento fundamental de la constitución del capitalismo industrial y del tipo de sociedad

que le es correlativo; este poder no soberano, extraño a la forma de la soberanía, es el poder disciplinario (FOUCAULT, 1996b, 37).

No se trata de un poder ejercido por una *entidad soberana* o a través de las instituciones en donde descansa la soberanía de un sociedad, sino que se trata de un poder ejercido a través de la compleja dinámica en la que han estado trabadas las «relaciones de poder» que le han dado forma a todas las *sociedades urbanas*. Sólo habría que agregar, para ser más precisos, que este tipo de relaciones —según Foucault— han estado más relacionadas con la fabricación de los sujetos que con la génesis de un «poder soberano» o «soberanía» (Cf. FOUCAULT, 1996b, 43).

Por eso es me parece tan interesante que Adorno haya sostenido algo similar argumentando que las *culturas urbanas* —o «culturas señoriales»— ocultan su propia barbarie, agregando, además, que éstas tienen como finalidad, ante todo, la fabricación de «hombres violentos» cuyas acciones tienen el cometido de generar un temor que sujeta a otros hombres a las disciplinas que impone la Ciudad. De hecho, la violencia de estos hombres —según el argumento de Adorno— sólo es un testimonio de su propia opresión y de que su resistencia está, irremediamente, al servicio de sus opresores (Cf. ADORNO, 2004, 189). Lo anterior —visto así— guarda enormes similitudes con lo que quería plantear Foucault cuando señaló que los delincuentes pueden ser usados políticamente para administrar y explotar los ilegalismos de los «sujetos dominados» a favor del ilegalismo de los «grupos dominantes» (Cf. FOUCAULT, 1998, 284-285).

Con base en todo esto, podemos dejar indicado lo siguiente: la barbarie con la que se conducen algunos hombres dentro de la sociedad que los oprime no es más que el simple reflejo de la barbarie que impera en un determinado *ambiente cultural*, en medio de una cultura inspirada por una *voluntad de dominio*.

Quizá por eso, o a sabiendas de ello, Michel Foucault —quince años después de la publicación de *Minima moralia*— habría de señalar, en alguno de sus cursos en el *Collège de France*, que la barbarie de la primera mitad del siglo XX, que —en su opinión— había sido configurada en el siglo XIX (Cf. FOUCAULT, 1996b, 202), había suscitado el «problema del ambiente», aunque no estaba pensando en un «ambiente natural», sino en el ambiente creado por los hombres mismos, el cual,

además, bajo el mismo argumento, suele tener «efectos de retorno» todo el tiempo sobre los mismos hombres, sólo que ya no como individuos, sino como población (Cf. *Ibidem*, 198).

En el fondo —como él mismo lo puntualizó más tarde— se trataba de la emergencia del «problema de la ciudad» (Cf. *Idem*), la cual suele presentárenos como un monstruo inventado por nosotros mismos para producirnos a nosotros mismos, ya sea como *sujetos civilizados* que habitamos con nuestros deseos alguna ciudad, o como esas *presencias fantasmales* que rondan los alrededores de todas las ciudades posibles. Y esto último me hace recordar una de las sentencias más estremecedoras y precisas de Italo Calvino:

La ciudad se te aparece como un todo en el que ningún deseo se pierde y del que tú formas parte, y como ella goza de todo lo que tú no gozas, no te queda sino habitar ese deseo y contentarte» (CALVINO, 2003, 27).

A lo anterior me gustaría agregar lo siguiente: si por alguna razón uno no puede contentarse con los deseos que le han dado forma a alguna de las ciudades conocidas, automáticamente se habrá de convertir en la presencia atemorizante que habrá de darle forma a otras ciudades: las ciudades futuras. Este planteamiento nos conecta con otra sentencia escrita por él:

Ocurre con las ciudades lo que en los sueños: todo lo imaginable puede ser soñado, pero hasta el sueño más inesperado es un acertijo que esconde un deseo, o bien su inversa, un temor. Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de temores, aunque el hilo de su discurrir sea secreto, sus normas absurdas, sus perspectivas engañosas, y cada cosa esconde otra (CALVINO, 2003, 58).

En ambos pasajes, me parece, se encuentra sintetizado lo que he querido plantear desde el inicio de este capítulo: *la barbarie de algunos hombres se ha hecho indispensable para abrirle el camino al deseo, a la necesidad, al sueño de una ciudad que pueda protegernos de todas las amenazas ficticias.*

Y plantearlo así, de alguna manera, me permite poner en perspectiva la cuestión con la que inicié este ensayo. Sin embargo, todavía sería muy impertinente

de mi parte intentar formular una respuesta definitiva para dicha cuestión. De hecho, intentar una respuesta, en este momento, haría que la cuestión misma quedara fuera de lugar. Si la barbarie de las *culturas urbanas* —como lo he intentado señalar a través de las ideas de Adorno, de Foucault y de Calvino— es lo que ha producido la barbarie de algunos de los hombres que tiene sometidos, entonces ¿qué sentido tendría cuestionar la actitud de los “hombres civilizados” frente a los *reclamos de justicia* y los *reclamos de respeto* que profieren los hombres que se han resistido a los beneficios de la *vida urbana*? El problema es que todavía no hemos hablado de estos *hombres reclamantes* realmente. Pero para esclarecer esto permítaseme puntualizar algunas cosas más.

Aparentemente, los “hombres civilizados” no han tenido más remedio que tratar las *voces de reclamo* de los “hombre burdos y necios” —y las de ellos mismos— como si se tratara de simples *presencias fantasmales*; ya que, si bien es cierto que nadie ha podido negar completamente la existencia de todos esos hombres que no desean ser parte de una *sociedad civilizada*, también es cierto que pocos han podido aceptar su presencia abiertamente sin poner en entredicho todas sus “hermosas creencias” sobre la felicidad humana. Su cultura no se los permite.

Y esto último explica por qué los “hombres civilizados” siempre han preferido manejar la existencia de los “hombres incivilizados” —así como todo lo que proviene de ellos— como si se tratara de simples *presencias fantasmales*, ya que, para ellos, la presencia de estos “hombres incivilizados” amenaza la felicidad que les ha prometido la *vida urbana* (aunque se trate, precisamente, sólo de una promesa). Tratarlos como *presencias fantasmales* les permite reconocer su existencia en un “mundo civilizado”, pero también les permite cuestionarla inmediatamente —como suele suceder con los fantasmas— para no generar *paradojas ontológicas*. Saben que no pueden negar su existencia, y su presencia les inquieta profundamente, sobre todo cuando ésta les despierta todo tipo de temores. De hecho, se podría decir que les temen tanto como se les ha temido a los fantasmas. Así que, finalmente, se han dado a la tarea de sujetar dichas presencias al *horizonte de existencia* que requiere el desarrollo de un *mundo civilizado*, ya que sólo así pueden dejar de temerles, y pueden disimular la amenaza que representan, o exagerarla todo lo que sea necesario para eliminarla.

Por eso nunca se les ha negado una *condición civil*, pese a su agresiva *voluntad de resistencia*. Quizá por eso Italo Calvino decía que:

[...] es inútil decidir si ha de clasificarse a Zenobia [una de sus prototípicas ciudades imaginarias] entre las ciudades felices o entre las infelices. No tiene sentido dividir las ciudades en estas dos clases, sino en otras dos: las que a través de los años y las mutaciones siguen dando su forma a los deseos y aquellas en las que los deseos, o logran borrar la ciudad, o son borrados por ella (CALVINO, 2003, 49).

Todas las ciudades pueden asimilar la “presencia atemorizante” de los hombres que viven infelices bajo su cobijo, pero sólo si los puede nombrar de alguna manera, ya que, al hablar de ellos, se puede neutralizar su poder y la amenaza que representan: ser hombres en cuya voluntad radica la posibilidad de borrar todo vestigio de una *vida urbana*. De igual modo, se les puede conferir una *existencia civilizada* o borrar su infeliz existencia. No importa, entonces, que esto tenga que ser a través de etiquetas tan odiosas como las de: “delincuentes”, “terroristas”, “guerrilleros”, “indígenas”, “analfabetas”, “pobres”, “marginales”, “inmigrantes”, “indocumentados”, “infeles”, “blasfemos”, “ilegales”, etcétera. Esto, en última instancia, le otorga el derecho a la *ciudad* —incluso la obliga— a castigarlos, disciplinarlos o reconducirlos, pero ya no la obliga a reconocer su verdadero poder: el poder negar su *necesidad y primacía* en la vida. Además, de esta manera, su *presencia fantasmal* deja de ser un peligro. Es cierto que su presencia sigue teniendo el poder de atemorizar a todos los “felices ciudadanos” del mundo, cuyos deseos no existen más allá del deseo de la ciudad que llevan en la mente; pero esto no importa, ya que sólo de esa manera la ciudad puede ejercer sobre ellos un *poder correctivo*, un *poder terapéutico*, o un *poder aniquilante*, llegado el momento.

Una de las razones que tomé en consideración para iniciar una investigación genealógica sobre la *estigmatización de la violencia* es que me pude percatar —de una manera completamente intuitiva— de que el tratamiento teórico que algunas sociedades le han querido dar al tema de la violencia, en lugar de ayudar a clarificar la procedencia de la violencia humana y el significado ético que conllevan sus intempestivas manifestaciones en la vida cotidiana, sólo ha servido para obnubilar nuestra comprensión de la *violencia humana*. De acuerdo con mis primeras intuiciones,

esto se debe a que dicho tratamiento teórico ha estado fundamentado en *ejercicios lingüísticos* que sólo han ayudado a *disimular* la existencia de los enfrentamientos sociales y las contradicciones culturales que han propiciado la violencia entre los hombres. En otras palabras: me di cuenta de que dicho tratamiento teórico ha desempeñado una *función de ocultamiento* más parecida a la *estigmatización* que al *esclarecimiento teórico* de un problema; y, de ser así, una *investigación genealógica* podría ayudar a revertir tal situación, logrando, con ello, un *esclarecimiento teórico* que permitirá, a la larga, comprender tanto las virtudes como los excesos de la *violencia humana*, así como por qué se ha convertido en un problema para las *sociedades civilizadas* pese a la eficiencia con la que han venido estigmatizando la violencia de sus enemigos.

La mayoría de los filósofos, sobre todo los que hemos sido formados conforme a los patrones culturales imperantes en las *sociedades urbanas*, pocas veces tomamos en consideración las profundas diferencias que existen todavía entre las *sociedades urbanas* y las *sociedades no-urbanas*. Y, pese a que somos capaces de reconocer formalmente esta distinción, la mayoría de las veces la formulamos como una *distinción teórica* sin ninguna *relevancia filosófica*. Considero que éste es un error que nos ha impedido lograr una comprensión satisfactoria de los problemas éticos que se desprenden de la diversidad cultural de las sociedades contemporáneas, así como de las diferentes posturas ontológicas que se desprenden de dicha diversidad.

Los problemas filosóficos que se desprenden de la profundidad de dicha distinción son enormes; sin embargo, para delinear la problemática, en este capítulo he elegido un tema que ilustra perfectamente su importancia y su profundidad: la barbarie que conlleva el *silencio de las palabras*.

Mi elección no es arbitraria. Haber olvidado que la *vida urbana* es sólo una realidad cultural entre otras (que no necesariamente son malas opciones de vida) es un olvido que descansa en una muy mala costumbre teórica: reconocer la diferencia sólo para aniquilarla; primero en nuestra conciencia a través de los simulacros que produce el lenguaje, y después de una manera literal a través de sofisticadas *técnicas de exterminio* basadas, de cualquier forma, en el lenguaje: en la *complicidad del silencio* (el silencio de los que callan) o en el *silencio de las palabras* (el silencio que producen las palabras cuando son utilizadas para desviar nuestra atención de lo que



es realmente relevante). Por eso George Steiner, en «El lenguaje animal» —artículo incluido en su libro *Extraterritorial*—, apuntaba con gran precisión que «nada nos destruye más que el silencio de otro ser humano» (STEINER, 2000c, 97).

Sigamos a través de esta vía, tratando de afrontar la siguiente cuestión: ¿Por qué la convivencia de los seres humanos en las grandes ciudades, sobre todo en las más sofisticadas, tiene que regularse a través de un uso racional del poder que genera el lenguaje?

Adorno sostenía, a este respecto, que la mentira se había convertido ya, a mediados del siglo XX, en una «técnica de la desvergüenza» (Cf. ADORNO, 2004, 35). Su intención, por supuesto, no era determinar el valor ético de la mentira, sino resaltar que ésta se había convertido en un arte que los individuos debían dominar para poder adoptar la frialdad que se requiere en las *sociedades industrializadas* para poder progresar; con lo cual, su intención no era sino mostrar que la mentira se había convertido en una técnica completamente incorporada a los «mecanismos de dominación» de las *sociedades de la competencia y del engaño*. Y decía esto debido a que las *sociedades industrializadas*, después de haber protagonizado los lamentables sucesos que tuvieron lugar durante las guerras europeas de la primera mitad del siglo XX, tuvieron que empezar a manejarse de acuerdo con una *doble moral* que bien pudo haber dictado —me parece— como «máxima de acción»: ¡Odia y engaña, pero bajo ninguna circunstancia dejes de ser respetuoso!

Parece que Adorno tuvo la sensibilidad necesaria para descubrir que detrás de la amabilidad, que detrás de las “buenas maneras” de algunos hombres, suele estar contenida una violencia mucho mayor que la que pudieran generar los “hombres burdos” y “groseros” en un momento de severa ofuscación. Pero aún hay algo que me parece más importante: también tuvo la precisión para señalar la *insensibilidad* de esa violencia, su *perversa humanidad*, su *terrible frialdad*.

De hecho, me parece que su verdadera preocupación con respecto a la mentira siempre estuvo orientada por la paradójica complejidad que logró percibir, sobre todo, en la amabilidad. Digo esto, por un lado, porque me parece evidente que, para él, ser amable era participar, de algún modo, en la injusticia que supone darle una apariencia cálida a un mundo frío; mientras que, por otro lado, dicha frialdad —según él— sólo puede suponer una actitud de «falsa condescendencia». Para

decirlo de una manera más contundente: Adorno pensaba que la amabilidad de un «hombre insensible» sólo puede tener una intención perversa: el «sobajamiento del otro» (Cf. ADORNO, 2004, 30).

Esto explica su actitud de sospecha frente a la frialdad de las *sociedades industrializadas*; una frialdad que estaba profundamente ligada a la oscura naturaleza de la «vida burguesa», a la vida de la ciudad, a su inmoralidad y a su pragmatismo (Cf. ADORNO, 2004, 28-31 y 38-39). De ahí su opinión acerca de que la hipocresía sólo puede ser aceptable como *forma de vida* cuando el único interés válido para cada individuo es el «interés propio».

El propósito de Adorno, con todo esto, era muy específico: quería desarrollar una teoría crítica acerca del funcionamiento de las sociedades contemporáneas con la intención de sacar de su ocultamiento a los «poderes objetivos» que habían operado —según él— la «alineación de la existencia individual» (Cf. ADORNO, 2004, 17). Esto es muy importante, ya que esta «alineación de la existencia individual» —según su hipótesis de trabajo— explicaba perfectamente cómo había sido posible la barbarie que lo había desterrado de su patria, la cual lo había implicado, irremediabilmente, en el intempestivo asesinato de millones de personas, así como en la inconcebible crueldad con la que se había perpetrado tanta muerte. Se refería, por supuesto, a la complicidad que supone la «conformidad totalitaria»: la conformidad que suele aparecer frente al totalitarismo, la que proclama, directamente, la *eliminación de las diferencias* como principio racional, ya sea a través de la mentira o por mediación del silencio (Cf. ADORNO, 2004, 17-21).

Es cierto que detrás de las observaciones filosóficas de la «teoría crítica» de Adorno se encuentran las *teorías de la interpretación* que habían desarrollado Marx, Nietzsche y Freud; sobre todo en lo que se refiere al uso metodológico de una doble sospecha que habían introducido magistralmente con respecto al lenguaje y en relación con los problemas tradicionales de la teoría de la verdad: la sospecha de que el lenguaje no siempre dice exactamente lo que dice, y la sospecha de que el lenguaje desborda, de alguna manera, su forma verbal, haciendo hablar a muchas cosas que no son lenguaje (Cf. FOUCAULT, 1995, 33-34). Dicho uso hace girar el tema de la verdad en torno al problema de la mentira, y por eso se les conoce como los “Maestros de la sospecha”. Sin embargo, en el caso de los miembros de la “Escuela de Frankfurt”

—como en el caso de Adorno—, lo que llama la atención es que hayan introducido en la comprensión del problema un matiz sumamente importante para la ética contemporánea a partir de la perspectiva que les dejó la desgarradora experiencia de las Guerras Mundiales: la experiencia de la implacable objetividad que adquirió la producción en serie de la muerte, que se vivificó, por ejemplo, en los campos de exterminio durante la Segunda Guerra Mundial. El matiz al que me refiero es, precisamente, la cuestión de la *disolución del sujeto* observada desde la perspectiva simbólica de los crímenes de guerra perpetrados por una generación de hombres que habían llegado a ser, simultáneamente, «hombres altamente civilizados, pero infantiles» (Cf. ADORNO, 2004, 26-27).

Y es justo en este momento del análisis en donde me parece oportuno agregar a la perspectiva abierta por esta tradición, la perspectiva de George Steiner, ya que es una perspectiva que nos muestra algo que no puedo dejar de anotar aquí y que, además, él sintetizó maravillosamente en un fragmento de su ensayo «Presencias reales», escrito en 1985 y publicado en 1996 —junto con otros ensayos— en un libro titulado *Pasión intacta*; dicho fragmento dice a la letra lo siguiente:

El lenguaje ha perdido su propia capacidad para la verdad, para la honestidad política o personal. Ha comercializado y masificado sus misterios de intuición profética, su capacidad para responder al recuerdo preciso. En la prosa de Kafka, en la poesía de Paul Celan o de Mandelstam, en la lingüística mesiánica de Benjamin y en la sociología política y estética de Adorno, el lenguaje opera, incrédulo de sí mismo, en el agudo filo del silencio. Ahora sabemos que si la Palabra «fue en el principio», también puede serlo en el final, que hay un vocabulario y una gramática de los campos de muerte, que las detonaciones termonucleares pueden ser designadas como «Operación Sol Brillante». Como si la quintaesencia, el atributo identificador del hombre —el *Logos*, el órgano de lenguaje— se hubiera roto en el interior de nuestra boca (STEINER, 2001, 50-51).

Y aquí la *sospecha*, me parece, adquiere un nuevo sentido. No deja de tener como referente la barbarie de las Guerras Mundiales (a él también le tocó, a su manera, padecer dicha barbarie), pero nos brinda nuevas referencias y, con ello, un enfoque un poco más lúdico. Muestra con mayor claridad que la *complicidad del silencio* no es el único rostro que puede adquirir la barbarie del lenguaje, y

también muestra que las palabras no sólo tienen el poder de desviar, adquiriendo el tono de la mentira, nuestra atención de lo que es relevante al caso (el *silencio de las palabras*). Steiner ha logrado ponernos sobre aviso acerca de un fenómeno no menos estremecedor: la barbarie tiene su propio lenguaje e, incluso, ha encontrado la manera de revivir la fuerza poética del lenguaje a través de algo que yo llamaré aquí la *poética de la monstruosidad*.

