

CONTRA LA CIVILIZACIÓN



Con los envenenamientos masivos, el calentamiento global y otras noticias de la civilización contemporánea que amenazan al planeta, ¿no deberíamos empezar a reconsiderar nuestro irreflexivo apego a ella?

Estos escritos invitan a la reflexión sobre el núcleo deshumanizado de la civilización moderna, y las ideas que han dado lugar al movimiento anarco-primitivista.

"Esta es una extraordinaria colección del pensador anarquista más importante de nuestro tiempo, una potente introducción a, como dice Zerzan con tanta precisión, la patología de la civilización. Zerzan lleva décadas articulando una crítica práctica y teórica de la civilización, y este libro lo reúne todo de forma convincente e innegable. Me encantan todos los libros de Zerzan, pero creo que éste es el que más me gusta".

Derrick Jensen



John Zerzan
Compilado de textos

Contra la
civilización

John Zerzan

CONTRA LA CIVILIZACIÓN

Ayuda en la difusión de éste material: cuando termines de leer éste libro, ¡hazlo correr!, de nada sirve guardado en tu casa. material escrito, deja a personas interesadas sin la posibilidad de leer y atenta contra el espíritu de ésta editorial.

La Propiedad es un robo

Reedición, otoño de 2011

Ediciones Sin Nombre
<http://ediinnombrable.wordpress.com/>

Edición digital: C. Carretero

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera
http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

ÍNDICE DE CONTENIDO

[El Crepúsculo de las máquinas](#)

[El moderno Anti-Mundo](#)

[La Catástrofe del Posmodernismo](#)

[El Tiempo y sus descontentos](#)

[¿Quién mató a Ned Ludd?](#)

[El Diccionario del Nihilista](#)

[El Imperialismo del día a día](#)

[Acerca del autor](#)

EL CREPÚSCULO DE LAS MÁQUINAS

Ha pasado tiempo desde que W.H. Auden lo resumiera con estas palabras: “La situación de nuestra época nos persigue como en un crimen escalofriante”. En la actualidad la crisis se manifiesta y profundiza en todas las esferas. Las condiciones recrudecen y ninguna de las respuestas de antaño permanece ya en pie. Una amiga y vecina suele hablarme –con elocuencia y discernimiento– sobre el trato con los otros, aconsejando recordar que todos tenemos en algún modo el corazón partido.

¿Será posible que haya todavía quienes no sepan cuál es la dirección a la que el sistema mundial –y esta sociedad en particular– nos lleva? El calentamiento global, una de las funciones de la civilización industrial, liquidará la biosfera mucho antes que acabe este siglo. Las especies se extinguirán en todo el planeta a un ritmo acelerado. Avanzan “zonas

muertas” en el océano. El aire y el suelo son envenenados progresivamente, los bosques tropicales sacrificados y todo lo demás que deviene con ello.

Niños, incluso de dos años, son medicados con antidepresivos; paralelamente los desórdenes emocionales de la juventud se han más que duplicado en los últimos 20 años y la tasa de suicidios adolescentes se triplicó desde la década 1971/80. Un estudio reciente señala que casi un tercio de los estudiantes de secundaria beben alcohol por lo menos una vez al mes. Los investigadores concluyen que “entre menores de edad el consumo de alcohol alcanza en EEUU proporciones epidémicas”.

La mayor parte de las personas consume alguna droga para soportar su vida cotidiana contra el telón de fondo de los brotes homicidas en los hogares, escuelas y centros de trabajo. Uno de los últimos cuadros patológicos –entre muchos otros– corresponde al infanticidio perpetrado por los padres. Una panoplia de estremecimiento y fenómenos horrorosos que emanan del corazón de la sociedad en desintegración. Hemos heredado un paisaje de vacío, codicia, estrés, aburrimiento, ansiedad en la cual nuestra naturaleza humana se degrada en la misma proporción de lo que queda vivo en el mundo natural.

Se informa que el volumen de conocimientos se duplica casi cada cinco años; sin embargo en este mundo crecientemente tecnificado y homogéneo la “siempre

eterna” realidad sigue adelante sin objeción, al menos hasta ahora. En la novela de Michel Houellebecq 1998 *Les Particules Elémentaires* –un bestseller en Francia– se captura la triste, desilusionada modernidad en la que la clonación viene a ser como una redención. La civilización en sí misma ha fracasado y la humanidad termina liquidándose sometida por completo a la dominación. No puede ser más a tono con el total fiasco y cínico zeitgeist¹ postmoderno.

La cultura de los símbolos atrofió nuestros sentidos, reprimió nuestra experiencia no mediatizada, y nos condujó, como predijo Freud, a un estado de “infelicidad interna permanente”. Hemos sido rebajados y empobrecidos al punto que estamos forzados a preguntarnos porqué la actividad humana se ha vuelto tan hostil a la humanidad –sin mencionar su enemistad hacia otras formas de vida en el planeta–.

Dos libros publicados hace poco: *All Connected Now: Life in the First Global Civilization* (Todos conectados ahora: la vida y la primera civilización global) y *What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives* (El mundo de la informática cambiará nuestras vidas) expresan desde sus mismos títulos el sometimiento a una cada vez más estandarizada e infeliz problemática. Estos trabajos reflejan el agotamiento de la creatividad y la bancarrota moral de

1 Zeitgeist es una palabra en alemán, que puede traducirse como “espíritu del tiempo”, “espíritu del momento”, o “espíritu de la época”. [N. e. d.]

una era que la masiva deshumanización y la rampante destrucción de la naturaleza se producen con el objeto de alcanzar frutos en sus proyectos interrelacionados.

Entre los años 1997 y 1998 –y por muchos meses– se vio en el cielo del sudeste asiático una humareda: el producto de cuatro millones de hectáreas de bosques quemados. Cuatro años después, en el este de Australia, cientos de incendios consumieron sus bosques durante varias semanas, después de que algunos adolescentes decidieran prenderles fuego. En EEUU los niveles de contaminación del agua de capas subterráneas y suelos aumentan por efecto de la concentración de antidepresivos en la orina humana. La alienación en la sociedad y el aniquilamiento de las comunidades de plantas y animales se suman a una macabra, trabada danza de violencia que amenaza la salud y la vida.

La existencia progresivamente cosificada incapacita cualquier cosa o sujeto que ose ponerla en duda. ¿De qué otra manera podemos dar cuenta de la asombrosa naturaleza complaciente del posmodernismo, alérgica a cualquier interrogante sobre los elementos básicos que constituyen la malevolencia tecno-capitalista? Sin embargo, las interrogantes emergen con un perfil de rápido crecimiento, así como con el ímpetu profundo del movimiento social rejuvenecido.

Al mismo ritmo en que los signos vitales de la vida en el

planeta empeoran a toda escala, las mentes brillantes debieran poner atención y buscar soluciones. Pero, en cambio, la mayor parte de ellas encuentra infinitos modos de ponderar la paralizante dicotomía civilización versus naturaleza, incapaces de llegar a una conclusión por lo demás inevitable. Durante la modernidad, un puñado de individuos perspicaces comenzó este cuestionamiento. Horkheimer concluye que la dominación de la naturaleza –y de los humanos, en consecuencia– es la razón instrumental que conlleva tal dominación y proviene de las “capas más profundas de la civilización”. Bataille comprende que “en el mismo movimiento con que el individuo niega la madre naturaleza, abre el camino a la subyugación”.

Por fin la necesaria reacción

Después de casi 30 años de ausencia vemos renacer los movimientos sociales. Impulsados e informados por la crisis planetaria, alcanzan una profundidad de comprensión y análisis más aguda que la de aquellos que les precedieron en los años sesenta. Para usar el término adecuado, este nuevo movimiento es por esencia “anarquista”. Fue partir de noviembre de 1999, cuando la protesta militante contra la Organización Mundial del Comercio (OMC) irrumpió en las calles de Seattle (EEUU), que la orientación antiglobalista de la lucha se hizo cada vez más evidente.

“El anarquismo es la perspectiva dominante dentro del movimiento”, señaló Barbara Epstein, en 2001 en un

artículo. Esther Kaplan lo documenta en febrero de 2002. Escribe: “desde que pasaron los hechos de Seattle, cada vez más activistas, sin mucha fanfarria, se han ido identificando explícitamente como anarquistas, mientras que los colectivos con esa perspectiva brotan por todas partes (...) El grupo marginal anarquista está convirtiéndose en el centro mismo del movimiento”. David Graeber lo expresa sucintamente: “El anarquismo es el corazón del movimiento, su alma; la fuente de la mayoría de lo que es nuevo y esperanzador”.

Henry Kissinger calificó las protestas de 1999/2000 como “señales de alerta” de un “peso político potencial” en los países industrializados del Tercer Mundo, y también como una amenaza al sistema mundial. El informe de la CIA *Global Trends 2015* (Tendencias globales 2015), que se hiciera público en la primavera de 2000, predice que el mayor obstáculo a la globalización en el nuevo milenio provendrá de la probable acción conjunta entre el movimiento protestario del Primer Mundo y las luchas de los pueblos indígenas para mantener su integridad contra el capital usurpador y la tecnología.

Todo ello nos plantea una interrogante de suma importancia sobre este movimiento y su “amenazante” conexión con los siglos de luchas contra el imperio en el mundo aún no industrializado. Es decir: si tiene una orientación anarquista en ascenso, ¿en qué consiste este anarquismo?

Creo que es perfectamente claro que se está convirtiendo en algo que no forma parte de la izquierda tradicional. Hasta ahora los movimientos modernos anticapitalistas aceptan en sus bases constitutivas la expansión de los medios de producción y la continuidad del desarrollo tecnológico. Hoy surge una negación explícita a esta orientación producciónsta. En consecuencia, se trata del ascenso de una nueva tendencia anarquista.

El movimiento anarco-primitivista –o simplemente primitivista– entiende que para develar las razones de la sombría realidad actual, se requiere una auscultación de las instituciones que universalmente se han dado por indiscutibles. A pesar de que lo posmoderno proscribe la investigación crítica sobre el origen de estas instituciones, la nueva perspectiva anarquista plantea incluso a la división del trabajo y la domesticación como causas fundamentales de la precariedad que gravita sobre nuestra existencia.

La tecnología –es decir un sistema basado en una mayor división del trabajo y especialización– es también el motor de una cada vez más poderosa tecnologización de las condiciones de vida en el mundo. La civilización, que llega cuando la división del trabajo alcanza la etapa en que produce domesticación, es vista a su vez como muy problemática. En todas partes a lo largo de la historia la domesticación de animales y plantas fue asumida como algo obvio, en la actualidad esta lógica se observa con mayor detención. Detenernos, por ejemplo, en el significado de las

expresiones ingeniería genética y clonación humana, es comprenderlas como parte implícita del movimiento hacia la dominación de la naturaleza, es decir, la domesticación. Aunque resulte evidente que este alcance crítico despierte más interrogantes de los que responde, el desarrollo de una conciencia anarquista que se enfila hacia respuestas definitivas no puede retroceder.

No se puede volver a la vieja, fallida izquierda. En este punto ¿quién no es capaz de darse cuenta que algo distinto se necesita con urgencia?

Una de las fuentes de inspiración de la anarquía primitivista es el cambio paradigmático, notorio en las últimas décadas, de los estudios de antropología y arqueología en relación a la vida social durante la “prehistoria”. La civilización aparecería recién alrededor de 9.000 años atrás. Un lapso empequeñecido por las miles de generaciones humanas que disfrutaron lo que se podría llamar estado natural de anarquía. La ortodoxia general en la literatura antropológica, incluyendo los textos universitarios, retrata la vida fuera de la civilización como aquella donde se goza de mucho tiempo para el ocio, un modo igualitario de distribución de comida y convivencia, relativa autonomía e igualdad de sexos y ausencia de violencia institucionalizada.

Los humanos usaban el fuego para cocinar vegetales fibrosos hace dos millones de años, y navegaron en altamar

por lo menos 800.000 años atrás. Tenían un nivel de inteligencia igual al nuestro y disfrutaban de una esplendorosa, pacífica adaptación al mundo natural como nunca la hemos vuelto a ver. Allí donde los textos de estudio solían hacer la pregunta retórica de por qué el homo sapiens se demoró tanto en adoptar la domesticación y la agricultura, ahora se interrogan sobre las razones reales de haberlo hecho.

A medida que los frutos tanto negativos como terminales de la tecnología se tornan más nítidos, el viraje hacia una política anti civilización, luddista, cobra cada vez más sentido. No sorprende detectar su influencia, por ejemplo, en la jornada de protesta masiva en Genova –contra el G8, o grupos de los ocho países más poderosos–, en julio de 2001. Más de 300.000 manifestantes se apoderaron de las calles dejando un saldo de 50 millones de dólares USA en daños. El gobierno italiano responsabilizó al Bloque negro anarquista, y particularmente a su concepción primitivista, por el elevado nivel de manifestación.

Una tarea urgente

¿Cuánto tiempo más tenemos para hacer algo para salvar la biosfera y la humanidad? Las viejas ideas son equivalentes a sus desacreditados esfuerzos por liderar este mundo, convertido en una red masificada de producción y

extrañamiento. Los anarquistas verdes o primitivistas prefieren la tesis de una comunidad radical y descentralizada donde se conozcan cara a cara, basándose más en lo que la naturaleza pueda darnos y no en qué tan definitiva pueda ser la dominación de la naturaleza. Nuestra visión, por razones más que obvias, se enfoca contra el dominio de la tecnología y el capital.

La izquierda ha fracasado monumentalmente, en términos del individuo y en términos de la naturaleza. Al mismo tiempo, la distancia entre la izquierda y el nuevo movimiento anarquista se amplía. Pierre Bourdieu y Richard Rorty, por citar un ejemplo, esperaron absurdamente por una conexión rejuvenecida entre intelectuales y sindicatos, como si esta quimera pudiera de alguna forma cambiar algo al nivel básico. Jurgen Habermas –*Between Facts and Norms*– (Entre hechos y normas) produce una suerte de apología al estado de cosas reinante, ciego a la real colonización de la vida moderna e incluso menos crítico y discriminatorio que sus trabajos anteriores. Hardt y Negri hablan por su parte en forma bastante directa: Seríamos anarquistas si no tuviésemos que pronunciarnos (...) desde el punto de vista de una materialidad constituida en las redes de cooperación productiva, en otras palabras, desde la perspectiva de una humanidad que es construida productivamente (.) No, no somos anarquistas sino comunistas". Animosamente, y para clarificar este punto, Jesús Sepúlveda observa en un texto complementario a su ensayo *El Jardín de las peculiaridades*

(2002) “la anarquía, los movimientos sociales y los movimientos indígenas luchan contra el orden civilizado y sus prácticas de estandarización”.

No todos los anarquistas subscriven la ola de suspicacias acerca de la tecnología y la civilización. Noam Chomsky y Murray Bookchin, en los Estados Unidos, por ejemplo, se aferran al concepto tradicional de desarrollo progresivo. El corazón marxista del anarcosindicalismo tipifica esta adhesión y se disipa entre sus camaradas de izquierda.

Marx, que sabía muy bien sobre el impacto del proceso productivo y su curso destructivo como división del trabajo, no obstante, creyó –o quiso creer– que la dinámica tecnológica debilitaría al capitalismo. Sin embargo, “no todo lo que es sólido” se va a “derretir en el aire”; por el contrario, se convierte en lo que siempre fue. Y esto es tan cierto para la civilización como para el capitalismo.

La civilización tiene hoy la forma que la tecnología le asigna, inseparable del resto del orden social –el paisaje mundial del capital– y encarna y expresa sus más profundos valores. “Nos queda solamente la condición tecnológica”, concluye Heidegger, cuya formulación fue en sí suficiente para exponer el mito de la supuesta “neutralidad” de la tecnología.

Desde el origen de la división del trabajo hasta la actualidad, la tecnología ha sido una hipótesis, reprimida

como un objeto de cuidado.

Al punto que la tecnologización generalizada caracteriza el mundo y representa el aspecto más dominante de la vida moderna. Pero el velo se ha levantado. La colonización tecnológica –invasora de la vida cotidiana– y el sistemático desplazamiento del medio físico no pueden ser ignorados u ocultados. Un vendaval de interrogantes lo emplazan.

La salud es uno de ellos, en la medida que somos testigos del resurgimiento y multiplicación de enfermedades –cada vez más resistentes a la medicina industrial que proclama haberlas erradicado–. Los antidepresivos, por su parte, muestran el aumento de síntomas como la tristeza, la depresión, la ansiedad y la desesperación; mientras, al mismo tiempo, se supone que debemos permanecer ciegos a la riqueza multisensorial, a la diversidad y a la proximidad que la tecnología resta de nuestras vidas. El ciberespacio promete conexión, poder y variedad a las personas –que nunca habían estado tan aisladas, tan faltas de poder y estandarizadas–. En cada investigación se confirma que incluso unas pocas horas en la internet producen los efectos antes mencionados. Pero la tecnología también sirve para extender el lugar de trabajo, a través de diversos aparatos electrónicos: como teléfonos portátiles o beepers, y el correo electrónico mantiene a millones “en servicio” sin importar la hora o el lugar.

¿Cuál es el ethos cultural que ha irrumpido de criticismo y

resistencia ante la legitimación de lo ilegítimo? El postmodernismo ha alcanzado finalmente el nadir de su bancarrota moral e intelectual.

El posmodernismo

Seyla Benhabib nos provee de una versión completa del pensamiento en tres hipótesis:

“la muerte del hombre entendido como la muerte de su autonomía, del sujeto autorreflexivo, capaz de actuar bajo principios; la muerte de la historia, entendida como la ruptura del interés espistémico en la historia de la lucha de los grupos que construyen sus narrativas del pasado; la muerte de la metafísica, entendida como la imposibilidad de criticar o legitimizar instituciones, prácticas y tradiciones sino a través de la eminent apelación a la autolegitimación de las narrativas menores”.

Marshall Berman encapsula el posmodernismo como “una filosofía de la desesperanza, enmascarada como moda intelectualoide radical. (...) es la contrapartida del colapso de la civilización que nos rodea”.

Los posmodernistas defienden la diversidad, diferencia y heterogeneidad, y escogen ver una realidad fluida e indeterminada. Un paralelo a esta actitud es el movimiento

de productos no perecibles, que circulan vacíos de significado en el globalizado ritmo consumista de comida chatarra. El posmodernismo insiste en la superficie y se esmera en desacreditar cualquier noción de autenticidad.

Ningún significado es aceptado. Universalidades de todo tipo son despreciadas en favor de una supuesta particularidad. Por otro lado, el significado de una tecnología homogeneizante y universal no sólo no se cuestiona, sino que se acepta como inevitable. La conexión entre el imperialismo tecnológico y la pérdida de significado en la sociedad nunca ha sido entendida muy bien por los posmodernistas.

Nacido tras la derrota de los movimientos sociales de los años sesentas y de su empobrecimiento durante las décadas posteriores a la derrota y previas a la reacción, el posmodernismo es el nombre para la posteridad de sus monstruosos hechos. Alegres en aceptar el presente como una tecnonatura y tecnocultura, Donna Haraway epitomiza al posmoderno vencido.

La tecnología, parece ser que siempre estuvo; no hay razón para ubicarse afuera de su cultura; lo “natural” no es más que la perversa naturalización de la cultura. En resumen, no hay naturaleza que defender, “todos somos cyborgs”.

Esta instancia es obviamente en beneficio de la guerra contra la naturaleza; específicamente, de aquellas contra las

mujeres, las culturas indígenas, las especies en extinción; es decir: contra toda forma de vida no creada artificialmente.

Para Haraway, la próstesis tecnológica “se convierte en una categoría fundamental para entender nuestro más íntimo ser” en el proceso de fusionarnos con la máquina. “La tecnociencia es inequívocamente para nosotros ciencia”. Sin sorprendernos la escritora increpa a quienes resisten a la ingeniería genética, con la advertencia de que el mundo está demasiado “desordenado, sucio” para veredictos simplistas sobre las prácticas de tecnociencia. En verdad, oponerse a eso es algo “estúpido” y “reactivista”.

Lamentablemente son demasiados los que siguen su senda de capitulación ante el periplo mortal al que hemos sido forzados. Daniel R. White escribe, en forma increíble, sobre “una rúbrica postmoderna-ecológica” cuyos pasos sobrepasan la contradicción entre opresor y oprimido. Para luego reflexionar, haciendo eco a lo dicho por Haraway, que “todos nos estamos convirtiendo en cyborgs”. “¿Qué tipo de criatura nos gustaría ser? ¿Es que acaso queremos ser realmente criaturas? ¿No sería mejor ser máquinas? ¿En qué tipo de máquinas nos convertiremos?”.

Michel Foucault fue, obvio es decirlo, la figura clave del posmodernismo, y su influencia no ha sido para nada liberadora. Foucault termina perdiendo el camino cuando habla sobre el poder. Concluye afirmando que el poder está en todas partes y en ninguna. Este argumento facilitó la

noción de lo posmoderno, oponiéndolo a la noción de opresión por encontrarla anticuada. Más específicamente, Foucault terminó diciendo que resistirse a la tecnología es inútil, y que además las relaciones humanas no tenían otra escapatoria que ser tecnológicas.

El periodo posmoderno, de acuerdo con Paul Virilio, corresponde a “la era del súbito final de la industrialización, a toda la destrucción global ocasionada por el progreso”. Debemos sobrepasar la posmodernidad complaciente y deshacer tal progreso. La civilización es el fundamento que decide todo el resto. Como Freud anotara, “existen dificultades en la adaptación a la naturaleza de la civilización, la cual no dará el paso a ningún intento de reformarla”. Las “dificultades” provienen del origen de la civilización, como la renuncia forzada del Eros y de la libertad de los instintos; estas “dificultades” que, como Freud anticipó, producirán un estado de neurosis universal.

Freud también se refirió al “sentido de culpa producido por la civilización en la cual se deposita un gran volumen del inconsciente, o aparece como un tipo de malestar, insatisfacción”. La magnitud del crimen llamado civilización explica la enorme cantidad de culpa acumulada, especialmente desde que la continua re promulgación del crimen u ofensa –la curvatura de la libertad de los instintos– es necesaria para mantener la coerción y la destructividad que la caracteriza.

Spengler, Tainter y muchos otros comparten la idea de que el colapso es inherente a las civilizaciones. Puede ser que estemos acercándonos al colapso de esta civilización más rápido de lo que podemos asimilarlo, con resultados casi inimaginables. ¿Será posible que, junto con ver la rápida degradación del mundo físico, no veamos también la desintegración del sistema de símbolos de la civilización occidental? Es posible mostrar lo creíble del hundimiento de aquello sometido al dominio de la tecnología y el capital de muchas formas. Weber, por ejemplo, identificó la desfiguración o marginalización de las sensibilidades ético personales como la consecuencia más significativa del proceso de desarrollo moderno.

El listado de los crímenes es virtualmente infinito. El interrogante es: si una vez que la civilización haya caído, nos reciclaremos en otra variante del crimen original.

Este nuevo movimiento responde con su negativa. Los primitivistas obtienen fuerzas de la convicción de que –aún sin importar lo cruda que se haya convertido nuestra vida en los últimos diez mil años– durante los casi dos millones de años que habitamos el planeta la vida humana parece haber sido en verdad saludable y auténtica. Nos estamos desplazando, quienes formamos parte de esta corriente antiautoritaria, en la dirección del naturalismo primitivo, y contra una totalidad que nos aleja de esa condición.

Como bien lo plantea Dario Fo, “Lo mejor de hoy es esta

brisa y este fantástico sol –esos jóvenes que se organizan alrededor de todo el planeta”-. Otra voz italiana se acopla a este sentimiento admirablemente:

“Entonces, en el fondo, ¿qué significa esta globalización de la que tanto hablan? ¿Será quizás el proceso de expansión de los mercados hacia la explotación de los países más pobres y de sus recursos fuera de los países ricos? ¿Será acaso la estandarización de la cultura y la difusión de un modelo dominante? Entonces, por qué no usar el término civilización que por cierto suena menos amenazante pero que calza muy bien, sin la necesidad de neologismos. No hay duda que la “media” –y no solamente los medios– tienen interés en mezclarlo todo en una muy insípida sopa de anti-globalización. Por lo tanto, depende de nosotros esclarecer las cosas, llevar a cabo las críticas profundas y actuar consecuentemente”.

(Terra Salvaggio, Julio 2000).

Es una batalla por todo o nada. La anarquía es sólo un nombre para aquellos que adoptan su compromiso de redención e integridad, y tratan de encarar qué tanto nos costará llegar allí. Nosotros –los seres humanos– anduvimos una vez por el sendero correcto, si es que debemos creer en los antropólogos. Por tanto, buscamos la posibilidad de volver a ese estado nuevamente. Es muy posible que sea la última oportunidad que nos queda como especie.

EL MODERNO ANTI-MUNDO

Hoy solo existe una civilización, una única máquina global engrasada para la domesticación. Los continuos esfuerzos de la Modernidad para desencantar e instrumentalizar el mundo natural no-cultural han producido una realidad en la que virtualmente nada queda fuera del sistema. Esta trayectoria ya era visible en los tiempos de las primeras urbes. Desde aquellos tiempos Neolíticos nos hemos acercado mucho más a completar la des-realización de la naturaleza, culminando hoy en un estado de emergencia mundial.

La aproximación a la ruina es una visión común, nuestro obvio no-futuro. Casi no es necesario destacar que ninguna de las pretensiones de la Modernidad/Illustración (en lo que concierne a la libertad, la razón, el individuo) son válidas. La modernidad es esencialmente globalización, masificación, estandarización. La auto-evidente conclusión de una

inexorable expansión indefinida de las fuerzas productivas da el golpe final a la creencia en el progreso. A medida que la industrialización de China avanza a paso ligero, tenemos otro caso gráfico a la vista.

Historia de la renuncia

Desde el Neolítico, ha habido un constante incremento de la dependencia con la tecnología, la cultura material de la civilización. Horkheimer y Adorno destacaron que la historia de la civilización es la historia de la renuncia. Se obtiene menos de lo que se pone. Y este es el fraude de la tecno-cultura, y el corazón oculto de la domesticación, el empobrecimiento creciente de uno mismo, de la sociedad, de la Tierra. Mientras tanto, los sujetos modernos tienen la esperanza de que, de alguna manera, la promesa de mayor modernidad sanará las heridas que los afligen.

Un aspecto definitorio del mundo presente es el desastre auto-construido, que se anuncia diariamente. Pero la crisis que enfrenta la biosfera es razonablemente menos destacada y notoria, por lo menos en el Primer Mundo, que la diaria alineación, desesperación y captura en una rutinaria red que controla sin sentido.

La influencia sobre los más pequeños eventos o circunstancias nos vacía a medida que el sistema de

producción e intercambio destruye nuestras locales peculiaridades, distinciones y costumbres. Se han ido las anteriores preeminencias del lugar, reemplazadas progresivamente por lo que Pico Ayer llama la cultura de aeropuerto, sin raíces, urbana, homogénea. La Modernidad encuentra sus bases originales en el colonialismo, así como la civilización –en un nivel más fundamental– se funda en la dominación.

Algunos querrían olvidar este elemento pivotador de la conquista, o trascenderlo, como en la fácil nueva transmodernidad de la pseudo-resolución de Enrique Dussel (*The Invention of the Americas*, 1995). Scott Lash usa una manipulación similar en *Another Modernity: A Different Rationality* (1999), un pobre título sin sentido dada su reafirmación del mundo de la tecnocultura. Un fracaso más tortuoso es *Alternative Modernity* (1995), en el que Andrew Feenberg observa sabiamente que la tecnología no es un valor que uno debe elegir a favor o en contra, sino un desafío sin fin a desplegar y multiplicar mundos. El triunfante mundo de la civilización tecnificada, que conocemos como modernización, globalización o capitalismo, nada tiene que temer de tales evasiones vacías.

Paradójicamente, la mayoría de los trabajos de análisis social brindan soporte a una acusación del mundo moderno, pero fracasan al confrontar las consecuencias del contexto que desarrollan. David Abrahams, por ejemplo, en *The Spell of the Sensuous* (1995) brinda una revisión muy crítica de las

raíces de la totalidad antivida, sólo para concluir con una nota absurda. Ocultando las conclusiones lógicas de todo su libro (que debería ser una advertencia para oponerse a los horribles lineamientos de la tecno-civilización), Abrahams decide que este movimiento hacia el abismo, después de todo está, basado en la tierra y es orgánico. De manera que tarde o temprano debe aceptarse la invitación de la gravedad y volver a la tierra. Una manera sorprendentemente irresponsable de concluir su análisis. Richard Stivers ha estudiado el ethos contemporáneo dominante de la soledad, el aburrimiento, la enfermedad mental, etc., especialmente en su *Shades of Loneliness: Pathologies of Technological Society* (1998). Pero su trabajo cae en el quietismo, tal como su crítica en *Technology as Magic* que termina en una también esquiva conclusión: la lucha no es contra la tecnología, que es una manera simplista de entender el problema, sino contra un sistema tecnológico que es ahora nuestro medio-vital.

En *The Enigma of Health* (1996) Hans George Gadamer nos aconseja traer nuevamente los logros de la sociedad moderna, con todo su aparato automatizado, burocrático y tecnológico, al servicio del ritmo que sostiene adecuadamente la vida corporal. Nueve páginas antes, Gadamer observa que es precisamente este aparato de objetivación el que produce nuestro violento extrañamiento de nosotros mismos.

La lista de ejemplos podría llenar una pequeña biblioteca,

y el show del horror sigue. Un dato entre miles es el asombroso nivel de dependencia de esta sociedad con la droga tecnológica. Trabajo, descanso, recreación, no-ansiedad/depresión, función sexual, realizaciones deportivas –¿Qué se escapa? Por ejemplo, el uso de antidepresivos está ascendiendo entre los preescolares.

Cuestionando el consenso

Aparte del doble-lenguaje de incontables teóricos semi-críticos, sin embargo, está el peso de la inercia no-apologética de innumerables voces que aconsejan que la modernidad es simplemente inevitable y deberíamos desistir de cuestionarla. Dicen que está claro que en ningún lugar en el mundo hay escapatoria de la modernización y es inalterable. Tal fatalismo ya se aprecia en el título de Michel Dertourzos, *What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives* (1997). Poco asombra que la nostalgia prevalezca, el apasionado deseo por todo lo que nos ha sido quitado de nuestras vidas. Las pérdidas se acumulan en todas partes, junto a la protesta contra nuestro desarraigo y llamados por un retorno a casa. Como siempre, los partidarios de incrementar nuestra domesticación nos hablan de abandonar nuestros deseos y crecer.

Norman Jacobson (“Escape from Alienation: Challenges to the Nation-State,” *Representations* 84: 2004) advierte que

la nostalgia, si abandona el mundo del arte o la leyenda, se hace peligrosa, una amenaza al Estado-Nación. Este medroso izquierdista aconseja realismo, no fantasías: Aprender a vivir alienado es equivalente, en la esfera política, a dejar la seguridad del cobijo familiar. La civilización, como bien sabía Freud, debe ser defendida contra el individuo y todas las instituciones son parte de esa defensa.

¿Cómo salimos de aquí, de este barco de la muerte? La nostalgia sola es poco adecuada para un proyecto de emancipación. El mayor obstáculo para dar el primer paso es tan obvio como profundo. Si entender viene primero, debería ser claro que no se puede aceptar la totalidad y a la vez formular una auténtica crítica y una visión cualitativamente diferente de esa totalidad. Esta inconsistencia fundamental resulta en la relumbrante incoherencia de algunos de los trabajos citados antes.

La impactante alegoría de Walter Benjamin del significado de la Modernidad: Su rostro está vuelto al pasado. Donde percibimos una cadena de eventos, ve una sola catástrofe que se mantiene apilando ruina sobre ruina y la arroja a sus pies. El ángel querría quedarse, despertar a los muertos y reparar lo que ha sido aplastado. Pero una tormenta sopla del Paraíso: ha apresado sus alas con tal violencia que el ángel ya no puede cerrarlas. La tormenta lo impulsa irresistiblemente al futuro, al que da la espalda, mientras que la pila de desperdicios delante suyo crece hasta el cielo.

Esta tormenta es lo que llamamos progreso (1940).

Hubo un tiempo en que esta tormenta no rugía, cuando la naturaleza no era un adversario a ser conquistado, domesticada en lo que es estéril y sustituto. Pero hemos estado viajando a velocidad de crucero, levantando ráfagas de progreso a nuestras espaldas, hacia un mayor desencanto, cuya empobrecida totalidad hace ahora peligrar tanto la vida como la salud.

La complejidad sistemática fragmenta, coloniza, rebasa nuestra vida diaria. Su motor, la división del trabajo, minimiza la humanidad en sus profundidades, descapacitándonos y pacificándonos. Esta especialización estupidizante, que nos da ilusión de competencia, es clave, permitiendo predicar la domesticación.

Antes de la domesticación, Ernest Séller (*Sword, Plow and Book*, 1989) anotó que simplemente no había posibilidad de un crecimiento comparable en complejidad con la división del trabajo y diferenciación social. Por supuesto, hay un fuerte consenso en que una regresión de la civilización acarrearía un alto costo –apoyado por atemorizantes escenarios ficticios, muchos de los cuales no reflejan más que los actuales productos de la modernidad. La gente ha comenzado a cuestionar la modernidad.

Ya un espectro está rondando su fachada que se desmorona. En 1980 Jurgen Habermas temía que las ideas

antimodernidad junto con un toque adicional de premodernidad habían alcanzado alguna popularidad. Una gran marea de tal pensar parece inevitable, y comienza a resonar en filmes populares, novelas, música, fanzines, shows de Tv, etc.

Y es también un hecho, triste, que el daño acumulado haya causado una gran pérdida de optimismo y esperanza. La negativa a romper con la totalidad corona y consolida este pesimismo inductor-de-suicidio. Sólo visiones completamente fuera de la realidad corriente constituyen nuestro primer paso a la liberación.

No podemos permitirnos continuar operando en los términos del enemigo. (Esta posición puede parecer extrema; el abolicionismo del siglo XIX también parecía extremo cuando sus adherentes declararon que sólo aceptaban una eliminación de la esclavitud y que las reformas eran pro-esclavitud).

Marx entendió la sociedad moderna como un estado de permanente revolución, en perpetuo movimiento innovador. La posmodernidad trae más de lo mismo, a medida que el cambio acelerado hace a todo lo humano (como nuestras relaciones más cercanas) frágil y deshecho. La realidad de este movimiento y fluidez ha sido elevada a virtud por pensadores posmodernos, que celebran la indecisión como condición universal. Todo es fluir, fuera de contexto, cada imagen o punto de vista es efímero y tan

válido como cualquier otro.

Este es el punto de vista de la totalidad posmoderna, la posición desde la cual los posmodernos condenan toda otra perspectiva. El fundamento histórico de la posmodernidad es desconocido en sí mismo, por tener una aversión fundamental a descripciones generales y totalidades. Ignorando la idea central de Kaczynki (*Industrial Society and Its Future*, 1996) de que el significado y la libertad son progresivamente proscriptas por la sociedad tecnológica moderna, los posmodernos tampoco se interesaran en el hecho que Max Weber escribió lo mismo casi un siglo antes. O que el movimiento de la sociedad, por así decirlo, es la verdad histórica que los posmodernos analizan tan en abstracto, como si fuera una novedad que ellos solos (parcialmente) entienden.

Evitando asir la lógica del sistema como un todo, vía un número de áreas de pensamiento prohibidas, la posición de estos fraude turbadores anti-totalidad es ridiculizada por una realidad que es más totalizada y global que nunca. La rendición de los posmodernos es un reflejo exacto de los sentimientos de desamparo que atraviesa la cultura.

La indiferencia ética y la auto-absorción estética unen sus manos a la parálisis moral, en la actitud posmoderna de rechazo de la resistencia. No sorprende que un no occidental como Ziauddin Sardar (*Postmodernism and the Other*, 1998) juzgara que la posmodernidad preserva –aún aumenta–

todas las estructuras clásicas y modernas de opresión y dominación.

La moda cultural predominante puede que no disfrute mucho más de su vida enconchada. Después de todo, es sólo la última oferta en el mercado minorista de la representación. Por su naturaleza, la cultura simbólica genera distancia y mediación, supuestamente cargas inexorables de la condición humana. La mismidad ha sido sólo una trampa del lenguaje, dice Althusser. Estamos sentenciados a no ser más que los modos a través de los cuales el lenguaje progresá autónomamente, nos informa Derrida.

Lo simbólico es imperio

La resultante del imperialismo de lo simbólico es el triste lugar común de que el humano concreto no juega ningún rol esencial en el funcionamiento de la razón o la mente. Al contrario, es vital para eliminar la posibilidad de que las cosas hayan sido alguna vez diferentes. La posmodernidad resueltamente elimina al sujeto del origen, la noción de que no siempre estuvimos definidos y reificados por la cultura simbólica.

La simulación en computadoras es el último avance en la representación, su poder de des-corporeizar fantasías es

exactamente paralela a la esencia central de la modernidad. La instancia posmoderna se niega a admitir la triste realidad, con claras raíces y dinámica esencial.

La tormenta del progreso de Benjamin presiona hacia adelante en todos los frentes. Interminables evasiones estético-textuales se apilan para la clasificación de cobardías.

Thomas Lamarre ofrece una típica apología posmoderna sobre el tema: La Modernidad aparece como un proceso o ruptura y reinscripción: modernidades alternativas involucran una apertura a la alteridad dentro de la modernidad Occidental, en el propio proceso de repetición o reinscripción. Es como si la modernidad misma fuese deconstrucción. (*Impacts of Modernities*, 2004). Sólo que no lo es, como si destacar esto fuera necesario.

¡Deconstrucción y destotalización no tienen nada en común! La deconstrucción juega su papel en el mantenimiento de todo el sistema, que es una verdadera catástrofe, la actual, avanzando.

La era de la comunicación virtual coincide con la abdicación posmoderna, una era de debilitamiento de la cultura simbólica. La conexión debilitada y abaratada encuentra su análogo en la fetichización del siempre cambiante, significado sin base textual. Tragado por un ambiente que es más y más un inmenso agregado de símbolos, la

deconstrucción abraza su prisión y declara ser el único mundo posible. Pero la depreciación de lo simbólico, incluyendo el analfabetismo y el cinismo acerca de la narrativa en general, pueden conducir en la dirección de poner en cuestión todo el proyecto civilizatorio. El fracaso de la civilización en su nivel más fundamental se hace tan claro como sus multiplicadores efectos mortales en lo personal, lo social y en lo ambiental.

Las oraciones deben confinarse a los museos si la vacuidad de la escritura persiste predijo Georges Bataille. El lenguaje y lo simbólico son las condiciones de posibilidad del conocimiento, de acuerdo a Derrida y el resto. Sin embargo, vemos al mismo tiempo una constante disminución en la comprensión. La aparente paradoja de una absorbente dimensión de representación y una disminución del significado hace finalmente que la primera se haga susceptible –primero de duda, luego de subversión.

Husserl trató de establecer una aproximación al significado basándose en el respeto a la experiencia/fenómeno tal como se nos presenta, antes de ser re-presentada por la lógica del simbolismo.

No es pequeña sorpresa que este esfuerzo haya sido un objetivo central de la posmodernidad, que ha entendido la necesidad de extirpar esta visión.

Jean Luc Nancy expresa sucintamente esta oposición,

decretando que “No tenemos idea, ni memoria, ni presentimiento de un mundo que sostenga (sic) al hombre en su seno” (*The Birth to Presence*, 1993). Cuan desesperadamente aquellos que colaboran con la reinante pesadilla se resisten al hecho de que, durante los dos millones de años antes de nuestra civilización, esta tierra era precisamente un lugar que no nos abandonó y nos sostuvo en su seno.

Amenazados por la enfermedad de la información y la fiebre del tiempo, nuestro desafío es explorar el continuo de la historia, como se dio cuenta Benjamin es su último y mejor pensamiento. El vacío, la homogeneidad, la uniformidad deben dar lugar al presente no-intercambiable.

El progreso histórico está hecho de tiempo, que firmemente ha devenido una monstruosa materialidad, regulando y midiendo la vida. El tiempo de no-domesticación, de no-tiempo, permitirá en cada momento estar pleno de conciencia, sentimiento, sabiduría y re-encantamiento. Se puede restaurar la verdadera duración de las cosas cuando eliminemos al tiempo y a las otras mediaciones de lo simbólico.

Derrida, enemigo jurado de esta posibilidad, basa su negativa en la alegada eterna existencia de la cultura simbólica: la historia no puede terminar, porque el juego constante del movimiento simbólico no puede terminar. Este auto-de-fe es un voto contra la presencia,

autenticidad, y todo lo que es directo, concreto, particular, único y libre. Estar atrapado en lo simbólico es solamente nuestra situación actual, no una sentencia eterna.

Un mundo de simulaciones

“Es el lenguaje el que habla”, dice Heidegger. Pero ¿Fue siempre así? Este mundo está lleno de imágenes, simulaciones –como resultado de elecciones que pueden parecer irreversibles. Una especie, en unos pocos miles de años, ha destruido la comunidad y creado una ruina. Una ruina llamada cultura. Los lazos de estrechez a la tierra y a los otros –fuera de la domesticación, ciudades, guerras, etc.– han sido dañados, pero ¿no pueden sanarse?

Bajo el signo de la civilización unitaria ha sido develado, el posible ataque fatal contra cualquier cosa viva y distinta, para que todos lo veamos. La Globalización, de hecho, sólo ha intensificado lo que estaba en marcha mucho antes de la modernidad. La colonización y uniformización incansablemente sistematizada puesta primero en movimiento para controlar y domar, ahora tiene enemigos que la ven tal como es y lo que acarrea al final, a menos que sea derrotada. La elección al comienzo de la historia fue, como ahora, la de la presencia versus la representación. Gadamer describe la medicina, básicamente, como la restauración de lo que pertenece a la naturaleza. La

curación, como la remoción de todo lo que trabaja contra la maravillosa capacidad de la vida de renovarse a si misma. Quitemos lo que bloquea nuestro camino y todo está allí, esperando por nosotros.

LA CATÁSTROFE DEL POSMODERNISMO

Madonna, “¿Nos estamos divirtiendo aún?”, periódicos de supermercado, Milli Vanilli², realidad virtual, “shop till you drop” [compra hasta caer rendido], la Gran Aventura de PeeWee³, el “empowerment” [empoderamiento, lo que permite hacer algo lo mejor posible] del New Age/Computer⁴, mega-tiendas, Talking Heads⁵, películas basadas en tiras cómicas, consumo “verde”. Una construcción de lo resueltamente superficial y cínico. Anuncio de Toyota: “Nuevos valores: ahorro, cuidado personal... todas esas cosas”. Almacén al por menor: “Contenidos de Estilo”; “Why ask Why? Try Bud Dry” [¿Por qué preguntar por qué? Prueba Bud Dry]⁶.

2 Grupo musical.

3 Serie de Tv.

4 Tienda de informática.

5 Grupo musical.

6 Bud Dry fue una cerveza elaborada por Anheuser-Busch en Estados Unidos y formaba parte de la familia de cervezas Budweiser. [N. e. d.]

Mirar la televisión interminablemente mientras nos burlamos de ella. Incoherencia, fragmentación, relativismo –hasta e incluyendo el desmantelamiento de la propia noción de significado (¿porqué el récord de la racionalidad ha sido tan pobre?); adopción de lo marginal, mientras se ignora cuán fácilmente los márgenes se han puesto de moda. “La muerte del sujeto” y “la crisis de la representación”.

Posmodernismo. Originariamente un tema de la estética, ha colonizado “áreas cada vez más amplias”, según Ernesto Laclau, “hasta convertirse en el nuevo horizonte de nuestra experiencia cultural, filosófica y política”. “La creciente convicción”, como la tiene Richard Kearney, “de que la cultura humana tal como la hemos conocido... ha llegado ahora a su fin”. Especialmente en los EE.UU., es la intersección de la filosofía postestructuralista con la cada vez más amplia condición de la sociedad: un ethos especializado y, mucho más importante, la llegada de lo que la sociedad industrial moderna había anticipado. El posmodernismo es la contemporaneidad, un embrollo de soluciones a plazos en todos los niveles, donde destacan la ambigüedad, la negativa a examinar los orígenes o los fines, tanto como el rechazo de los planteamientos de oposición, “el nuevo realismo”. Al no significar nada y no ir a parte alguna, el pm [posmodernismo] es un milenarismo invertido, una realización de conjunto del sistema de “vida” tecnológico del capital universal. No resulta accidental que la Universidad de Carnegie–Mellon, que en los años 80 fue la primera en exigir que todos los

estudiantes estuvieran equipados con ordenadores, estableciera “el primer programa de estudios postestructuralista del país”.

El narcisismo del consumidor y un “¿qué más da?” universal señalan el fin de la filosofía como tal y el esbozo de un paisaje, de acuerdo con Kroker y Cook, de “desintegración y decadencia sobre la irradiación de fondo de la parodia, el kitsch y el agotamiento”. Henry Kariel concluye que “para el posmodernismo, es sencillamente demasiado tarde para oponerse al impulso de la sociedad industrial”. Superficie, novedad, contingencia: no hay ningún fundamento a mano para criticar nuestra crisis. Si el posmodernismo típico se resiste a conclusiones generalizables, en favor de un supuesto pluralismo y de una perspectiva abierta, también es razonable (si se nos permite utilizar tal palabra) predecir que si, y mientras vivimos en una cultura completamente pm, ya no sabremos cómo formular eso.

La primacía del lenguaje y el fin del sujeto.

Desde el punto de vista del pensamiento sistemático, la creciente preocupación por el lenguaje es un factor clave explicable por el clima pm de enfoques estrechos y de retroceso. El llamado “descenso al lenguaje”, o “giro lingüístico”, ha impuesto la presunción posmodernista–postestructuralista de que el lenguaje

constituye el mundo humano y el mundo humano la totalidad del mundo. Principalmente en este siglo [el siglo XX], el lenguaje fue ocupando la parte central de la filosofía, entre figuras tan diversas como Wittgenstein, Quine, Heidegger o Gadamer, en tanto crecía la atención hacia la teoría de la comunicación, la lingüística y la cibernetica, y los lenguajes informáticos demostraban un énfasis similar durante décadas en la ciencia y la tecnología. Este bien pronunciado giro hacia el lenguaje fue adoptado por Foucault como un “salto decisivo hacia una forma de pensamiento completamente nueva”. De una manera menos positiva, se lo puede explicar al menos parcialmente desde la perspectiva del pesimismo que siguió al declive del impulso de oposición de los años 60. La década del 70 fue testigo de un alarmante repliegue dentro de lo que Edward Said llamó el “laberinto de la textualidad”, como opuesto a la ocasional actividad intelectual rebelde del período anterior.

Quizá no sea paradójico que el “fetiche de lo textual”, como señaló Ben Agger, “desplegará su atracción en una época en que los intelectuales eran despojados de sus palabras”. El lenguaje se degrada cada vez más, vaciado de sentido, sobre todo en su uso público. Ya no se puede confiar en las palabras, y esto forma parte de una amplia corriente antiteórica, detrás de la cual se oculta una derrota mucho mayor que la de los '60: la de la herencia completa de la racionalidad de la Ilustración. Hemos dependido del lenguaje

como de la doncella supuestamente fiel y transparente de la razón, ¿y adónde nos ha llevado? Auschwitz, Hiroshima, miseria psíquica de las masas, destrucción inminente del planeta, por mencionar sólo unas pocas cosas. Abrazamos el posmodernismo, con sus vueltas evidentemente extravagantes y fragmentadas. *Saints and Postmodernism* (1990), de Edith Wyschograd, no sólo da testimonio de la ubicuidad del “enfoque” pm –no hay, en apariencia, ningún campo fuera de su alcance–, sino que además reflexiona convincentemente sobre la nueva orientación: “El posmodernismo, como estilo discursivo ‘filosófico’ y ‘literario’, no puede apelar francamente a las técnicas de la razón, instrumentos ellas mismas de la teoría, sino que debe forjar nuevos y necesariamente misteriosos medios para socavar los fervores de la razón”.