De hecho, la metáfora con la que remata este fragmento es sumamente reveladora, ya que pensar que el lenguaje se ha roto en el interior de nuestra boca a causa de la barbarie explica por qué éste ha perdido su «propia capacidad para la verdad y la honestidad política y personal» (aun queriendo decir la verdad, el lenguaje, en su actual circunstancia, primero nos atragantaría), pero por eso, precisamente, es tan importante anotar que el lenguaje ha recuperado su capacidad de nombrar *lo innombrable*. Es como si Steiner estuviera esperando, por alguna extraña razón, que el lenguaje pronto pueda nombrar *lo inconcebible*, ya que esto —como lo ha manifestado en muchos de sus libros— es lo único que podría detener la barbarie de los hombres. Una muestra de esto último la podemos encontrar, por ejemplo, en este pasaje perteneciente a uno de los ensayos de *Lenguaje y silencio*:

Como la comunidad de valores tradicionales está hecha añicos, como las palabras mismas han sido retorcidas y rebajadas, como las formas clásicas de afirmación y de metáfora están cediendo el paso a modalidades complejas, de transición, hay que reconstruir el arte de la lectura, la verdadera capacidad literaria. La labor de la crítica literaria es ayudarnos a leer como seres humanos íntegros, mediante el ejemplo de la precisión, del pavor y de deleite. Comparada con el caso de creación, ésta es una tarea secundaria. Pero nunca ha representado tanto. Sin ella, es posible que la misma creación se hunda en el silencio (STEINER, 2003a, 27).

Toda su confianza, por lo tanto, está depositada en la *creatividad poética* que puedan desarrollar las generaciones venideras, pero para eso —añade— es necesario evitar que «la misma creación se hunda en el silencio». Nadie puede desear esto, nadie puede desear que el lenguaje se mantenga roto en el interior de nuestras bocas sólo para seguir generando nuestra actual disposición a cultivar el *arte de la mentira y del engaño*. Para evitarlo, entonces, qué mejor que buscar —o cuando menos desear— la manera de hacer que el lenguaje pueda nombrar *lo innombrable*

(aquello que nos deja estupefactos y en el silencio más absurdo por lo que conlleva de atrocidad y de destrucción permanente) y *lo inconcebible* (aquello que no somos capaces de imaginar siquiera sobre los demás y sobre nosotros mismos). Su claridad, con respecto a esto, de hecho, me parece completamente desquiciante:

Para el escritor que intuye que la condición del lenguaje está en tela de juicio, que la palabra está perdiendo algo de su genio humano, hay abiertos dos caminos, básicamente: tratar de que su propio idioma exprese la crisis general, de transmitir por medio de él lo precario y lo vulnerable del acto comunicativo o elegir la retórica suicida del silencio (STEINER, 2003c, 67-68).

Las opciones son completamente deprimentes y, por ello mismo, la exigencia que resulta frente a ellas es desgarradora. Sin embargo, precisamente por esto, George Steiner ha terminado por señalar con lo anterior una paradoja muy interesante; sobre todo después de afirmar —en definitivo contraste con lo anterior— que el silencio se ha convertido en una prerrogativa de uso exclusivo para las «elites» o para los «marginales enjaulados» (Cf. STEINER, 2000c, 137); y más aún si tomamos en consideración —como él la ha hecho— que hoy estamos inmersos en un *universo lingüístico* en donde nos rodean millones de palabras «absolutamente vacías de significado» como resultado del predominio que ha logrado ejercer el «lenguaje publicitario» y la «competencia mentirosa y consensual» impuesta por lo que él ha llamado la «tecnocracia de los consumidores»; además, esto no es sino la actualización, en un plano menos criminal, de la «falsificación planificada» y la «deshumanización de lenguaje» que han sido utilizadas como *técnicas de dominación* por los regímenes totalitarios del siglo XX.

La mentira ya no debe considerarse sólo como parte de los problemas que se fraguan en las profundidades de la convivencia humana (como lo habían manejado Sigmund Freud y Karl Marx, según nos lo indican las técnicas interpretativas utilizadas por ellos, tanto en el psicoanálisis como en la crítica a la economía política liberal). En la perspectiva de Adorno y de Steiner —más apegada a la mirada genealógica de Friedrich Nietzsche— la mentira también puede ser un *espectáculo de superficie*; sobre todo si se la analiza en relación con la convivencia superficial que implican las “buenas maneras”, la “amabilidad”, o “el silencio magnánimo” de los *señores*

*civilizados* o, incluso, si se la analiza en relación con la convivencia superficial que implica el silencio que guardan los que ya sólo esperan la muerte. En ambos casos el silencio implica, no una supresión de toda *relación posible* entre los *dominados* y los *dominadores*, sino la exaltación, precisamente, de una *relación de enfrentamiento* que sólo podría cesar con la muerte de unos o de otros, y que hace manifiesto el desprecio recíproco. Digo de superficie, además, porque la *cuestión de la mentira* —en tanto que problema filosófico— ya no estaría tan ligada a la vulnerabilidad de la “sacrosanta verdad”, sino a la emergencia de su propia verdad en contra de toda verdad posible, aunque sea fea y detestable:

El que miente se avergüenza porque en cada mentira tiene que experimentar lo indigno de la organización del mundo, que le obliga a mentir si quiere vivir al tiempo que le canta: «Obra siempre con lealtad y rectitud». Tal vergüenza resta fuerza a las mentiras de los más sutilmente organizados. Éstas no lo parecen, y así la mentira se torna inmoralidad como tal sólo en el otro. Toma a éste por estúpido y sirve de expresión a la irresponsabilidad. Entre los avanzados espíritus prácticos de hoy, la mentira hace tiempo que ha perdido su limpia función de burlar lo real. Nadie cree a nadie, todos están enterados. Se miente sólo para dar a entender al otro que a uno nada le importa de él, que no necesita de él, que le es indiferente lo que piense de uno (ADORNO, 2004, 34-35).

De esta manera, podemos notar que la mentira, desde el punto de vista de Adorno, pone en circulación una *política de aniquilamiento del otro*. Y dicho aniquilamiento sucede, en primer instancia, sólo a nivel del lenguaje, pero, tarde o temprano, termina convirtiéndose en la búsqueda permanente de un aniquilamiento literal: el *exterminio del otro*. En algunos casos, incluso, no es necesario siquiera perpetrar directamente el exterminio, basta con ser cómplices de él por *omisión lingüística de los hechos*: el *silencio de las palabras* en complicidad con la *barbarie de las acciones*.

Por su parte, George Steiner ha preferido expresar sus reticencias frente a la hipocresía del mundo contemporáneo recordándonos insistentemente que «ninguna mentira es tan burda que no pueda expresarse tercamente, ninguna crueldad tan abyecta que no encuentre disculpa en la charlatanería del historicismo» (STEINER, 2003b, 51). Pues él —a diferencia de Adorno— cree que el exterminio ha sido y sigue

siendo posible gracias al *olvido que generan las palabras*. Esta idea es muy interesante, ya que de alguna manera nos sugiere que es suficiente con mentir insistentemente, o con palabrear acerca de cualquier cosa, para propiciar, tarde o temprano, que ya nadie pueda recordar que detrás de toda atrocidad no sólo se oculta un *acto ejemplar*, sino también un *acto repudiable*. Y de todo esto se puede concluir lo siguiente: el olvido que producen las palabras es una técnica que abre la posibilidad de perpetuar el exterminio como “moneda de cambio”. Para decirlo llanamente: a Steiner no le importa tanto la hipocresía como mentira o como frialdad, sino como *técnica de exterminio*. Sé que la diferencias que existen entre ambos son muy sutiles, pero siempre vale la pena revisar las sutilezas. Veamos por qué.

Como acabo de señalar, Steiner ha relacionado con mayor precisión el problema del silencio con la emergencia de las *técnicas de exterminio* de lo que él llama las «tiranías contemporáneas». Y según esto, el éxito de dichas tiranías radica en haber aprendido a ejercer un control sobre el lenguaje para silenciar el pasado de una manera definitiva, para controlar la memoria (Cf. STEINER, 2000c, 136). Visto de esta manera, la estrategia de este silenciamiento ha consistido en redefinir la pertinencia de las palabras sólo para invertir, de manera grotesca y deliberada, su significado, y así poder transformar la vida en muerte, la esclavitud en libertad absoluta, y la guerra en una paz terriblemente sospechosa (Cf. *Idem*).

Lo que Steiner muestra con todo esto, me parece, es que el objetivo de esta *inversión de significados* consiste en «borrar por decreto» las “ideas inaceptables”, los “hechos repulsivos”, los “nombres detestables”, los “crímenes cometidos en nombre de la justicia”, las “injusticias arteras” y, finalmente, la existencia misma de las personas. Y el éxito de las «tiranías contemporáneas» —de acuerdo con esta perspectiva— sigue estando garantizado por el *rapto del lenguaje*, que sigue siendo efectivo.

El lenguaje, según lo anterior, tiene la función de hacer presente el pasado, pero —y esto es lo grave— sólo para silenciarlo definitivamente. Esto, pues, no puede sino ser una *técnica de dominación* que sirve para implantar una *memoria artificial* a través de un «compendio de mentiras» y de «ficciones diseñadas con alevosía», pero además sirve para reemplazar la diversidad de la *memoria individual* con versiones oficiales de lo que sucedió en el pasado, así como para liberar a las

personas, o a algunas sociedades específicas, de las «responsabilidades básicas del duelo y la justicia» (Cf. STEINER, 2000c, 136-137).

Para George Steiner, el *silencio de las palabras* propicia una *doble disolución ontológica del sujeto* con graves repercusiones epistemológicas y éticas. Por un lado, porque funciona como una *técnica de ocultamiento de los otros* en el lenguaje; pero, finalmente, porque también funciona como una *técnica de ocultamiento del lenguaje mismo*. Dicha *actitud lingüística* ayuda a instituir una cultura que facilita la emergencia de una *barbarie exterminadora*, que libera las «pulsiones de muerte» de las que nadie, al parecer, se puede librar en estos tiempos, ni en lo público ni en lo privado, ni en lo social ni en lo político. Veámoslo en estas líneas escritas por él mismo:

Lo que está ocurriendo ahora es nuevo; se trata de intentar una ruptura total. El farfullar del marginado, el “fuck-off” (jódete) del *beatnik*, el silencio de los adolescentes dentro de la casa enemiga de sus padres, están enderezados a destruir. El ascetismo de Cordelia, que se negaba a incurrir en las mendacidades del discurso, resultó asesino. Lo mismo cabe decir del niño autista que infama el lenguaje al pulverizarlo hasta convertirlo en una jerigonza o en maníaco del silencio. Privamos de su humanidad a quienes les negamos el discurso, los dejamos desnudos y absurdos. Es una terrible imagen literal la de la “sordera de piedra”, la imagen que hay en el opaco balbucear o en el silencio de lo “pétreo”. Si impedimos el discurso a otros, la Medusa trabajará hacia adentro. Esta es parte del daño y de la desesperación que exhibe el actual conflicto entre generaciones. Se hace deliberadamente violencia a esos lazos primarios de identidad y de cohesión social debidos a un lenguaje común (STEINER, 1992, 149).

En el fondo, la relación que propone Steiner entre *lenguaje y barbarie* implica que las fuerzas que actúan constantemente en los más diversos escenarios políticos han terminado por atravesar toda la cultura. Incluso —como podemos ver en esta última cita— el problema no se reduce a los *escenarios de extrema violencia*, sino que de hecho implica los escenarios más comunes y cotidianos, los más invisibles, los más íntimos. Y no sólo eso, sino que también cuenta el hecho de que el lenguaje se ha convertido en la *casa del no-querer-ser*, de *lo no-idéntico*, de *lo que se resiste a toda identidad*, de *lo que busca destruir toda identidad posible*. Y así Steiner vuelve a coincidir en un punto muy importante con Adorno: lo que ha estado sucediendo con el lenguaje en el último siglo ha terminado por alinear toda «existencia individual»

(Cf. ADORNO, 2004, 17). Por eso no debemos olvidar una advertencia que introdujo Adorno a este respecto:

Identificar la cultura únicamente con la mentira es de lo más funesto en estos momentos [se refería a los años cincuenta], porque la primera se está convirtiendo realmente en la segunda y desafía fervientemente, tal identificación, a toda idea que venga en su contra (ADORNO, 2004, 49).

Y esto está irremediablemente relacionado con el problema de la *disolución del sujeto*, el cual, sin lugar a dudas, ha sido un tema central en el desarrollo de la filosofía contemporánea. Y aunque existen serias diferencias entre los que han preferido referir este problema al *sujeto de la historia* (problema ético) y los que han preferido referirlo al *sujeto del conocimiento* (problema epistemológico), la mayoría han coincidido en que se trata de un problema que tiene la virtud de poner al descubierto una paradoja que socava, irremediablemente, todas las pretensiones (tanto las teóricas como las no-teóricas) que se pudieron haber ocultado detrás de la idea moderna de una *subjetividad trascendental*. Foucault decía, por ejemplo, que se trata de «un desplazamiento del sujeto que habla en la historia, pero también un desplazamiento del sujeto de la historia, en el sentido de que hay una modificación en el objeto mismo del relato histórico, en su tema» (FOUCAULT, 1996b, 112). Mientras que Steiner, por otro lado, ha planteado que:

Un idioma tiene en su interior el germen de la disolución de muy diversas maneras. Los actos mentales que fueran otrora espontáneos se vuelven usos mecánicos y fríos (metáforas muertas, símiles en conserva, clichés). Las palabras se tornan más y más ambiguas. En vez de estilo hay retórica. En vez de uso común y preciso, jerga. Extranjerismos y radicales foráneos dejan de enriquecer el flujo sanguíneo de la lengua indígena. Se limitan a ser engullidos [y] permanecen como intrusiones extrañas. Todos estos fracasos técnicos convergen en un fracaso sustancial: el lenguaje deja de configurar el pensamiento para proceder a embrutecerlo. En vez de forjar las expresiones con eficiencia y la mayor energía disponible, estás quedan disueltas y dispersa la carga emocional. El lenguaje deja de ser una aventura (el lenguaje vivo es la más elevada aventura de que es capaz el cerebro humano). En pocas palabras, el idioma deja de estar vivo: se limita a ser hablado (STEINER, 2003f, 116).

Steiner hace hincapié, de múltiples maneras, en las diferentes disoluciones que ha estado sufriendo el *sujeto de conocimiento*. De cualquier forma, lo que debemos subrayar es que sólo a través de la perspectiva que ofrece el problema de la *disolución del sujeto* es que se ha hecho posible observar dichas pretensiones como parte de un problema filosófico que ha resultado central para la filosofía contemporánea: el *problema de comprender el sentido de la historia en medio del actual sinsentido de la evolución histórica de la humanidad*.

Dicho de esta manera, podría parecer que la filosofía tuvo que dar un salto mortal desde el problema de la *trascendentalidad del sujeto* hasta el problema de su disolución, y que no fue mucho menor el salto que supone el desplazamiento del problema de la *subjetividad trascendental* de un *contexto epistemológico* a un *contexto ético-antropológico*; pero no fue así. En medio estaban ya presentes el tema del *lenguaje* y el tema de la *cultura*. Y, ciertamente, tanto Kant como Hegel no pudieron compaginar satisfactoriamente sus pretensiones de universalidad (tanto en lo que se refiere a la epistemología como en lo que se refiere a la antropología y la ética) con el implacable relativismo lingüístico y cultural que presenta la humanidad en su inmanencia más cruda. Pero fue precisamente esto lo que le permitió a críticos de la talla de Marx, Nietzsche y Freud identificar una serie de cuestiones problemáticas que terminarían articulándose, con el paso del tiempo, en el problema de la *disolución del sujeto*. Estos autores, cada cual a su manera, fijaron la atención de la filosofía contemporánea en los problemas que suscita la diversidad cultural y la diversidad lingüística de la humanidad en el ámbito epistemológico y en el ámbito antropológico.

Por eso ahora, o recientemente, habiéndose desarrollado entre los filósofos una visión crítica construida sobre las ruinas que dejó el catastrófico derrumbe de la *trascendentalidad del sujeto*, George Steiner —como muchos otros— ha podido afirmar que:

Las cuestiones planteadas se refieren a la relación entre los medios verbales y la percepción sensible, al modo como la sintaxis refleja o domina el concepto de realidad de una cultura, a la historia de las formas lingüísticas como registro de la conciencia étnica: cuestiones que van al corazón mismo de nuestras preocupaciones poéticas y críticas (STEINER, 2003d, 81-82).

En este sentido, tener la capacidad de identificar y distinguir la *presencia de lo humano* en la Naturaleza no implica, por sí mismo, que *lo humano* tenga un significado perfectamente bien determinado, tan sólo implica que somos capaces de percibir la *materialidad manifiesta* de nuestras propias acciones y de las acciones de otros seres vivos que viven de una manera semejante a nosotros; también implica que somos capaces de atribuirle a dicha *materialidad manifiesta* uno o varios significados. Y decir esto nos obliga, por supuesto, a asumir que las *cargas significativas* que le podemos atribuir a todos los vestigios de la acción humana posean algún *carácter esencial* o *primordial*, pues todas ellas dependen, ante todo, de la *estructura de nuestra sensibilidad* y de la *estructura de nuestro entendimiento*.

Lo más importante es que estas *cargas significativas* que le hemos impuesto a todo lo que podemos percibir de la presencia humana en la Naturaleza se ligan sospechosamente para formar nuestros conceptos de cultura. ¿Qué es lo que me parece sospechoso de esta relación conceptual? Al tratar de comprender cuál podía ser la pertinencia de las concepciones filosóficas de la cultura, advertí que en todas ellas existe un supuesto común que yo no comparto: suponen que una *relación de oposición* existente entre «lo humano» y «lo natural» fue lo que permitió la entrada en escena de la cultura. Luego —según esto— la *presencia de lo humano en la Naturaleza* sólo puede reconocerse en la medida en que se haya hecho presente algo *no-natural* en la *Naturaleza*: lo producido por los hombres. Así, el producto de la acción humana ha adquirido, para la conciencia humana, una realidad particular que se denomina “cultura”. Sin embargo, bajo este supuesto, aunque toda acción humana sigue siendo parte de la Naturaleza, la naturaleza particular de los seres humanos, lo que adquiere una existencia y una realidad específicamente humana, se supone que ya no es parte de la Naturaleza. En este mismo sentido, la cultura —entendida como una objetividad extraña a la Naturaleza— se convierte en una presencia que suscita en nuestra conciencia una experiencia sensible de lo humano.

La *presencia de lo humano* se revela así, inmediata y espontáneamente, como un *fenómeno de autoconciencia*, pero también se manifiesta como un *fenómeno de conciencia* de la existencia de otros seres humanos, contemporáneos o no-contemporáneos; lo cual implica, aun sin saberlo, una comprensión del carácter temporal de la cultura. Y así es como nuestra capacidad de identificar la *presencia de*

*lo humano en la Naturaleza* nos permite, al mismo tiempo, relacionar el concepto de historia y el concepto de cultura bajo un mismo principio: *lo humano*.

En cierto sentido concuerdo con todo lo anterior, pero tengo algunas objeciones para los supuestos en los que se basa esta relación conceptual, las cuales están centradas, primordialmente, en la manera en que se ha interpretado la experiencia de la *presencia de lo humano en la Naturaleza*. No es que piense que la objetividad de las acciones humanas no se experimente de dicha forma, sino que también pienso que no podemos reducir esta experiencia a los productos de nuestra acción sobre la Naturaleza. Me parece que pensar así la *materialidad de lo humano* es caer en un burdo materialismo que deja fuera gran parte del material humano que podemos tener presente en nuestra experiencia sensible; por otra parte, también pienso que partir de esta reducción de la experiencia sensible que podemos tener de nosotros mismos ha sido la causa de intelectualismos que se desvinculan por completo de la *realidad de los hechos mismos*.