El antecedente inmediato del posmodernismo/postestructuralismo, imperante en los años 50 y buena parte de los 60, se organizó en torno a la centralidad que otorgaba al modelo lingüístico. El estructuralismo aportó la premisa de que el lenguaje constituye nuestro único medio para acceder al mundo de los objetos y de la experiencia y su ensanche; de que el significado surge completamente del juego de las diferencias dentro de sistemas de signos culturales. Levi-Strauss, por ejemplo, explicó que la clave de la antropología yace en el descubrimiento de leyes sociales inconscientes (por ejemplo, aquellas que regulan los vínculos matrimoniales y

de parentesco), que están estructuradas como el lenguaje. Fue el lingüista suizo Saussure quien subrayó, en un paso muy influyente para el posmodernismo, que el significado no reside en una relación entre una proposición y aquello a lo que se refiere, sino en la relación de unos signos con otros. La creencia saussuriana en la naturaleza cerrada, autorreferencial del lenguaje, implica que todo está determinado dentro de éste, llevando al abandono de nociones extrañas como alienación, ideología, represión, etc., y concluyendo que lenguaje y conciencia son prácticamente lo mismo. Dentro de esta trayectoria, que rechaza la concepción del lenguaje como un medio externo desplegado por la conciencia, aparece el también muy influyente neofreudiano Jacques Lacan. Para él, no sólo la conciencia está impregnada completamente por el lenguaje y no existe por sí misma aparte del lenguaje; incluso “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”.

Pensadores anteriores, Nietzsche y Heidegger especialmente, ya habían sugerido que un lenguaje diferente o una relación modificada con el lenguaje podía traer de algún modo nuevas e importantes intuiciones. Con el giro lingüístico de los tiempos más recientes, hasta el concepto de un individuo que piensa como base del conocimiento llegó a ser dudoso. Saussure descubrió que “el lenguaje no es una función del sujeto hablante”, sino que por el contrario es el que le da voz a éste, ocupando así la primacía. Roland Barthes, cuya carrera se desarrolla en los

períodos estructuralista y postestructuralista, decidió que “es el lenguaje el que habla, no el autor”, observación a la que se equipara la de Althusser de que la historia es “un proceso sin sujeto”.

Si el sujeto es visto esencialmente como una función del lenguaje, la sofocante mediación de éste y la del orden simbólico en general ascienden al primer lugar de la agenda. Así, el posmodernismo se flagela tratando de comunicar lo que se encuentra más allá del lenguaje, “para mostrar lo inmostrable”. Mientras tanto, dada la duda radical introducida en cuanto a la disponibilidad para nosotros de un referente en el mundo exterior al lenguaje, lo real desaparece de la reflexión. Jacques Derrida, la figura central del ethos posmodernista, procede como si la conexión entre las palabras y el mundo fuera arbitraria. El objeto mundo no desempeña ningún papel para él. El agotamiento del modernismo y la aparición del posmodernismo requieren, antes de volver a Derrida, unos pocos comentarios más sobre los precursores y el cambio más amplio en la cultura. El posmodernismo plantea cuestiones sobre la comunicación y el significado, de manera que la categoría de la estética, al menos, se convierte en problemática. Para el modernismo, con su feliz creencia en la representación, el arte y la literatura mantienen como mínimo cierta promesa de aportar una visión de realización y armonía. Hasta el fin del modernismo, la “alta cultura” fue considerada como un depósito de sabiduría moral y espiritual. Ahora no parece

existir tal creencia, al revelar quizá la ubicuidad de la cuestión del lenguaje el vacío dejado por el fracaso de los otros candidatos a unos comienzos promisorios para la imaginación humana. En los años 60 el modernismo pareció haber alcanzado el fin de su desarrollo, abriendo paso el canon austero de su pintura (por ejemplo, Rothko o Reinhardt) a los espontáneos del crítico pop art con la cultura de consumo comercial vernácula. El posmodernismo, y no sólo en las artes, es el modernismo sin las esperanzas y sueños que hicieron soportable la modernidad.

En las artes visuales, se verifica una extendida tendencia “fast food” (comida rápida), en la dirección de un entretenimiento fácilmente consumible. Howard Fox observa que “tal vez la artificiosidad sea la principal cualidad del arte posmoderno”. Una decadencia o agotamiento del desarrollo se observa también en las sombrías pinturas de Eric Fischl, donde a menudo cierto horror parece acechar bajo la superficie. Esta cualidad vincula a Fischl, pintor esencial de Norteamérica, a la igualmente siniestra Twin Peaks y a la figura esencial de la televisión, David Lynch. La imagen, desde Warhol, es autoconscientemente una mercancía reproducible mecánicamente y ésta es la razón de fondo tanto de la superficialidad como de la nota común espectral y ominosa.

El eclecticismo tan frecuentemente notado del posmodernismo es un reciclaje arbitrario de fragmentos de aquí y de allá, especialmente del pasado, que a menudo

asume la forma de la parodia y del kitsch. Desmoralizado, desrealizado, deshistorizado, el arte ya no puede tomarse a sí mismo en serio. La imagen no se refiere ya en primer lugar a algún “original”, situado en alguna parte del mundo “real”; se refiere, y de manera creciente, sólo a otras imágenes. Así, refleja lo perdidos que estamos, cuán separados de la naturaleza, en el mundo cada vez más mediado del capitalismo tecnológico.

El término posmodernismo se aplicó por primera vez, en los años 70, a la arquitectura. Christopher Jencks escribió sobre una propuesta antiprograma y propluralista, el abandono del sueño modernista de la forma pura en favor de la escucha de “los múltiples lenguajes de la gente”. Más honestas son la celebración de Las Vegas de Robert Venturi y la admisión por parte de Piers Gough de que la arquitectura pm no se interesa más por la gente de lo que lo hizo la arquitectura modernista. Los arcos y columnas puestos en los compartimientos modernistas son una frágil fachada de la travesura y la individualidad, que ciertamente no transforma las concentraciones anónimas de riqueza y poder por debajo.

Los escritores posmodernistas cuestionan los fundamentos mismos de la literatura, en vez de seguir creando la ilusión de un mundo externo. La novela reorienta su atención sobre sí misma. Donald Barthelme, por ejemplo, escribe historias que parecen recordarle siempre al lector que son artificios. Al protestar contra la exposición, el punto

de vista y otros patrones de la representación, la literatura pm exhibe su incomodidad con las formas suavizadas y domesticadas por los productos culturales. Mientras el distante mundo se vuelve más artificial y su sentido menos sujeto a nuestro control, el nuevo planteamiento revelaría más bien la ilusión aun a costa de no decir ya nada. Aquí y en todas partes el arte lucha contra sí mismo, y sus anteriores exigencias de ayudarnos a comprender el mundo se desvanecen, en tanto el concepto de imaginación incluso pierde su fuerza.

Para algunos, la pérdida de la voz narrativa o el punto de vista es equivalente a la pérdida de nuestra capacidad para situarnos a nosotros mismos históricamente. Para los posmodernistas esta pérdida representa cierta liberación. Raymond Federman, por ejemplo, ensalza en la ficción venidera el hecho de que “estará en apariencia libre de cualquier significado... deliberadamente ilógica, irracional, irrealista, no deductiva e incoherente”.

La fantasía, en ascenso durante décadas, es una forma común del posmodernismo, que lleva consigo el recordatorio de que lo fantástico enfrenta a la civilización con las propias fuerzas que ésta debe reprimir para sobrevivir. Pero es una fantasía que, igualando a la deconstrucción y a los elevados niveles de cinismo y resignación en la sociedad, no cree en sí misma hasta el punto de una gran comprensión o comunicación. Los escritores pm parecen ahogarse en los pliegues del lenguaje,

transmitiendo poca cosa más que su actitud irónica respecto a las más tradicionales exigencias de verdad y sentido de la literatura. Quizá sea característica la novela de Laurie Moore, *Like Life* [Como la vida] (1990), cuyo título y contenido ponen de manifiesto una retirada de la vida y una inversión del Sueño Americano, en el que las cosas sólo pueden ir a peor.

La celebración de la impotencia

El posmodernismo subvierte dos de los principios centrales del humanismo de la Ilustración: el poder del lenguaje para configurar el mundo y el poder de la conciencia para dar forma a un yo. De este modo nos encontramos con el vacío posmodernista, la noción general de que el anhelo de emancipación y libertad prometidos por los principios humanistas de la subjetividad no puede ser satisfecho. El pm considera al yo como una convención lingüística. Como señaló William Burroughs: “Nuestro ‘yo’ es un concepto completamente ilusorio”.

Resulta obvio que el alabado ideal de la individualidad ha estado bajo presión durante mucho tiempo. El capitalismo, en realidad, ha hecho una profesión de fe de la exaltación del individuo mientras lo destruía (a él y a ella). Y las obras de Marx y Freud han hecho mucho por mostrar como descaminada e ingenua la creencia en el yo kantiano racional

y soberano a cargo de la realidad, junto a sus intérpretes estructuralistas más recientes, Althusser y Lacan, que han contribuido a la empresa y la han actualizado. Pero en esta época la presión es tan extrema que el término “individuo” se ha vuelto obsoleto, siendo reemplazado por el de “sujeto”, que incluye siempre el aspecto de estar sujetado (como, por ejemplo, en el término más antiguo “súbdito del rey”). Incluso ciertos radicales libertarios, como el grupo Interrogaciones en Francia, se suman al coro posmodernista para rechazar al individuo como un juicio de valor, debido a la degradación de la categoría por la ideología y la historia.

Así, el pm revela que la autonomía ha sido mayormente un mito y que los acariciados ideales de dominio y voluntad son similarmente engañosos. Pero si junto con esto se nos prometió un nuevo y serio intento de desmistificar la autoridad, oculta detrás de las máscaras de una “libertad” humanista burguesa, lo que en realidad se consiguió fue una dispersión del sujeto tan radical como para volverlo impotente, incluso no existente, como cualquier clase de agente. ¿Quién o qué queda para lograr la liberación, o es ésta una idea fantástica más? La actitud posmoderna necesita esto: borrar a la persona, en tanto que la existencia misma de su propia crítica depende de ideas desacreditadas como la de subjetividad. Fred Dallmayr, al reconocer el extendido atractivo del antihumanismo contemporáneo, advierte que las primeras víctimas son la reflexión y el sentido de los valores. Afirmar que somos en primer lugar

instancias del lenguaje significa obviamente despojarnos de nuestra capacidad para comprender el todo, en una época que nos convoca urgentemente a hacerlo. No es de extrañar que para algunos el pm sea igual, en la práctica, a un mero liberalismo sin sujeto, mientras que las feministas que intentan definir o reclamar una identidad femenina autónoma serán también, probablemente, disuadidas.

El sujeto posmoderno, lo que presumiblemente ha quedado de la máscara del sujeto, parece ser sobre todo la personalidad construida por y para el capital tecnológico, descrita por el teórico de la literatura marxista Terry Eagleton como “la red dispersa, descentrada, de vínculos libidinales, vaciada de sustancia ética e interioridad psíquica, la función efímera de este o aquel acto de consumo, experiencia mediática, relación sexual o tendencia de la moda”.

Si la definición de Eagleton del no-sujeto actual tal como fue anunciado por el pm es infiel al punto de vista de éste, resulta difícil encontrar fundamentos para distanciarse de su acerbo resumen. Con el posmodernismo, incluso la alienación se disuelve, ¡puesto que ya no hay sujeto para ser alienado! La fragmentación y la impotencia contemporáneas difícilmente podrían ser anunciadas más completamente, o la ira existente y el desamor más plenamente ignorados.

Derrida: deconstrucción y “différance”⁷

Por ahora, es suficiente lo dicho sobre el trasfondo y los rasgos generales. El planteamiento posmoderno específico más influyente ha sido el de Jacques Derrida, planteamiento que se conoce desde los años 60 como deconstrucción. En filosofía, el posmodernismo significa sobre todo los escritos de Derrida, y esta perspectiva, la más temprana y la más extrema, ha encontrado una resonancia mucho más allá de la filosofía, en la cultura popular y su entorno. Ciertamente, el “giro lingüístico” se relaciona con la aparición de Derrida, lo que hace que David Wood llame deconstrucción al “cambio absolutamente inevitable de la filosofía actual”, no obstante plantear una ineludible dificultad como lenguaje escrito. Este lenguaje no es inocente o neutral, sino que lleva consigo un considerable número de supuestos que han sido el impulso de su desarrollo, y muestra lo que Derrida ve como la naturaleza fundamentalmente autocontradicitoria del discurso humano. El Teorema de Incompletitud del matemático Kurt Gödel afirma que cualquier sistema formal puede ser, o bien consistente o bien completo, pero no ambas cosas. De una manera bastante parecida, Derrida declara que el lenguaje se vuelve constantemente contra sí mismo, de modo tal que, analizado de cerca, nunca decimos

7 “Différance” proviene del verbo francés différer, que significa al mismo tiempo “posponer” y “ser diferente de”. Es un neologismo de Derrida. En francés, diferencia es “différence”.

lo que queremos decir, o nunca queremos decir lo que decimos. Pero como los semiólogos antes de él, también sugiere al mismo tiempo que un método deconstrutivo podría desmitificar los contenidos ideológicos de todos los textos, interpretando todas las actividades humanas esencialmente como textos. La contradicción básica y la estrategia de encubrimiento inherente a la metafísica del lenguaje en su más amplio sentido se podrían poner al descubierto, de lo que resultaría un tipo de conocimiento más profundo.

Lo que opera contra esta última exigencia, con su promesa política insinuada permanentemente por Derrida, es precisamente el contenido de la deconstrucción; ésta considera el lenguaje como una fuerza independiente en movimiento constante, que no permite una estabilización del significado o una comunicación precisa, como se ha dicho más arriba. A este flujo generado internamente, lo llamó “différance”, y esto es lo que lleva a la idea misma de significado a la destrucción, junto a la naturaleza autorreferencial del lenguaje, que, como se observó anteriormente, sostiene que no hay ningún espacio más allá del lenguaje, ningún “ahí fuera” para el significado que exista de algún modo. La intención y el sujeto son aplastados, y lo que se revela no son cualesquiera “verdades internas”, sino una proliferación infinita de significados posibles generados por la différance, el principio que caracteriza a la lengua. El significado dentro del lenguaje también se hace elusivo por

la insistencia de Derrida en que éste es metafórico y, por tanto, no puede transmitir directamente la verdad, una noción tomada de Nietzsche y que borra la distinción entre filosofía y literatura. Todas estas intuiciones contribuyen supuestamente a la naturaleza audaz y subversiva de la deconstrucción, pero también plantean con seguridad algunas preguntas básicas. Si el significado es impreciso, ¿cómo el razonamiento y los términos de Derrida no son también imprecisos, imposibles de fijar? Éste ha replicado a sus críticos, por ejemplo, que no tienen claro su significado, mientras que su “significado” es que no puede haber ningún significado definible, claro. Y aunque su entero proyecto se dirige, en un sentido importante, a subvertir todas las pretensiones del sistema a cualquier clase de verdad trascendente, eleva la *différance* al estatus trascendente de cualquier primer principio filosófico.

Para Derrida, ha sido la valorización del habla por encima de la escritura lo que ha llevado al pensamiento occidental a pasar por alto la ruina que el lenguaje en sí mismo provoca en la filosofía. Al privilegiar la palabra hablada, se produce un falso sentido de inmediatez, la noción inválida de que en el habla se presenta la cosa misma y la representación triunfa. Pero el habla no es más “auténtica” que la palabra escrita, no es en absoluto inmune al fracaso del lenguaje para entregarnos exacta o definitivamente los bienes (de la representación). Es el deseo extraviado de presencia lo que caracteriza a la metafísica de Occidente, un deseo irreflexivo

de éxito de la representación. Es importante notar que a causa de que Derrida rechaza la posibilidad de una existencia inmediata, ataca la eficacia de la representación, pero no la categoría en sí misma. Se burla del juego, pero igual lo juega. La *différance* (más tarde, simplemente “*différence*”) pasa a ser indiferencia, debido a la inaccesibilidad de la verdad o el significado, y desemboca absolutamente en el cinismo.

Muy temprano discutió Derrida los pasos falsos de la filosofía en el área de la presencia, en relación a la búsqueda atormentada de ésta por Husserl. Luego desarrolló su teoría de la “gramatología”, donde devolvió a la escritura su propia primacía, en contraste con el sesgo fonocéntrico de Occidente, o su valorización del habla. Lo hizo, sobre todo, criticando a aquellas figuras mayores que cometieron el pecado de fonocentrismo, incluidos Rousseau, Heidegger, Saussure y Levy-Strauss, lo cual no significa que no reconociera su deuda con los tres últimos.

Como si recordara las implicaciones obvias de su planteamiento deconstructivo, los escritos de Derrida se alejaron en los años 70 de las discusiones filosóficas directas precedentes. *Glas* (1974) [extractos en castellano, revista *Anthropos*, Barcelona, suplemento 32, mayo 1992, trad. de C. de Peretti y L. Ferrero] es una mezcolanza de Hegel y Genet, en la que la argumentación es reemplazada por la libre asociación y los malos juegos de palabras. Aunque desconcertante incluso para sus más fervientes admiradores, *Glas* está ciertamente en consonancia con el

principio de la ambigüedad inevitable del lenguaje y busca subvertir las pretensiones del discurso metódico. Spurs (1978) [*Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981] es un extenso estudio sobre Nietzsche que finalmente se centra no en lo publicado por éste, sino en la nota manuscrita en el margen de uno de sus cuadernos: “He olvidado mi paraguas”. Existen posibilidades infinitas, y sobre las cuales no se puede tomar decisión alguna, en cuanto al significado o importancia –si alguna tiene– de este comentario garabateado. Ésta, por supuesto, es la manera de Derrida de sugerir que lo mismo se puede decir de todo lo que escribió Nietzsche. El lugar que ocupa el pensamiento, según la deconstrucción, está claramente (digamos mejor, oscuramente) al lado de lo relativo, de lo fragmentado, de lo marginal.

Indudablemente, el significado no es algo que se pueda atribuir, si es que siquiera existe. Al comentar el Fedro, de Platón, el maestro de la descomposición llega tan lejos como para afirmar que “como cualquier otro texto, [éste] no puede ser abarcado, al menos de una manera virtual, dinámica, lateral, por la totalidad de las palabras que componen el sistema del lenguaje griego”.

Ligado a esto, tenemos la oposición de Derrida a las oposiciones binarias, como literal/metafórico, serio/divertido, profundo/superficial, naturaleza/cultura, ad infinitum. Las considera como jerarquías conceptuales básicas, pasadas de contrabando principalmente por el

propio lenguaje, el cual crea la ilusión de nitidez u orientación. Declara además que la obra deconstructiva de derrocamiento de estos pares, que valorizan a uno de los dos términos por encima del otro, lleva a un derrocamiento político y social de las jerarquías reales, no conceptuales. Pero rechazar automáticamente todas las oposiciones binarias es una propuesta metafísica en sí misma; de hecho, pasa por alto la política y la historia, más allá del fallo de ver en los opuestos, con todo lo impreciso que éstos puedan ser, nada más que una realidad lingüística. En el desmantelamiento de todos los binarismos, la deconstrucción apunta a “concebir la diferencia sin oposición”. Lo que en pequeñas dosis podría parecer un intento saludable, el escepticismo sobre lo nítido, sobre las caracterizaciones de lo uno/o lo otro, procede a la muy cuestionable prescripción de rechazar todo lo que sea inequívoco. Decir que no puede haber ninguna postura de sí o no, es equivalente a la parálisis del relativismo, en el que la “impotencia” se convierte en la estimada compañera de la “oposición”.

Quizás el caso de Paul de Man, quien extendió y profundizó las posiciones deconstructivas seminales de Derrida (y en opinión de muchos, superándolo), sea instructivo. Poco después de la muerte de De Man, en 1985, se descubrió que de joven había escrito varios artículos periodísticos antisemitas y pro-nazis en la Bélgica ocupada. La categoría de este brillante deconstructor de Yale, y en realidad, para

algunos, el valor filosófico y moral de la deconstrucción misma, fue puesta en cuestión por la sensacional revelación. De Man, como Derrida, había subrayado “la duplicidad, la confusión, la falsedad que damos por supuestas en el uso del lenguaje”. A mi entender, coherente con esto, a pesar de su descrédito, fue el tortuoso comentario de Derrida sobre el período colaboracionista de De Man: en resumen, “¿cómo podemos juzgar, quién tiene derecho a decir?” Un testimonio ruin de la deconstrucción, considerada hasta cierto punto como una etapa entre los antiautoritarios.

Derrida anunció que la deconstrucción “instigaba a la subversión de todo reino”. En realidad, él mismo se ha mantenido dentro del académicamente seguro reino de la invención de cada vez más ingeniosas complicaciones textuales, para seguir en actividad y evitar reflexionar sobre su propia situación política. Uno de los conceptos centrales de Derrida, la diseminación, describe el lenguaje, bajo el principio de la diferencia, no tanto como una rica cosecha de significados sino como una especie de pérdida y derramamiento infinitos, con el significado que aparece en todas partes y se evapora prácticamente a la vez. Este flujo del lenguaje, incesante e insatisfactorio, es el paralelo más perfecto de aquello en que consiste el meollo del crédito al consumo y su circulación infinita de no-significación. Así, Derrida, inconscientemente, eterniza y universaliza la vida sometida, convirtiendo a la comunicación humana en su imagen. El “todo reino” que deseaba ver subvertido por la

deconstrucción ha sido, en su lugar, extendido y considerado como absoluto.

Derrida representa tanto la muy trillada tradición francesa de la explicación de textos, como la reacción contra la veneración igualmente francesa por el lenguaje clasicista cartesiano, con sus ideales de claridad y equilibrio. La deconstrucción emergió también, en cierta medida, como parte del elemento original de la cercana revolución de 1968, especialmente la revuelta estudiantil contra la esclerosada educación superior en Francia. Algunos de sus términos clave (por ejemplo, diseminación) fueron tomados de las lecturas heideggerianas de Blanchot, con lo cual no se le pretende negar al pensamiento de Derrida una significativa originalidad. Presencia y representación se ponen permanentemente una a otra en tela de juicio, mostrando al sistema subyacente como infinitamente agrietado, y esto en sí mismo es una contribución importante.

Desgraciadamente, la transformación de la metafísica en una cuestión de escritura, en la que los significados se escogen prácticamente a sí mismos y no pudiéndose demostrar así que un discurso (y por consiguiente un modo de acción) sea mejor que otro, parece menos que radical. La deconstrucción es abrazada ahora por los titulares de los departamentos de inglés, las asociaciones profesionales y otros cuerpos de importancia porque plantea el tema de la representación tan débilmente. La deconstrucción de la

filosofía de Derrida admite que debe dejar intacto el propio concepto cuya falta de fundamentos revela. En la medida en que encuentra insostenible la noción de una realidad independiente del lenguaje, la deconstrucción no puede prometer la liberación de la famosa “casa-prisión del lenguaje”. La esencia del lenguaje y la primacía de lo simbólico no son abordados realmente, pero se los muestra tan ineludibles como inadecuados son para la satisfacción. Ninguna salida; como declaró Derrida: “No se trata de lanzarse a un nuevo orden no represivo (no hay ninguno)”.

La crisis de la representación

Si la contribución de la deconstrucción es una erosión de nuestra certidumbre en la realidad, ella olvida que la realidad –la publicidad y la cultura de masas, para mencionar sólo dos ejemplos superficiales– ya ha consumado esto. Así, el punto de vista esencialmente posmoderno expresa el movimiento del pensamiento desde la decadencia hasta su elegía, o fase pospensamiento, o como lo sintetizó John Fekete, “la crisis más profunda del espíritu occidental, la pérdida de vigor más honda”.

La sobrecarga de representación de hoy sirve para subrayar el empobrecimiento radical de la vida en la sociedad de clases tecnológica –la tecnología es privación. La teoría clásica de la representación sostenía que el significado

o verdad antecedia y ordenaba las representaciones que transmitia. Pero ahora podemos vivir en una cultura posmoderna donde la imagen ha llegado a ser menos la expresión de algo individual que el producto de una tecnología consumista anónima. Cada vez más mediada, la vida en la Era de la Información está controlada crecientemente por la manipulación de los signos, los símbolos, el marketing y las encuestas. Nuestra época, dice Derrida, es “una época sin naturaleza”.