Uno de los problemas teóricos más comunes, en este sentido, ha sido el de la excesiva valoración de ciertas formas de producción cultural, la cual se ha establecido, comúnmente, en relación con el grado de extrañeza que algunos productos humanos presentan con respecto a la Naturaleza. La valoración excesiva, en estos casos, es un fenómeno que proviene de nuestros *procesos de autoconciencia*, y no de una comprensión de los *escenarios* dentro de su propia temporalidad.

Pienso que esta capacidad de asignar una carga significativa a los productos culturales de una época ha sido el germen de interpretaciones que han pervertido, en múltiples sentidos, nuestras versiones históricas de las culturas pasadas. Y proceder así es tanto como despreciar gran parte de la materialidad existente de otras culturas, pasadas o presentes, para privilegiar nuestras representaciones intelectuales sobre ellas: nuestras interpretaciones, nuestras imágenes idealizadas. Y en esto, precisamente, encuentro un tema completamente actual para la filosofía contemporánea: el desprecio a una parte de la *materialidad humana en la Naturaleza*, en nuestras concepciones filosóficas sobre la cultura y la historia, se transfigura en un desprecio de la corporalidad de las diversas culturas que han tenido lugar a lo largo de la historia o ahora mismo.

Entonces, ¿cómo debemos interpretar dicha *presencia material*? ¿Cuál es la importancia filosófica de dicha materialidad? ¿Por dónde debe iniciar una investigación filosófica sobre esta problemática?

Como lo mencioné al principio de esta digresión, la *presencia material de lo humano en la Naturaleza* es una *materialidad manifiesta* a nuestra sensibilidad, pero esta materialidad, que solemos diferenciar a través de la identificación de objetos diversos, no suele manifestarse a nuestra sensibilidad de una manera diferenciada, al menos no de la manera como se presenta diferenciada en nuestro pensamiento. No ignoremos, por ejemplo, que las distinciones con las cuales intentamos comprender el mundo externo son representaciones que elaboramos intelectualmente a partir de lo que percibimos de él, pero que, frecuentemente, en dichas representaciones pesa más lo que sucede en nuestra mente que lo que sucede en el mundo.

Concebir un *mundo diferenciado en objetos* es el resultado de un trabajo de diferenciación intelectual de las representaciones que elaboramos a partir de lo que percibimos por nuestros sentidos. Y, en este sentido, reconocer nuestra presencia en la Naturaleza, puede ser, sin embargo, algo más complejo que identificar *objetos no-naturales* que revelan nuestra capacidad para transformar los *entornos naturales*. El todo o la unidad en el que está constituido el mundo externo, manifiesto a nuestra sensibilidad, es pura presencia, tanto en un *sentido temporal* como en un *sentido físico*. Y subrayo que, en tanto que es una unidad existente y sensible para nosotros, resulta que siempre se hace manifiesta en un *estado de actualidad*; y también quisiera subrayar que dicha actualidad es excluyente de *estados de existencia pasados* y de *estados de existencia futuros*: se trata de una *actualidad pura*.

Esto quiere decir que la condición actual, tanto de las *realidades naturales* como de las *realidades humanas*, implica que todos los *conjuntos de cosas* que se nos manifiestan se manifiestan como *cosas extrañas* o *externas*; lo cual implica que la manera de reconocerlos, ya sea como propios o como ajenos, se hace posible únicamente gracias a la reflexión, la cual, en este momento, aún no es conciencia, sino sólo investigación. Reflexionar acerca de la *actualidad de lo manifiesto* es un acto indagatorio de las cosas presentes, es investigar lo que tenemos presente en su totalidad y, por ello, no podemos seleccionar algunas partes del todo a través de nuestras distinciones conceptuales. En algún momento, irremediablemente, tenemos

que hacerlo, pero, al investigar, el presente requiere que intentemos penetrarlo, explorarlo, recorrerlo en toda su plenitud. Se trata, pues, de hacer más profunda nuestra percepción, de que apliquemos todo el poder de análisis del que son capaces nuestros sentidos y nuestro intelecto.

Este tipo de *experiencia reflexiva* es la única posibilidad de hacer comprensible, en toda su complejidad, lo que afecta a nuestros sentidos. No es que podamos enriquecer la realidad; el acto reflexivo penetra lo que experimentamos a través de nuestros sentidos para enriquecer nuestra experiencia, no para enriquecer el mundo. Los resultados de este tipo de investigación no nos van a poder decir nunca de qué tantas formas se puede comprender lo que está presente a nuestros sentidos, sino qué tantas cosas están presentes en nuestra experiencia. Además, la *diversidad sensible* que puede resultar de este tipo de investigación, si bien no se opone a nuestras capacidades conceptuales, se debe diferenciar de la *diversidad conceptual* que construimos a través de otro tipo de investigaciones.

Finalmente, reflexionar sobre lo que está presente a nuestra sensibilidad, en lugar de reflexionar sobre lo que podemos diferenciar a través de nuestras habilidades conceptuales, nos permite mantenernos abiertos frente a las *presencias reales* o *existentes en actualidad*.

Cualquiera puede preguntarse —y con toda razón— ¿qué hay de relevante en esta distinción entre la *reflexión sensible* y la *reflexión conceptual*, si finalmente los resultados de ambas son *construcciones intelectuales*? La relevancia de esta distinción consiste en que nos permite tener presente que las *construcciones intelectuales de la reflexión conceptual* suelen ser *representaciones de cosas singulares* o *específicas* (objetos diferenciados), mientras que las *construcciones intelectuales de la reflexión sensible* suelen ser representaciones de las relaciones que entabla nuestra corporalidad con la materia del mundo externo: la relación de nuestro cuerpo con cosas reales y presentes, con *presencias reales*.

Esto es relevante, además, porque nunca sentimos la presencia singular de un objeto; podemos pensarlo en su singularidad, pero, al tenerlo presente a nuestra sensibilidad, siempre lo percibimos como parte de un *entorno físico complejo*. Es por eso que se ha dicho que nuestra sensibilidad nos permite relacionarnos con la existencia de múltiples maneras al mismo tiempo, ya que nuestras experiencias

sensibles son, al mismo tiempo, experiencias acústicas, visuales, táctiles, olfativas, gustativas y emotivas. Sentir los objetos de nuestra conciencia es una experiencia compleja que no se limita a la percepción de objetos diferenciados; y dicha complejidad consiste, precisamente, en que en cada experiencia sensible solemos tener presente todo un *entorno sensible*. Reflexionar sobre lo que sucede o está presente en dichos entornos, en este sentido, puede enriquecer significativamente nuestra experiencia del mundo, lo cual es muy importante si nos interesa comprender el *significado moral* de la *presencia humana en la Naturaleza*.

Dicho esto, ¿cómo podríamos seguir creyendo que la presencia humana en la Naturaleza puede determinarse según nuestra capacidad para identificar y para diferenciar los vestigios de las acciones realizadas por seres humanos (realidades producidas por la mano del hombre), si finalmente la experiencia sensible que podemos tener de dichos vestigios nos los presentan integrados a un *entorno físico natural*? De acuerdo con esto, podemos inferir que no es a través de los objetos producidos por la mano del hombre como reconocemos la *presencia de lo humano en la Naturaleza*. Muestra de ello es que, cuando tenemos presente un objeto creado por la mano del hombre, y éste nos resulta completamente extraño por su apariencia física, podemos llegar a pensarlo como un *objeto natural*; es así como obras monumentales de culturas antiguas han pasado inadvertidas durante mucho tiempo sólo porque considerábamos que eran parte del *paisaje natural*.

Este tipo de confusiones se debe a que, en aquellos casos en que los objetos son evidentemente reconocibles como productos humanos, lo que reconocemos es la familiaridad del *entorno físico* que los rodea. Y al conceptualizar ese tipo de experiencias no nos percatamos de que nuestros reconocimientos los solemos hacer a partir de *contextos significativos* determinados por nuestra sapiencia, y no por medio de una *reflexión sensible*. Dicho en otras palabras, no es que reconozcamos al objeto y después descubramos su significado, sino que reconocemos que algunos de nuestros significados pueden aplicarse a algunos objetos de nuestro entorno. Pero ésta es sólo una identificación intelectual que proyectamos desde nuestra conciencia, y puede tener, o no, un fundamento sensible; y eso no importa mientras nuestras creencias determinen que tiene uno; de hecho, en algunos casos podemos imponerles uno si es necesario.

Por todo esto, no nos debería sorprender que el pasado se nos haga manifiesto a través de sus ruinas y el futuro a través de sus posibilidades. La presencia humana en la Naturaleza nos parece evidente e irrefutable porque están ahí sus ruinas, o porque estamos construyendo su posibilidad; o, para decirlo de una manera más precisa, porque tenemos presentes todas las formas de la sensibilidad humana, pasadas y futuras, dentro de la totalidad de la existencia actual: ambas cosas son *lo que está presente en la materialidad presente*.

Pero el futuro no me interesa en lo absoluto, lo único que debemos tomar en cuenta es que es pura posibilidad: la Naturaleza que no hemos transformado todavía. Lo que me importa, en este capítulo, es el presente de la Naturaleza: ese *estado de actualidad* en el que descubrimos —o en el que podemos descubrir— nuestra presencia como *naturaleza transformada* que no ha dejado de ser parte de la Naturaleza, entendida como la totalidad de lo presente a nuestra sensibilidad.

En este sentido, la pregunta que interrogaba por la razón de ser de la Cultura nunca debió ser: ¿qué es aquello que nos ha arrancado de nuestra condición natural, de nuestra animalidad?, sino esta otra: ¿cuál es la fuerza, el poder, el impulso que nos ha permitido ser parte de la Naturaleza, qué nos ha permitido manifestar nuestra presencia en la existencia desde nuestra forma más puramente animal? En ambos casos se puede responder que la Cultura, pero la respuesta, después de todo lo dicho, tiene significados muy diferentes en cada caso. Para la primer pregunta, dicha respuesta supone que la naturaleza humana es una “segunda naturaleza”; y dicho supuesto supone, a su vez, muchos problemas teóricos absurdos. Para la segunda pregunta, la respuesta supone una forma específica de ser animal que, a pesar de que implica poder transformar la Naturaleza, no implica que los seres humanos hayamos dejado de ser parte de ella. La Cultura, pensada de esta manera, tiene su propia temporalidad, como la tienen todas las cosas que forman parte de la Naturaleza; y, como todas ellas, está siempre presente, acumulando su propia historia, formando su rostro actual a partir de los restos que han quedado de sus rostros pasados —tal y como sucede con las capas geológicas de la Tierra.

Sin embargo, con respecto a las formas humanas pasadas, a pesar de que siempre están ahí, no siempre tenemos conciencia de que son restos de un presente muerto, de una naturaleza particular que ya no es y que sólo está presente como una



ausencia. En un sentido más estricto, es necesario decir que del pasado sólo nos queda la posibilidad de intuir su ausencia. Todo nuestro *entorno físico*, el medio natural que sirve de contexto para nuestra realidad humana, son restos inertes de cuerpos que, en otro tiempo, tuvieron vida. De hecho, gran parte de esa materia inerte son restos humanos. Sin embargo, a pesar de ello, para la mayoría de los seres humanos, su medio físico sólo es parte del paisaje cotidiano de la naturaleza: lo radicalmente diferente a su humanidad. En este sentido, en algún momento, en medio del paisaje más natural y más cotidiano, acontece a nuestra mirada un mundo cultural que no pertenece al nuestro; y así se abre un abismo temporal en la actualidad de nuestra realidad, así se hace manifiesto un vacío de significado con respecto a ciertos objetos que están ahí, que siempre han estado ahí, pero que no podemos reconocer porque nuestro sistema de significados no los reconoce. En ese momento se hace evidente que dichos objetos no pertenecen a nuestro mundo cultural, y su realidad —en ese instante— es tener otra pertenencia: nos resultan ajenos.

La intuición del pasado, como intuición de la presencia actual de formas sin vida, transforma nuestra conciencia del presente, marca una herida profunda en nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos; de un momento a otro, nuestra realidad adquiere una profundidad que no había tenido nunca: ser la realidad de múltiples ausencias. Extraña realidad que envejece en el momento que deja de ser nuestra actualidad solamente para ser una realidad extraña, presente a nuestra sensibilidad como una cosa en la Naturaleza que luce acabada y en ruinas; y entonces adquiere una apariencia temporal.

El siglo XX, en este sentido, está condenado a ser un *conjunto de vestigios* que habrán de ofrecer un testimonio acerca de la inhumanidad que implicó el proceso de formación y consolidación de las *sociedades industrializadas*. Las atrocidades que se cometieron durante las guerras europeas de la primera mitad del siglo XX sólo son el aspecto superficial de un problema mucho más escurridizo y de mayor profundidad.

Maurice Merleau-Ponty publicó en 1948 los ensayos que escribió entre 1945 y 1947 en un libro que tituló *Sens et non-sens*. Dichos ensayos están articulados por una intención común: tratar de comprender cómo fue posible que los pueblos europeos se vieran arrastrados a protagonizar los sangrientos horrores de la Segunda

Guerra Mundial. El ensayo que en la traducción al castellano lleva el título: «La Guerra tuvo lugar» (Merleau-Ponty, 2000, 211-230), redactado en junio de 1945, contiene algunos planteamientos que es pertinente retomar aquí.

En este artículo, encontramos a un Merleau-Ponty recogido sobre sí mismo e intentando asimilar el peso exacto de su propia participación en la guerra, lo cual podría parecernos, a simple vista, una actitud confesional, pero no es así. Por el contrario, en su actitud podemos encontrar una sincera disposición para reconocer, con responsabilidad, las consecuencias de sus actos; incluso me atrevería a afirmar que su intención, precisamente, era asumir su responsabilidad más allá de lo que resultaba evidente para la mayoría de los franceses en junio de 1945. Su intención, pues, no era disculparse ni vanagloriarse por las *acciones bélicas* que había tenido que realizar como miembro de la resistencia francesa, sino tratar de comprender cómo había sido posible haber esperado tanto tiempo para decidirse por la guerra, cuando todos los acontecimientos —según su propio testimonio— indicaban que iba a ser imposible el mantenimiento de la paz en Europa (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, 211).

Es importante señalar que también le urgía saber cómo había sido posible, tanto para unos como para otros, haber actuado de una manera que para él mismo había sido inconcebible hasta el mes de junio de 1940. Se refería, por supuesto, a ese comportamiento característico de quien finalmente ha terminado perdiéndose en la inhumanidad de la guerra; es decir, «cuando ya no se puede reconocer a un ser humano detrás del uniforme del enemigo porque uno mismo, a su vez, ya no puede reconocerse como un ser humano en su mirada». Pero leámoslo en sus propias palabras para apreciar, con mayor detalle, algunos matices de su planteamiento:

Fue después de junio de 1940 cuando entramos verdaderamente a la guerra. Ya que, a partir de entonces, a los alemanes que encontrábamos en la calle, en el metro, en el cine, no nos era posible tratarlos humanamente. Si lo hubiéramos hecho, si hubiéramos querido distinguir a los nazis de los alemanes, buscar bajo el teniente al estudiante, bajo al soldado al campesino o al proletario, hubieran creído que reconocíamos su régimen y su victoria, y es entonces cuando se hubieran sentido vencedores. La magnanimidad es una virtud de rico y no es difícil tratar generosamente a los prisioneros que están a la merced de uno. Pero los prisioneros éramos nosotros. Nos era preciso reaprender todas las conductas pueriles de las

que nuestra educación nos había librado, juzgar a las personas por costumbre, responder sin educación a sus buenas maneras de mando, vivir durante cuatro años a su lado sin vivir ni un minuto con ellos, sentirnos bajo su mirada “franceses” y no hombres. Había, a partir de entonces, en nuestro universo de personas esta masa compacta gris o verde (Merleau-Ponty, 2000, 214-215).

En medio de estos dos cuestionamientos, aparentemente paradójicos, he encontrado un planteamiento profundamente crítico en contra de la cultura europea de la primera mitad del siglo XX. Y aunque no me interesa inscribirme en la tradición crítica de post-guerra para hacer una crítica de la *cultura occidental*, sí me han llamado la atención algunos detalles del método utilizado por Merleau-Ponty. La perspectiva crítica que trazó en «La guerra tuvo lugar» inicia justo a partir del reconocimiento de dos problemas ontológicos inscritos en la formación cultural de los pueblos europeos de la primera mitad del siglo XX: dos problemas que la guerra hizo visibles de una manera deleznable. Por un lado, nos encontramos ante la imposibilidad de los pueblos europeos para reconocer en la violencia un elemento fundamental de su historia. Merleau-Ponty apuntó esta incompetencia al preguntarse por la lentitud con la que muchos pueblos europeos reaccionaron frente a la amenaza que representaban los nazis desde el momento más temprano de su emergencia. De hecho, la formulación de la pregunta es contundente: «¿Cómo pudimos esperar tanto tiempo para decidirnos por la guerra?» (Merleau-Ponty, 2000, 211). Además, hay que tomar en consideración que la formuló sólo después de haber reconocido categóricamente que él había sido consciente de que todos los acontecimientos que tuvieron lugar a lo largo del proceso que antecedió a la guerra hablaban por sí mismos de la imposibilidad del mantenimiento de la paz en Europa. Incluso comenta que muchos habían decidido, secretamente, ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia porque vivían en un país «demasiado feliz» y «demasiado débil» para observar con detenimiento lo que estaba sucediendo (Cf. *Idem*).

Y con esto quería implicar una transformación en la percepción que muchos europeos tuvieron que sufrir repentinamente al participar en el proceso de los acontecimientos, pero que tenía que haber ocurrido mucho antes de que éstos se tornaran en la vorágine que, al menos los franceses, ya no pudieron seguir ignorando

a partir del invierno del 39-40. Merleau-Ponty —y este es el segundo problema— había comprendido que sus compatriotas, lo mismo que muchos otros pueblos europeos, habían sido tan responsables de las atrocidades de la guerra como lo eran los nazis, a la vista de todos, al terminar la guerra.

Pero a todo esto yo añadiría otra cosa: añadiría que no debemos olvidar que también estuvo presente la secreta complicidad de muchos europeos con el racismo que los nazis profesaron desde el principio, franca y abiertamente, en contra de los judíos. Sobre este asunto Adorno quiso llamar nuestra atención de una manera muy severa:

Pensar que después de esta guerra la vida podrá continuar «normalmente» y aun que la cultura podrá ser «restaurada» —como si la restauración de la cultura no fuera ya su negación—, es idiota. Millones de judíos han sido exterminados, y esto es sólo un interludio, no la verdadera catástrofe. ¿Qué espera aún esa cultura? Y aunque para muchos el tiempo lo dirá, ¿cabe imaginar que lo sucedido en Europa no tenga consecuencias, que la cantidad de víctimas no se transforme en una nueva cualidad de la sociedad entera, en barbarie? Si la situación continúa imparable, la catástrofe será perpetua. Basta con pensar en la venganza de los asesinados. Si se elimina a un número equivalente de los asesinos, el horror se convertirá en institución, y el esquema precapitalista de la venganza sangrienta, reinante aún desde tiempos inmemoriales en apartadas regiones montañosas, se reintroducirá a gran escala con naciones enteras como sujetos insubjetivos. Si, por el contrario, los muertos no son vengados y se aplica el perdón, el fascismo impune saldrá pese a todo victorioso, y tras demostrar cuán fácil tiene el camino se propagará a otros lugares. La lógica de la historia es tan destructiva como los hombres que genera: dondequiera que actúa la fuerza de gravedad, reproduce el infortunio del pasado bajo formas equivalentes. Lo normal es la muerte (ADORNO, 2004, 60-61).

Foucault también quiso llamar nuestra atención sobre la cuestión del racismo, sólo que de una manera menos agresiva, al formular la siguiente pregunta: «¿cómo se puede hacer la guerra contra los propios adversarios y exponer a los propios ciudadanos a la guerra, hacerlos matar por millones (como sucedió a partir de la segunda mitad del siglo XIX) sino activando el tema del racismo?» (FOUCAULT, 1996b, 208).

En la actualidad existe una clara diferencia entre las *sociedades industrializadas* y las *sociedades no-industrializadas*, pero para comprender esto cabalmente es necesario

alejarnos sistemáticamente del modelo de las *sociedades-nación*, ya que dicho modelo nos puede arrastrar a confundir a las sociedades industrializadas con las naciones altamente industrializadas, y no nos permitiría comprender que las primeras están presentes en todo el mundo y que están articuladas entre sí más allá de las fronteras políticas con las que solemos separar a las naciones. En México, por ejemplo, existe una fuerte presencia de las sociedades industriales, aunque, como nación, el país no figura hoy en día entre las naciones altamente industrializadas.

A finales de los años sesenta empezaron a surgir, por aquí y por allá, teorías que postulaban que las *sociedades industrializadas* ya habían llegado a un momento crítico de su desarrollo, y que estaban empezando a sufrir transformaciones profundamente significativas en su organización socio-política, así como en sus modos de producción. Aunque un poco tarde, la emergencia de estas teorías marcó el inicio de una nueva época en el desarrollo de las ciencias sociales, y se convirtió en un signo inequívoco de que por fin se había logrado alguna claridad conceptual que permitiría comprender, en toda su profundidad, la relevancia teórica de todas aquellas paradojas antropológicas que habían sido detectadas y cuidadosamente descritas por los “Maestros de la Sospecha” —y sus primeros seguidores— desde las últimas décadas del siglo XIX y durante toda la primera mitad del siglo XX. Cuando a principios de los años setenta algunos filósofos ya habían logrado clarificar la idea satisfactoriamente, se empezó a utilizar la etiqueta —poco esclarecedora por cierto— de *sociedades post-industrializadas*; y no fue sino hasta los años noventa que se logró su uso en los círculos académicos.

Muchos procedimientos disciplinarios existían desde largo tiempo atrás, en los conventos, en los ejércitos, también en los talleres. Pero las disciplinas han dejado de ser en el transcurso de los siglos XVII y XVIII unas fórmulas generales de dominación (FOUCAULT, 1998, 141).

Cuando Michel Foucault señaló esto en 1975, su intención era resaltar el carácter histórico de las «prácticas de dominación», para poder señalar el momento histórico en el que las sociedades europeas adquirieron la forma de una «sociedad disciplinaria», y para identificar, así, su «lugar de emergencia». Pero, al hacerlo, estaba definiendo un nuevo enfoque metodológico para estudiar las «relaciones de

poder» en general. Cabe señalar que, en la época en la que escribió *Vigilar y castigar*, ya estaba depurando algunos aspectos fundamentales del método de análisis que había utilizado hasta entonces (el llamado «método arqueológico»); y, al señalar el carácter histórico de las «prácticas de dominación», se había acercado de una manera definitiva al enfoque que lo llevaría a comprender que era necesario desarrollar una «microfísica del poder» para describir el origen histórico de las «relaciones de poder»: el *enfoque genealógico* (Cf. FOUCAULT, 1998, 142).

Según su manera de enfocar el problema de las disciplinas, el uso del poder de las «sociedades disciplinarias» era distinto de los «procedimientos disciplinarios» de la esclavitud, de la domesticidad, del vasallaje y de las disciplinas ascéticas de tipo monástico (Cf. *Ibidem*, 141). ¿Qué quedó, entonces, en lugar de estos «procedimientos disciplinarios»? La respuesta de Foucault es ejemplar. Primero menciona que las sociedades fueron inventando paulatinamente una «anatomía política del detalle», es decir, que la *disciplina* se convirtió en un «*arte de las distribuciones*» (Cf. *Ibidem*, 142-145). Después nos dice que detrás de este «*arte de las distribuciones*» se encontraban procesos que se fueron articulando inesperadamente en los «pequeños lugares» en donde encontraron confluencia los «procedimientos disciplinarios»: esos intersticios ignorados de la vida más cotidiana. Y, finalmente, que esos procesos fueron haciendo su «pequeña irrupción» en los «lenguajes emergentes», utilizados primero para nombrar las diferencias del complejísimo tejido social de esa época (que era terriblemente más simple que el actual), y utilizados después para distribuir a los individuos espacialmente por medio de los «usos funcionales de la arquitectura»: el convento, las escuelas, los hospitales, las prisiones, los cuarteles, las fábricas, los hospicios (Cf. *Ibidem*, 145-153).

Esta organización, finamente reticulada en un sentido espacial, se fue estratificando, con el paso del tiempo, de acuerdo al perfeccionamiento de su uso. Para Foucault, el «fenómeno del *encierro* y la *clausura*» permite relacionar el «instinto terapéutico» de las sociedades modernas con las «prácticas quirúrgicas de los saberes emergentes». Además, según esto, para sacar de la oscuridad de su ocultamiento a los «mecanismos disciplinarios» que un cierto «tipo de saber» suele imponer sobre «otros tipos de saber», no es necesario extenuar el campo de estudio, sino ubicar los «pequeños lugares».

Es imposible prescindir del *método arqueológico* usado por Foucault para organizar y dirigir ese trabajo «gris», «metódico» y «pacientemente documentalista» que supone un estudio genealógico de la historia de la violencia, pero es necesario tomar en consideración que necesitamos adecuarlo a las condiciones y complejidades propias del caso. La genealogía se resiste a endurecer la mirada de la inteligencia, negándose a asumir el estandarte de un método particular; es ante todo, un enfoque, una táctica que puede desencadenar el movimiento y el análisis de los «discursos que no emergían», para liberarlos del sometimiento en el que suele tenerlos la historia; y lo hace a partir de las discontinuidades encontradas a través del «análisis de las discursividades locales»: tarea central de la *arqueología foucaultiana* (Cf. FOUCAULT, 1996b, 17-20).

El «análisis de las *discursividades que no emergían*» requiere de métodos adecuados a la cualidad específica de lo descubierto; exige métodos audaces para lograr hacer manifiestas las marcas que la historia deja sobre los cuerpos (Cf. FOUCAULT, 1992a, 14-15); necesita de métodos capaces de designar la cualidad de los instintos: su intensidad o debilidad, para dejarlos indicados como *procedencia* de una «*voluntad de saber*» que se hace presente como «*voluntad de dominación*», lo cual permite designar los «lugares de emergencia»: aquellos lugares en donde las voluntades se enfrentan constantemente (Cf. FOUCAULT, 1992a, 15-19). Esos lugares en donde —según Foucault— nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores, donde se desatan y entran en escena las fuerzas para borrarse unas a otras, y en donde se hace continuo su inagotable conflicto. Además, en este punto, Foucault no se contentó con haber designado la *emergencia* y la *procedencia* de las «sociedades disciplinarias», también introdujo una última consideración que es necesario apuntar:

Pienso que desde el siglo XVIII hasta comienzos del XX, se ha creído que la dominación del cuerpo por el poder debía ser pesada, maciza, constante y metódica. De ahí los regímenes disciplinarios formidables que uno encuentra en las escuelas, los hospitales, los cuarteles, los talleres, las ciudades, los inmuebles, las familias... y después, a partir de los años sesenta, se da uno cuenta que este poder tan pesado no era tan indispensable como parecía, que las sociedades industriales podían contentarse con un poder sobre el cuerpo mucho más relajado. Se descubre entonces que los controles de la sexualidad podían atenuarse y adoptar otras formas... Queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual (FOUCAULT, 1992b, 114).

Este relajamiento del poder nos obliga a cambiar la naturaleza del análisis de los *efectos disciplinarios de la dominación*. No es que en la actualidad hayan dejado de existir los mecanismos disciplinarios de distribución, clasificación y eficientización, de los que hablaba Foucault, sólo quiere decir que han cambiado, dando lugar a nuevos ejercicios del poder.

Michel Foucault estableció algunas líneas generales de investigación filosófica bastante inusuales para su época utilizando un *enfoque genealógico*. En *Vigilar y castigar*, por ejemplo, sugirió que era necesaria una «microfísica del poder» para poder averiguar qué tipo de dominio querían ejercer sobre los cuerpos las sociedades europeas de la segunda mitad del siglo XX; lo cual implicaba averiguar, a partir del análisis de las «relaciones de poder», qué tipo de subjetividades se habían estado produciendo en las sociedades europeas de los años sesenta y setenta (Cf. FOUCAULT, 1992b, 114). Sabía que éstas todavía funcionaban como «sociedades disciplinarias», pero sospechaba que los «mecanismos de dominación» estaban cambiando, y quería saber con qué finalidad.

Ahora bien, tres décadas después de que Foucault planteara esto, nuestro problema de fondo ha cambiado drásticamente; ya no se trata de un problema relacionado con la «producción de subjetividades» a partir del «dominio de los cuerpos», sino de un problema relacionado con el *exterminio de las personas*, con el *aniquilamiento de los cuerpos*. Si esto es acertado, entonces la cuestión fundamental de la filosofía contemporánea ya no serían las *relaciones de dominación*, sino las *relaciones de exterminio*. Sin embargo, esto no descarta a la «microfísica del poder» como una herramienta de análisis; tanto las *relaciones de dominación* como las *relaciones de exterminio* son, a final de cuentas —lo mismo que las *relaciones de explotación* y las *relaciones de represión*—, simples modalidades de una misma forma de relación entre los hombres: *relaciones de poder*.

En las últimas décadas nuestras sociedades han adquirido una *dinámica disciplinaria* muy desconcertante; en ellas, al parecer, las disputas por el poder se han vuelto intrascendentes; en ellas ya no se pelea, se aniquila estratégicamente; ya no se necesita dominar a los enemigos, ya que el que no es competitivo puede desaparecer de la existencia literalmente y, de no ser así, no importa, de cualquier forma *la otredad* no existe en el universo ontológico de nuestras sociedades. Parafraseando a

Rousseau: ya no se necesita ultrajar groseramente al enemigo público, pues ahora se le puede calumniar con destreza para condenarlo al olvido, para castigarlo en privado, o para dejarlo morir de hambre públicamente y sin remordimientos (Cf. Rousseau, 2001a, 10).

Y es en este sentido que la barbarie del silencio —como diría George Steiner— nos ha llevado de nuevo a habitar en un paisaje sin ecos (Cf. STEINER, 2000c, 136-137). Para decirlo con Merleau-Ponty: «lo que hace para nosotros inconcebible este paisaje nuestro de 1939 y que lo pone definitivamente fuera de nuestro alcance es justamente el hecho de que no teníamos de él conciencia de que fuera un paisaje» (MERLEAU-PONTY, 2000, 212), pues un «paisaje sin ecos» es, precisamente, un paisaje que no podemos reconocer, que no nos dice nada, y que, por eso, ni siquiera nos damos cuenta de que se trata de un paisaje.

Por eso me resulta interesante analizar las reacciones de las *comunidades no-competitivas*. Algo hay en las acciones políticas de los grupos terroristas, los narcotraficantes, los grupos guerrilleros, en los delincuentes cibernéticos y en la delincuencia común que resulta profundamente poderoso y atractivo, si no es que hasta crítico, en contra del régimen de las *sociedades de competencia*. Quizá sólo sea que han podido desocultar, aunque es posible que accidentalmente, su barbarie que había sido velada meticulosamente; quizá han encontrado la forma de subvertir el orden impuesto por la maquinaria industrial de las sociedades competitivas; o quizá descubrieron intuitivamente su talón de Aquiles. De cualquier forma, estoy seguro de que su pura existencia pone sobre el escenario el dilema sobre la pertinencia de la violencia en el mundo contemporáneo, y nos obliga a reflexionar, al menos de una manera tangencial, acerca del valor de la diversidad cultural. Quizá ha llegado la hora de que nos preguntemos seriamente, como lo hizo Merleau-Ponty (aunque en su caso fuera de una manera tardía): ¿Por qué hemos tardado tanto en decidirnos por la guerra?

## RECAPITULACIONES

*Reconozcamos más bien los temas y los impulsos nacidos del desierto. Bastará enumerarlos. También ellos son hoy conocidos por todos.*

—Albert Camus—

Después de un recorrido tan largo, tan intenso, tan lleno de peculiaridades y pormenores pobremente tratados, en el cual mi inmadurez filosófica y mi poco talento literario se hicieron evidentes constantemente, sólo me queda tratar de organizar, lo mejor posible, los resultados obtenidos. En este sentido, como el epígrafe lo indica, creo que bastará con enumerar «los temas y los impulsos nacidos del desierto», pues todo lo que ha sido analizado o mostrado en esta obra es parte, a final de cuentas, de un desierto conocido por todos.

El *desierto*: reveladora imagen de nuestra condición actual y de la actual condición del mundo, enigma poderoso que reclama una respuesta con urgencia. Italo Calvino decía que «cada ciudad recibe su forma del desierto al que se opone» (CALVINO, 2003, 33). Nosotros, sin embargo, no conocemos las soledades y las inclemencias del desierto a partir de una *experiencia fronteriza*; sabemos de ellas porque somos habitantes de unas ciudades increíbles —y hasta hace poco improbables— que reclaman para sí, con sobrados y probados méritos, el nombre de “*ciudades desiertas*”. Afirmar esto, sin embargo, no niega lo dicho por Italo Calvino, sólo evidencia que nuestra civilización ha tomado la forma de dos desiertos que hacen frontera entre sí sin dejar espacio entre ellos. Me refiero, por un lado, al *pequeño desierto* en el que nos hemos convertido al dejarnos gobernar por la indolencia y, por el otro, al *gran desierto*

que hemos puesto en el mundo al dejarnos gobernar por el terror. No sólo somos *hombres del desierto*, sino también el *desierto del hombre*; y proyectamos, dondequiera que estemos, la sombra de unos *hombres completamente desérticos*. Entonces no hay más para nosotros, sólo desierto y más desierto. Esta imagen de un *desierto continuo* sintetiza perfectamente lo que he intentado describir a lo largo de estos apuntes como una *situación problemática* que debe ser reconocida y enfrentada por la filosofía cuanto antes. Se ha tratado, por tanto, de atreverse a fondear los *paisajes desérticos del mundo contemporáneo*, así como *sus espejismos*.

«Al hombre que cabalga largamente por tierras agrestes le asalta el deseo de una ciudad» (CALVINO, 2003, 23). ¿Qué ha resultado, entonces, después de haber hecho este largo recorrido por el desierto? Justo ya no el «deseo de una ciudad». Por el contrario, lo que ha resultado es un método y un programa para evidenciar la peligrosidad de dicho deseo, y la monstruosidad de su funcionamiento: el *plan de una genealogía de la violencia*. La utilidad de este “plan” radica en su capacidad para mostrar que este «verse asaltado por el deseo de una ciudad», frente a un *mundo agresivo* y frente a la amenaza permanente de unos *hombres agresivos*, ha implicado, en última instancia, la emergencia de una poderosa e insaciable *voluntad de exterminio*: su lamentable acontecer en el mundo. Un acontecer que hemos podido presenciar bajo la forma del silencioso y casi invisible *exterminio estratégico y selectivo* que ha estado teniendo lugar, en las últimas décadas, en muchas partes del mundo. Por eso, precisamente, este acontecimiento ha terminado convirtiéndose, simultáneamente, en el enigma y la *Gran Esfinge* del mundo contemporáneo.

Este trabajo, como anuncié desde el inicio, tiene como objetivo principal sentar las bases para un *programa de investigación* en torno a la *genealogía de la violencia*. En este sentido, el conjunto de ensayos aquí reunidos es la puesta en escena del proyecto: el *programa de investigación de una genealogía de la violencia*. Estos apuntes, en efecto, ahora pueden ser utilizados como una “guía teórica” para diseñar, organizar, desarrollar y revisar un *programa de investigación* que ha sido concebido, desde el principio, para construir una *descripción exhaustiva de la situación problemática* que articulan todos los *paisajes desérticos del mundo contemporáneo*. Todavía quedan muchos detalles pendientes, sin embargo, es el momento de hacer una exposición esquemática de dicho programa.

## EL PROBLEMA

La *genealogía de la violencia*, como todo programa de investigación, no sería siquiera imaginable sin la existencia de una situación problemática apremiante. Pero, para poder abordar teóricamente la situación problemática de la cual ha surgido la *idea de una genealogía de la violencia*, era necesario identificar y poder definir su “centro de gravedad”, “lo problemático de la problemática”, es decir, el problema. Sin esto, ningún ordenamiento teórico sería posible; no habría manera de formular una hipótesis, una estrategia o un plan de investigación. Por eso ha sido necesaria la elaboración de estos *apuntes*. Su función teórica es la siguiente: garantizar el tránsito de una *descripción tentativa* de la situación problemática (el resultado de unas investigaciones escolares), hacia la construcción de su *descripción exhaustiva* (el resultado deseado de una *genealogía de la violencia*), por medio de la identificación y la definición teórica del problema.

El resultado es simple: el problema que tiene que enfrentar la *genealogía de la violencia* es el *problema de la emergencia de una voluntad de exterminio estratégica y selectiva en el mundo contemporáneo*.

Hablar de “emergencia”, en este caso, establece una distinción conceptual muy importante: la distinción teórica entre *exterminio* y *voluntad de exterminio*. El primer concepto indica la presencia material del problema: su presencia efectiva en el mundo; el segundo, en cambio, establece su *procedencia (Herkunft)*. Esta distinción, por tanto, es importante porque hace evidente qué es lo problemático del exterminio: la existencia de una *praxis exterminadora*. El problema, pues, exige que la *genealogía de la violencia* busque dar cuenta de la *praxis exterminadora del mundo contemporáneo*.

## LA HIPÓTESIS GENERAL

La *situación problemática del mundo contemporáneo*, cuyo problema radica en la existencia de una *praxis exterminadora selectiva y estratégica*, ahora puede ser presentada buscando organizar, de una vez por todas, su *descripción exhaustiva*.

El “punto de arranque” para elaborar la *descripción tentativa* que aparece en la Introducción de este documento fue la sospecha de que el miedo a perder nuestra *felicidad ficticia* y nuestra *aparente tranquilidad* ha desempeñado un papel muy importante en el surgimiento y desarrollo de una nueva *voluntad de exterminio*. Y con base en esta sospecha hice el esbozo de una *situación de vida* completamente atravesada por el terror, la indolencia y el exterminio. Según este esbozo, las *técnicas de exterminio del mundo contemporáneo* han podido transitar del *exterminio masivo* al *exterminio estratégico* gracias a la instauración del imperio del terror y la indolencia que hemos estado padeciendo en las últimas décadas. Esto me hizo suponer que el miedo a la *violencia que pueden generar otras personas*, y la *indiferencia ante la muerte ajena*, se habían logrado articular para generar el deseo de destruir, castigar, desaparecer o aniquilar, toda forma de violencia amenazante: el deseo de una *voluntad de dominación de la violencia humana*. Y esto último fue lo que me permitió, precisamente, detectar la participación del más grande absurdo del mundo contemporáneo en la *situación problemática* que intentaba describir: la *estigmatización de la violencia*.