Todas las formulaciones de lo posmoderno concuerdan en percibir una crisis de la representación. Derrida, como se observó, empezó a cuestionar la naturaleza misma del proyecto filosófico en cuanto fundado en la representación, planteando ciertas cuestiones insolubles sobre la relación entre representación y pensamiento. La deconstrucción socava las exigencias epistemológicas de la representación, al mostrar que el lenguaje, por ejemplo, resulta inadecuado para la tarea de la representación. Pero este socavamiento elude abordar la naturaleza represiva de su objeto, insistiendo, otra vez, en que la presencia pura, el espacio más allá de la representación, sólo puede ser un sueño utópico. No puede haber un contacto no mediado o comunicación, sólo signos y representaciones; la deconstrucción es una búsqueda de la presencia y la plenitud interminable y necesariamente pospuesta.

Jacques Lacan, compartiendo la misma resignación que Derrida, por lo menos muestra algo más en lo que se refiere

a la esencia maligna de la representación. Ampliando a Freud, determinó que el sujeto está constituido y alienado a la vez por su entrada en el orden simbólico, especialmente el lenguaje. Mientras rechaza la posibilidad del retorno a un estado de prelenguaje en el que la promesa rota de la presencia se podría cumplir, al menos puede captar la apoplejía fundamental en que consiste la sumisión de los libres deseos al mundo simbólico, la capitulación de la singularidad ante el lenguaje. Lacan llamó indecible al gozo porque éste sólo puede darse propiamente fuera del lenguaje: esa felicidad que es el deseo de un mundo sin la fractura del dinero o la escritura, una sociedad sin representación.

La incapacidad para generar significados simbólicos es, irónicamente en cierto modo, el problema básico del posmodernismo. Éste culmina su actitud en la frontera entre lo que puede ser representado y lo que no puede serlo, una solución a medio camino (en el mejor de los casos) que se niega a negar la representación. (En lugar de ofrecer aquí argumentos en favor del punto de vista que considera lo simbólico como represivo y alienante, remito al lector a los primeros cinco ensayos de mi *Elements of Refusal* [Left Bank Books, 1988], que tratan sobre el tiempo, el lenguaje, el número, el arte y la agricultura como extrañamientos culturales debidos a la simbolización.) Mientras tanto, un público alejado y exhausto pierde interés en el presunto solaz de la cultura, y con la profundización y espesamiento

de la mediación surge el descubrimiento de que quizás éste haya sido siempre el significado de la cultura. Sin embargo, no es ciertamente insólito hallar que el posmodernismo no admite que la reflexión está en los orígenes de la representación, insistiendo en la imposibilidad de una existencia no mediada.

En respuesta a la añoranza de la totalidad perdida de la precivilización, el posmodernismo dice que la cultura ha llegado a ser tan fundamental para la existencia humana que no hay posibilidad de ahondar debajo de ella. Esto, por supuesto, recuerda a Freud, quien reconoció la esencia de la civilización como supresión de la libertad y la totalidad, aunque decidiese que el trabajo y la cultura eran más importantes. Freud fue lo suficientemente honesto como para admitir la contradicción o no-reconciliación implícita en la opción a favor de la naturaleza mutilante de la civilización, mientras que el posmodernismo no lo es.

Floyd Merrell señala que “una clave, tal vez la principal del pensamiento de Derrida”, fue su decisión de colocar la cuestión de los orígenes fuera de discusión. Y así, mientras aludía en toda su obra a una complicidad entre los supuestos fundamentales del pensamiento de Occidente y la violencia y la represión que han caracterizado a la civilización occidental, rechazó, principalmente y de manera muy influyente, cualquier noción de origen. Después de todo, el pensamiento causal es uno de los objetos de burla del posmodernismo. La “Naturaleza” es una ilusión, de manera

que ¿qué podría significar “antinatural”? En lugar del espléndido “Bajo el pavimento está la playa” de los situacionistas, tenemos el rechazo famoso de Foucault, en *Las palabras y las cosas*, a la noción completa de la “hipótesis represiva”. Freud nos dio la comprensión de la cultura como inhibidora y generadora de neurosis; el pm nos dice que la cultura es todo lo que podemos tener, y que sus fundamentos, si es que existen, no son asequibles a nuestro entendimiento. El posmodernismo es aparentemente lo que nos queda cuando se completa el proceso de modernización y la naturaleza ha desaparecido para siempre.

No sólo el pm repite la frase de Beckett en *Final de partida*, “no hay más naturaleza”, sino que también rechaza que alguna vez haya habido algún espacio reconocible fuera del lenguaje y la cultura. La “naturaleza”, declaró Derrida discutiendo a Rousseau, “nunca ha existido”. Una vez más, se descarta la alienación; este concepto implica necesariamente una idea de autenticidad que el posmodernismo considera ininteligible. En esa línea, Derrida se refirió a “la pérdida de lo que nunca ha tenido lugar, de una autopresencia que nunca ha sido dada, sino sólo soñada...” A pesar de las limitaciones del estructuralismo, por otra parte, el sentimiento de comunión con Rousseau de Levi-Strauss dio testimonio de su búsqueda de los orígenes. Negándose a dejar de lado la liberación, ni desde la perspectiva de los comienzos ni desde la de las metas, Levi-Strauss no dejó de anhelar nunca una sociedad

“intacta”, un mundo no fracturado donde la inmediatez no ha sido rota aún. En este punto, Derrida, peyorativamente con seguridad, presenta a Rousseau como un utópico y a Levi-Strauss como un anarquista, advirtiendo contra un “paso más allá hacia una especie de anarquía original”, que sólo sería una peligrosa ilusión.

El peligro real consiste en no cuestionar, en el nivel más básico, la alienación y la dominación que amenazan con derrotar completamente a la naturaleza, lo que queda de natural en el mundo y en nosotros mismos. Marcuse comprendió que “el recuerdo de la gratificación está en el origen de todo pensamiento, y el impulso por recuperar la gratificación pasada es el motor oculto detrás del proceso del pensar”. La cuestión de los orígenes abarca también la cuestión total del nacimiento de la abstracción y, de hecho, de la conceptualidad filosófica como tal, y Marcuse se acercó, en su búsqueda de lo que tendría que constituir unas condiciones de la existencia sin represión, a una confrontación con la propia cultura. Ciertamente nunca escapó completamente de la impresión “de que algo esencial ha sido olvidado” por la humanidad. Similar es el breve pronunciamiento de Novalis: “La filosofía es nostalgia”. Por comparación, Kroker y Cook aciertan indudablemente cuando concluyen que “la cultura posmoderna es un olvido, el olvido de los orígenes y de los fines”.

Barthes, Foucault y Lyotard

Volviéndonos hacia otras figuras del postestructuralismo/posmodernismo, merece ser mencionado ahora Roland Barthes, quien muy pronto a lo largo de su carrera se convirtió en un pensador estructuralista de primer orden. Su Grado cero de la escritura expresaba la esperanza de que el lenguaje pudiera ser empleado de una manera utópica, y que hay códigos de control en la cultura que se pueden destruir. Sin embargo, a principios de los años 70, se alineó con Derrida, al considerar el lenguaje como una ciénaga metafórica, cuya metaforicidad no se admite. La filosofía se encuentra confundida por su propio lenguaje, y el lenguaje en general no puede reclamar el dominio de lo que discute. Con *El imperio de los signos* (1970), Barthes ya había renunciado a cualquier intención crítica y analítica. Aparentemente dedicado a Japón, este libro es presentado “sin la pretensión de describir o analizar ninguna realidad, sea cual fuere”. Varios fragmentos tratan de formas culturales tan diversas como el haiku [poema breve japonés] o las tragaperras, como partes de una especie de paisaje antiutópico en el que dichas formas no poseen ningún significado y todo es superficie. *El Imperio* puede ser calificado como el primer intento completamente posmoderno de ofrecer, y en la primera mitad de los años 70, la noción de su autor del placer del texto, encarado de la misma manera que el desdén de Derrida por la creencia en la validez del discurso público. La

escritura se ha convertido en un fin en sí mismo; la estética meramente personal, en la consideración dominante. Antes de su muerte en 1980, Barthes había denunciado explícitamente “cualquier modo intelectual de escritura”, en especial cualquier cosa que oliese a política. Hacia la época de su última obra, *Barthes por Barthes*, el hedonismo de las palabras, equiparándose a un dandysmo de la vida real, consideraba los conceptos no desde el punto de vista de su validez o invalidez, sino únicamente en cuanto a su eficacia como tácticas de la escritura.

En 1985, el SIDA se llevó a la influencia más ampliamente conocida del posmodernismo, Michel Foucault. Llamado a veces “el filósofo de la muerte del hombre” y considerado por muchos como el mayor de los discípulos modernos de Nietzsche, sus amplios estudios históricos (por ejemplo, sobre la locura, las prácticas penales o la sexualidad), lo hicieron bien conocido, aparte de que éstos por sí mismos sugieren diferencias entre Foucault y el relativamente más abstracto y ahistorical Derrida. Como hemos dicho, el estructuralismo había devaluado con energía al individuo a partir de fundamentos mayormente lingüísticos, en tanto que Foucault caracterizaba al “hombre (como) sólo una invención reciente, una forma que no ha cumplido aún los doscientos años, un simple pliegue de nuestro conocimiento que pronto desaparecerá”. Su énfasis está puesto en la explicación del “hombre” como aquello que se representa y se produce como un objeto, específicamente como una

invención implícita de las modernas ciencias humanas. A pesar de su estilo personal, las obras de Foucault se hicieron mucho más populares que las de Horkheimer y Adorno (por ejemplo, la *Dialéctica de la Ilustración*) o las de Erving Goffman⁸, en la misma línea de descubrir el programa secreto de la racionalidad burguesa. Foucault señaló que fueron las tácticas “individualizadoras” puestas en juego por las instituciones clave a comienzos del siglo XIX (la familia, el trabajo, la medicina, la psiquiatría, la educación), con sus roles disciplinarios y normalizadores dentro de la modernidad capitalista emergente, las que crearon al “individuo” por y para el orden dominante.

Típicamente pm, Foucault rechaza el pensamiento originario y la noción de que hay una “realidad” detrás o por debajo del discurso prevaleciente de una época. Además, el sujeto es una ilusión creada esencialmente por el discurso, un “yo” constituido más allá de los usos lingüísticos imperantes. Y así, ofrece sus detalladas narraciones históricas, llamadas “arqueologías” del saber, en lugar de concepciones teóricas, como si ellas no llevaran consigo ninguna ideología o supuestos filosóficos. Para Foucault no hay fundamentos de lo social que puedan ser aprehendidos más allá del contexto de los variados períodos, o epistemes, como los denomina; los fundamentos cambian de una

8 Erving Goffman (1922–1982), sociólogo y antropólogo canadiense, autor, entre otras obras, de *Forms of Talk*, *Gender Advertisements*, *Presentation of Self in Everyday Life* y *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*.

episteme a otra. El discurso dominante, que constituye a sus sujetos, aparentemente se da forma a sí mismo; es éste un planteamiento bastante inútil para la historia, que resulta sobre todo del hecho de que Foucault no hace referencia alguna a los grupos sociales, sino que se centra por completo en sistemas de pensamiento. Otro problema surge de su concepción de que la episteme de una época no puede ser conocida por aquellos que actúan dentro de ella. Si la conciencia es precisamente la que, según el propio Foucault, no logra ser consciente de su relativismo, o saber lo que podría tener en común con epistemes precedentes, entonces la propia conciencia elevada y abarcadora de Foucault resulta imposible. Esta dificultad es reconocida al final de *La arqueología del saber* (1972), pero permanece sin respuesta, como un problema inocultable y obvio.

El dilema del posmodernismo es este: ¿cómo es posible afirmar la categoría y validez de sus enfoques teóricos, si no se admiten ni la verdad ni los fundamentos del conocimiento? Si eliminamos la posibilidad de fundamentos o modelos racionales, ¿sobre qué base podemos operar? ¿Cómo podemos entender qué clase de sociedad es aquella a la que nos oponemos y, menos aún, llegar a compartir semejante entendimiento? La insistencia de Foucault en el perspectivismo nietzscheano nos traslada al pluralismo irreductible de la interpretación. Sin embargo, Foucault relativizó el conocimiento y la verdad sólo en cuanto estas nociones se vinculan a sistemas de pensamiento distintos a

los suyos. Cuando se lo presionaba sobre este punto, admitía que era incapaz de justificar racionalmente sus propias opciones. De tal modo, el liberal Habermas declara que los pensadores modernos como Foucault, Deleuze o Lyotard son “neoconservadores”, al no ofrecer ninguna argumentación coherente para orientarnos en una dirección social antes que en otra. La adopción pm del relativismo (o “pluralismo”) significa también que no hay nada que pueda impedir la perspectiva de que una tendencia social reclame el derecho a imponerse sobre otra, ante la imposibilidad de determinar los modelos.

El tema del poder, de hecho, fue central para Foucault y los modos en que lo trató son reveladores. Escribió sobre las instituciones significativas de la sociedad moderna como unidas por una intencionalidad de control, un “continuum carcelario” que expresa la lógica final del capitalismo, de la cual no hay escape. Pero el poder en sí mismo, determinó, es una red o campo de relaciones donde los sujetos son constituidos como los productos y los agentes de aquél. Todo participa así del poder, y de tal forma nada se obtiene intentando descubrir un poder opresivo, “fundamental”, para luchar en contra de él. El poder moderno es insidioso y “viene de todas partes”. Como Dios, está en todos los sitios y en ninguno a la vez. Foucault no encuentra ninguna playa debajo de los adoquines, ningún orden “natural” en absoluto. Sólo existe la certeza de regímenes de poder sucesivos, a cada uno de los cuales se debe resistir de algún

modo. Pero la aversión típicamente pm de Foucault a la entera noción de sujeto humano hace muy difícil ver de dónde podría provenir esa resistencia, no obstante su concepción de que no hay resistencia al poder que no sea una variante del poder mismo. Respecto al último punto, Foucault alcanzó un callejón sin salida adicional, al considerar la relación del poder con el conocimiento. Llegó a verlos como inextricable y ubicuamente ligados, implicándose directamente el uno al otro. Las dificultades para seguir diciendo algo sustancial a la luz de esta interrelación hizo que renunciara a la larga a una teoría del poder. El determinismo implícito significó, en primer lugar, que su compromiso político se hiciera cada vez más superficial. No resulta difícil entender por qué el foucaultismo fue enormemente promovido por los medios, mientras que el situacionismo, por ejemplo, era ignorado.

Castoriadis se refirió una vez a las ideas de Foucault sobre el poder y la oposición a éste, como “Resistid si eso os divierte, pero sin una estrategia, porque entonces ya no seréis más proletarios, sino poder”. El propio activismo de Foucault ha intentado encarnar el sueño empirista de una teoría –y una ideología– libre de teoría, la del “intelectual específico” que participa en luchas limitadas, particulares. Esta táctica considera a la teoría sólo en su uso concreto, como un maletín de herramientas ad hoc para campañas específicas. Sin embargo, a despecho de sus buenas intenciones, la circunscripción de la teoría a una serie de

“herramientas” inconexas y perecederas no sólo rechaza una concepción general explícita de la sociedad, sino que también acepta la división general del trabajo que está en el corazón de la alienación y la dominación. El deseo de respetar las diferencias, el saber particular y demás, rechaza la sobrevaluada tendencia totalitaria y reductiva de la teoría, pero sólo para aceptar la atomización del capitalismo avanzado con su fragmentación de la vida en las estrechas especialidades que son el ámbito de tantos expertos. Si “estamos atrapados entre la arrogancia de analizar el todo y la timidez de inspeccionar sus partes”, como señalara adecuadamente Rebecca Comay, ¿de qué modo la segunda alternativa (la de Foucault) representa un avance sobre el reformismo liberal en general? Esta parece ser una cuestión especialmente pertinente cuando se recuerda hasta qué punto la empresa total de Foucault estuvo orientada a desengaños de las ilusiones de los reformadores humanistas a lo largo de la historia. De hecho, el “intelectual específico” viene a ser un intelectual más experto, un intelectual más liberal que ataca problemas específicos antes que la raíz de éstos. Y al contemplar el contenido de su activismo, que se desarrolló principalmente en el campo de la reforma penal, la orientación es casi demasiado tibia como para calificarla incluso de liberal. En los años 80, Foucault “intentó reunir, bajo la égida de su cátedra del Colegio de Francia, a historiadores, abogados, jueces, psiquiatras y médicos relacionados con la ley y el castigo”, de acuerdo con Keith Gandal. A todos los policías. “El trabajo que hice sobre

la relatividad histórica de la forma prisión”, dijo Foucault, “fue una incitación para tratar de pensar en otras formas de castigo”. Obviamente, aceptaba la legitimidad de esta sociedad y la del castigo; no más sorprendente fue su descalificación final de los anarquistas como seres infantiles por sus esperanzas en el futuro y su fe en las posibilidades humanas.

Las obras de Jean-François Lyotard [1924–1998] son significativamente contradictorias unas con otras –algo que en sí mismo es un rasgo pm–, pero también expresan un tema posmoderno central: que la sociedad no puede y no debe ser entendida como un todo.

Lyotard es el primer ejemplo del pensamiento antitotalizador hasta el punto de que él mismo ha resumido el posmodernismo como “incredulidad hacia las metanarraciones” o concepciones generales. La idea de que es nocivo tanto como imposible captar el todo, forma parte de una enorme reacción en Francia contra las influencias del marxismo y del comunismo. Mientras que el principal objetivo de Lyotard es la tradición marxista, alguna vez muy fuerte en la política francesa y la vida intelectual, da un paso más y rechaza la teoría social *in toto*. Por ejemplo, ha llegado a creer que cualquier concepto de alienación –la idea de que una unidad originaria, totalidad o inocencia, está fracturada por la fragmentación y la indiferencia del capitalismo– desemboca en un totalitarismo que intenta unificar la sociedad coercitivamente. De un modo característico, su

Economía libidinal, de mitad de los años 80, denuncia la teoría como terror.

Se podría decir que esta reacción extrema sería improbable fuera de una cultura tan dominada por la izquierda marxista, pero una mirada más atenta nos señala que ella concuerda perfectamente con la más amplia y desilusionada condición posmoderna. El rechazo en masa por Lyotard de los valores de la Ilustración poskantiana incluye, después de todo, la comprensión de que la crítica racional, al menos en la forma de los confiados valores de las teorías metanarrativas kantiana, hegeliana y marxista, ha sido bajada del pedestal por la depresiva realidad histórica.

De acuerdo con Lyotard, la era pm significa que todos los mitos consoladores de supremacía intelectual y verdad han llegado a su fin, reemplazados por una pluralidad de “juegos del lenguaje”, la noción wittgensteiniana de “verdad” en cuanto algo que se comparte y circula con carácter provisional, sin ninguna clase de garantía epistemológica o fundamento filosófico. Los juegos del lenguaje son una base tentativa, limitada y pragmática, para el conocimiento; a diferencia de los conceptos comprehensivos de la teoría o la interpretación histórica, dependen del acuerdo de los participantes para su valor-uso. El ideal de Lyotard es así una multitud de “pequeñas narraciones” en lugar del “dogmatismo inherente” a las metanarraciones o grandes ideas. Desgraciadamente, semejante planteamiento pragmático tiene que adaptarse a las cosas como son, y

depende de que se impida el consenso prácticamente por definición. De tal modo, el enfoque de Lyotard es de limitado valor para crear una ruptura a partir de las normas cotidianas. Aunque su saludable escepticismo antiauthoritario considera la totalización como opresiva o coercitiva, lo que pasa por alto es que el relativismo foucaltiano de los juegos del lenguaje, con su acuerdo libremente contraído en cuanto al significado, tiende a sostener que todo tiene la misma validez. Como concluyó Gerard Raulet, el rechazo resultante a la concepción general obedece realmente a la lógica existente de la homogeneidad antes que al propósito de ofrecer, de algún modo, un refugio para la heterogeneidad.

Descubrir que el progreso es sospechoso es, por supuesto, prerequisito de cualquier enfoque crítico, pero la búsqueda de la heterogeneidad debe incluir la conciencia de su desaparición y la investigación de las razones de por qué desapareció. El pensamiento posmoderno se comporta por lo general como si ignorara completamente la noticia de que la división del trabajo y la mercantilización están eliminando las bases de la heterogeneidad social o cultural. El pm pretende preservar lo que prácticamente no existe y rechaza el pensamiento más amplio necesario para habérselas con la empobrecida realidad. En este área es de interés examinar la relación entre el pm y la tecnología, que resulta ser de decisiva importancia para Lyotard.

Adorno descubrió que el camino hacia el totalitarismo

contemporáneo fue preparado por el ideal de la Ilustración del triunfo sobre la naturaleza, también conocido como razón instrumental. Lyotard ve la fragmentación del conocimiento como esencial para combatir la dominación, lo cual niega la concepción general necesaria para comprender que, por el contrario, el aislamiento que es el conocimiento fragmentado olvida la determinación social y el propósito de este aislamiento. La celebrada “heterogeneidad” no es mucho más que el efecto fragmentador de una totalidad dictatorial que él quisiera ignorar. La crítica nunca ha estado más descartada que en el positivismo posmoderno de Lyotard, que parece descansar sobre la aceptación de la racionalidad técnica que desiste de la crítica. De manera nada sorprendente, en la era de la descomposición del significado y de la renuncia a ver lo que la totalidad de los meros “datos” quiere decir realmente, Lyotard abraza la informatización de la sociedad. Un poco a la manera del nietzscheano Foucault, Lyotard cree que el poder es cada vez más el criterio de la verdad. Encuentra a su socio en el pragmatista posmoderno Richard Rorty, quien asimismo da la bienvenida a la tecnología moderna y está profundamente adherido a los valores hegemónicos de la sociedad industrial actual.

En 1985, Lyotard montó una espectacular exposición high-tech en el Centro Pompidou de París, presentando las realidades artificiales y la obra por ordenador de artistas tales como Myron Krueger. En la inauguración, su

organizador declaró: “Queríamos... señalar que el mundo no está evolucionando hacia una mayor claridad y simplicidad, sino más bien hacia un grado de complejidad en el que el individuo se puede sentir muy abandonado, pero en el que realmente puede llegar a ser más libre”. Evidentemente, las concepciones generales están permitidas si coinciden con los planes de nuestros amos para nosotros y para la naturaleza. Pero el punto más específico yace en la “inmaterialidad”, el título de la exposición y un término lyotardiano que él asocia con la erosión de la identidad, la caída de las barreras estables entre el yo y el mundo producida por nuestra implicación en los laberínticos sistemas social y tecnológico. No es necesario decir que Lyotard aprueba estas condiciones, celebrando, por ejemplo, el potencial “pluralizador” de las nuevas tecnologías de la comunicación –del tipo de las que desensualizan la vida, aplanan la experiencia y extirpan el mundo natural. Escribe Lyotard: “Todo el mundo tiene derecho a la ciencia”, como si poseyera la más mínima comprensión de lo que significa la ciencia. Preceptúa el “libre acceso público a los bancos de memoria y de datos”. Una espantosa visión de la liberación, de algún modo resumida en esto: “Los bancos de datos son la enciclopedia del mañana; son la ‘naturaleza’ para los hombres y mujeres posmodernos”.

Frank Lentricchia llamó al proyecto deconstrucciónista de Derrida “una elegante e imponente concepción del mundo sólo igualada en la historia de la filosofía por Hegel”. Es una

ironía obvia que los posmodernistas necesiten una teoría general para apoyar su afirmación en lo tocante a por qué no puede y no debe haber teorías generales o metanarraciones. Sartre, los teóricos de la gestalt y el sentido común nos dicen que lo que el pm descarta como “razón totalizante” es en realidad inherente a la percepción misma: como norma, vemos un todo, no fragmentos aislados.

Otra ironía la aporta la observación de Charles Altieri sobre Lyotard, de que “este pensador tan agudamente consciente de los peligros inherentes a las narraciones dominantes, está, sin embargo, completamente comprometido con la autoridad de la abstracción generalizada”. El posmodernismo anuncia un sesgo antigeneralista, pero sus practicantes, quizás Lyotard especialmente, mantienen un muy elevado nivel de abstracción al discutir la cultura, la modernidad y otros temas por el estilo, los cuales ya son, desde luego, vastas generalizaciones.

“Una humanidad liberada”, escribió Adorno, “no sería de ninguna manera una totalidad”. No obstante, estamos anclados en el presente a un mundo que es uno y que nos totaliza hasta el extremo. El posmodernismo, con su celebrada fragmentación y heterogeneidad, puede elegir olvidarse de la totalidad, pero la totalidad no se olvida de nosotros.