Aún pienso que la *estigmatización de la violencia* es el más grande absurdo del mundo contemporáneo, pues no puede haber nada más absurdo que una conducta que puede llevarnos, no sólo al *sobajamiento* y la *explotación del otro*, sino incluso a su *aniquilamiento*, sin estar definida con respecto a aquello que condena: la violencia humana. Lo que resulta problemático —y absurdo— con la *estigmatización de la violencia* es su paradójica *forma de proceder*, es decir: su capacidad para marcar, condenar y repudiar a *formas específicas de violencia humana*, marcando, condenado y repudiando a toda violencia humana. Sin embargo, debo añadir dos cosas: 1) que la situación problemática que la *genealogía de la violencia* busca describir exhaustivamente tiene que ser descrita a partir del *problema de la emergencia de una voluntad de exterminio estratégica y selectiva en el mundo contemporáneo*, no a partir del *problema de la estigmatización de la violencia en el mundo contemporáneo*; y 2) que dicha descripción debe realizarse, en efecto, a través de los métodos de una *genealogía de la violencia*, porque sólo haciendo evidente la *estigmatización de la violencia* en el mundo contemporáneo se podrá poner en evidencia, completamente, la *praxis exterminadora del mundo contemporáneo*.

La razón de esto es muy simple: la *genealogía de la violencia* tiene que poder describir exhaustivamente una *situación problemática* en la que sólo dos cosas son evidentes: el *imperio del terror* y la *indolencia*, por un lado, y el exterminio selectivo de millones de personas, por otro. Esto último, como hemos visto, es “lo problemático de la situación”; el terror y la indolencia son los rasgos que definen la situación: el *lugar de emergencia* de lo que es problemático. La *estigmatización de la violencia*, en cambio, explica esa emergencia (*Entstehung*), evidencia su procedencia (*Herkunft*), y muestra simultáneamente la manera en que ha sido posible dicho acontecimiento, así como la manera en que ha sido posible su ocultamiento.

Puede lograr lo primero porque —como simple idea— la *estigmatización de la violencia* explica la participación del terrorismo y de la indolencia en los *procesos de exterminio del mundo contemporáneo*; y lo segundo, porque evidencia al menos un aspecto del funcionamiento de la *praxis exterminadora* de las últimas décadas (la activación de una doble moral). Lo tercero lo logra porque ella misma —como *proceso de estigmatización*— es lo que ha posibilitado y ocultado todo el proceso. Suponerla, por tanto, es el corazón de la *hipótesis general* que debe guiar todos los trabajos de una *genealogía de la violencia*. Demostrarla, por añadidura, es el objetivo más importante de semejante *programa de investigación*.

#### EL PROPÓSITO Y LOS OBJETIVOS GENERALES

Sobre el *propósito* no hay mucho más que decir; se trata de realizar la *descripción exhaustiva de la emergencia de una voluntad de exterminio en el mundo contemporáneo*. Sobre los *objetivos generales*, sólo queda enunciarlos. Los trabajos que intenten una *genealogía de la violencia* deben:

- 1) Evidenciar y demostrar que la violencia humana ha sido estigmatizada en el mundo contemporáneo con fines políticos, lo cual exige mostrar que dicha estigmatización proviene de una *voluntad de dominación* que, en las últimas décadas, ha adquirido la forma de una *voluntad de exterminio* que quiere realizarse selectiva y estratégicamente.



- 2) Mostrar y demostrar que semejante estigmatización está vinculada con la emergencia y el funcionamiento de la *indolencia* y el *terrorismo contemporáneo*.
- 3) Demostrar y hacer evidente que las *técnicas contemporáneas de estigmatización de la violencia*, en conjunción con el *terror* y la *indolencia*, han propiciado, justificado y ocultado el exterminio de millones de personas e, incluso, de comunidades enteras.

Es necesario, por lo mismo, enfrentar esta problemática buscando comprender y evidenciar su génesis y su funcionamiento, pero también teniendo presentes las consecuencias que se podrían desencadenar si siguiéramos clavados en nuestra indolencia y atormentados por los fantasmas y monstruos que han generado nuestros *temores ficticios*. Se trata de hacer un esfuerzo para cambiar todo lo que ha provocado o permitido la muerte de millones de personas en las últimas décadas; nuestro miedo, nuestra ceguera, nuestros olvidos o nuestro silencio, por ejemplo. Sin embargo, nada de esto será posible mientras no asumamos, primero, que dicha situación puede ser reversible.

#### EL ENFOQUE

Apenas puedo recordar el *paisaje destruido* que me trajo hasta aquí. Sin embargo, justo ahora, mientras redacto este “ensayo final”, estas recapitulaciones, empiezo a sospechar que nunca se trató en realidad de un *paisaje destruido*. Ahora creo que lo que me trajo hasta aquí fue una memoria llena de *recuerdos agrídulces*. No me ha tocado vivir en “carne propia” el dolor que la *voluntad de exterminio* imperante en nuestra época ha estado dejando a su paso, pero sí he padecido frecuentemente el constante entrecruzamiento de pasiones que ella ha sabido desplegar en el mundo, entre la gente común, para hacerse efectiva como una *praxis exterminadora* que nos involucra a todos.

Recuerdo, por ejemplo, que aquel “año nuevo” en que el mundo entero amaneció con la noticia del levantamiento del EZLN en Chiapas una parte de mí

se sintió a salvo porque creí que San Cristóbal de las Casas, lo mismo que la selva chiapaneca, estaban lo suficientemente lejos de la Ciudad de México como para no preocuparme; pero inmediatamente me di cuenta de que mi tranquilidad sólo era superficial e irresponsable, y mi estómago no paró ni un solo momento ante las tibias reacciones políticas y las estúpidas interpretaciones que hicieron sobre aquellos sucesos los periodistas, los investigadores y los analistas políticos que fueron consultados en aquellos días. No me explicaba cómo era posible que se pudieran decir tantas sandeces sin que nadie se atreviera a decir nada ante la infamia y la hipocresía. Y todavía hoy, ya que han pasado los años y el calor del momento, aún no sé quienes son más reprobables, si los estigmatizadores de aquel movimiento, o los múltiples apologistas que surgieron por doquier. Sin embargo, ahora sé que podemos medir el tiempo y calcular la dimensión de lo que ha estado sucediendo desde entonces, no sólo contando las horas, los días y los meses, sino también contando y midiendo los vacíos que ha dejado tanta palabrería. Vacuidad para la cual, por cierto, no existe una representación confiable ni en la *imaginación* ni en la *memoria colectiva*.

No me queda duda, sin embargo, de que ambas *formas de discurso*, en igual medida, sólo han servido para reactivar y ocultar, una vez más, el *proceso de dominación cultural* a través del cual diversas comunidades del país han podido ser mancilladas, disminuidas o exterminadas, en nombre de una justicia que nada quiere para el bienestar de los hombres, y en nombre de la urgente necesidad de una profunda transformación social que, al parecer, en el fondo sólo implica el *exterminio selectivo* de todos los pueblos e individuos indeseables para el México del mañana. Lo de menos son las razones o las justificaciones. Es indudable que, de ser así, sólo nos quedará un futuro despreciable desde ahora mismo.

Yo no sé si Marcos representa realmente lo que dice representar, tampoco sé si realmente hay una falta de disposición, por parte del gobierno federal, para resolver el conflicto. Nada de esto importa. Lo único que sé es que en la última década vi aparecer, en medio de tanto farfullar, uno de los aspectos que ha adquirido la *situación problemática* que he querido mostrar y analizar a lo largo de estos apuntes: el *ocultamiento de la barbarie por medio de la estigmatización de la violencia*.

¿Qué puedo concluir al respecto de esto? Puedo concluir que el *silencio de las palabras*, cuando se combina con los *olvidos de la memoria*, se convierte en un

poderoso *instrumento de la barbarie*, no sólo porque ambas cosas ayudan a mantener ocultos e impunes algunos *actos de barbarie* específicos, sino porque ayudan, sobre todo, a producir en nosotros una ceguera peor que la que padecen los ciegos, facilitando con ello que toda barbarie pueda permanecer oculta e impune de manera permanente o, al menos, hasta que ya sea demasiado tarde para hacer algo en contra de ella. Lamentablemente, para entonces, sus *efectos irreversibles* ya sólo podrán ser descritos y narrados trágicamente; es decir, como la *tragedia* de uno o varios pueblos: la historia trágica de su desaparición sobre la faz de la Tierra.

Así, pues, sólo puedo relatar los recuerdos de mi más reciente adolescencia a partir de una *memoria dañada o confundida* por una multiplicidad de *escenarios ficticios*, es decir, sin estar seguro de nada y sospechando todo el tiempo porque, al parecer, muchas cosas permanecieron ocultas u oscurecidas por la *superficialidad de las apariencias*: extraña combinación de *escenarios inventados* para un público apático y conformista, e *imágenes deformadas* por todo tipo de mediaciones y expectativas controladas, en última instancia, por todo tipo de *intereses políticos y rencores incorregibles*.

Quizá por eso abordé la *cuestión de la mediación informática en las sociedades contemporáneas*, tratando de vincular el *análisis de los procesos mediáticos* con el *análisis de los procesos de dominación*, y tratando de vincular el resultado de ambos estudios con el *análisis de los procesos de exterminio*. El resultado fue —como se puede constatar en *El poder de la Violencia*— descubrir que el funcionamiento de la *maquinaria del terror*, con la cual opera la *voluntad de exterminio del mundo contemporáneo*, no sólo depende de la *producción mediática* de un *terror estigmatizador*, sino que también depende de la existencia de un *público* que haya generado la necesidad de consumir *espectáculos terroríficos*. Y el resultado de estos análisis, a final de cuentas, ha resultado ser muy importante para el enfoque del cual ha surgido la *idea de una genealogía de la violencia*, ya que han dejado al descubierto que sólo una parte de dicha maquinaria funciona a partir de la *estigmatización de la violencia* (lo cual debe enriquecer la *hipótesis general*), debido a que han podido mostrar que una parte del proceso, cuando menos, depende más de una morbosa e imperante *necesidad de contemplación mediática de la violencia*: la necesidad de contemplar, frecuentemente, la *espectacularidad de la violencia humana* desde la innegable comodidad de los hogares y bajo la protección que brinda la distancia.

Esto último no sólo pone al descubierto la perversa *dimensión tecnológica* en la que han confluído los *procesos mediáticos* y los *procesos de dominación* en las sociedades contemporáneas, sino que, además, saca a la luz la *dimensión estética* en la que ambos procesos han confluído para dar paso a la poderosa articulación que ha existido, en los últimos años, entre la *maquinaria del terrorismo* y los *procesos de exterminio*. Sabemos que Walter Benjamin puso al descubierto esto, y que incluso dejó esbozado el camino de su posible crítica y reversión al afirmar que:

La humanidad, que una vez fue, en Homero, un objeto de contemplación para los dioses olímpicos, se ha vuelto ahora objeto de contemplación para sí misma. Su autoenajenación ha alcanzado un grado tal, que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer orden. *De esto se trata la estetización de la política puesta en práctica por el fascismo. El comunismo le responde con la politización del arte* (BENJAMIN, 2003, 98-99).

Pero mientras la «politización del arte» siga siendo sólo un deseo, la *genealogía de la violencia* tiene que poder mostrar y superar las contradicciones que ofrece la actual «estetización de la política», que se me ha hecho evidente gracias al descubrimiento de la *estetización mediática de la violencia*; y, para ello, semejante genealogía debe poder ir más allá de los supuestos incluidos en la idea de la *estigmatización de la violencia* y aproximarse, lo más rápido posible, a la realización de una *estética de la violencia*. Pues no deseo olvidar que todos los esfuerzos hacia una *estetización de la política* culminan en el punto de la *guerra*, ni que ésta, y sólo ésta, le ha podido dar una meta y una inspiración a los más grandes movimientos de masas bajo el pretexto del mantenimiento de las «relaciones de propiedad heredada» (Cf. BENJAMIN, 2003, 96-97). Lo de menos, por consiguiente, es que se perpetúen unas *relaciones de dominación*, sino la emergencia de gozo ante la contemplación de la autodestrucción y el exterminio.

De cualquier forma, esta reformulación de la *hipótesis general* no modifica su contenido crítico ni el *enfoque genealógico* que le subyace; sólo exige nutrirlo en un sentido muy específico: las *relaciones de fuerza* que una *genealogía de la violencia* pretende hacer evidentes no sólo han sido configuradas por la emergencia de una *voluntad de dominación* que ha adquirido, en las últimas décadas, la forma de una

*voluntad de exterminio*; también han sido configuradas por la emergencia —no menos preocupante— de un *goce estético* producido por la recurrente *contemplación de la muerte*.

Todo esto no hizo sino confirmar mi creencia acerca de que las palabras, cuando sólo las usamos para no quedarnos callados, terminan produciendo *ficciones* que nos hacen mantenernos al margen de los *escenarios* y las *presencias reales*; aunque ciertamente también terminó confirmado mis sospechas y mis reticencias ante las *pretensiones realistas* de algunos discursos. Dicho de otra manera: sigo creyendo que algunos escenarios y presencias están *presentes en el mundo* y que son perceptibles, en toda su monstruosidad o encanto, para quien esté dispuesto a sentirlos o padecerlos en su más cruda y directa realidad: la realidad de unos cuerpos constantemente violentados por voluntad de todos los hombres en su conjunto. Por eso he querido mostrar, con todo mi ahínco, que la cultura atraviesa constantemente dicha realidad a través del lenguaje, haciéndonos generar *escenarios* y *sucesos ficticios* que ponen en movimiento unas fuerzas y pasiones que casi siempre procuran quedarse al margen de toda *realidad* o *irrealidad*, debido, en parte, a que han surgido y se desempeñan como *fenómenos lingüísticos con fines políticos*. Y, en este contexto, dichos fenómenos manifiestan más una *actividad política* que una *actividad cognoscitiva*, pues con ellos se trata de fabricar la *realidad* y la *irrealidad*, no de descubrirlas; se trata de transformar el mundo con las palabras y las imágenes, no de conocerlo.

Por eso la crítica filosófica de un *programa de investigación*, encausado o dirigido a través de un *enfoque genealógico*, debe poder distinguir, para mantenerse dentro de los límites de una genealogía, que una parte de la constante transformación del mundo contemporáneo sólo sucede, o ha sucedido, en nuestras mentes (en los dominios de la imaginación), mientras que otra parte ha sucedido —y seguirá sucediendo— en el mundo (en el dominio de los cuerpos), ya que lo que está de por medio es nuestra participación en un peligroso *juego de vida o muerte* que ha sido impuesto, en nuestras vidas, por una poderosa e incontenible *retórica de la transformación*. De lo que se trata, pues, es de encontrar la manera de mantener las investigaciones psicológicas que deben incluir una *genealogía de la violencia* en contexto del *análisis de las relaciones políticas*; y esto no sólo en relación con las

*pretensiones de verdad de los discursos que producen ficciones*, sino también en relación con las *pretensiones de realidad de las mentes fantásticas*.

A final de cuentas, todo el *programa de investigación* supuesto detrás de la *idea de una genealogía de la violencia* ha surgido de un supuesto muy simple: todos los acontecimientos de una cultura surgen de las *relaciones de fuerza* que los individuos ponen en circulación en la vida política de sus sociedades. En este sentido, el enfoque que ha hecho surgir la idea de este programa ha surgido de la sospecha de que algunos de estos acontecimientos se han podido articular a partir de ciertas *relaciones de fuerza* que han nacido de una constante y muy larga lucha entre los individuos para imponer el *imperio del exterminio sutil*. Así que, para no perder de vista esto —es decir, el enfoque genealógico—, hay que mantener la distancia del espectador, pero sin permitirnos la arrogancia de la indiferencia, y sin permitirnos perder nuestra capacidad de asombro. Se trata —como decía Walter Benjamin— de reconocer que:

Los estados de cosas no se encuentran al principio sino en el resultado de este proceso experimental. Son siempre —bajo una figura u otra— estados de cosas que nos conciernen pero que el teatro épico, lejos de acercarlos al espectador, los aleja de él. Éste los reconoce como estados de cosas reales, pero no con arrogancia, como en el teatro del naturalismo, sino con sorpresa. Más que reproducir estados de cosas, el teatro épico los descubre. Su descubrimiento se lleva a cabo mediante la interrupción de las secuencias (BENJAMIN, 2004, 53).

No salgamos, por tanto, del teatro épico de la violencia humana, y dejemos que las interrupciones en su acontecer, introducidas por sus propias ficciones y fantasías, nos hagan descubrir lo que en realidad nos interesa.

#### LAS HIPÓTESIS DE TRABAJO

La identificación de las *hipótesis de trabajo* de una *genealogía de la violencia*, junto con las precisiones hechas a su enfoque, es quizá el resultado más importante de

estos apuntes. Pero esto no sólo se debe a su evidente relevancia metodológica, sino también a la relevancia que han tenido en el proceso de esclarecimiento y refinamiento de una comprensión ontológica de las múltiples *realidades oscuras* que se ocultan detrás de los diversos *escenarios desérticos del mundo contemporáneo*. Su exposición, ciertamente, no fue una tarea fácil, y en algunos casos ni siquiera fue una tarea exitosa; espero, por eso, que estas recapitulaciones sobre ellas terminen en una exposición sintética que facilite la comprensión de su función genealógica, la exposición de su consistencia teórica, y su utilidad en el futuro desarrollo de los *métodos de investigación* que ellas implican.

#### A) SUPERFICIALIDAD DE LA VIOLENCIA

Una de las primeras conclusiones a la que pude llegar es que resulta completamente irrelevante tratar de determinar el *status moral* de la violencia humana, pues ésta, según quedó demostrado, es un mero *fenómeno de superficie*. En cambio, lo que sí debe ser juzgado, y no sólo moralmente, son las *relaciones de fuerza* que la motivan. Ahora bien, los supuestos involucrados en esta conclusión conforman, en su conjunto, la *hipótesis de la superficialidad de la violencia*.

Esta hipótesis se convirtió en una *hipótesis de trabajo* en la medida en que su aparición exigió dos cosas: 1) demostrar que toda acción humana produce *escenarios de violencia*, es decir, que no hay acción que no implique una transformación del mundo; y, una vez aceptado esto, 2) demostrar que la violencia humana no puede ser el centro de ninguna *crítica filosófica*, y que lo único que nos ha permitido creerlo así es el procedimiento a través del cual ésta —así como otros *fenómenos de superficie*— se ha podido convertir en un *tema recurrente* o “lugar común” para las sociedades contemporáneas: *sociedades discursivas* que están completamente convencidas de que los *límites del mundo* deben ser los engañosos y ficticios *límites del lenguaje*. El motivo es que estas *exigencias teóricas* marcan, con gran precisión, las *restricciones metodológicas* con las que pueden quedar satisfechas, configurando así el método que la *genealogía de la violencia* debe seguir al adoptarlas como guías de trabajo.

En este sentido, esta *hipótesis de trabajo* pide mostrar, a través del análisis de los *acontecimientos discursivos* que intentan subrayar la *trascendencia temática*

*de la violencia humana*, el ocultamiento de las *relaciones de fuerza* que producen *escenarios de violencia* en el mundo. Dicho análisis debe concentrarse tanto en la *actividad lingüística de las sociedades*, como en la *actividad lingüística de los individuos*, porque los individuos que integramos las sociedades contemporáneas —sociedades primordialmente discursivas— solemos mantenernos recogidos en los peligrosos *límites del lenguaje*, mientras las piras funerarias, que se levantan por doquier en estos días, nos hacen padecer el rostro que se oculta detrás de la violencia: el rostro de la barbarie humana. Este *recogimiento en los límites del lenguaje*, por tanto, supone un *ocultamiento discursivo* basado en los *espejismos* producidos por una *praxis lingüística* cuya especificación sólo requiere describir la singularidad y la relevancia de los *acontecimientos lingüísticos* que la hacen evidente.