Deleuze, Guattari y Baudrillard

La “esquizo-política” de Deleuze surge, al menos en parte, del prevaleciente rechazo pm a una concepción global, a un punto de partida. Llamado también “nomadología”, y utilizando una “escritura rizomática”, el método de Deleuze aboga por la desterritorialización y la descodificación de las estructuras de dominación, mediante los cuales el capitalismo será desalojado a través de su propia dinámica.

Con su ocasional colega Felix Guattari, con quien comparte⁹ una especialización en psicoanálisis, tiene la esperanza de ver la tendencia esquizofrénica del sistema intensificada hasta el punto de fractura. Deleuze parece compartir, o al menos se halla muy cerca de hacerlo, las absurdas convicciones de Yoshimoto Takai de que el consumo constituye una nueva forma de resistencia.

Esta ignominia de negar la totalidad por la estrategia radical de impulsarla a desembarazarse de sí misma, recuerda también el impotente estilo pm de oponerse a la representación: los significados no penetran en un centro, no representan nada más allá de su alcance.

“Pensamiento sin representación”, es la descripción que hace Charles Scott del enfoque de Deleuze. La

9 Deleuze (1925) murió en 1995.

esquizo-política celebra las superficies y las discontinuidades; la nomadología es lo opuesto a la historia.

Deleuze incluye asimismo el tema posmoderno de “la muerte del sujeto” en la bien conocida obra suya y de Guattari, *El Antiedipo*, y en las que le siguen. Las “máquinas deseantes”, formadas por el acoplamiento de partes, humanas y no humanas, sin ninguna distinción entre ellas, intentan reemplazar a los seres humanos como foco de su teoría social. En oposición a la ilusión de un sujeto individual en la sociedad, Deleuze traza el retrato de un sujeto que ya no es más reconociblemente antropocéntrico. A pesar de su intención supuestamente radical, uno no puede evitar la sensación de una aceptación de la alienación e incluso de un regodearse en el extrañamiento y la decadencia. A principios de los años 70, Jean Baudrillard reveló los fundamentos burgueses del marxismo, sobre todo su veneración por la producción y el trabajo, en su *Espejo de la producción* (1972). Esta contribución aceleró el declive del marxismo y del Partido Comunista en Francia, ya en estado de confusión después del papel reaccionario jugado por la izquierda oficial en los levantamientos de mayo del 68. Desde entonces, sin embargo, Baudrillard ha llegado a representar las tendencias más oscuras del posmodernismo y ha emergido, especialmente en los EE.UU., como una estrella pop para ultrahastiados, famoso por sus desencantados puntos de vista acerca del mundo contemporáneo. Aparte de la desdichada sintonía entre la morbosidad casi alucinatoria de

Baudrillard y una cultura en descomposición, también es verdad que éste (junto con Lyotard) ha sido magnificado a causa del espacio vacío que se esperaba llenarse siguiendo los pasos, en la década de los 80, de pensadores relativamente profundos como Barthes o Foucault.

La descripción deconstructiva de Derrida de la imposibilidad de un referente fuera de la representación llega a ser, para Baudrillard, una metafísica negativa en la que la realidad es transformada por el capitalismo en simulaciones que no cuentan con ningún respaldo. Baudrillard cree que la cultura del capital ha llegado, más allá de sus fisuras y contradicciones, a una posición de autosuficiencia que él interpreta como una representación casi de ciencia-ficción de la sociedad totalmente administrada de Adorno. Y no puede haber ninguna resistencia, ninguna “marcha atrás”, en parte porque la alternativa sería esa nostalgia por lo natural, por los orígenes, tan obstinadamente excluida por el posmodernismo.

“Lo real es aquello de lo cual es posible ofrecer una reproducción equivalente.” La naturaleza ha sido dejada tan atrás que la cultura determina la materialidad; más específicamente, la simulación mediática configura la realidad. “El simulacro no es nunca lo que oculta la verdad... es la verdad la que oculta que no hay nada. La simulación es verdadera.” La “sociedad del espectáculo” de Debord. pero en un estadio de implosión del yo, de la acción y de la historia

dentro de un vacío de simulaciones tales que el espectáculo sólo está al servicio de sí mismo. Es obvio que en nuestra “Era de la Información” las tecnologías de los medios electrónicos han llegado ser crecientemente dominantes, pero la exageración de la negra visión de Baudrillard es igualmente obvia. Subrayar el poder de las imágenes no debe oscurecer las causas materiales subyacentes ni los objetivos, a saber, el beneficio y la expansión. La afirmación de que el poder mediático significa que lo real ya no existe, está relacionada con su declaración de que el poder “ya no puede estar fundado en ninguna parte”; y ambas son falsas. Una retórica embriagante no puede borrar el hecho de que la información esencial de la Era de la Información tiene que lidiar con las duras realidades de la eficiencia, la contabilidad, la productividad y otras cosas por el estilo. La producción no ha sido reemplazada por la simulación, a menos que se pueda decir que el planeta está siendo asolado por meras imágenes, lo cual no significa que una aceptación progresiva de lo artificial no ayude enormemente a la destrucción de lo que queda de natural.

Baudrillard sostiene que la diferencia entre realidad y representación se ha derrumbado, arrojándonos a una “hiperrealidad” que es siempre y solamente un simulacro. Curiosamente, parece no sólo reconocer la inevitabilidad de este desarrollo, sino también celebrarlo. Lo cultural, en su sentido más amplio, ha alcanzado una fase cualitativamente nueva en la cual el propio reino del significado y la

significación ha desaparecido. Vivimos en “la era de los acontecimientos sin consecuencias”, donde lo “real” sólo sobrevive como categoría formal, y esto, supone, es bienvenido. “¿Por qué tendríamos que pensar que la gente desea repudiar su vida cotidiana para buscar una alternativa? Por el contrario, desean hacer de ello un destino... ratificar la monotonía mediante una monotonía mayor.” Si debiera haber alguna “resistencia”, su receta para ello es similar a la de Deleuze, quien pretendía incitar a la sociedad a convertirse en más esquizofrénica. Es decir, consiste por completo en aquello que es permitido por el sistema: “Ellos quieren que consumamos. Muy bien, consumamos cada vez más, y lo que sea; con cualquier propósito inútil y absurdo”. Ésta es la estrategia radical a la que llama “hiperconformidad”.

En muchos puntos, uno sólo puede adivinar a qué fenómenos remiten las hipérboles de Baudrillard, si es que remiten a alguno. El movimiento de la sociedad de consumo tanto hacia la uniformidad como hacia la dispersión quizás sea visto fugazmente en algún pasaje. pero, ¡ay!, sólo cuando la afirmación parece, y demasiado a menudo, infinitamente ampulosa y ridícula. Este radical mayor de los teóricos posmodernos, convertido ahora él mismo en un objeto cultural de máxima venta, se ha referido al “siniestro vacío de todo discurso”, sin tener conciencia evidentemente de que la frase era una adecuada referencia a sus propias vacuidades.

El Japón puede no ser calificado de “hiperrealidad”, pero es digno de mención que su cultura parezca estar incluso más enajenada y ser más posmoderna que la de los EE.UU. A juicio de Masao Miyoshi, “la dispersión y muerte de la subjetividad moderna, de la que hablaron Barthes, Foucault y muchos otros, es manifiesta desde hace tiempo en Japón, donde los intelectuales se han quejado crónicamente de la ausencia de individualidad”. Un torrente de información ampliamente especializada, provista por expertos de todas clases, echa luz sobre el ethos consumista japonés de alta tecnología, en el que la indeterminación del significado y una alta valorización de la novedad incesante se dan la mano. Yoshimoto Takai es tal vez el crítico cultural nacional más prolífico; en cierto modo no parece tener nada de extravagante para muchos que también sea modelo de moda masculina, que ensalza las virtudes y los valores de la compra.

El autor de la extraordinariamente popular *Somehow, Crystal* (1980), Yasuo Tanaka, fue cuestionablemente el fenómeno cultural japonés de los años 80, en los que esta descocada novela consumista, repleta de nombres de marcas (un poco como *American Psycho*, 1991, de Bret Easton Ellis), dominó la década. Pero es el cinismo, incluso más que la superficialidad, lo que parece marcar ese amanecer total del posmodernismo en el que aparentemente se encuentra Japón: cómo se podría explicar, si no, que los análisis más incisivos del pm que se

han hecho allí –*Now is the Meta-Mass Age* [Ahora es la Era de la Meta-masa], por ejemplo– estén publicados por la Parco Corporation, la principal empresa de venta minorista y marketing del país. Shigesatu Itoi es una estrella de los medios, con su propio programa de televisión, numerosas publicaciones y una aparición permanente en las revistas. Sigue simplemente que redactó una serie de spots sobre el estado de las artes (chillones, fragmentados, etc.) para Seibu, la cadena de grandes almacenes más grande e innovadora del Japón.

Donde el capitalismo existe en su forma más avanzada, posmoderna, el conocimiento es consumido exactamente de la misma forma en que uno se compra ropa. El significado es neutro, irrelevante; el estilo y la apariencia lo son todo.

Estamos llegando rápidamente a un sitio triste y vacío, que el espíritu del posmodernismo encarna demasiado bien. “Nunca en ninguna civilización anterior la gran preocupación metafísica, las preguntas fundamentales por el ser y el significado de la vida han parecido tan completamente remotas e inútiles”, según Frederic Jameson. Peter Sloterdijk encuentra que “el malestar en la cultura ha asumido una nueva cualidad: aparece como un cinismo difuso y universal”. La erosión del significado, impulsada por una reificación y una fragmentación intensificadas, hace que el cínico aparezca por todos lados. Psicológicamente un “melancólico fronterizo”, ahora es “una figura de masas”.

La capitulación posmoderna ante el perspectivismo y la decadencia no tiende a ver el presente como alienado – seguramente un concepto pasado de moda–, sino más bien como normal y hasta placentero. Robert Rauschenberg: “Me siento realmente apenado por las personas que piensan que cosas como las jaboneras, los espejos o las botellas de Coca-cola son feas, porque están rodeadas de cosas como éas todo el día, y esto debe hacerlos desgraciados”. No es sólo ese “todo es cultura”, la cultura de la mercancía, lo que es ofensivo; también lo es la definición pm de lo que es por su negativa a formular distinciones cualitativas y juicios. Si el posmoderno nos hiciera al menos el favor, inconscientemente, de registrar la descomposición e incluso la depravación de un mundo cultural que acompaña y apoya el terrorífico empobrecimiento actual de la vida, esa podría ser su única “contribución”.

Todos somos conscientes de las posibilidades que podemos tener de tolerar, hasta su autodestrucción y la nuestra, un mundo fatalmente fuera de foco. “Obviamente, la cultura no se disuelve simplemente porque las personas estén alienadas”, escribió John Murphy, y añadió: “Hay que inventar un extraño tipo de sociedad, sin embargo, para que la alienación sea considerada la norma”.

Mientras tanto, ¿dónde hay vitalidad, denegación, la posibilidad de crear un mundo no-mutilado? Barthes proclamaba un nietzscheano “hedonismo del discurso”; Lyotard aconsejaba: “Seamos paganos”. ¡Semejantes

bárbaros salvajes! Por supuesto, su asunto real es vago y carente de energía, una esterilidad académica completamente relativizada. El posmodernismo nos deja desesperanzados en un corredor interminable; sin una crítica viva; en ninguna parte.

EL TIEMPO Y SUS DESCONTENTOS

La dimensión del tiempo parece estar atrayendo una gran atención, a juzgar por la cantidad de películas recientes que ponen el énfasis en ella; *Regreso al Futuro*, *Terminator*, *Peggy Sue se Casó*, etcétera. El libro de Stephen Hawking "Breve Historia del Tiempo" (1989) fue un best-seller y se convirtió, aún más sorprendentemente, en una popular película. Destaca además la cantidad de libros dedicados al tiempo; son muchos también los que no, pero que aun así destacan la palabra en sus títulos, como "El Color del Tiempo: Claude Monet" de Virginia Spate (1992). Tales referencias tienen que ver, aun indirectamente, con el pánico, el golpe ante la conciencia del tiempo, el atemorizador sentir de nuestro ser atado a él. El tiempo es cada vez más una manifestación clave del estrangulamiento y la humillación que caracterizan la existencia moderna. Ilumina este paisaje deformado al completo, y lo hará de

forma incluso más ruda hasta que este paisaje y las fuerzas que le dan forma sean alterados hasta ser irreconocibles.

Mi contribución a esta materia tiene poco que ver con la fascinación que ejerce el tiempo sobre los productores de Tv y los directores de cine, o con el actual interés académico en las concepciones geológicas del tiempo, la historia de la tecnología del reloj o la sociología del tiempo, ni con las observaciones personales y consejos sobre su uso. Ninguno de estos aspectos ni excesos del tiempo merecen tanta atención como el significado y la lógica internos del tiempo; ya que a pesar del hecho de que la característica del tiempo de generar reacciones de perplejidad se ha convertido, según la estimación de John Michon, en "casi una obsesión intelectual" (1988), nuestra sociedad es sencillamente incapaz de manejarse con él.

Con el tiempo nos enfrentamos a un enigma filosófico, a un misterio psicológico, y a un puzzle de lógica. Considerando el tratamiento común del concepto de la abstracción del tiempo como si tuviera una existencia concreta y material, no resulta sorprendente que algunos hayan dudado de su existencia desde que la humanidad empezó a distinguir el "tiempo en sí mismo" de los cambios visibles y tangibles en el mundo.

Como señaló Michael Ende (1984): "Hay en el mundo un gran secreto que es aun así algo ordinario: todos nosotros somos parte de él, todo el mundo es consciente de él, pero

muy pocos piensan sobre él alguna vez. La mayor parte de nosotros tan sólo lo aceptan y nunca se preguntan sobre él. Este secreto, es el tiempo".

Pero, ¿qué es el "tiempo"? Spengler declaró que a nadie debería permitírsele preguntar. El físico Richard Feynman (1988) respondió, "No me preguntes. Es demasiado difícil para pensar sobre ello". Ni empíricamente ni en la teoría el laboratorio tiene el poder de hallar el flujo del tiempo, puesto que no existe instrumento que pueda registrar su paso. Pero, ¿por qué tenemos una sensación tan fuerte de que el tiempo pasa irremediablemente y en una determinada dirección, si realmente no es así? ¿Por qué tiene esta "ilusión" tal poder sobre nosotros? Del mismo modo podríamos preguntarnos por qué la alienación tiene tal poder sobre nosotros. El paso del tiempo nos es íntimamente familiar, el concepto del tiempo es burlonamente esquivo; ¿por qué debería este hecho parecer bizarro, en un mundo cuya supervivencia depende de la mistificación de sus categorías más básicas?

Hemos ido cogidos de la mano con este proceso de dar substancia al tiempo; de tal modo que parece un hecho de la naturaleza, un poder que existiera por derecho propio. El crecimiento de nuestro sentido del tiempo –la aceptación del tiempo– es un proceso de adaptación a un mundo en que cada vez es más común conceder substancia "real" a conceptos abstractos. Es una dimensión construida, el aspecto más elemental de la cultura. La naturaleza

inexorable del tiempo proporciona el modelo definitivo de dominación.

Cuanto más avanzamos en el tiempo, más empeora. Habitamos una era de desintegración de la experiencia, según Adorno. La presión del tiempo, como la de su progenitor esencial, la división del trabajo, fragmenta y dispersa todo tras él. Uniformidad, equivalencia y separación, son productos laterales de la fuerza bruta del tiempo. Belleza y significado del mundo que aún-no-es-cultura, dados de forma intrínseca, se mueven sin pausa hacia su aniquilación bajo un reloj único tan ancho como una cultura. La aserción de Paul Ricoeur (1985) de que "no somos capaces de producir un concepto del tiempo que sea a la vez cosmológico, biológico, histórico e individual", falla cuando pretende captar el proceso de convergencia de estas dimensiones.

Respecto a este concepto "ficticio" que sostiene y acompaña a todas las formas de encarcelamiento, como bien indicó Bernard Aaronson (1972), "el mundo está lleno de propaganda apoyando su existencia". Escribió el poeta Denise Levertov (1974) que "Toda conciencia es conciencia del tiempo", mostrando la profundidad con la que nos encontramos alienados en el tiempo. Nos hemos militarizado bajo su imperio, a medida que el tiempo y la alienación siguen profundizando en su intrusión, su ruptura de las bases de nuestra vida diaria. "¿Significa esto," se pregunta David Carr (1988), "que la 'lucha' en nuestra

existencia consiste en superar el tiempo en sí mismo?". Quizá sea exactamente este el último enemigo a sobreponer.

Para entendernos con este adversario omnipresente pero al tiempo fantasma, es quizá más sencillo hablar de lo que el tiempo no es. No es sinónimo, por razones bastante obvias, de cambio. Tampoco es secuencia de cambios, ni orden de sucesión. El perro de Pavlov, por ejemplo, debe haber aprendido que el sonido de una campana era seguido de su alimentación; ¿de qué otro modo podría haber sido condicionado a salivar ante el sonido? Pero a pesar de ese efecto de causalidad los perros no poseen una conciencia del tiempo, por lo que el antes y el después no pueden considerarse constituidos como tiempo.

De alguna forma tienen relación con esto los inadecuados intentos para tenerlo todo en cuenta... excepto nuestro inevitable sentido del tiempo.

El neurólogo Goody (1988), bastante en la línea de Kant, lo describe como una de nuestras cosas "subconscientes asumidas sobre el mundo". Algunos lo han descrito, sin resultar de mucha más ayuda, como un producto de la imaginación; y el filósofo J.J.C. Smart (1980) decidió que era un sentimiento que "surge de la confusión metafísica". McTaggart (1908), F.H. Bradley (1930) y Dummett (1978) han estado entre los pensadores del siglo XX que se han decidido contra la experiencia del tiempo por sus características contradictorias desde un punto de vista

lógico, pero parece bastante claro que la presencia del tiempo tiene causas bastante más profundas que la mera confusión mental.

No hay nada siquiera remotamente similar al tiempo. Es tan antinatural y a la vez tan universal como la alienación. Chacalos (1988) apunta que el presente es una noción tan intratable y confusa como el tiempo en sí. ¿Qué es el presente? Sabemos que siempre es ahora; uno está confinado dentro de él, y no puede experimentar ninguna otra "parte" del tiempo. Sin embargo, hablamos de esas otras partes con toda confianza; aquellas que llamamos "pasado" y "futuro". Pero mientras que las cosas que existen en otro lugar del espacio que no es este siguen existiendo, las cosas que no existen ahora, como observa Sklar (1992), no existen en absoluto.

El tiempo fluye necesariamente; sin su paso no habría sentido del tiempo. Sea lo que sea lo que fluye, sin embargo, fluye respecto al tiempo. Es decir, que el tiempo fluye respecto de sí mismo, lo cual no tiene sentido respecto al hecho de que nada puede fluir respecto de sí. No tenemos vocabulario disponible para la explicación abstracta del tiempo, excepto un vocabulario en que el tiempo ya se encuentra presupuesto, implícito. Lo que es necesario es cuestionar todas estas cosas dadas. La metafísica, con unas limitaciones que le ha impuesto la división del trabajo desde su nacimiento, es demasiado estrecha para tal labor.

¿Qué es lo que causa que el tiempo fluya, qué es lo que lo mueve hacia el futuro? Sea lo que sea, ha de encontrarse más allá de nuestro tiempo, ha de ser más profundo y poderoso. Ha de depender como lo indicó Conly (1975), de "fuerzas elementales que están operando continuamente".

William Spanos (1987) ha destacado que ciertas palabras en Latín para "cultura" no sólo significan agricultura o domesticación, sino que son traducciones de los términos en Griego para la imagen espacial del tiempo. Somos, en la base, "atadores de tiempo" en el léxico de Alfred Korzybski (1948); la especie, debido a esta característica, crea una clase simbólica de vida, un mundo artificial. Este atar-el-tiempo se revela en un "enorme aumento en el control sobre la naturaleza". El tiempo se convierte en real porque tiene consecuencias, y esta eficacia nunca ha sido más dolorosamente visible que ahora.

La vida, en su trazado más sencillo, se dice que es un viaje a través del tiempo; un viaje a través de la alienación es uno de los secretos más públicos. "Ningún reloj golpea para el que se encuentra feliz", dice un proverbio alemán. El paso del tiempo, una vez sin sentido, es ahora el ritmo inevitable que nos restringe y coarta, espejando a la ciega autoridad en sí misma. Guyau (1890) determinó el flujo del tiempo como "la distinción entre lo que uno necesita y lo que uno tiene" y por tanto "donde se hace incipiente el remordimiento". *Carpe diem*, dice la máxima, pero la civilización nos fuerza siempre a hipotecar el presente al futuro.

El tiempo se dirige continuamente hacia una mayor rigidez de la regularidad y la universalidad. El mundo tecnológico del Capital cartografía su proceso a su través, no podría existir en su ausencia. "La importancia del tiempo", escribió Bertrand Russell (1929), descansa "más en su relación con nuestros deseos que en su relación con la verdad". Hay un ansia que es tan palpable como el tiempo; y la negación del deseo no puede ser organizada de forma más definitiva que a través de la vasta construcción que llamamos tiempo.

El tiempo, como la tecnología, nunca es neutral; está, como bien juzgó Castoriadis (1991), "siempre apropiándose de significado". Todo lo que personas como Ellul (N del T: Jacques Ellul, filósofo y teólogo crítico con la tecnología) han dicho sobre la tecnología, de hecho, se aplica y con más profundidad al tiempo. Ambas condiciones son pervasivas, omnipresentes, básicas, y en general se toman como existentes de por sí como la propia alienación. El tiempo, como la tecnología, no es sólo un hecho determinante sino también un elemento cuya función es envolver; en el sentido de que es el envoltorio en que la sociedad dividida se desarrolla. Así, requiere que sus sujetos sufran, sean "realistas", serios, y sobre todo, devotos al trabajo. Es autónomo en su aspecto de totalidad, como la tecnología; va hacia adelante para siempre por sí mismo, sin necesidad de nada externo.

Pero al igual que la división del trabajo que precede y pone en movimiento al tiempo y a la tecnología, se trata de un

fenómeno socialmente aprendido. Los humanos, y el resto del mundo, se encuentran sincronizados respecto al tiempo y a su manifestación técnica, en lugar de ser al revés. En el núcleo de toda esta dimensión –tal y como lo es a la alienación per se–, se encuentra el sentimiento de ser un espectador impotente. Todo rebelde, por consiguiente, también se rebela contra el tiempo y su severa constancia. La redención ha de implicar, en un sentido muy fundamental, la redención respecto al tiempo.

El Tiempo y el Mundo Simbólico

"El tiempo es el accidente entre accidentes", según Epicuro. Examinándolo más de cerca, sin embargo, su génesis resulta menos misteriosa. Muchos han pensado, de hecho, que nociones como "el pasado", "el presente" y "el futuro" son más lingüísticas que reales o físicas. El teórico neo-freudiano Lacan, por ejemplo, decidió que la experiencia del tiempo es esencialmente un efecto del lenguaje. Una persona sin lenguaje seguramente no tendría sensación del paso del tiempo. R.A. Wilson (1980), acercándose bastante más a la cuestión, sugirió que el lenguaje habría comenzado por la necesidad de expresar el tiempo simbólico. Gosseth (1972) argumentó que el sistema de tiempos verbales encontrado en los lenguajes indo-europeos se desarrolló a la vez que una conciencia de un tiempo universal o abstracto. El tiempo y el lenguaje son

co-términos, decidió Derrida (1982): "estar en uno es estar en el otro". El tiempo es una construcción simbólica inmediatamente anterior, relativamente hablando, a todas las demás, y que necesita el lenguaje para actualizarse.

Paul Valery (1962) se refirió a la caída de la especie en el tiempo como señal de una alienación de la naturaleza; "a través de una forma de abuso, el hombre crea el tiempo", escribió. En la época carente de tiempo antes de su caída, que ha sido con mucha diferencia la mayor parte de nuestra existencia como humanos, la vida, se ha dicho a menudo, tenía un ritmo pero no una progresión. Era el estado en el que el alma podía "recolectar, en su ser completo" en palabras de Rousseau, en la ausencia de estructuras temporales, "donde el tiempo no es nada para el alma". Las actividades en sí, habitualmente del tipo del ocio, eran los puntos de referencia antes del tiempo y la civilización; la naturaleza proveía de las señales necesarias, de forma bastante independiente al "tiempo". La humanidad ha debido ser consciente de recuerdos y propósitos mucho antes de que se hicieran distinciones explícitas entre pasado, presente y futuro (Fraser, 1988). Más allá, tal como estimó el lingüista Whorf (1956), "las comunidades pre-literarias [primitivas], lejos de ser subracionales, podrían mostrar a la mente humana funcionando en un plano superior y más complejo de racionalidad que la de los hombres civilizados".

La inmensamente oculta clave para el mundo simbólico es el tiempo; de hecho, se encuentra en el origen de la actividad

simbólica humana. El tiempo por tanto ocasiona la primera alienación, la ruta fuera de la riqueza y completitud aborigen. "Fuera de la simultaneidad de la experiencia, el evento del Lenguaje," dice Charles Simic (1971) "es emerger hacia el tiempo lineal". Investigadores como Zohar (1982) consideran que las facultades de la telepatía y la precognición han sido sacrificadas por la evolución en la vida simbólica. Si esto suena absurdo, el sobrio positivista Freud (1932) vio la telepatía como de forma bastante posible "el método original arcaico a través del que los individuos se entienden unos a otros". Si la percepción y apercepción del tiempo se relacionan con la misma esencia de la vida cultural (Gurevich, 1976), el advenimiento de este sentido del tiempo y su cultura concomitante representan un empobrecimiento, incluso una desfiguración, mediante el tiempo.

Las consecuencias de esta intrusión del tiempo a través del lenguaje, indican que este último no es menos inocente, neutral, o libre de prejuicios, que lo anterior.

El tiempo no es sólo, como dijo Kant, la fundación de todas nuestras representaciones, sino que, por este hecho, es también la fundación de nuestra adaptación a un mundo cualitativamente reducido, simbólico.

Nuestra experiencia en este mundo se encuentra bajo una presión omnipresente para ser representación, para ser casi inconscientemente degradada en símbolos y medidas. "El

tiempo," escribió el místico alemán Meister Eckhart, "es lo que impide que la luz nos alcance".

La conciencia del tiempo es lo que nos permite manejarnos con nuestro entorno simbólicamente; no hay tiempo apartado de esta hostil alienación. Es a través de una simbolización progresiva que el tiempo se internaliza, como si fuera algo dado; es retirado de la esfera de la producción cultural consciente. "El tiempo se convierte en humano en la medida en que se actualiza en la narrativa", es otra forma de decirlo (Ricoeur 1984). La creciente simbolización en este proceso constituye un firme estrangulamiento del deseo instintivo; la represión desarrolla el despliegue del sentido del tiempo. La inmediatez le deja paso, sustituida por las mediaciones que hacen posible la historia; el lenguaje está en la primera línea de fuego.

Uno empieza a ver a través de banalidades como "el tiempo es una cualidad incomprensible intrínseca al mundo" (Sebba 1991). Número, arte, religión, hacen su aparición en este mundo "intrínseco"; fenómenos sin existencia física de una vida en la que se pretende hacerlos reales. Estos ritos emergentes, como sostiene Gurevitch (1964), llevan a "la producción de nuevos contenidos simbólicos, apoyando la percepción de dirección, de avance del tiempo". Los símbolos, incluyendo por supuesto el tiempo, tienen ahora vida propia, en esta progresión acumulativa e interactiva. "La Realidad del Tiempo y la Existencia de Dios", de David Braine (1988) es ilustrativo; argumenta que es precisamente la

realidad del tiempo lo que prueba la existencia de Dios, la perfecta lógica de la civilización.

Todo ritual es un intento, a través del simbolismo, de regresar al estado sin tiempo. El ritual es un gesto de abstracción respecto de ese estado; sin embargo, se trata de un paso en falso que tan sólo aleja más. La "carencia del tiempo" de los números es parte de esta trayectoria, y contribuye mucho al "tiempo" como concepto fijo. De hecho, Blumenberg (1983) parece dar en la diana al asegurar que "el tiempo no se mide como algo que ha estado siempre presente; al contrario, es producido, por primera vez, a través de su medición". Para expresar el tiempo debemos, de alguna forma, cuantificarlo; el número es por tanto esencial. Incluso cuando el tiempo ya ha hecho su aparición, una existencia social dividida más lentamente trabaja en pos de su progresiva consideración como real a través del mero uso del número. El sentido del tiempo que pasa no es vívidamente aceptado por las gentes tribales, por ejemplo, quienes no lo marcan con calendarios ni relojes.

Tiempo: un significado original de la palabra en el antiguo griego es división. Número, cuando se añade a tiempo, potencia la división o separación. Los no-civilizados a menudo han considerado "mala suerte" contar criaturas vivientes, y generalmente se resisten a adoptar la práctica (por ejemplo, Dobrizhoffer 1822). La intuición para el número no era precisamente espontánea e inevitable, pero "ya se hallaba presente en las civilizaciones tempranas",

informa Schimmel (1992); "uno siente como si los números son una realidad que parecería que tuviese un fuerte campo magnético a su alrededor". No es sorprendente que entre las antiguas culturas con un surgir del sentido del tiempo más fuerte –egipcia, babilonia, maya– veamos los números asociados con figuras rituales y deidades; de hecho, los mayas y los babilonios ambos tenían números-dioses (Barrow 1992).

Más tarde el reloj, con su rostro de números, animó a la sociedad a abstraer y cuantificar la experiencia del tiempo aún más. Cada reloj que mide el tiempo es una medida que une al que observa el reloj al "flujo del tiempo". Y nosotros descuidadamente nos engañamos pensando que sabemos lo que el tiempo es porque sabemos qué hora es. Si nos deshicieramos de los relojes, nos recuerda Shallis (1982), el tiempo objetivo también desaparecería. Más fundamental, si nos deshiciéramos de la especialización y la tecnología, la alienación desaparecería.

La matematización de la naturaleza fue la base de la que surgió el racionalismo moderno y la ciencia en el Oeste. Esto apareció a partir de los deseos del número y la medida en conexión con enseñanzas similares sobre el tiempo, al servicio del capitalismo mercantil. La continuidad del número y el tiempo como un lugar geométrico fueron fundamentales para la Revolución Científica, que proyectó el dictado de Galileo para medir todo aquello que es medible y hacer medible lo que no lo es. El tiempo matemáticamente

divisible es necesario para la conquista de la naturaleza, e incluso para los rudimentos de la tecnología moderna.

A partir de entonces, el tiempo simbólico basado en números se hizo terriblemente real, una construcción abstracta "privada de, e incluso contraria a, toda experiencia interna y externa humana" (Syzamosi 1986). Bajo esta presión, el dinero y el lenguaje, la mercadería y la información, se han vuelto firmemente menos distinguibles, y la división del trabajo más extrema.

Simbolizar es expresar la conciencia del tiempo, puesto que el símbolo encarna la estructura del tiempo (Darby 1982). Más clara aún es la formulación de Meerloo: "Entender un símbolo y su desarrollo es entender en un pequeño destello la historia humana". El contraste es la vida del no civilizado; vivida en un inmenso presente que no puede trasladarse a la reducida expresión del momento que nos trae el presente matemático. A medida que lo continuo dejó camino a una dependencia en aumento de sistemas de símbolos significantes (lenguaje, número, arte, ritual, mito) hallados forzosamente fuera del ahora, la siguiente abstracción, la historia, empezó a desarrollarse. El tiempo histórico no es más inherente a la realidad que las formas del tiempo más tempranas y caóticas; es, al contrario, una imposición sobre ella.

En un contexto llevado poco a poco a estados cada vez más sintéticos, la observación astronómica se llena de nuevos

significados. En alguna ocasión perseguida por su propio valor, llega a proveer el vehículo para realizar rituales y coordinar las actividades de una sociedad compleja. Con la ayuda de las estrellas, el año y sus divisiones existen como instrumentos de la autoridad organizativa (Leach 1954). La creación de un calendario es básica respecto a la formación de una civilización. El calendario fue el primer artefacto simbólico que regulaba la conducta social a través de la medida del paso del tiempo. Y la cuestión aquí no se halla en nuestro control del tiempo, sino en su opuesto: el control a través del tiempo, en un mundo de una alienación muy real. Uno recuerda que nuestra palabra "calendario" viene de las calendas latinas, el primer día del mes, cuando habían de resolverse las cuentas de negocios.

Hora de Rezar, Hora de Trabajar

"Ningún momento es enteramente presente", dijo el estoico Crisifo, mientras el concepto del tiempo avanzaba aún más gracias a la subyacente doctrina judeocristiana de un camino lineal e irreversible entre la Creación y la Salvación. Esta visión del tiempo esencialmente histórica es el núcleo central de la Cristiandad; todas las nociones básicas de un tiempo medible en una sola dirección pueden encontrarse en los escritos del siglo quinto de San Agustín. Con la difusión de la nueva religión, la regulación estricta del tiempo en el plano práctico era necesaria para ayudar a

mantener la disciplina de la vida monástica. Las campanas que llamaban a los monjes a rezar ocho horas al día se escuchaban mucho más allá de los confines del monasterio, y así una regulación del tiempo fue impuesta en la sociedad en general. La población siguió mostrando una "fuerte indiferencia sobre el tiempo" a través de la era feudal, según Marc Bloch (1940), pero no es casual que los primeros relojes públicos adornaran las catedrales en el Oeste. Es de destacar a este respecto el hecho de que la existencia de horas precisas para rezar se convirtiera en la principal externalización de la creencia medieval islámica.

La invención del reloj mecánico fue uno de los giros más importantes en la historia de la ciencia y la tecnología; de hecho, de todo el arte y cultura humanos (Synge 1959). La mejora en su exactitud proporcionó a la autoridad grandes oportunidades para la opresión. Un devoto temprano de los relojes mecánicos elaborados, por ejemplo, fue el Duque Gian Galeazzo Visconti, descrito en 1381 como "un gobernante sedado pero industrioso, con un gran amor por el orden y la precisión" (Fraser, 1988). Como escribió Weizenbaum (1976), el reloj empezó a crear "literalmente una nueva realidad... que fue y sigue siendo una versión empobrecida de la anterior".

Se introdujo un cambio cualitativo. Incluso cuando nada sucedía, el tiempo no dejaba de fluir. A partir de aquella época, los hechos se localizaron en este envoltorio homogéneo, esta fuente de medidas objetivas; y este

movimiento lineal provocó resistencia. Los más extremos fueron los movimientos milenaristas que aparecieron en varias partes de Europa entre los siglos XIV y XVII. Habitualmente se concretaron en movimientos de clases desfavorecidas que pretendían recrear el estado igualitario original de la naturaleza y que se oponían explícitamente al tiempo histórico. Estas explosiones utópicas fueron destruidas, pero restos de los conceptos anteriores del tiempo persistieron como un estrato "inferior", más profundo, de la conciencia del pueblo en muchas áreas.

Durante el Renacimiento, el dominio por parte del tiempo alcanzó un nuevo nivel a medida que los relojes públicos fueron marcando las veinticuatro horas del día y se añadieron nuevas agujas para marcar los segundos. El gran descubrimiento de la época fue un sentido de la dominante presencia del tiempo, y nada lo retrata más gráficamente que la figura del Padre Tiempo. El arte del Renacimiento fusionó al dios griego Cronos con el romano Saturno para crear la deidad que representa el poder del Tiempo, armada con una mortal escita simbolizando su asociación con la agricultura y la domesticación. El Baile de la Muerte y otros artefactos que recuerdan el final de la vida precedieron al Padre tiempo, pero el tema se convierte en el tiempo en lugar de la muerte.

El siglo XVII fue el primero en el que la gente se consideró a sí misma como parte de un determinado siglo. El "Nacimiento Masculino del Tiempo" (1603) y "Un Discurso

"Acerca de un Nuevo Planeta" (1605) de Francis Bacon, abrazaron la profundización en esta dimensión y mostraron cómo un sentido aumentado del tiempo podía servir al nuevo espíritu científico. "Elegir el tiempo es ahorrar tiempo", escribió, así como "La verdad es la hija del tiempo". Descartes le siguió, introduciendo la idea del tiempo como carente de límites; este autor fue uno de los primeros defensores de la idea moderna del progreso, cercanamente relacionada a la del tiempo lineal sin límites. Esto quedaría expresado de una forma muy característica en su famosa invitación para convertirnos en "maestros y poseedores de la naturaleza".

El universo mecanicista de Newton fue el logro supremo de la Revolución Científica en el siglo diecisiete, y se basó en su concepción de "el tiempo Absoluto, verdadero y matemático, respecto de sí y de su propia naturaleza, fluyendo sin variación alguna, ni relación con nada eterno". El tiempo es entonces el gran gobernante; no da cuentas a nadie, no es influido por nada, y es totalmente independiente del entorno: consiste en el modelo perfecto de una autoridad imposible de asaltar, y que garantiza una alienación imposible de alterar. La física clásica de Newton de hecho sigue siendo, a pesar de los avances científicos, la que da lugar al concepto dominante del tiempo.

El aspecto de un tiempo abstracto e independiente, encontró su paralelo en la aparición de una clase trabajadora creciente, formalmente libre, forzada a vender su fuerza de

trabajo como un bien abstracto en el mercado. Antes de la llegada de las fábricas pero aún sujeta al poder disciplinario del tiempo, esta fuerza de trabajo era el opuesto al Tiempo de la monarquía: libre e independiente pero tan sólo en nombre. Según afirma Foucault (1973), fue a partir de este momento que el Oeste se convirtió en una "sociedad carcelaria". Quizá más al grano va el proverbio balcánico, "un reloj es un cerrojo".

En 1749 Rousseau tiró su reloj, un rechazo simbólico de la ciencia y civilización modernas. Más acordes con el espíritu de los tiempos, sin embargo, fueron los regalos de cincuenta y un relojes a María Antonieta en su matrimonio. La palabra "watch" en inglés es ciertamente apropiada, puesto que la gente tendría que "observar" (watch) el tiempo más y más; los relojes –watches– acabarían por convertirse en uno de los principales productos de la era industrial.

William Blake y Goethe atacaron a Newton, símbolo de la nueva era y su ciencia, por su distanciamiento de la vida respecto a lo sensual, su reducción de lo natural a lo medible. El ideólogo capitalista Adam Smith, por otro lado, se hizo eco de Newton y lo impulsó, pidiendo un establecimiento profundo de las rutinas. Smith, como Newton, trabajó bajo el hechizo de un tiempo cada vez más poderoso y sin remordimientos, promoviendo una división del trabajo aún mayor así como el concepto del progreso absoluto.

Los Puritanos habían proclamado como el primer y en

principio mayor de los pecados el hecho de "perder el tiempo" (Weber, 1921); esto se convirtió, un siglo después, en el "tiempo es dinero" de Ben Franklin. El sistema de producción en fábricas fue iniciado por fabricantes de relojes, y el reloj fue el símbolo del orden, la disciplina y la represión, requeridos para crear un proletariado industrial.

El gran sistema de Hegel a principios del siglo XIX fue el heraldo del "empuje en el tiempo" que es el de la Historia; el tiempo es nuestro "destino y necesidad", declaró. Postone (1993) destacó que el "progreso" del tiempo abstracto se encuentra estrechamente relacionado con el "progreso" del capitalismo como forma de vida. Oledas de industrialismo ahogaron la resistencia de los luditas; evaluando este periodo en general, Lyotard (1988) afirmó que "la enfermedad del tiempo se hizo entonces incurable".

Una sociedad de clases cada vez más compleja requiere un sistema incluso mayor de señales de tiempo. Las luchas contra el tiempo, como apuntaron Thompson (1967) y Hohn (1984), fueron sustituidas por luchas "sobre" el tiempo; es decir, la resistencia a ser encadenado al tiempo y a sus demandas inherentes fue derrotada, y sustituida generalmente por disputas acerca de una determinación justa de los horarios o la duración de la jornada laboral (en un discurso en la Primera Internacional el 28 de Julio de 1868 Karl Marx abogó, por cierto, por la edad de nueve años como el momento de empezar a trabajar).

El reloj descendió de la catedral al juzgado, al banco y a la estación de ferrocarriles, y por último al bolsillo y a la muñeca de cada ciudadano decente. El tiempo debía volverse más "democrático" para colonizar realmente la subjetividad. El sometimiento de la naturaleza externa, como entendieron Adorno y otros, es exitoso tan sólo en la medida en que se conquista la naturaleza interna. El despliegue de las fuerzas de producción, por decirlo de otra manera, dependía de la victoria del tiempo en su larga guerra contra una conciencia más libre. El industrialismo trajo consigo una extensión pública más completa del tiempo, desarrollando el que sería su rostro más depredador hasta el momento. Fue esto lo que Giddens (1981) vio como "la clave para las transformaciones más profundas de la vida social del día a día consecuencia de la extensión del capitalismo".

"El tiempo desfila", en un mundo cada vez más dependiente del tiempo y de un tiempo cada vez más unificado. Un único y enorme reloj pende sobre el mundo y lo domina. Lo invade todo; en su corte no hay apelación posible. La estandarización del tiempo a nivel mundial señala la victoria de la sociedad mecanizada, un universalismo que deshace las particularidades del mismo modo en que los ordenadores dirigen hacia la homogenización del pensamiento.

Paul Virilio (1986) ha llegado tan lejos como para prever que "la pérdida del espacio material lleva al gobierno

exclusivo del tiempo". Una noción más provocativa invierte el nacimiento de la historia respecto a la madurez del tiempo. De hecho, según Virilio (1991), nos encontramos ya viviendo dentro de un sistema de temporalidad tecnológica en el que la historia ha sido eclipsada; "la cuestión principal se convierte cada vez menos en nuestra relación con la historia; se trata de nuestra relación con el tiempo".

Dejando los vuelos teóricos de lado, hay amplias pruebas y testimonios acerca del papel central que juega el tiempo en nuestra sociedad. En "Tiempo: la Próxima Fuente de la Ventaja Competitiva" (Julio–Agosto de 1988, *Harvard Business Review*), George Stark Jr. lo discute como un punto de apoyo en el posicionamiento del capital: "Como arma estratégica, el tiempo es el equivalente al dinero, a la productividad, a la calidad e incluso a la innovación". La administración del tiempo ciertamente no es exclusiva de las corporaciones; el estudio de Levine de 1985 sobre relojes públicos en seis países demostró que su exactitud era un indicador exacto de la industrialización relativa de la vida en ese país. En 1993 en el *Harvard Business Review*, Paul Adler ofrece "Tiempo–y–Movimiento Recuperados", defendiendo sin tapujos la estandarización y regimentación neo–Taylorista del trabajo; e indicaba cómo detrás de la tan publicitada "democracia laboral", en muchas fábricas permanece la "disciplina del tiempo–y–movimiento y estructuras formales burocráticas esenciales para la eficiencia y la calidad en las operaciones rutinarias".

El Tiempo en la Literatura

Resulta claro que la escritura facilitó la estabilización de los conceptos del tiempo y el comienzo de la historia. Pero es de destacar que, como apunta el antropólogo Goody (1991), "las culturas orales están a menudo demasiado dispuestas a aceptar estas innovaciones". Ya han sido condicionadas, después de todo, por el lenguaje en sí. Discute McLuhan (1962) cómo la llegada del libro impreso y la alfabetización en masa, reforzaron la lógica del tiempo lineal.

La vida fue forzada a adaptarse; "puesto que ahora el tiempo me había convertido en su reloj", escribió Shakespeare en Ricardo II. El "tiempo", así como "rico", fue una de las palabras preferidas del Bardo, una figura embrujada por el tiempo. Cien años después, el Robinson Crusoe de Defoe reflejó lo imposible que parecía una evasión respecto al tiempo. Alejado de todo en una isla desierta, Crusoe se preocupa profundamente del paso del tiempo; su forma de medir sus asuntos, incluso en ese escenario, implicaba sobre todo medir el paso del tiempo, especialmente mientras perdurase la tinta con que escribir.

Northrop Frye (1950) vio la "alianza del tiempo y el hombre occidental" como la característica definitoria de la novela. De forma parecida, "El Auge de la Novela" de Ian Watt (1957) se centró en la renovada preocupación sobre el tiempo que

estimuló el surgir de la novela en el siglo XVIII. Como contó Jonathan Swift en "los Viajes de Gulliver" (1726), su protagonista nunca hacía nada sin haber mirado su reloj. "Lo llamaba su oráculo, y dijo que marcaba el momento para cada acción de su vida". Los Liliputienses concluyeron que el reloj era el dios de Gulliver. El "Tristram Shandy" de Sterne (1760), en el preludio de la Revolución Industrial, comienza con la madre de Tristram interrumpiendo a su padre en el momento de su coito mensual: " 'Dime cariño', dijo mi madre, '¿has olvidado darle cuerda al reloj?' ".

En el siglo XIX, Poe satirizó la autoridad de los relojes, relacionándolos con la superficialidad burguesa y la obsesión con el orden. El tiempo es el tema real de las novelas de Flaubert, según Hauser (1956), pues Walter Pater (1901) vio en la literatura el "momento totalmente concreto" que "absorbería el pasado y el futuro en una conciencia intensa del presente", similar a la celebración de las "epifanías" de Joyce. En "Mario el Epicúreo" (1909), Pater describe a Mario dándose cuenta de pronto de "la posibilidad de un mundo real más allá del tiempo". Mientras tanto, Swinburne buscaba una tregua más allá de las "tierras golpeadas por el tiempo", y Baudelaire declaraba su miedo y odio al devorador enemigo, el tiempo cronológico.

La desorientación en una era arruinada por el tiempo y sujeta a la aceleración de la historia ha llevado a los escritores modernos a relacionarse con el tiempo desde nuevos y extremos puntos de vista. Proust delineó

interrelaciones entre sucesos que trascendían el orden temporal convencional y violaban los conceptos causales newtonianos. En su decimotercer volumen, "En busca del Tiempo Perdido" (1925), juzgaría que "un minuto liberado del orden del tiempo se ha recreado en nosotros... el individuo liberado del orden del tiempo", y reconoce que se trata del "único entorno donde uno podría vivir y disfrutar la esencia de las cosas; completamente fuera del tiempo".

La filosofía en el siglo XX ha insistido en la preocupación sobre el tiempo. Considerense los mal dirigidos intentos de encontrar el "tiempo auténtico" de pensadores tan distintos como Bergson y Heidegger, o la virtual deificación el tiempo por parte de este último. "El Tiempo y la Novela" de A.A. Mendilow (1952) revela cómo un interés de la misma intensidad ha dominado las novelas de este siglo, en particular las de Joyce, Woolf, Conrad, James, Gide, Mann, y por supuesto, Proust. Otros estudios, como "El Tiempo y la Realidad de la Iglesia" (1962), han expandido esta lista de novelistas para incluir entre otros a Kafka, Sartre, Faulkner y Vonnegut.

Y por supuesto, la literatura golpeada por el tiempo no se restringe a la novela; la poesía de T.S. Elliot a menudo expresa un ansia de escapar la convencionalidad atada por el tiempo. "Un buen ejemplo es "Burnt Norton" en 1941, con estas líneas:

Tiempo pasado y tiempo futuro permiten tan sólo una

ligera conciencia. Ser consciente es no encontrarse en el tiempo.

En su carrera temprana (1931), Samuel Beckett escribió con agudeza sobre "la ingenuidad venenosa del Tiempo en la ciencia de la aflicción". La obra "Esperando a Godot" (1955) es un obvio candidato a este respecto, así como lo es su "Murphy" (1957), donde el tiempo se hace reversible en la mente del personaje principal. Cuando el tiempo puede ir en cualquier dirección, nuestro sentido del tiempo y el tiempo en sí, desaparecen.

La Psicología del Tiempo

Pasando a lo que comúnmente llamamos psicología, de nuevo nos encontramos con una de las cuestiones fundamentales: ¿hay realmente un fenómeno del tiempo que existe fuera de todo individuo, o acaso reside sólo en nuestra percepción? Husserl, por ejemplo, falló a la hora de mostrar por qué la conciencia en el mundo moderno parece constituirse inevitablemente sobre el tiempo. Sabemos que las experiencias, al igual que los sucesos de cualquier otra clase, no son ni pasado, ni presente, ni futuro en sí mismos.

Mientras que hasta los años 70 hubo un escaso interés sociológico en el tiempo, el número de estudios sobre el tiempo en la literatura psicológica se incrementó

rápidamente desde 1930 (Lauer 1988). El tiempo quizá es la definición "psicológica" más difícil. ¿Qué es el tiempo? ¿Qué es la experiencia del tiempo? ¿Qué es alienación? ¿Qué es la experiencia de la alienación? Si el sujeto alienado no estuviera tan anulado, la obvia interrelación entre ambos conceptos estaría clara.