#### B) OLVIDOS DE LA MEMORIA

El *tema de la hipocresía* fue uno de los asuntos que más trabajé a lo largo de estos ensayos. Y lo relacioné con el *tema de la producción psico-social de las imágenes fantásticas y las ficciones lingüísticas que ocultan los efectos de la barbarie humana*, para hacer evidente la manera en que interviene la *opinión pública* y las *mediaciones tecnológicas* en nuestra percepción de la violencia y en su constante recuerdo, y para mostrar —aunque sólo fuera parcialmente— que no toda mentira surge intencionalmente ni en oposición al *orden de la verdad*, sino conforme al *orden de la hipocresía*. Pero las suposiciones que estaban por debajo de todas estas conexiones y objetivos fueron posibles gracias a una *hipótesis de trabajo* sumamente exigente: la *hipótesis de los olvidos de la memoria*.

La idea de los *olvidos de la memoria*, sin embargo, surgió al intentar explicar la manera en que el lenguaje, la tradición y la historia atraviesan nuestras *imágenes del pasado* y nuestra *comprensión de la historia*. Cuestiones que guardan, efectivamente, una estrecha relación con la pregunta que Paul Ricœur formulara en *Tiempo y narración I* para presentar «la cuestión más grave» planteada por dicho libro: «¿Y la historia, a su vez, sigue siendo histórica sólo si, transcurriendo por encima de la muerte, se guarda del olvido de la muerte y de los muertos y sigue siendo un recuerdo de la muerte y una memoria de los muertos?» (RICOEUR, 2003a, 161). Sin embargo,

lo que yo estaba buscando al planear dichas explicaciones era separar la *cuestión de la mentira* y la *cuestión de la invención fantástica*, y eso me llevó a descubrir que el tránsito que nuestro pensamiento puede efectuar entre el *lenguaje articulado* y *lenguaje de las imágenes* sólo se puede llevar a cabo, en ambas direcciones, dejando abierta la posibilidad de que nuestras concepciones del mundo y la concepción que tenemos de nosotros mismos puedan ser intervenidas, simultáneamente, por las *relaciones de fuerza* que se verifican cotidianamente en la vida política (los *enfrentamientos políticos*) y por las *relaciones de fuerza* que tienen lugar todo el tiempo en nuestra vida mental (los *conflictos psicológicos*); lo cual implicó la “entrada en escena” del *tema* y la *hipótesis de los olvidos de la memoria*.

Como tema, los *olvidos de la memoria* sólo muestran la relación que puede llegar a existir entre el olvido y la *memoria dañada* —cuestión que fue revisada varias veces con ayuda de Theodor W. Adorno. Pero, ya asumida como hipótesis, la *idea de los olvidos de la memoria* pone en evidencia 1) que las *fuerzas psicológicas* que luchan en nuestra mente y las *fuerzas físicas* que luchan alrededor de nosotros encuentran un “punto de encuentro” gracias al lenguaje, y 2) que esta *interacción lingüística* atraviesa la subjetividad de los individuos, haciéndola adquirir la forma y la intensidad de la violencia generada por ambas fuerzas.

Desde el primer momento me di cuenta de que el sendero abierto por esta hipótesis iba a ser el camino para encontrar el *sentido de los absurdos del mundo contemporáneo*. Por eso, llegado el momento, no dudé ni un momento en replantear la función de las fantasías en nuestra *vida psico-lingüística* y en nuestra *vida sociolingüística*; primero, tratando de mostrar que éstas siempre terminan siendo —para bien o para mal— el resultado de simples *procesos intelectuales basados en algún contenido sensible* y, finalmente, buscando la manera de evidenciar su importancia bajo la forma de *invenciones fantásticas*. De esta manera, además, se pueden ensayar varios caminos para iniciar una revisión filosófica de nuestra concepción de la memoria y de su funcionamiento, pues resultó que la única manera de explicar el olvido y la ceguera ante la barbarie que nos rodea permanentemente es aceptar que la memoria siempre se desempeña imaginativamente (con auxilio de la imaginación), y que no sólo lo hace reproductivamente —como se ha supuesto con base en *filosofías*

*de la imaginación* de corte kantiano—, sino incluso de una manera completamente generativa (creativa o inventivamente) —como podríamos encontrarlo sugerido en la obra de Paul Ricœur, o de una manera explícita en la obra de Gaston Bachelard (a quien lamentablemente no vinculé con los ensayos contenidos en este trabajo).

### C) SILENCIO DE LAS PALABRAS

En el punto en donde se queda la *hipótesis de los olvidos de la memoria* con respecto al lenguaje, para organizar la investigación genealógica del funcionamiento de la memoria y sus olvidos, la *hipótesis del silencio de las palabras* hizo su aparición para completar el análisis.

La *idea del silencio de las palabras* también surgió del análisis del *tema de la hipocresía*, pero, a diferencia de la *idea de los olvidos de la memoria*, emergió a partir de la relación temática entre el silencio y la «complicidad totalitaria». Esto es muy importante, ya que la *idea del silencio*, en apariencia, se opone por completo a la *idea de una praxis lingüística*; parece incluso su antítesis: lo que queda en ausencia de toda *praxis lingüística*. Sin embargo, esto no siempre es así, ni en el *orden de las palabras* ni en el *orden del silencio*. El silencio sólo implica una ausencia de *actos de habla*, mas no la ausencia de *actos de discurso*. El silencio también puede decir, y muchas veces, de hecho, dice más de lo que pueden las palabras. No ha faltado la ocasión, incluso, en que haya producido terribles *escenarios de violencia*; y cuando esto ha ocurrido, entonces también ha mostrado su barbarie. Las palabras, por su parte, no siempre dicen para romper el silencio, sino que a veces también lo hacen para producirlo. En unas ocasiones esto ha sucedido como resultado de su capacidad para producir asombro; en otras, en cambio, ha sucedido como resultado de su capacidad para decir algo distinto a lo que debe ser dicho. Y así, al hacer evidente todo esto, la simple idea se convirtió en una *hipótesis de trabajo* con un gran poder de crítica.

No hace falta explicar su procedimiento para demostrar puntualmente todo lo dicho, sólo hace falta poner ejemplos y más ejemplos; sólo hace falta mostrar con palabras lo que en realidad dice el silencio de los hombres, y sacar de su silencioso ocultamiento la historia de todo lo que haya podido ser infamado por sus palabras.

#### D) ESPECTACULARIDAD DE LA VIOLENCIA

Algo que podría presentar como conclusión es que la improbabilidad de que podamos basarnos con éxito en la naturaleza de la memoria para poder distinguir *lo que es real de lo que no lo es* —así como para distinguir cuándo estamos y cuándo no estamos hablando de *cosas, estados de cosas, hechos o sucesos reales*— muestra que nuestras valoraciones morales, que finalmente dependen de que podamos establecer este tipo de distinciones, no pueden sino estar inspiradas en algo más que las *virtudes cognoscitivas de la razón*.

Suponer esta improbabilidad, por otro lado, me permitió mostrar 1) que las distinciones conceptuales del tipo ‘objetos reales-objetos fantásticos’ o ‘sucesos reales-sucesos fantásticos’ (en las cuales descansan, a su vez, distinciones conceptuales del tipo ‘relatos fantásticos-relatos históricos’ o ‘recuerdos fidedignos-recuerdos no-fidedignos’) han descansado, más bien, en las puras *pretensiones realistas* de algunas *comunidades lingüísticas* —tanto *sapienciales* como *no-sapienciales*—, y no en algún fundamento mucho más sólido; y 2) que esto explica, en gran medida, cómo han sido posibles, en el mundo contemporáneo, los vínculos y la relación entre los *procesos de estigmatización de la violencia* y el *funcionamiento del terrorismo*.

Pero lo que me permitió articular todo esto, sin embargo, no fue sino una simple idea que se me ocurrió al desarrollar la *hipótesis de la superficialidad de la violencia*; me refiero a la *idea de la espectacularidad de la violencia*, según la cual, la violencia humana no sólo es superficial con relación a los impulsos que la generan o a su inscripción en la *superficie de los cuerpos*, sino que —precisamente por su superficialidad— también es un *espectáculo de superficie*.

Esta idea se convirtió muy pronto en una *hipótesis de trabajo* por una simple razón: tiene la capacidad de sacar a la luz que la inspiración de las valoraciones morales que han dado lugar a la *estigmatización de la violencia* —que a su vez ha hecho posible nuestra actual indolencia y una gran parte del funcionamiento del *terrorismo contemporáneo*— son *impulsos vitales* que nada tienen que ver con la búsqueda de un *bienestar común*, y ni siquiera con la realización de *finés cognoscitivos*, pues se trata, en cambio, de una *voluntad de dominio* y de una *voluntad de exterminio* muy específicas. De igual manera, tiene la capacidad de poner sobre el escenario

que ambos afanes han encontrado una forma muy efectiva para hacer su aparición en el mundo, haciendo de la *voluntad de saber* y de la *voluntad de verdad* simples *instrumentos de lucha* en las relaciones políticas de las sociedades contemporáneas.

Lo más interesante de esta idea es que, al convertirse en *hipótesis de trabajo*, hizo evidente que la *voluntad de saber* y la *voluntad de verdad*, en el mundo contemporáneo, han dejado de funcionar a través de los *discursos* y los *medios escritos*, para apropiarse de los *medios tecnológicos* y de los discursos que les son propios. En este sentido, la *hipótesis de la espectacularidad de la violencia* tiene la capacidad de poner en evidencia lo más evidente; hechos tan simples como que los periodistas han desplazado a los catedráticos en la dirección de la *opinión pública*, o que la *prensa televisiva* ha desplazado a la *prensa escrita* en las labores informativas; o, lo que es más dramático, que los cineastas han logrado capturar la atención de los amantes de las novelas y el teatro, o que el arte en general está perdiendo la batalla frente a las *técnicas de comunicación masiva*. Esto no quiere decir, por supuesto, que la *voluntad de saber* y la *voluntad de verdad* hayan perdido su fuerza, sólo quiere decir que se han apoderado de otros medios que, al parecer, son muchos más eficientes para lograr los fines de la *voluntad de dominio* y de la *voluntad de exterminio* que se ocultan detrás de ellas.

#### E) EL ENIGMA DE LA ESFINGE

Manejar como *hipótesis de trabajo* la *idea del enigma de la Esfinge* fue el reto más difícil de estos ensayos; no porque haya sido demasiado difícil concebir o esclarecer la idea, sino por la laboriosidad de su exposición. De hecho, ninguna idea hubiese podido estar más clara a lo largo de este largo recorrido por los *paisajes desérticos del mundo contemporáneo*. Nada tan claro como el hecho de que el exterminio estratégico y selectivo de millones de personas en las últimas décadas se ha convertido en un enigma que urge resolver, o como el hecho de que la humanidad entera se ha convertido en la *Gran Esfinge del mundo contemporáneo*: terrible monstruo que atormenta a la civilización entera desde el único afuera posible: el “*cuerpo del otro aniquilado*”: la ausencia de todos esos millones de personas exterminadas selectivamente, que ni siquiera tuvieron la opción franca de la guerra.

Parece absurda la analogía, pero nuestras sociedades no están tan lejos de la tragedia del pueblo tebano, el cual sólo pudo justificar la impunidad de sus propias acciones apelando a la ceguera producida por las *experiencias traumáticas* que ellos mismos habían generado y, después, ignorado. Después de todo, el heroísmo trágico de nuestros actuales gobernantes —al igual que el heroísmo trágico de Edipo— es tan sólo el resultado de eso que Theodor W. Adorno llamó, con profunda certeza, «complicidad totalitaria». Las tiranías contemporáneas —lo mismo las que encarnaron en su momento Adolf Hitler o Winston S. Churchill, que las que han estado encarnando recientemente los señores Bush— apenas son el reflejo de la tiranía de unos pueblos totalmente conformistas y temerosos. “No tiene la culpa el indio, sino quien lo hace compadre”, dice la voz popular.

Ante semejante sabiduría popular no se puede decir mucho más. Sólo esto, y sólo a manera de *hipótesis de trabajo*: la solución para la versión contemporánea del *enigma de la Esfinge*, al igual que en la tragedia sofoclea, consiste en desocultar la impunidad de los crímenes que se han venido cometiendo, en los últimos sesenta años, a la vista y con el consentimiento de todos, gracias a un trauma generado por la monstruosidad absoluta que se vivió durante las guerras europeas de la primera mitad del siglo XX. No pretendo que semejante guerra no haya sucedido, ni pretendo ignorar el horror que aún representan los campos en donde fueron exterminados, masivamente, millones de personas, así como la explosión de dos bombas atómicas en ciudades habitadas; pero mientras los *horrores del pasado* nos tenían «con la cabeza hundida en las profundidades», los *horrores del presente* han tenido ocasión de suceder.

Por eso la *hipótesis del enigma de la Esfinge* tiene un cometido tan importante como el que sigue: tiene que presentar la tragedia del mundo contemporáneo, tiene que presentar cómo el *apoderamiento discursivo del pasado* ha permitido una *dominación del presente* que no sólo tuvo que pasar por una *dominación de la memoria histórica*, sino que también tuvo que pasar por muchos crímenes impunes.

#### F) REVELACIONES DEL NIÑO DEL ESPEJO

Tomé prestada la *idea de las revelaciones del Niño del espejo* con una intención bien clara: mostrar que la *crítica de la cultura* y la *autocrítica filosófica* tienen que atravesar

los caminos trazados por la *genealogía de la violencia* para satisfacer sus respectivos cometidos. La idea, en este sentido, fue utilizada como una mera metáfora. Sin embargo, el “juego de imágenes” resultante me permitió configurar la *hipótesis de trabajo* para demostrar tal cosa: los espejismos producidos por la filosofía y la cultura se han cruzado en un mismo punto, a saber, la *imagen de la evolución histórico-cultural de la humanidad*; pero esta imagen, madre de todos los espejismos posibles, oculta al desierto y al absurdo en el que nos hemos convertido, y en el que hemos transformado al mundo; por lo tanto, sólo una *filosofía del absurdo en el mundo contemporáneo* —como el Niño del espejo en la metáfora— podrá sacar, tanto a la filosofía como a la cultura, de su sueño dogmático. El espejo, por supuesto, es la *genealogía de la violencia*.

#### LOS MÉTODOS

El desarrollo de este trabajo ha puesto en evidencia los distintos aspectos teóricos y metodológicos que una *genealogía de la violencia* tiene que ser capaz de resolver para poder presentarse a sí misma como un *instrumento de crítica* frente a la actual *formación cultural de las sociedades contemporáneas*. Sin embargo, ante la imposibilidad de hacer una exposición minuciosa y pormenorizada de dicho instrumento, presento esquemáticamente las diferentes tareas que una *genealogía de la violencia* tiene que poder realizar, las cuales pueden dividirse conforme a las peculiaridades del método que éstas requieren para su realización.

#### A) TÓPICA DE LA VIOLENCIA

En primer lugar están las tareas de lo que he decidido llamar *Tópica de la violencia*. Este método genealógico —según lo concibo— tiene varios objetivos, pero sobre todo destacan los tres siguientes:

- 1) Demostrar que nuestra actual comprensión de la violencia humana ha dependido, sobremanera, del *tratamiento temático* que se le ha querido dar al fenómeno en el mundo contemporáneo (su *dimensión fenomenológica*).
- 2) Demostrar que esta *dimensión fenomenológica* del acontecer de la violencia humana sólo ha servido para activar el *ocultamiento* de las relaciones que existen entre la *violencia* y las *relaciones de poder*, las *relaciones de saber*, la cultura, la historia, la opinión pública, las *prácticas discursivas*, las *estrategias comunicativas*, los *olvidos de la memoria*, el *silencio de las palabras*, los *mecanismos y prácticas de dominación*, *represión*, *explotación* y *exterminio* del mundo contemporáneo (su *dimensión fenoménica*).
- 3) Demostrar que todas estas relaciones existen y que son más importantes, temáticamente, que el *tema de la violencia*.

La *Tópica de la violencia*, en este sentido, es un método genealógico que debe mostrar el *ocultamiento discursivo* de todo lo que se manifiesta cada vez que se produce un *escenario de violencia*. Además, debido a que dicho ocultamiento es equivalente a la *dimensión fenomenológica* del acontecer de la violencia humana (su acontecer atravesado por el lenguaje), la *tópica de la violencia* se tiene que encargar de la identificación y ubicación de los *lugares de emergencia* de dicho ocultamiento, así como de demostrar su *especificidad histórico-cultural*. Se trata, por lo tanto, de un método que debe buscar la identificación, la ubicación y la especificación, de *acontecimientos discursivos* completamente singulares.

El análisis genealógico que se podría hacer del “linchamiento de Tlahuac” es un claro ejemplo de esto; aunque debe tenerse en cuenta que lo importante en un análisis de esta naturaleza no sería establecer si fue correcto, o no, llamar “linchamiento” a dicho acontecimiento, sino mostrar cómo la *actividad discursiva* de los periodistas, los policías y las autoridades del gobierno terminó atravesando el acontecimiento hasta hacer completamente incomprensible su fenómeno. Se trataría, entonces, de mostrar cómo el *acontecimiento de un escenario de violencia* terminó siendo sustituido o encubierto por una serie específica de *acontecimientos discursivos*.

Por otro lado, y en oposición crítica a esos “acontecimientos atravesados por el lenguaje”, la *Tópica de la violencia* puede mostrar que toda manifestación

de la violencia humana tiene, además, una *dimensión fenoménica* más compleja: un “acontecer no-atravesado por el lenguaje”. De esta manera, la función de esta disciplina consiste en mostrar y delimitar la *mediación lingüística* que atraviesa a toda manifestación de la violencia humana: su *construcción temática*, su fabricación como tema; y, en esa medida, su *poder crítico* radica en su capacidad para mostrar la *superficialidad* de dicho *acontecer fenomenológico*.

Esta *superficialidad de la violencia* tiene dos aspectos; el primero de los cuales está acotado por todo lo que suele quedar oculto detrás de su *acontecer fenomenológico*, lo cual no sólo resalta la *superficialidad* de toda *manifestación fenomenológica*, sino que también pone al descubierto la exigencia de hablar (hacer tema) de los *aspectos no-superficiales* de la violencia humana: los aspectos que no suelen ser evidentes en la actual disposición de nuestras *instituciones lingüísticas*; el segundo, en cambio, está acotado por la singularidad de todo *acontecer fenomenológico*, lo cual no sólo pone en evidencia la singularidad de todo lo que ha quedado inscrito como violencia sobre la *superficie de algún cuerpo*, sino que también muestra, en esa medida, la *superficialidad* de todo lo que pueda decirse sobre tales *acontecimientos singulares e irrepetibles*.