Davies (1977) denominó el paso del tiempo como "un fenómeno psicológico de origen misterioso", y concluyó en 1983 que "el secreto de la mente sólo se resolverá cuando entendamos el secreto del tiempo". ¡Con la separación artificial del individuo respecto de la sociedad que define al campo de la psicología, es inevitable que psicólogos y psicoanalistas como Eissler (1955), Loewald (1962), Nammun (1972) y Morris (1983) hayan encontrado "grandes dificultades" a la hora de estudiar el tiempo!

Sin embargo, al menos se han conseguido intuiciones parciales. Hartcollis por ejemplo, advirtió en 1983 que el tiempo no es sólo una abstracción sino un sentimiento, mientras que Korzybski (1948) ya había llevado esto más lejos con su observación de que "el tiempo es un sentimiento producido por las condiciones de este mundo...". Durante todas nuestras vidas estamos "esperando a Godot" según Arlow (1986), quien creía que nuestra experiencia del tiempo surge de necesidades emocionales insatisfechas. De forma similar, Reichenbach había considerado en 1956 tanto a las filosofías anti-tiempo como a la religión "muestras de nuestra insatisfacción emocional". En términos freudianos,

Bergler y Roheim (1946) vieron el paso del tiempo como un símbolo de los períodos de separación originados en la infancia temprana. "El calendario es la materialización definitiva de la ansiedad de la separación". Si estuvieran apoyadas por un interés crítico en el contexto social e histórico, las implicaciones de estas afirmaciones escasamente desarrolladas podrían convertirse en contribuciones serias. Sin embargo, confinadas a la psicología, permanecen limitadas e incluso apuntan en direcciones erróneas.

En el mundo de la alienación ningún adulto puede obtener ni decretar la libertad respecto al tiempo que el niño disfruta y que ha de hacérsele perder. El entrenamiento acerca del tiempo, la esencia de la escolarización, es de importancia vital para la sociedad.

Este entrenamiento, como Fraser (1984) indica con gran profundidad, "porta de forma paradigmática las características del proceso de civilización". Un paciente de Joost Meerlo (1966) "lo expresó con sarcasmo: 'El tiempo es la civilización', con lo que quiso decir que los horarios y la meticulosidad eran las grandes armas utilizadas por los adultos para forzar a los jóvenes a la sumisión y la servidumbre".

Los estudios de Piaget (1946, 1952) no pudieron detectar un sentido innato del tiempo. Al contrario, la noción abstracta del "tiempo" resulta de una dificultad considerable

para los más jóvenes. No es algo que aprendan automáticamente; no hay una orientación espontánea hacia el tiempo (Hermelin y O'Connor, 1971; Voyat, 1977).

El tiempo y el orden se encuentran relacionados etimológicamente, y nuestra idea newtoniana del tiempo representa un orden perfecto y universal. El peso acumulado de esta presión cada vez más pervasiva se muestra en el creciente número de pacientes con síntomas de ansiedad respecto al tiempo (Lawson 1990). Dooley (1941) se refirió al "hecho observado de que las personas con un carácter obsesivo, sea cual sea su forma de neurosis, son aquellas que hacen un uso más intenso de su sentido del tiempo...". En "Analidad y Tiempo" (1969), Pettit argumentó de forma convincente a favor de la cercana interrelación de ambos conceptos, tal y como Meerloo (1966), citando el carácter y logros de Mussolini y Eichmann, encontró "definitivamente una conexión entre la compulsión del tiempo y la agresión fascista".

Capek llamó en 1961 al tiempo "una alucinación crónica, inmensa, de la mente humana"; hay pocas experiencias de hecho que puedan considerarse carentes de tiempo. El orgasmo, el LSD, tu vida "pasando por delante de tus ojos" en un momento de peligro extremo... estas son algunas de las escasas y breves situaciones lo bastante intensas como para escapar de la insistencia del tiempo.

La ausencia de tiempo es el ideal del placer, escribió en

1955 Marcuse. El paso del tiempo, por otro lado, impulsa el olvido de lo que fue y lo que podría ser. Es el enemigo de eros y un profundo aliado del orden de la represión. Los procesos mentales del inconsciente carecen de hecho de tiempo, según decidió Freud en 1920. "El tiempo no los cambia de ninguna forma, y la idea del tiempo no puede aplicárseles." Por tanto, el deseo está ya en sí fuera del tiempo. Como dijo Freud en 1932, "No hay nada en el *Ello* que corresponda a la noción de tiempo; no hay reconocimiento del paso del tiempo".

Marie Bonaparte argumentó en 1939 que el tiempo se vuelve menos rígido y obedece más al principio del placer cuando soltamos las ataduras del control total a través del ego. Los sueños son una forma de pensar entre las gentes no civilizadas (Kracke, 1987); esta habilidad debió ser alguna vez mucho más accesible para nosotros. Los Surrealistas creían que la realidad podría entenderse de forma mucho más completa si fuéramos capaces de conectarnos con nuestras experiencias instintivas, subconscientes; Breton, por ejemplo, proclamó en 1924 el objetivo radical de un propósito de realidad tanto "soñada" como "consciente".

Cuando soñamos, el sentido del tiempo es virtualmente inexistente; es sustituido por una sensación de presente continuo. No debería sorprender pues que los sueños, que ignoran las reglas del tiempo, atrajeran la atención de aquellos buscando pistas liberadoras, o que el inconsciente con sus "tormentas de impulso" (Stern, 1977) asuste a

aquellos asentados con firmeza en la neurosis que llamamos civilización. Norman O. Brown (1959) vio el sentido del tiempo o la historia como una función de la represión; si se aboliera la represión, razonó, seríamos liberados del tiempo. De forma similar, Coleridge (1801) reconoció en el hombre "industrioso y metódico" el origen y creador del tiempo.

En su "Crítica de la Razón Cínica" en 1987, Peter Sloterdijk hizo una llamada por el "reconocimiento radical del Ello, sin reservas", una autoafirmación narcisista que se carcajearía ante el rostro de nuestra taciturna sociedad. El narcisismo, por supuesto, ha sido considerado tradicionalmente como algo horroroso, la "herejía del auto-amor". En realidad, esto significa que se reservó para las clases dirigentes, mientras que el resto (trabajadores, mujeres, esclavos) debían practicar la sumisión y el auto-estrangulamiento (Fine 1986). Los síntomas narcisistas son sentimientos de vacío, irreabilidad, alienación, la vida reducida a una sucesión de momentos, acompañada por un anhelo de una poderosa autonomía y autoestima (Alford 1988, Grunberger 1979). Dado el carácter de estos "síntomas" y deseos, no es de extrañar que el narcisismo pueda ser visto como una fuerza potencialmente emancipadora (Zweig 1980). Resulta evidente que su demanda para la satisfacción total es como mínimo un individualismo subversivo.

El narcisista "odia el tiempo, niega el tiempo" (carta al autor, Alford 1993) y esto, como siempre, produce una severa reacción por parte de los defensores del tiempo y la

autoridad. El psiquiatra E. Mark Stern (1977), por ejemplo: "Ya que el tiempo comienza más allá del control del individuo, este ha de corresponder a sus demandas... el coraje es la antítesis del narcisismo". Esta condición, que sin duda incluye aspectos negativos, contiene el germen de un paradigma distinto de la realidad, apuntando hacia la atemporalidad de la perfección en la que "ser" y "convertirse en" están unificados, y donde se detiene implícitamente el tiempo.

El Tiempo en la Ciencia

No soy científico, pero sé que todas las cosas comienzan y acaban en la eternidad

"El Hombre que Cayó a la Tierra", Walter Trevis

En relación con nuestro propósito en este texto, la ciencia no comenta sobre el tiempo y su forma de estrangular de forma tan directa como, por ejemplo, la psicología. Sin embargo, la ciencia puede ser reconstruida para arrojar luz sobre el tema en cuestión, dados los múltiples paralelos entre la teoría científica y los asuntos humanos,

"El Tiempo", afirma N.A. Kozyrev (1971), "es el fenómeno más importante y misterioso de la Naturaleza. Su noción se encuentra más allá del alcance de la imaginación". Algunos científicos, de hecho, han considerado (p. ej. Dingle 1966)

que "todos los problemas reales asociados con la noción del tiempo son independientes de la física". La ciencia, y la física en particular, podrían de hecho no tener la última palabra; consisten en otra fuente de conjeturas, aunque es también fuente en general alienada e indirecta.

¿Es el "tiempo de la física" el mismo que el tiempo del que tenemos conciencia? Y si no es así, ¿en qué se diferencian? En la física, el tiempo parece ser una dimensión básica indefinida, que se toma como dada desde fuera del reino de la ciencia. Esta es una forma de recordarnos que, como sucede con cualquier otra forma de pensamiento, las ideas científicas carecen de significado fuera de su contexto cultural. Son síntomas de y símbolos de, las formas de vida que los crearon. Según Nietzsche, todo lo escrito es inherentemente metafórico, a pesar de que rara vez se mire así a la ciencia. Esta ha sido desarrollada a través de una separación radical entre los mundos interno y externo, entre el sueño y la "realidad". Se ha llevado a cabo a través de matematización de la naturaleza, lo cual en gran medida ha significado que el científico procede a través de un método que le separa del contexto más amplio, incluyendo los orígenes y el significado de sus proyectos. Tal y como indicó H.P. Robinson (1964), "las cosmologías que ha creado la humanidad en diversas épocas y lugares reflejan inevitablemente el entorno físico e intelectual, incluyendo ante todo los intereses y la cultura de cada sociedad".

El tiempo subjetivo, como apuntó P.C.W. Davies (1981),

"posee cualidades aparentes ausentes del mundo 'exterior' y que son fundamentales respecto a nuestra concepción de la realidad"; principalmente, el "paso" del tiempo. Nuestra sensación de estar separados del mundo es producto en buena medida de esta discrepancia. Existimos en el tiempo (y en la alienación), pero el tiempo no se halla en el mundo físico. La variable temporal, aun siendo útil a la ciencia, es una construcción teórica. "Las leyes de la ciencia", explicó Stephen Hawking (1988), "no distinguen entre pasado y futuro". Einstein había ido más lejos que esto unos treinta años atrás; en una de sus últimas cartas, escribió que "La gente como nosotros, que cree en la física, sabe que la diferencia entre pasado, presente y futuro es tan sólo una persistente ilusión". Pero la ciencia toma parte en la sociedad de otras formas respecto al tiempo, y lo hace con mucha profundidad. Cuanto más "racional" se vuelve, más variaciones en el tiempo se suprimen. Por ejemplo, la física teórica geometriza el tiempo concibiéndolo como una línea recta. La ciencia no se encuentra fuera de la historia cultural del tiempo.

Sin embargo, como he implicado anteriormente, la física no contiene la idea de un instante presente de tiempo que "pasa" (Park 1972). Más aún, las leyes fundamentales no sólo son totalmente reversibles respecto a la dirección en que el tiempo "pasa", como destacó Hawking; sino que según Watanabe (1953) "los fenómenos irreversibles aparecen como resultado de la naturaleza particular de

nuestra cognición humana". De nuevo nos encontramos con la experiencia humana jugando un papel decisivo, incluso en este reino tan "objetivo". Zee (1992) lo dijo de esta forma: "En la física, el tiempo es ese concepto del que no podemos hablar sin que entre en la conversación de alguna forma la conciencia".

Incluso en áreas aparentemente claras y directas, estas ambigüedades existen respecto al tiempo. Mientras que la complejidad de las especies más complejas puede aumentar, por ejemplo, no es así en todos los casos, llevando a J.M. Smith (1972) a concluir que "es difícil decir si la evolución en sí tiene una dirección determinada".

En términos del cosmos, se argumenta, la dirección del tiempo se encuentra indicada automáticamente por el hecho de que las galaxias se alejan unas de otras. Pero parece haber una virtual unanimidad respecto a los fundamentos de la física, de que el "flujo" del tiempo es irrelevante y no tiene sentido; las leyes fundamentales de la física son totalmente neutrales respecto a la dirección del tiempo (Mehlberg 1961, 1971, Landsberg 1982, Squires 1986, Watanabe 1953, 1956, Swinburne 1986, Morris 1984, Mallove 1987, D'Espagnant 1989, etc.). La física moderna provee incluso escenarios en los que el tiempo deja de existir y en los que incluso al contrario, cobra existencia. Así pues, ¿por qué es nuestro mundo asimétrico respecto al tiempo? ¿Por qué no puede ir hacia atrás así como va hacia adelante? Esto es una paradoja, en el mismo sentido en que las

dinámicas moleculares individuales son todas reversibles. La cuestión principal, a la que regresaré más tarde, es que la dirección del tiempo se muestra así mismo a medida que se desarrolla la complejidad, en un asombroso paralelo con el mundo social.

El flujo del tiempo se manifiesta en el contexto del futuro y el pasado, y ambos dependen a su vez del referente conocido como ahora. Con Einstein y la relatividad, está claro que no hay presente universal: no podemos decir que es "ahora" a lo largo del universo. No hay ningún intervalo fijo que sea independiente del sistema al que se refiere, del mismo modo que la alienación depende de su contexto.

Por tanto, al tiempo se le roba la autonomía y objetividad de la que disfrutaba en el mundo de Newton. En las revelaciones de Einstein se encuentra definitivamente más individualmente delineado que en aquel estado de monarca absoluto y universal que había disfrutado. El tiempo es relativo a las condiciones específicas y varía según factores como la velocidad y la gravitación.

Pero si el tiempo se ha vuelto más "descentralizado", también ha colonizado la subjetividad más de lo que lo haya hecho nunca. Según el tiempo y la alienación se han convertido en la regla a través del mundo, hay poco consuelo en saber que depende de circunstancias cambiantes; es la constante de la alienación la que provoca que el modelo newtoniano de un tiempo fluyendo de forma independiente

continúe con nosotros, mucho después de que sus fundaciones teóricas hayan sido eliminadas por la relatividad.

La teoría cuántica, relacionada con las partes más pequeñas del universo, es conocida como la teoría fundamental de la materia. El núcleo de la teoría cuántica sigue a otras teorías físicas fundamentales como la relatividad al no hacer distinciones respecto a la dirección del tiempo (Coveny y Highfield, 1990). Una premisa básica es el indeterminismo, en el que el movimiento de las partículas a este nivel es una cuestión de probabilidad. Con los positrones, que pueden considerarse como electrones moviéndose hacia atrás en el tiempo, y los taquiones, partículas más veloces que la luz que generan efectos y contextos que invierten el orden temporal (Gribbin 1979, Lindley 1993), la física cuántica ha hecho surgir cuestiones sobre los fundamentos del tiempo y la causalidad. En el microcosmos cuántico, se han descubierto relaciones no causales que trascienden el tiempo y ponen en cuestión la propia noción del orden de los sucesos en el tiempo. Pueden haber "conexiones y correlaciones entre sucesos muy distantes en el tiempo en la ausencia de cualquier fuerza o señal intermediaria" que ocurren de forma instantánea (Zohar 1982, Aspect 1982). El eminente físico americano John Wheeler ha llamado la atención (1977, 1980, 1986) acerca de fenómenos sobre los que una acción efectuada ahora afecta al curso de sucesos pertenecientes al pasado.

Gleick (1992) resumió la situación así: "Con la simultaneidad desaparecida, la secuencialidad estaba hundiéndose, la causalidad bajo presión, y los científicos en general se sintieron libres para considerar posibilidades temporales que habrían parecido excesivas para la generación anterior". Como mínimo una teoría en la física cuántica ha intentado eliminar la noción de tiempo por completo (J.G. Taylor 1972); D. Park (1972), por ejemplo, dijo: "Prefiero la representación sin tiempo a con él".

La confusa situación en la ciencia se empareja con el extremo del mundo social; la alienación, como el tiempo, produce aún más presiones y paradojas. Las cuestiones más fundamentales emergen finalmente, casi como una necesidad, en ambos casos.

La queja del siglo quinto de San Agustín consistía en que no entendía en qué consistía realmente la medición del tiempo. Einstein, admitiendo lo inadecuado de su comentario, a menudo definió el tiempo como "lo que mide un reloj". La física cuántica por su parte asegura el carácter inseparable del observador y aquello que es medido. A través de un proceso que los físicos no afirman entender por completo, el acto de medida u observación no sólo revela la condición de una partícula sino que de hecho la determina (Pagels 1983). Esto a llevado a Wheeler (1984) a preguntar, "¿Está todo, incluyendo el tiempo, construido de la nada mediante actos de participación del observador?". De nuevo un fuerte paralelo respecto a la alienación; es virtualmente una

cuestión definición el que a todos los niveles y desde su origen, esta alienación requiere de tal participación.

La dirección inevitable atrás–adelante del tiempo es ese monstruo que se ha mostrado más terrorífico que cualquier proyectil físico. El tiempo sin dirección no es tiempo en absoluto, y Cambel (1993) identifica esta direccionalidad del tiempo como "una característica primaria de los sistemas complejos". La conducta reversible en el tiempo de las partículas atómicas se "conmuta generalmente en la conducta de un sistema que es irreversible", concluyó Schlegel (1961). Si no tiene el ancla echada en el micromundo, ¿de dónde proviene entonces el tiempo? ¿De dónde, nuestro mundo atado por él? Aquí encontramos una analogía provocativa. El mundo a pequeña escala descrito por la física y sus misteriosos cambios cuando pasamos al macromundo, a los sistemas complejos, es análogo al mundo social "primitivo" y los orígenes de la división del trabajo que llevaron a una sociedad compleja y dividida en clases con este "progreso" aparentemente irreversible.

Una afirmación sostenida habitualmente en las teorías de la física es la de que el desarrollo del tiempo depende de la Segunda Ley de la Termodinámica (p. ej., Reichenbach 1956), que dice que todos los sistemas tienden hacia un mayor desorden o entropía.

El pasado por tanto se encuentra más ordenado que el futuro. Algunos de quienes propusieron la Segunda Ley (p.

ej., Boltzmann 1866) encontraron en el aumento de la entropía el significado de la distinción entre pasado y futuro.

Este principio general de irreversibilidad fue desarrollado a mediados del siglo XIX, comenzando con Carnot en 1824, cuando el capitalismo industrial en sí mismo había alcanzado en apariencia un punto irreversible. Si la evolución fue la aplicación optimista del siglo del tiempo irreversible, la Segunda Ley de la Termodinámica fue la pesimista. En sus términos originales, mostraba el universo como un inmenso generador de calor apagándose, donde el trabajo se sometía cada vez más a la ineficacia y el desorden. Pero la naturaleza, como destacó Toda (1978), no es un generador, no trabaja, ni le preocupan el "orden" y el "desorden". Es sencillo distinguir cuál es el aspecto cultural dentro de esta teoría; el miedo del capital acerca de su futuro.

Ciento cincuenta años más tarde, los físicos teóricos descubren que la Segunda Ley y su supuesta explicación del tiempo no pueden considerarse como un problema resuelto (Neman 1982). Muchos defensores de la idea de un paso del tiempo reversible en la naturaleza consideran la Segunda Ley muy superficial, una ley secundaria y no primaria (p. ej., Haken, 1988; Penrose, 1989). Otros (p. ej. Sklar, 1985) encuentran el propio concepto de entropía mal definido y problemático y argumentan que los fenómenos descritos por la Segunda Ley pueden suceder ante una serie de condiciones iniciales específicas, pero que no representan el funcionamiento de un principio general (Davies 1981,

Barrow 1991). Más aún, no sucede que cada par de eventos que se hayan relacionado el uno con el otro acarreen una diferencia entrópica. La ciencia de la complejidad (con un enfoque más amplio que la teoría del caos) ha descubierto que no todos los sistemas tienden hacia el desorden (Lewin 1992), lo cual también contradice la Segunda Ley. Incluso, considerando que es en los sistemas aislados en los que no hay intercambios con el exterior en aquellos donde se muestra la tendencia irreversible de la Segunda Ley, el universo no es un sistema cerrado. Sklar (1974) destaca que no sabemos si la entropía total del universo aumenta, disminuye, o permanece constante.

A pesar de tales objeciones, un movimiento hacia una "física irreversible" basada en la Segunda Ley se encuentra en camino, con implicaciones bastante interesantes. Ilya Prigogine, premiado en 1977 con el Nobel, parece ser el defensor público más inagotable del punto de vista de que hay un tiempo innato y unidireccional en todos los niveles de existencia. Mientras que las bases de cada gran teoría científica son neutrales respecto al tiempo, Prigogine da al tiempo un énfasis esencial en el universo. La irreversibilidad es para él y los suyos un axioma esencial. En una ciencia supuestamente alejada de ideologías, el tiempo se ha convertido claramente en una cuestión política.

En un simposio patrocinado por Honda en 1985 que promovía proyectos relacionados con Inteligencia Artificial, Prigogine, dijo: "Cuestiones tales como el origen de la vida,

el universo, la materia, no pueden ya discutirse sin recurrir a la irreversibilidad". No es coincidencia que fuera del ámbito científico Alvin Toffler, quien ostenta el liderazgo entre los amantes del concepto de un mundo altamente tecnologizado, presentara de forma entusiasta uno de los textos básicos de la campaña a favor del tiempo, el "Orden a Partir del Caos" de Prigogine y Stenger. El discípulo de Prigogine, Ervin Laszlo, en su apuesta por legitimar y extender el dogma del tiempo universalmente irreversible, pregunta si las leyes de la naturaleza son aplicables al mundo humano. Pronto responde, en efecto, a su escasamente ingeniosa pregunta (1985): "La irreversibilidad general de la innovación tecnológica acaba con el indeterminismo en los puntos concretos de bifurcación, conduciendo el proceso de la historia en la dirección que hemos observado, desde las tribus primitivas a los estados modernos tecno-industriales.". ¡Qué "científico"! Esta trasposición de las "leyes de la naturaleza" al mundo social es difícilmente mejorable como descripción del tiempo, la división del trabajo, y la mega-máquina aplastando la autonomía o "reversibilidad" de las decisiones humanas. Leggett (1987) lo expresó perfectamente: "Parecería que la dirección del tiempo que aparece en ese sujeto aparentemente impersonal de la termodinámica, está íntimamente relacionada con lo que nosotros como agentes humanos podemos o no podemos hacer".

Es el rescate del "caos" lo que Prigogine y otros prometen

al sistema dominante, mediante el modelo del tiempo irreversible. El capital siempre ha reinado aterrado de la entropía y el desorden. La resistencia, especialmente la resistencia al trabajo, es la verdadera entropía que el tiempo, la historia y el progreso buscan constantemente hacer desaparecer. En 1984 Prigogine y Stenger escribieron: "La irreversibilidad es cierta o bien en todos los niveles o en ninguno". Todo o nada, la cuestión trata de ese "punto de apoyo" definitivo del juego.

Desde que la civilización subyugó a la humanidad hemos tenido que vivir con la idea de que quizá nuestras más altas aspiraciones son imposibles en un mundo atrapado por un movimiento imperturbable. Cuanto más se pospone el placer y el entendimiento, cuanto más se alejan de nuestro alcance (y esta es la esencia de la civilización), más palpable es la dimensión del tiempo. La nostalgia del pasado, la fascinación con la idea del viaje en el tiempo y la inagotable búsqueda de una mayor longevidad son algunos de los síntomas de la enfermedad del tiempo; no parece haber cura disponible. "Lo que no pasa con el paso del tiempo es el tiempo en sí mismo", como entendió Merleau-Ponty (1945).

Además de cierta antipatía general, se pueden destacar algunos conatos específicos de resistencia. La Sociedad por el Retardo del Tiempo se estableció en 1990 y tiene algunos cientos de miembros en cuatro países europeos. Menos arbitraria de lo que parece, sus miembros están determinados a darle la vuelta a la aceleración

contemporánea del tiempo en la vida diaria, con el objetivo de poder vivir de forma más satisfactoria. La "Teología Negativa del Tiempo" de Michael Theunissen apareció en 1991, en su punto de mira aquello que ve como el enemigo definitivo del ser humano. Su trabajo ha engendrado un vivo debate en los círculos filosóficos (Penta 1993), debido a su demanda de reconsiderar el tiempo de forma negativa.