Debido a todo esto, la sola idea de una *Tópica de la violencia* aporta elementos muy importantes a nivel metodológico. Por un lado, porque ayuda a definir el método que debe seguir la *genealogía de la violencia* con relación a los *discursos sobre la violencia*: el análisis de la especificidad de todos los *acontecimientos discursivos* relacionados con ella; lo cual nos arroja, por añadidura, al análisis de su *emergencia* y de su *procedencia*, ya que dicho análisis está obligado a poner al descubierto la *especificidad histórico-cultural* de su forma y formulación (*qué y cómo se dice*), y la *especificidad geopolítica* de su acontecer (*dónde y por qué se dice*). Por otro lado, porque ambas cosas propician e instruyen un *uso estratégico del enfoque genealógico*, ya que si éste funciona —como proponía Michel Foucault— como una táctica que termina liberando de su sujeción a los saberes que han sido sometidos por las «discursividades locales» (Cf. FOUCAULT, 1996b, 20), entonces mostrar la especificidad del enfrentamiento que supone dicha sujeción es una condición necesaria para descubrir la utilidad del enfoque y una buena parte de su funcionamiento. En este caso, se trataría de desenmascarar el enfrentamiento que existe entre los que prefieren experimentar la violencia a partir de su *dimensión fenomenológica* (lo que se dice sobre ella) y los que no pueden sino



experimentarla a partir de su *dimensión fenoménica* más inmediata: dimensión marcada por el padecimiento en carne propia y que define el “punto de vista” de los *expertos involuntarios*.

## B) FENOMENOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Con sólo concebir las tareas de una *Tópica de la violencia* han quedado al descubierto otras tantas tareas genealógicas. Todas ellas se integran, perfectamente, en el plan de una *genealogía de la violencia*; unas bajo la forma de una *Fisiología de la violencia*, otras bajo la de una *Anatomía de la violencia*. Sin embargo, para facilitar la satisfacción de los objetivos de estos tres métodos, es necesario satisfacer los objetivos de una *Fenomenología de la violencia*.

Llamó *Fenomenología de la violencia* al método encargado de analizar la *constitución fenomenológica de la violencia humana* a partir de la identificación, la ubicación y la especificación de los *acontecimientos discursivos* que ocultan la *dimensión fenoménica* de su acontecer en el mundo. Así comprendido, este método genealógico debe ser capaz de evidenciar las múltiples relaciones que existen entre la *actividad socio-lingüística de las sociedades* y la *actividad psico-lingüística de los individuos*, para mostrar la manera en que participan estas relaciones en la *constitución fenomenológica de la violencia humana* y su *percepción mediática*.

A diferencia de la *Tópica de la violencia*, este método debe concentrarse en el análisis de los *acontecimientos discursivos* de una manera secundaria. Mas esto no significa que su objeto de análisis sea algo distinto a estos acontecimientos, sólo significa que la *Fenomenología de la violencia* ya no debe ocuparse de ellos —como la *Tópica*— en tanto que *acontecimientos lingüísticos*, sino en tanto que *fenómenos vividos*. Se debe poner atención, sin embargo, en que un procedimiento genealógico como éste no pretende aproximarnos a la “realidad” o “irrealidad” de dichos fenómenos. Por el contrario, pretende alejarnos de semejante problemática, haciendo énfasis, en cambio, en su *carácter ficticio* y en su *carácter temporal*; es decir, haciendo énfasis en el hecho de que su constitución como fenómenos ha sido producida o construida por la acción de una *praxis lingüística e imaginativa* que ha sido influida, en todo momento, por las determinaciones histórico-culturales de una *comunidad lingüística*,

y por las determinaciones psicológico-emotivas y psicológico-sociales de los *sujetos-habla*tes.

La *Fenomenología de la violencia*, por consiguiente, tiene que dar cuenta de la constitución temporal de los fenómenos atravesados, simultáneamente, por una *praxis lingüística*, esencialmente social, y por una *praxis imaginativa*, esencialmente individual. El lenguaje, por supuesto, es el vehículo con el que ambas se conectan e interactúan al enfocar el problema que supone semejante relación conforme a la idea de una *praxis lingüística* (el *problema de las vivencias ficticias*). Pero al enfocarlo de acuerdo con la idea de una *praxis imaginativa*, la imaginación no sólo se convierte en el vehículo que las conecta y las hace interactuar; también aparece el funcionamiento de la memoria como el *problema de fondo* que se oculta detrás de todo esto, pues así queda revelado por el *problema de las vivencias fantásticas*. La *Fenomenología de la violencia*, sin embargo, no está obligada a trabajar sólo con uno de estos enfoques; todo lo contrario, tiene que trabajar con los dos y los tiene que saber intercalar conforme cada análisis lo requiera.

Lo único que se le debe exigir a este procedimiento, para que no desvirtúe los objetivos de la *genealogía de la violencia*, es que pueda mostrar lo siguiente: 1) que el lenguaje produce ficciones gracias a la imaginación; 2) que la imaginación fabrica fantasías gracias al lenguaje; 3) que la violencia, cuando es descubierta a través de puras ficciones y fantasías, se convierte en una violencia que oculta su propia barbarie; y 4) que dicho ocultamiento es generado, ante todo, por los *olvidos de la memoria*.

## C) ANATOMÍA DE LA VIOLENCIA

Todas las tareas del método genealógico que he llamado *Anatomía de la violencia* están configuradas para poner a prueba todas las hipótesis que alimentan el proyecto de una *genealogía de la violencia*, sobre todo su *hipótesis general*, según la cual, la *estigmatización de la violencia* busca, ante todo, justificar un tipo de violencia específico: el *exterminio estratégico*. Esto es posible debido a que el propósito de dicho método es hacer aparecer, en el orden del discurso, lo que los discursos suelen negar acerca de la naturaleza de la violencia humana: su carácter inevitable y su procedencia. Y para

conseguir esto, debe poder demostrar lo siguiente: 1) que no existe acción humana que no inscriba su violencia en el mundo de manera permanente, y 2) que no hay manera de evitar que los hombres ejerzamos ese poder.

La *Anatomía de la violencia*, en este sentido, es un método con el que se tiene que hacer evidente la *dimensión fenoménica* de todo acontecer de la violencia humana: lo que suele quedar inscrito en la *superficie de los cuerpos violentados*: el *poder de destrucción* de una *fuerza ejercida*, las especificidades de dicho *poder* y de la *violencia perpetrada*. Por lo mismo, las tareas genealógicas que se puedan realizar utilizando este método, al igual que las que logren realizarse por medio de la *Fenomenología de la violencia*, terminarán completando los tareas abiertas por la *Tópica de la violencia*. Sin embargo, lo que la *Anatomía de la violencia* tiene que ser capaz de mostrar y demostrar está más allá de lo que podría comprender cualquier *tópica* o *fenomenología posible*, pues se trata de todo lo que el *silencio de las palabras*, por diversas razones, ha dejado sin nombre, sin tiempo, sin lugar y sin “punto de conexión”.

#### D) ARQUEOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Llamo *Arqueología de la violencia* al método genealógico que tiene que llevar a cabo la exposición de ese tinglado que los *saberes teóricos* y los *saberes tecnológicos* de nuestra época han montado sobre la cultura para facilitar las acciones relacionadas con la *estigmatización de la violencia* y para hacer posible las magias de los terroristas y los sueños de los indolentes, es decir, para hacer posible el *ocultamiento masivo* de los horrores causados por una *voluntad de exterminio estratégico y selectivo*.

Son más que evidentes las relaciones que un método como éste guarda con la «Arqueología del saber» propuesta por Michel Foucault. Sin embargo, su cometido es mucho más específico, ya que éste consiste en ir mostrando el *funcionamiento político* de todos los saberes dedicados a la *estigmatización de la violencia*. De lo que se trata, por lo tanto, es de evidenciar la *procedencia política* de una *voluntad de saber* que se ha estado apoderando del discurso sobre los acontecimientos políticos más relevantes de nuestros tiempos; mostrar que las estrategias de dicho apoderamiento han consistido, ante todo, en saber aprovechar las circunstancias generadas por el vertiginoso perfeccionamiento de los *modos de producción de saber* y de los *modos de difusión de la información*, y por su permanente masificación y adelgazamiento.

La *Arqueología de la violencia*, de acuerdo con esto, tiene que librar una batalla en dos frentes: por un lado está el frente abierto por la masificación de la información y su sobreabundancia; por el otro, el frente abierto por la *especialización temática* y la *especialización técnica*. En el primer caso, por ende, la estrategia a seguir es 1) la identificación selectiva de la información relevante, tanto la de mayor impacto como la de mayor influencia; y, a partir de ello, 2) promover la *emergencia de los saberes locales* (los saberes no-masificados). En el segundo caso, por el contrario, el plan consiste en apoyar la *insurrección de los saberes oprimidos* (los saberes no-competentes) y propiciar el *resurgimiento de los saberes enterrados* (los saberes malditos).

#### E) MICROFÍSICA DE LA VIOLENCIA

La *Microfísica de la violencia*, en plena correspondencia a la «Microfísica del poder» propuesta por Foucault, es un método genealógico que busca poner en escena todo lo que está atrás de los *escenarios de violencia*. En este sentido, su cometido es mostrar las *relaciones de poder* que dan lugar a estos escenarios como *escenarios de una violencia estigmatizada* y como *escenarios de una violencia no-estigmatizada*. Se trata, por tanto, de sacar a la luz la historia de los enfrentamientos, de los “choques de fuerzas”, de los encontronazos de las voluntades. Mas no por eso se trata de una “filosofía de la guerra”, sino del análisis de los múltiples rostros de la guerra. Este análisis, por tanto, debe poder dar cuenta de las tácticas y las estrategias, de las políticas y las técnicas, de los triunfos y las derrotas, para que así pueda salir a relucir la manera en que el *arte de la estigmatización de la violencia* se terminó convirtiendo en el «arte de la guerra continuada por otros medios»: los medios de la política, los cuales, por cierto, siempre incluyen el desarrollo de artes policiales, inquisitoriales, de la infamia, de la calumnia, del engaño, del olvido.

La *Microfísica de la violencia*, finalmente, no es sino el método para enfrentar las *técnicas de la política* más que las *técnicas de la guerra*. Quizá no quede más remedio que la guerra después de dar cuenta de la hipocresía de la política, pero sólo hasta entonces habrá que decir algo sobre el arte y la dignidad de la guerra.

## F) FISIOLÓGIA DE LA VIOLENCIA

Llamo *Fisiología de la violencia* al método genealógico que tiene que hacer la revisión crítica, en un sentido fisicalista, de los objetos que conforman nuestra experiencia de la violencia humana y del funcionamiento de nuestra mente en relación con dichos objetos, es decir, a la disciplina encargada de poner en evidencia la materialidad de toda *manifestación fenomenológica y fenoménica* de la violencia humana: la materialidad de su “acontecer atravesado por el lenguaje” y de su “acontecer no-atravesado por el lenguaje”; primero en relación con la materialidad de una lengua específica, ya sea como *actos de habla* o como *actos de escritura* específicos; luego, en relación con la materialidad de una vida cultural específica, es decir, con la materialidad de una *forma de vida* específica; y, finalmente, en relación con la materialidad de las mentes individuales: la materialidad de los cuerpos.

Todas las tareas de una *Fisiología de la violencia* están completamente ligadas con las tareas genealógicas del resto de los *métodos de la genealogía de la violencia* aquí descritos. De hecho, la finalidad de todas ellas consiste en hacer evidente lo que sólo esta última puede demostrar. Muestra de ello es que sólo se puede hablar del *ocultamiento discursivo* en el que hoy en día se encuentra la *dimensión fenoménica del acontecer de la violencia humana* suponiendo la participación de ciertos *actos de memoria* y de ciertos *actos imaginativos* en el proceso de dicho ocultamiento. Pero la *Fisiología de la violencia*, al estar obligada a proporcionar un *esclarecimiento ontológico*, tanto del *acontecer fenomenológico de la violencia humana* como del funcionamiento de nuestra mente ante dicho acontecer, también está obligada a demostrar la participación de la *memoria* y la *imaginación* en el ocultamiento de todo un *acontecer fenoménico de la violencia humana*; mas esto sólo lo puede lograr haciendo evidente que todos los *procesos de la memoria* son *procesos imaginativos*, y mostrando que la *materialidad* de dichos procesos es primordialmente psico-lingüística.

El problema es que esta participación ha sido negada u oscurecida en el orden del discurso, con base en un *ocultamiento conceptual* de la materialidad de la mente y de su funcionamiento. Y este ocultamiento ha sido posible gracias a la constante *estigmatización de las imágenes fantásticas de la realidad*, y a la oposición ‘realidad-fantasia’ que ésta supone. Por eso, la *Fisiología de la violencia* tiene que 1) enfrentar, con todo el rigor posible, el *mentalismo trascendental* de la filosofía tradicional y,

para ello, debe 2) mostrar que todo *suceso mental* se corresponde a un *suceso físico*, 3) que estos sucesos siempre tienen lugar en uno o varios cuerpos específicos, y 4) que esto siempre ocurre en momentos específicos; también tiene que 5) mostrar que el funcionamiento de la memoria siempre es imaginativo, y 6) que éste, cuando ha sido atravesado por las *prácticas discursivas* imperantes en una época y en una sociedad específica, facilita el ocultamiento del *acontecer fenoménico de la violencia humana*, a veces bajo la figura de recuerdos que hacen olvidar (los *olvidos de la memoria*), otras bajo la figura de *fabulaciones ficticias* con pretensiones realistas que producen una *percepción o ceguera selectiva*.

De acuerdo con esto, la forma de proceder de la *Fisiología de la violencia* coincide plenamente con la forma de proceder de una *filosofía de la mente* de corte fisicalista. Pero esto no importa tanto como el hecho de que su proceder con respecto a nuestra *ontología de la mente* puede ayudarnos a esclarecer las oscuridades de la *ontología de la violencia* resultante de una percepción atravesada por el lenguaje. Es aquí en donde la *Fisiología de la violencia* tiene que ser complementada por la *Anatomía de la violencia*, ya que sólo a través de un esforzado trabajo de esclarecimiento ontológico del *acontecer fenoménico de la violencia humana*, es decir, sólo procurando el enriquecimiento de nuestra percepción y de nuestra comprensión de la materialidad de la violencia humana, no a través de una *reflexión conceptual* de lo que percibimos, sino a través de una *reflexión sensible* (confiando en lo que nuestro cuerpo nos dice inmediatamente del mundo), se puede desocultar lo que las palabras han mantenido oculto o hundido en el silencio y en el olvido. Se trata, por tanto, de hacer hablar a los cuerpos mancillados, mutilados, deformados, a su *presencia infame* u *oscuramente legendaria*; se trata de hacer hablar a la materialidad de unos cuerpos constantemente violentados y padecidos según el orden de las violencias perpetradas, según el padecimiento, incluso, de su ausencia.

## EL PROGRAMA DE ACCIÓN

Ahora bien, para poder operar transformaciones reales y realmente significativas, no podemos sino procurar conducirnos estratégicamente. Pero esto no será posible

hasta que no desarticulemos analíticamente las diferentes dimensiones de la *situación problemática* que aún tenemos delante de nosotros. Y por eso la *genealogía de la violencia* debe servir, más allá de los límites de la investigación filosófica, como un *instrumento de reflexión* para diseñar un *programa de acción* que nos permita incidir en lugares y momentos específicos del funcionamiento de dicha *situación problemática*, y así poder empezar a revertirla.

Esto depende, sin embargo, de la transformación de la *cultura político-económica* actualmente predominante en nuestras sociedades, ya que de nada serviría intentar cambiar los *regímenes de explotación* que tienen lugar, ahora mismo, en diferentes ciudades latinoamericanas o africanas, por ejemplo, ni las actuales *relaciones políticas de los pueblos y las naciones*, si no transformamos también los cómodos *regímenes de producción* y los *regímenes de consumo* de países como Suiza, EUA, Alemania, Francia, Japón, Gran Bretaña o Rusia, y las actuales *relaciones políticas de los individuos*.

Una verdadera transformación de los grandes absurdos del mundo contemporáneo, por lo tanto, depende de la transformación de algunos *modos de producción* y un tipo de *relaciones políticas* que, en la actualidad, están regulados por *costumbres políticas y económicas efectivas*, y éstas, a su vez, están determinadas por los *saberes teóricos* (teorías) y los *saberes técnicos* (tecnologías) que las atraviesan así como por las *costumbres sapienciales* que regulan la producción y la difusión de este *patrimonio sapiencial*. La sospecha aquí —como hemos visto— es que los saberes también se han estado utilizando como *instrumentos de dominación* en el complejo entramado que han tendido las *relaciones de poder* en el mundo contemporáneo. Debido a esto, para poder operar cualquier transformación de estas *relaciones de fuerza*, ya sea en el *plano político* o en el *plano económico*, es necesario transformar los actuales modos de producción y de difusión de las teorías y las tecnologías, lo cual implicaría una intervención estratégica en las diferentes *formas de producción y transmisión de la información* vigentes en el mundo contemporáneo, así como en nuestras *prácticas educativas*.

Por otro lado, ninguno de estos cambios podrá ser factible sin operar una profunda transformación de nuestras concepciones y creencias acerca de muchas cosas; y esa es una tarea que, por su naturaleza, debe ser realizada como una *transformación* de muchas de las costumbres de nuestras diferentes *comunidades*

*sapienciales*: comunidades artísticas, científicas, religiosas y filosóficas. Esto implica, por tanto, que las transformaciones que se tienen que dar en este nivel tienen que suceder, específicamente, como una serie de cambios estratégicos de nuestras creencias, lo cuales tienen que efectuarse en los *ámbitos de producción* de los distintos saberes del mundo contemporáneo, sobre todo, en los ámbitos en donde se realiza la producción de los *saberes antropológicos*. Nada va a cambiar en nuestro mundo —mucho menos nuestras *costumbres*— hasta que no cambien radicalmente nuestras *creencias*. Y por eso todo posible *programa de acción* depende de que logremos cambiar, ante todo, nuestras *creencias epistemológicas*: esas creencias relacionadas con la peligrosa *costumbre filosófica* de buscar un *saber verdadero* para poder disfrazar el *afán de dominio* que se oculta detrás de toda *voluntad de saber*.

Son cuatro los *niveles de acción* en los que debemos buscar una transformación estratégica de nuestras *creencias* y *costumbres* para empezar a revertir la *situación problemática* propiciada por la estigmatización de la violencia:

- A) El nivel de los modos de producción
- B) El nivel de las relaciones políticas
- C) El nivel de las tecnologías educativas
- D) El nivel de las costumbres sapienciales

Y lo que se requiere para alcanzar la reversibilidad deseada en cada uno de estos niveles es lo siguiente:

- a) Analizar en cada *nivel de acción*, de acuerdo con el tipo de *creencias* y *costumbres* que describen su especificidad, cómo se ha desarrollado la *situación problemática* que he descrito.
- b) Detectar, describir y hacer evidente el *funcionamiento de la dominación* en cada uno de ellos.
- c) Diseñar los *programas de transformación* que se tienen que activar en cada *nivel de acción*, de acuerdo con la situación específica que se haya desarrollado en cada sociedad.
- d) Evaluar estratégicamente dichos programas, de acuerdo con la

situación específica de cada sociedad, para poder determinar las *tácticas* que debe seguir todo el *programa de acción*.

e) Difundir los resultados adecuadamente.

Ahora bien, según esto, y de acuerdo con todo lo que ha sido planteado en estos apuntes, el *programa de acción de una genealogía de la violencia* tiene que incluir, por lo menos:

- I. Un *programa de transformación estratégica* de las creencias y costumbres sapienciales: el programa de acción de una *Crítica del absurdo en el mundo contemporáneo*.
- II. Un *programa de transformación estratégica* de los actuales modos de difusión de los saberes y las tecnologías: el programa de acción de una *Pedagógica no-selectiva* y de una *Estratégica comunicacional no-elitista*.
- III. Un *programa de transformación estratégica* de las actuales relaciones políticas: el programa de acción de una *Política no-civilizatoria*.
- IV. Un *programa de transformación estratégica* de los actuales modos de producción, distribución y comercialización de las sociedades contemporáneas: el programa de acción de una *Economía no-política*.

## REFLEXIÓN FINAL

Puedo observar que todos los escenarios han sido montados con gran maestría y meticulosidad, puedo observar que todos los actores están preparados para entrar en escena, y que los comerciantes están felices contando sus *cuantiosas ganancias*. También puedo observar que todos los espectadores estamos ocupando nuestros lugares, y que esperamos ansiosos el comienzo de otro *gran espectáculo*. ¿Qué pasará cuando nos percatemos de que ya ha pasado mucho tiempo desde el día en que anunciaron la *última llamada* para indicar el inicio de esta *obra maldita*? ¿Qué pasará cuando nos hayamos dado cuenta de que todos hemos sido actores protagónicos en el *gran espectáculo* de nuestra propia barbarie? Supongo que algunos se levantarán de su lugar vociferando y profiriendo todo tipo de maledicencias, otros, por el contrario, fingirán una profunda indignación e intentarán marcharse presurosamente sin poder esconder su culpa y su vergüenza. De cualquier forma, todo parece indicar que, pase lo que pase, nadie deseará ver ya, con la luz del día, las marcas que haya dejado la noche.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W. (2004): *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Ediciones Akal, Akal Básica de Bolsillo 64 (trad. Joaquín Chamorro Mielke).
- ARISTÓTELES (1992): *Poética* [edición trilingüe], Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, Textos 8 (trad. Valentín García Yebra).
- ARISTÓTELES (1998a): *Ética Nicomáquea*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos 89 (trad. Julio Pallí Bonet).
- ARISTÓTELES (1998b): *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Clásica Gredos 200 (trad. Tomás Calvo Martínez).
- ARISTÓTELES (2000): *Política* [2ª ed.; edición bilingüe], México, Universidad Nacional Autónoma de México, "Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana" (trad. Antonio Gómez Robledo).
- BENJAMIN, Walter (2000): *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Editorial Gedisa, Literatura y Crítica literaria, Ensayos literarios (trad. Graciela Calderón y Griselda Mársico).
- BENJAMIN, Walter (2001a): «Tesis de filosofía de la historia»; en *Ensayos escogidos* [2ª ed.], México, Ediciones Coyoacán, Filosofía y Cultura contemporánea 2, pp. 43-52 (trad. H. A. Murena).
- BENJAMIN, Walter (2001b): «Para la crítica de la violencia»; en *Ensayos escogidos* [2ª ed.], México, Ediciones Coyoacán, Filosofía y Cultura contemporánea 2, pp. 109-129 (trad. H. A. Murena).
- BENJAMIN, Walter (2003): *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Editorial Itaca (trad. Andrés E. Weikert).

BENJAMIN, Walter (2004): *El autor como productor*, México, Editorial Itaca (trad. Bolívar Echeverría).

BLOCH, Marc (2000): *Introducción a la historia* [4ª ed.], México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 64.

BOCKISCH, G. y GEISS, H. (1982): «Origen y desarrollo de los estados micénicos»; en Maximiliano Marazzi (comp.): *La sociedad micénica*, Madrid, Ediciones Akal, Akal Universitaria, Arqueología 5, pp. 50-62 (trad. Manuel Bayo).

CALVINO, Italo (2003): *Las ciudades Invisibles* [9ª ed.], Madrid, Ediciones Siruela, Biblioteca Calvino 3 (trad. Aurora Bernárdez).

CAMUS, Albert (2000): *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza Editorial, “El Libro de bolsillo”, Biblioteca de Autor 0660 (trad. Esther Benítez).

CHADWICK, John. (1998): *El mundo micénico*, Madrid, Alianza Editorial, “El Libro Universitario”, Ensayo 37 (trad. José L. Melena).

DAVIDSON, Donald (1995): «Sucesos mentales»; en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Crítica / Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, Filosofía 26, pp. 263-287 (trad. Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés).

ECHVERRÍA, Bolívar (2001): *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*, México, Editorial Itaca / Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.

EURÍPIDES (2000): *Tragedias III*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Básica Gredos 8 (trad. Carlos García Gual).

FLAVIO JOSEFO (2001a): *La guerra de los judíos. Libros I-III*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Básica Gredos 78 (trad. José María Nieto Ibáñez).

FLAVIO JOSEFO (2001b): *La guerra de los judíos. Libros IV-VII*, Madrid, Editorial Gredos, Biblioteca Básica Gredos 79 (trad. José María Nieto Ibáñez).

FOUCAULT, Michel (1992a): «Nietzsche, la Genealogía, la Historia»; en *Microfísica del poder* [3ª ed.], Madrid, Ediciones de La Piqueta, Genealogía del poder 1, pp. 7-31 (trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría).

FOUCAULT, Michel (1992b): «Poder-Cuerpo»; en *Microfísica del poder* [3ª ed.], Madrid, Ediciones de La Piqueta, Genealogía del poder 1, pp. 111-118 (trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría).

FOUCAULT, Michel (1992c): «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos»; en *Microfísica del poder* [3ª ed.], Madrid, Ediciones de La Piqueta, Genealogía del poder 1, pp. 163-172 (trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría).

FOUCAULT, Michel (1992d): «Poderes y estrategias»; en *Microfísica del poder* [3ª ed.], Madrid, Ediciones de La Piqueta, Genealogía del poder 1, pp. 173-184 (trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría).

FOUCAULT, Michel (1992e): «Verdad y poder»; en *Microfísica del poder* [3ª ed.], Madrid, Ediciones de La Piqueta, Genealogía del poder 1, pp. 185-200 (trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría).

FOUCAULT, Michel (1995): *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, Ediciones *El cielo por Asalto*, Cuadernos de *El Cielo por Asalto* 10 (trad. Carlos Rincón).

FOUCAULT, Michel (1996a): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* [24ª ed.], México, Siglo XXI Editores, Teoría (trad. Elsa Cecilia Frost).

FOUCAULT, Michel (1996b): *Genealogía del racismo*, La Plata, Editorial Altamira, Caronte Ensayos (trad. Alfredo Tzveibel).

FOUCAULT, Michel (1998): *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión* [27ª ed.], México, Siglo XXI Editores, Nueva criminología y derecho (trad. Aurelio Garzón del Camino).

FOUCAULT, Michel (1999a): *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber* [27ª ed.], México, Siglo XXI Editores, Teoría (trad. Ulises Guíñazú).

FOUCAULT, Michel (1999b): «La tras-fábula»; en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. Volumen I*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Básica 100, pp. 289-296 (trad. Miguel Morey).

FOUCAULT, Michel (1999c): «Las palabras y las imágenes»; en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. Volumen I*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Básica 100, pp. 321-324 (trad. Miguel Morey).

FOUCAULT, Michel (1999d): «La vida de los hombres infames»; en *Estrategias del poder. Obras esenciales. Volumen II*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Básica 101, pp. 389-407 (trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría).

FOUCAULT, Michel (2001a): *La arqueología del saber* [20ª ed.], México, Siglo XXI Editores, Teoría (trad. Aurelio Garzón del Camino).

FOUCAULT, Michel (2001b): *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, Filosofía / Sociología (trad. Enrique Lynch).

FREUD, Sigmund (1974): *La interpretación de los sueños*, Barcelona, Círculo de Lectores (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres).

FREUD, Sigmund (1997a): «El malestar en la cultura»; en *El malestar en la cultura y otros ensayos*, México, Alianza Editorial Mexicana, “El Libro de Bolsillo” 280, pp. 7-88 (trad. Ramón Rey Ardid).

FREUD, Sigmund (1997b): «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte»; en *El malestar en la cultura y otros ensayos*, México, Alianza Editorial Mexicana, “El Libro de Bolsillo” 280, pp. 96-123 (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres).

GERNET, Louis y BOULANGER, André (1960): *El genio griego en la religión* [2ª ed.], México, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, “La evolución de la humanidad”, Síntesis Colectiva, sec. primera, t. XII (trad. Serafín Agud Querol y José María-Regañón López).

GERNET, Louis (1980a): «Ágapes Campesinos»; en *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus Ediciones, Ensayistas 195, pp. 25-58 (trad. Bernardo Moreno Carrillo).

GERNET, Louis (1980b): «Derecho y prederecho en la Grecia Antigua»; en *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus Ediciones, Ensayistas 195, pp. 153-226 (trad. Bernardo Moreno Carrillo).

GERNET, Louis (1980c): «Los nobles en la antigua Grecia»; en *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, Taurus Ediciones, Ensayistas 195, pp. 289-298 (trad. Bernardo Moreno Carrillo).

GLOTZ, Gustav (1956): *La civilización egea*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, “La evolución de la humanidad”, Síntesis Colectiva, sec. primera, t. X (trad. Luis Pericot García y Eduardo Ripio Perello).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1988): *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, EDHASA (trad. Juan Luis Vermal).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1997): *Lecciones de Filosofía de la Historia*, Madrid, Alianza Editorial, Alianza Universidad 265 (trad. José Gaos).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2000): *Fenomenología de espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, Obras de Filosofía (trad. Wenceslao Roces).

HOBBS, Thomas (2001): *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Editorial Tecnos, Clásicos del pensamiento 25 (trad. Enrique Tierno Galván y Manuel Sánchez Sarto).

KANT, Immanuel (1998): *La crítica de la razón pura* [15ª ed.], Madrid, Grupo Santillana de Ediciones, Los clásicos de Alfaguara (trad. Pedro Ribas).

KANT, Immanuel (1999a): *La Metafísica de las costumbres* [3ª ed.], Madrid, Editorial Tecnos, Clásicos del pensamiento 59 (trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho).

KANT, Immanuel (1999b): *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* [ed. bilingüe], Madrid, Ediciones Itsmo, Fundamentos 153 (trad. Mario Caimi).

KANT, Immanuel (2001): *La crítica de la razón práctica* [ed. bilingüe], México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Biblioteca de Signos 13 (trad. Dulce María Granja Castro).

MERLEAU-PONTY, Maurice (2000): «La guerra tuvo lugar» [2ª. ed.]; en *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Ediciones Península, pp. 211-230 (trad. Narcís Comadira).

NIETZSCHE, Friedrich (1981): *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, Biblioteca EDAF 129 (trad. Aníbal Frouff).

NIETZSCHE, Friedrich (1985): *El anticristo / Cómo se filosofa a martillazos*, Madrid, EDAF, Biblioteca EDAF 209 (trad. Carlos Vergara).

NIETZSCHE, Friedrich (1992): *Así habló Zaratustra*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, Obras maestras del pensamiento contemporáneo 2 (trad. Juan Carlos García Borrón).

NIETZSCHE, Friedrich (1996): *Aurora*, Madrid, EDAF, Biblioteca EDAF 209 (trad. Eduardo Knörr).

NIETZSCHE, Friedrich (1998): *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, EDAF, Biblioteca EDAF 223 (trad. Eduardo Knörr y Fermín Navascués).

NIETZSCHE, Friedrich (1999a): *El culto griego a los dioses. Cómo se llega a ser filólogo*, Madrid, Alderabán Ediciones, Sileno 5 (trad. Diego Sánchez Meca).

NIETZSCHE, Friedrich (1999b): *Más allá del Bien y del Mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid, Alianza Editorial, “El Libro de bolsillo”, Biblioteca de Autor BA 0611 (trad. Andrés Sánchez Pascual).



NIETZSCHE, Friedrich (1999c): *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, Biblioteca Nietzscheana 2 (trad. Germán Cano).

NIETZSCHE, Friedrich (2000a): *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, EDAF, Biblioteca EDAF 251 (trad. José Mardomingo Sierra).

NIETZSCHE, Friedrich (2000b): *Schopenhauer como educador*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, Biblioteca Nietzscheana 4 (trad. Jacobo Muñoz).

PÉREZ TAPIAS, José Antonio (1995): *Filosofía y crítica de la Cultura. Reflexión crítico hermenéutica sobre la filosofía y la realidad del hombre*, Madrid, Editorial Trotta, Estructuras y Procesos, Filosofía.

QUINE, Willard Van Orman (1992): *La búsqueda de la verdad*, Barcelona, Crítica, Filosofía 18 (trad. Javier Rodríguez Alcázar).

QUINE, Willard Van Orman (2002a): «Hablando de objetos», en *Relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Editorial Tecnos, pp. 11-41 (trad. Mario Bunge y Emilio O. Colombo).

QUINE, Willard Van Orman (2002b): «Relatividad ontológica», en *Relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Editorial Tecnos, pp. 43-91 (trad. Joseph Ll. Blasco).

QUINE, Willard Van Orman (2002c): «Epistemología naturalizada», en *Relatividad ontológica y otros ensayos*, Madrid, Editorial Tecnos, pp. 93-119 (trad. Manuel Garrido).

RICŒUR, Paul (1990a): «El cristianismo y el sentido de la historia»; en *Historia y verdad* [3ª ed. aum.], Madrid, Ediciones Encuentro, Ensayos 25, pp. 73-87 (trad. Alfonso Ortiz García).

RICŒUR, Paul (1990b): «La imagen de Dios y la epopeya humana»; en *Historia y verdad* [3ª ed. aum.], Madrid, Ediciones Encuentro, Ensayos 25, pp. 99-115 (trad. Alfonso Ortiz García).

RICŒUR, Paul (1990c): «Verdad y mentira»; en *Historia y verdad* [3ª ed. aum.], Madrid, Ediciones Encuentro, Ensayos 25, pp. 145-168 (trad. Alfonso Ortiz García).

RICŒUR, Paul (1990d): «Trabajo y palabra»; en *Historia y verdad* [3ª ed. aum.], Madrid, Ediciones Encuentro, Ensayos 25, pp. 185-205 (trad. Alfonso Ortiz García).

RICŒUR, Paul (1990e): «El hombre no-violento y su presencia en la historia»; en *Historia y verdad* [3ª ed. aum.], Madrid, Ediciones Encuentro, Ensayos 25, pp. 207-216 (trad. Alfonso Ortiz García).

RICŒUR, Paul (1990f): «Estado y violencia»; en *Historia y verdad* [3ª ed. aum.], Madrid, Ediciones Encuentro, Ensayos 25, pp. 217-228 (trad. Alfonso Ortiz García).

RICŒUR, Paul (1990g): «Civilización universal y culturas nacionales»; en *Historia y verdad* [3ª ed. aum.], Madrid, Ediciones Encuentro, Ensayos 25, pp. 251-263 (trad. Alfonso Ortiz García).

RICŒUR, Paul (1990h): «Previsión económica y opción ética»; en *Historia y verdad* [3ª ed. aum.], Madrid, Ediciones Encuentro, Ensayos 25, pp. 264-277 (trad. Alfonso Ortiz García).

RICŒUR, Paul (1990i): «Verdadera y falsa angustia»; en *Historia y verdad* [3ª ed. aum.], Madrid, Ediciones Encuentro, Ensayos 25, pp. 279-294 (trad. Alfonso Ortiz García).

RICŒUR, Paul (1999a): *Freud: Una interpretación de la cultura* [9ª ed.], México, Siglo XXI Editores, Teoría (trad. Armando Suárez).

RICŒUR, Paul (1999b): *Historia y narratividad*, Barcelona, Ediciones Paidós, Pensamiento contemporáneo 56 (trad. Gabriel Aranzueque Sahuquillo).

RICŒUR, Paul (2001a): *La metáfora viva* [2ª ed.], Madrid, Ediciones Cristiandad / Editorial Trotta (trad. Agustín Neira).

RICŒUR, Paul (2001b): *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción* [3ª ed.], México, Siglo XXI Editores, Lingüística y teoría literaria (trad. Agustín Neira).

RICŒUR, Paul (2003a): *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* [4ª ed.], México, Siglo XXI Editores, Lingüística y teoría literaria (trad. Agustín Neira).

RICŒUR, Paul (2003b): *Tiempo y narración III. El tiempo narrado* [3ª ed.], México, Siglo XXI Editores, Lingüística y teoría literaria (trad. Agustín Neira).

ROUSSEAU, Jean Jacques (2000): *El contrato social o Principios de derecho político* [4ª ed.], Madrid, Editorial Tecnos, Clásicos del pensamiento 54 (trad. María José Villaverde).

ROUSSEAU, Jean Jacques (2001a): «Discurso sobre las ciencias y las artes»; en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* [4ª ed.], Madrid, Editorial Tecnos, Clásicos del pensamiento 27, pp. 3-94 (trad. Antonio Pintor Ramos).

ROUSSEAU, Jean Jacques (2001b): «Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres»; en *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* [4ª ed.], Madrid, Editorial Tecnos, Clásicos del pensamiento 27, pp. 95-239 (trad. Antonio Pintor Ramos).

RUIZ DE ELVIRA, Antonio (1995): *Mitología Clásica* [2ª ed. corr.], Madrid, Editorial Gredos.

SEARLE, John R. (1990): *Actos de habla. Ensayo de filosofía del habla*, Madrid, Ediciones Cátedra (trad. Luis M. Valdés Villanueva).

SÓFOCLES (2000): *Tragedias*, Madrid, Editorial Gredos, Bibliotecas Básica Gredos 5 (trad. Assela Alamillo).

STEINER, George (1992): *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Barcelona, Editorial Gedisa, Ciencias Sociales, Filosofía (trad. Alberto L. Budo).

STEINER, George (2000a): *Antígonas. La travesía de un mito universal por la historia de Occidente*, Barcelona, Editorial Gedisa, Econobook, Crítica literaria (trad. Alberto L. Bixio).

STEINER, George (2000b): «Los tigres en el espejo»; en *Extraterritorial. Ensayos sobre la literatura y la revolución del lenguaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, pp. 41-58 (trad. Edgardo Russo).

STEINER, George (2000c): «El lenguaje animal»; en *Extraterritorial. Ensayos sobre la literatura y la revolución del lenguaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, pp. 89-143 (trad. Edgardo Russo).

STEINER, George (2000d): «Lingüística y poética»; en *Extraterritorial. Ensayos sobre la literatura y la revolución del lenguaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, pp. 175-208 (trad. Edgardo Russo).

STEINER, George (2000e): «En una poscultura»; en *Extraterritorial. Ensayos sobre la literatura y la revolución del lenguaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, pp. 209-229 (trad. Edgardo Russo).

STEINER, George (2000f): «Líneas de vida»; en *Extraterritorial. Ensayos sobre la literatura y la revolución del lenguaje*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, pp. 231-261 (trad. Edgardo Russo).

STEINER, George (2001): «Presencias reales»; en *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995* [4ª ed.], Madrid, Ediciones Siruela, Biblioteca de Ensayo 5, pp. 45-71 (trad. Menchu Gutiérrez y Encarna Castejón).

STEINER, George (2003a): «Humanidad y capacidad literaria»; en *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 19-27 (trad. Miguel Ultorio).

STEINER, George (2003b): «El abandono de la palabra»; en *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 29-51 (trad. Miguel Ultorio).

STEINER, George (2003c): «El silencio y el poeta»; en *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 53-72 (trad. Miguel Ultorio).

STEINER, George (2003d): «La formación cultural de nuestros caballeros»; en *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 73-85 (trad. Miguel Ultorio).

STEINER, George (2003e): «El género pitagórico»; en *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 99-112 (trad. Miguel Ultorio).

STEINER, George (2003f): «El milagro hueco»; en *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 115-129 (trad. Miguel Ultorio).

STEINER, George (2003g): «Literatura y poshistoria»; en *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona, Editorial Gedisa, pp. 419-429 (trad. Miguel Ultorio).

VERNANT, Jean-Pierre (1998): *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, Paidós Studio 88 (trad. Marino Ayerra).