"El tiempo es el único movimiento apropiado a sí mismo en todas sus partes", escribió Merleau-Ponty en 1962. Aquí podemos ver la totalidad de la alienación dentro del mundo divisorio del capital. El tiempo es pensado por nosotros antes de que lo sean las partes divididas de él; es así como revela su totalidad. La crisis del tiempo es la crisis de todo. Su triunfo, aparentemente bien establecido, no fue de hecho nunca un triunfo total, puesto que cualquiera podía cuestionar las premisas básicas de su existencia.

Sobre el Lago Silvaplana, Nietzsche encontró la inspiración para "Así Habló Zarathustra". "Dos mil metros sobre el hombre y el tiempo...", escribió en su diario. Pero el tiempo no puede trascenderse a través de una actitud arrogante hacia la humanidad, puesto que superar la alienación que genera no es un proyecto en solitario. En este sentido prefiero la formulación de Rexroth (1968): "el único Absoluto es la Comunidad del Amor en la que el Tiempo acaba".

¿Podemos poner fin al tiempo? Su transcurrir puede verse

como maestro y medida de una existencia social que se ha vuelto cada vez más vacía y tecnificada. Enemigo de todo lo espontáneo e inmediato, el tiempo cada vez revela con mayor claridad sus ataduras con la alienación. El alcance de nuestro proyecto de renovación ha de incluir al completo esta dominación conjunta. Nuestras vidas divididas podrán ser sustituidas por la posibilidad de vivir en completitud –sin tiempo– tan sólo cuando borremos las causas primigenias de tal división.

Hemos ido confiriendo sustancia al tiempo de tal forma que parece un hecho de la naturaleza, un poder que existiera por derecho propio. El crecimiento de un sentido del tiempo, la aceptación del tiempo, es un proceso de adaptación a un mundo en que cada vez más los conceptos abstractos se toman por reales. Es una dimensión fabricada, el aspecto más elemental de la cultura. La naturaleza inexorable del tiempo, provee el modelo definitivo de dominación.

Todo ritual es un intento, a través del simbolismo, de regresar al estado carente de tiempo. El ritual es un gesto de abstracción del estado, aunque es sin embargo un paso que sólo aleja más; la carencia de tiempo del número forma parte de esta trayectoria, y contribuye mucho al concepto del tiempo como concepto inamovible.

Con la ayuda de las estrellas, el año y sus divisiones existen como instrumentos de la autoridad organizativa (Leach, 1954). La creación de un calendario es básica en la formación

de una civilización. El calendario fue el primer artefacto simbólico que reguló la conducta social midiendo el paso del tiempo. Y lo que está implicado en este acto no es el control del tiempo, sino lo contrario; el aprisionamiento mediante el yugo del tiempo, en un mundo en el que se desarrolla una alienación demasiado real.

En el mundo de la alienación ningún adulto puede planear o decretar la libertad respecto al tiempo que el niño habitualmente disfruta; la cual ha de arrebatársele. El entrenamiento en el tiempo, la esencia de la escolarización, es de vital importancia para la sociedad... y este entrenamiento, como nos advierte Fraser (1984), "porta de forma paradigmática las características del proceso de civilización"

¿QUIÉN MATÓ A NED LUDD?

En Colaboración con Paula Zerzan

En Inglaterra, primera nación industrial, la primera y más importante empresa del capital, que iniciaba sus pasos en el ramo del textil, surgió el movimiento revolucionario extendido ampliamente entre 1810 y 1820 y conocido bajo el nombre de luddismo. La lucha contra el levantamiento de los ludditas –y su derrota– fue de gran importancia para la evolución ulterior de la sociedad moderna. La destrucción de las máquinas, arma esencial, anuncia –desde luego certeramente– estos sucesos a lo largo de todo el siglo XVIII. Por supuesto, este levantamiento no fue exclusivo de los obreros del textil ni de Inglaterra. Los obreros agrícolas, los mineros, los molineros y muchos otros coincidieron en la destrucción de las máquinas, a menudo en contra de lo que se suele denominar sus propios «intereses económicos». De la misma manera, como recuerda Fulop Mller, los obreros de Eurpen y Aix la Chapelle destruyeron las importantes

fábricas de Cockerill, los tejedores de Schmollen y Crimmitschau arrasaron las fábricas de estas ciudades y muchos otros hicieron lo mismo en los comienzos de la revolución industrial.

Ahora bien, fueron los obreros ingleses del ramo textil –calceteros, tejedores, hilanderos y demás– quienes iniciaron un movimiento tal que, como Thompson escribe, «la simple violencia revolucionaria rara vez ha estado tan extendida en la historia inglesa», afirmación que seguramente está por debajo de la realidad. Generalmente este levantamiento ha sido caracterizado como ciego, desorganizado, reaccionario, limitado e ineficaz, pero la rebelión espontánea durante un tiempo contra el nuevo orden económico tuvo mucho éxito y fines revolucionarios. *El Times* del 2 de febrero de 1812 describe «la aparición de una guerra abierta» en Inglaterra más encarnizada en las zonas más desarrolladas y particularmente en el centro y norte. El comandante Wood escribe el 17 de junio de 1812 a Fitzwilliam, miembro del gobierno, que «salvo lugares determinados que están ocupados por soldados, el país está prácticamente en manos de los rebeldes». Los ludditas fueron verdaderamente irresistibles en varias etapas de la segunda década del siglo y desarrollaron una conciencia propia y una moral elevada. Como escriben Cole y Postgate, «la verdad es que no se podía detener a los ludditas; las tropas corrían en todas direcciones, impotentes, ridiculizadas por el silencio y la confabulación de los

trabajadores». Un examen posterior de partes de prensa, cartas y octavillas demuestra que la insurrección estaba claramente orientada; por ejemplo, «todos los nobles y los tiranos deben ser derrocados», declara una octavilla distribuida en Leeds. Los preparativos para una revolución general explícita eran evidentes, por ejemplo en Yorkshire y Lancashire, ya en 1812.

Se destruyeron enormes cantidades de bienes, entre los que se contaban numerosísimos telares para hacer medias que habían sido readaptados para una producción de calidad inferior. De hecho, el movimiento extrajo su nombre del joven Ned Ludd, que, antes de producir las chapuzas que se le solicitaban, destrozó el telar a martillazos. Controlar los instrumentos de producción o destruirlos; esta idea exaltaba la imaginación popular y proporcionaba a los ludditas un apoyo unánime. Hobsbawm afirma que «los que destrozaban las máquinas encontraban una simpatía desbordante en todas las capas de la población», lo que para Churchifi, en 1813, suponía «la inexistencia total de medios para mantener el orden público». Los obreros que destrozaban telares llevaron a cabo una ofensiva importante en 1812 y hubo que oponerles efectivos cada vez más numerosos, que llegaron a sobrepasar en número a las tropas que Wellington tuvo a sus órdenes contra Napoleón. Mas el ejército no sólo era débil por ser disperso, sino que además no era seguro, pues se sospechaba que simpatizaba con el enemigo a causa de la presencia de muchos ludditas encolados en sus filas.

Además, apenas se podía contar con los magistrados y los policías locales, y el empleo sistemático de espías era ineficaz frente a la clara solidaridad del pueblo. Como era de suponer, la milicia voluntaria regida por el *Watch and Ward Act* (Ley de Guardia y Tutela) sólo servía para «armar a los que eran más violentos en su desacuerdo» (según Hammonds), de modo que bajo el gobierno de Peel hubo de instituirse el sistema moderno de policía profesional.

Intervenciones de esta naturaleza apenas podían bastar teniendo en cuenta el camino seguido por el luddismo, que a cada acontecimiento parecía más revolucionario. Cole y Postgate, por ejemplo, describieron a los ludditas posteriores a 1815 como más radicales que sus predecesores y llegaron a la conclusión de que «se ponían en contra del sistema de fábricas en general». Thompson observa también que incluso en 1819 todavía parecía abierta la vía a una insurrección general victoriosa.

Contra lo que Mathias llamaba «la tentativa de destruir la nueva sociedad», hacia falta un arma mucho más cercana al punto de producción y especialmente la búsqueda de una aceptación del orden fundamental a través del sindicalismo. Aunque esté claro que la ascensión del sindicalismo fue consecuencia tanto del luddismo como de la creación de una policía moderna, debemos también comprender que antes de las sublevaciones ludditas había existido entre los obreros textiles y otros una tradición, por mucho tiempo tolerada, de sindicalismo. De ahí, como Morton y Tate señalan casi en

solitario, que la destrucción de las máquinas en este período no pueda considerarse como la explosión desesperanzada de los obreros faltos de otra salida. A pesar de las *Combinations Acts*, que fueron una prohibición reforzada de los sindicatos entre 1799 y 1824, el luddismo no se movió en el vacío, sino que durante cierto tiempo se opuso eficazmente al rechazo de un aparato sindical extensivo que buscaba un compromiso con el capital. De hecho, la elección entre ambos era posible y los sindicatos fueron dejados de lado en provecho de una organización directa de los trabajadores que servía a sus fines radicales.

Durante el período en cuestión, está perfectamente claro que se consideraba al sindicalismo como fundamentalmente distinto del luddismo y, precisamente por ello, era estimulado con la esperanza de que absorbiera la autonomía de los ludditas. Contrariamente a las disposiciones de las *Combinations Acts*, en ocasiones los sindicatos eran considerados legales por los tribunales y cuando los sindicalistas eran perseguidos sólo recibían castigos ligeros o no los recibían, mientras que los ludditas habitualmente eran ahorcados. Algunos miembros del Parlamento acusaban abiertamente a los propietarios del desbarajuste social por no utilizar plenamente la vía sindical para resolverlo. Esto no quiere decir que los objetivos de los sindicatos y su control fueran tan claros y bien definidos como hoy, pero la indispensable función de los sindicatos frente al capital se clarificaba, iluminada por la crisis

existente y por la necesidad que se experimentaba de tener aliados para la pacificación de los trabajadores. Los diputados de los condados de las Midlands presionaban a Gravenor Henson, líder del sindicato de la corporación de tejedores, para que combatiera el luddismo, como si tal cosa fuera necesaria. Su método de estímulo de la represión era, naturalmente, su infatigable Propaganda en pro de la fuerza del sindicato. El comité sindical de la corporación de tejedores, según el estudio de Church sobre Nottingham, «daba a los trabajadores instrucciones precisas de no estropear los telares». Y el sindicato de Nottingham, la principal fuerza del sindicato general industrial, se oponía también al luddismo y no empleó nunca la violencia.

Si bien los sindicatos apenas fueron aliados de los ludditas, puede decirse que fueron el estadio siguiente al luddismo en el sentido de que el sindicalismo tuvo una participación esencial en su derrota por medio de las divisiones, la confusión y el agotamiento de energías que produjeron los sindicatos. El sindicalismo «reemplazó» al luddismo del mismo modo que salvó a los empresarios de los insultos de los niños en plena calle y del poder directo de los productores. El reconocimiento pleno de los sindicatos por la anulación en 1824 y 1825 de las *Combinations Acts* «tuvo un efecto moderado sobre el descontento popular», en palabras de Darvali. La campaña en pro de su anulación, llevada a cabo por Place y Hume, triunfó fácilmente en el Parlamento, sin modificar y con el testimonio favorable

tanto de patronos como de sindicalistas, con sólo la oposición de un puñado de reaccionarios. De hecho, mientras entre los argumentos conservadores de Place y Hume figuraba la predicción de un número menor de huelgas después de la anulación, muchos patronos comprendían el papel catártico y pacificador de las huelgas y apenas se conmovieron ante la ola de huelgas que siguió a la anulación. El decreto de anulación relegaba al sindicalismo, por supuesto, a sus tradicionales tareas marginales referidas a los salarios y el tiempo de trabajo. Una legalidad de la cual deriva la presencia universal de cláusulas sobre los «derechos de dirección» en los convenios colectivos laborales de hoy.

La campaña de mitad de la década de 1830 contra los sindicatos llevada a cabo por algunos patronos sólo subrayó, a su manera, el papel central de los sindicatos: esta campaña era posible porque los sindicatos habían conseguido romper el radicalismo de los obreros del período anterior, que recurrián a la acción directa. Lecky tenía, pues, toda la razón al decir un poco más tarde «que no cabía la menor duda de que los sindicatos más grandes, más ricos y mejor organizados habían hecho mucho en favor de la disminución de conflictos de trabajo»; del mismo modo, los Webbs reconocieron que en el siglo, hubo muchas más revueltas laborales mientras el sindicalismo no constituyó una regla.

Pero volviendo a los ludditas, no encontramos al respecto más que unos cuantos relatos en primera persona y una

tradición prácticamente secreta, principalmente por que se proyectaron a sí mismos en sus actos y no en una ideología. Pero ¿esto es todo? Steams, quizá el comentarista más cercano a los hechos, escribió: «los ludditas desarrollaron una doctrina basada en las supuestas virtudes de los métodos manuales». Casi les llama con condescendencia «los miserables retrasados», y hay seguramente algo de verdad en esta afirmación. El ataque de los ludditas no estaba ocasionado por la introducción de máquinas nuevas, como suele creerse, puesto que no hay ninguna evidencia de ello en 1811 y 1812, cuando el luddismo comenzó a actuar. La destrucción se practicaba sobre todo contra los nuevos métodos de producción chapucera, dictados para hacer funcionar las nuevas máquinas. No era un ataque contra la producción sobre bases económicas, sino que era ante todo la respuesta violenta de los obreros textiles (pronto secundados por otros) a las tentativas de degradación en forma de un trabajo inferior: baratijas, piezas montadas deprisa y corriendo, eran por lo general las causas principales.

Las ofensivas ludditas generalmente correspondieron a períodos de depresión económica; el motivo es que los patronos aprovecharon en ocasiones tales períodos para introducir nuevos métodos de producción. Pero 'también es cierto que no todos los períodos de pobreza engendraron luddismo, pues este aparecía en zonas no especialmente empobrecidas. Leicestershire, por ejemplo, fue el peor

punto en los malos momentos y era una zona productora de manufacturas laneras de la mejor calidad; Leicestershire fue un poderoso núcleo luddita.

Preguntarse qué podía tener de radical un movimiento que al parecer «se limitaba» a pedir el abandono de las labores fraudulentas es no captar la íntima verdad de un supuesto acertado, que ambas partes asumieron entonces: la relación entre la destrucción de maquinaria y la sedición. Como si la lucha del productor por la integridad de su trabajo vital pudiera llevarse a cabo sin poner en tela de juicio el capitalismo entero. La petición del abandono de labores fraudulentas supone necesariamente un desastre y, en la medida en que se exija, una batalla de derrota total o victoria total. Lo cual afecta directamente al núcleo de las relaciones capitalistas y a su dinámica.

Otro aspecto del fenómeno luddita generalmente considerado con condescendencia a base de ignorarlo por completo, es el aspecto organizativo. Los ludditas, como ya sabemos, golpeaban salvaje y ciegamente, mientras que sólo los sindicatos proporcionaban formas de organización a los trabajadores. Pero, de hecho, los ludditas se organizaron local e incluso federalmente agrupando a los obreros de todos los ramos con una coordinación sorprendente. Evitando cualquier estructura alienante, su organización, sabiamente, no era formal ni permanente. Su tradición de revuelta carecía de núcleo y prevaleció durante largo tiempo a modo de «código no escrito»; la suya era una comunidad

no manipulada, una organización que se sustentaba en sí misma. Todo lo cual, desde luego, resultó esencial para la aparición del luddismo y para su enraizamiento. En la práctica, «ningún nivel de actividad de los magistrados ni la ampliación de los contingentes militares extirpó el luddismo. Todos sus ataques revelaban un plan y un método», constata Thompson, que da crédito también a su «altiva seguridad y a sus comunicaciones». Un oficial de la armada comprendió en Yorkshire que estaban en posesión de «un nivel extraordinario de acuerdo y de organización». William Cobbett comentaba en 1812, en relación con un informe al gobierno: «Y tal es la circunstancia que más ha de inquietar al gobierno. No se pueden encontrar agitadores. Es un movimiento del pueblo mismo».

No obstante, y a pesar de las afirmaciones de Cobbett, los líderes ludditas colaboraron con las autoridades. No se trataba de un movimiento totalmente igualitario, aunque estuvieran más cerca de ello de lo que cabe suponer sopesando su interés por evitar el liderazgo y el corto número de quienes lo soslayaron. Como es natural, el «refinamiento político» surgió por entonces más eficazmente de entre los líderes, del mismo modo que a partir de ellos se desarrollaron en algunos casos los cuadros sindicales.

En los tiempos «prepolíticos» de los ludditas –como en nuestros tiempos «post-políticos»– el pueblo detestaba abiertamente a los dirigentes. La muerte de Pitt, en 1806, les

alegró; y, todavía en mayor medida el asesinato de Perceval en 1812. Tales manifestaciones ante la muerte de los primeros ministros evidencian la debilidad de las mediaciones entre dirigentes y dirigidos, la falta de integración entre ambos. La definición política de los trabajadores era, desde luego, menos importante que su definición o integración industrial por la vía sindical; por tal motivo aquella sobrevino más lentamente. De todos modos, hubo una poderosa arma pacificadora: los intensos esfuerzos realizados para interesar al pueblo en las actividades jurídicas, especialmente con vistas a ampliar la base electoral del Parlamento. Cobbett, generalmente considerado el más enérgico panfletista de la historia inglesa, animó a muchos a unirse a los Hampdon Clubs en pro de la reforma electoral y se caracterizó también, en palabras de Davis, por su «condena sin paliativos de los ludditas». Los efectos perniciosos de esta campaña de reforma y división pueden medirse hasta cierto punto comparando las enérgicas manifestaciones previas antigubernamentales de los *Gordon Riots* (1780) y los atropellos al rey en Londres (1795) con masacres y fiascos como los levantamientos de Pentridge y Peterloo, más o menos coincidentes con la derrota del luddismo, poco antes de 1820.

Volviendo, para concluir, a mecanismos más fundamentales, confrontaremos de nuevo los problemas del trabajo y el sindicalismo. Este último ha de reconocerse que

llegó a ser permanente debido al divorcio invariable entre los trabajadores y el control de los medios de producción; y, desde luego, como hemos visto, el sindicalismo contribuyó sustancialmente a este divorcio. Algunos, entre los que se cuentan, claro está, los marxistas, vieron esta derrota y sus formas y la victoria del sistema fabril como salidas inevitables y deseables, por más que tuvieran que admitir que una parte significativa de la dirección de las operaciones industriales, incluso en la actualidad, depende de la realización del trabajo. Un siglo después de Marx, Galbraith considera que el mantenimiento del sistema de productividad en contra del de creatividad reside en la básica renuncia sindical a toda reivindicación relacionada con el trabajo. Mas el trabajo, según todos los ideólogos, es un área cerrada e inmune a la falsificación. Las actividades laborales son un núcleo impenetrable a intromisiones de la ideología y de sus formas tales como la mediación y la representación. Así pues, los ideólogos ignoran la incesante y universal reclamación luddita del control del proceso productivo. En consecuencia, la lucha de clases es algo totalmente diferente para el trabajador que para el ideólogo.

En los primeros tiempos del movimiento de las Trade Unions hubo altas dosis de democracia. Por ejemplo, estaba muy extendida la práctica de nombrar delegados por rotación o sorteo. Pero no puede ser legítimamente considerada democrática la derrota que se halla en la base del éxito de los sindicatos, derrota que hacía de éstos una

organización cómplice, una caricatura de la comunidad. A este nivel no se podía disimular que el sindicalismo era el agente de la aceptación y mantenimiento de un mundo grotesco.

El balance marxiano considera que la productividad es el bien supremo; igualmente, los izquierdistas ignoran la verdadera historia de los ludditas (el final del poder real de los trabajadores) llegando así, por increíble que parezca, a considerar que los sindicatos es lo mejor que pueden desear los trabajadores desprotegidos. El oportunismo y el elitismo de todas las internacionales, así como la historia del izquierdismo, abocan finalmente al fascismo cuando las represiones acumuladas dan su fruto: cuando el fascismo puede apelar con resultados positivos a los trabajadores presentándose como dispersador de inhibiciones, como «socialismo de acción», etc; en resumen, como revolucionario. Ha de quedar bien claro cuánto se perdió con el luddismo y qué terrible anti-historia empezaba entonces.

Hay quienes vuelven a fijar la etiqueta de «época de transición» a la creciente crisis actual, esperando tranquilamente que todo se resuelva con otra derrota de los ludditas. Vemos hoy la misma necesidad de reforzar la disciplina en el trabajo, como en los viejos tiempos, e idéntica conciencia popular del sentido del progreso. Pero es muy posible que hoy podamos reconocer a nuestros enemigos con mayor claridad de modo que esta vez la transición esté en manos de los creadores.

EL DICCIONARIO DEL NIHILISTA

1. Buenismo

Buenismo: (niceism) n. tendencia, más o menos codificada socialmente, a enfocar la realidad en términos de si los demás se comportan cordialmente o no; tiranía del decoro que impide pensar o actuar por uno mismo; modo de interacción basado en la ausencia de juicio crítico o la autonomía.

Todos preferimos aquello que es amigable, sincero, agradable. Bueno. Pero este mundo empobrecido, en verdadera crisis desde hace ya algún tiempo, debería obligarnos a reconsiderar todo de nuevo, radicalmente, ya que lo bueno puede ser lo falso.

A menudo la cara de la dominación es una cara sonriente y educada, incluso culta a veces. Recuérdese Auschwitz y sus directores de campo deleitándose con Goethe y con Mozart.

O la bomba atómica, que no fue creada por monstruos de aspecto maligno, sino por agradables intelectuales liberales. Lo mismo puede decirse de quienes están informatizando la vida, y de aquellos que, de una forma u otra, son los principales pilares de este orden corruptor, como por ejemplo el agradable hombre de negocios, eje vertebrador de una cruel existencia de 'trabaja y compra', ya que oculta sus verdaderos horrores.

Los casos de buenismo incluyen a los 'peaceniks' [pacifistas], cuya ética del buenismo los coloca una y otra vez en situaciones estúpidas y ritualizadas, propias de perdedores; a aquellos miembros de Earth First! que rechazan enfrentarse a la ideología siempre repreensible de la cúpula de 'su' organización, y a Fifth Estate, cuyas importantísimas contribuciones quedan tan a menudo eclipsadas por el liberalismo. Todas las causas monotemáticas –desde la ecología hasta el feminismo–, y todo el apoyo que logran atraer, son sólo maneras diversas de evadir la necesidad de una ruptura cualitativa con algo más que solamente los excesos del sistema.

Lo 'bueno' como el enemigo perfecto del pensamiento táctico o analítico: "sea agradable, no permita que el tener ideas radicales le afecte en el terreno personal. Aceite los métodos y los límites ya envasados de la estrangulación diaria".

El respeto arraigado, el impulso condicionado a "jugar de

acuerdo con las reglas” –las reglas de la autoridad–, ésta es la verdadera Quinta Columna, que existe en nuestro interior.

En el contexto de una vida social maltratada que nos exige una respuesta drástica aunque sólo sea para conservar la salud, el buenismo resulta cada vez más infantil, conformista y peligroso. No puede procurarnos alegría, sólo rutina y aislamiento. El placer de la autenticidad existe solamente en contra de los principios de la sociedad. El buenismo nos mantiene a todos en nuestro lugar, reproduciendo confusamente todo aquello que supuestamente aborrecemos. Dejemos de ser tan buenos con esta pesadilla y con todos los que nos atan a ella.

2. Tecnología

Tecnología: n. Según la definición del diccionario Webster: ciencia industrial o aplicada. En otras palabras: el conjunto de división del trabajo/producción/industrialización y su impacto sobre nosotros y sobre la naturaleza. La tecnología es la suma de las mediaciones entre nosotros y el mundo natural, y la suma de las separaciones que median entre cada uno de nosotros y el otro; toda la explotación y toxicidad necesaria para producir y reproducir el escenario de hiperalienación en el que languidecemos.

Es la textura y la forma de la dominación en cualquier

contexto de jerarquía y comercialización.

Aquellos que aún sostienen que la tecnología es “neutral”, “simplemente una herramienta”, probablemente no se han planteado todavía lo que está en juego. Jünger, Adorno y Horkheimer, Ellul y algunos otros autores se han dedicado a analizar el tópico. Hace treinta y cinco años, el respetado filósofo Jaspers escribía “La tecnología es sólo un medio, ni bueno ni malo en sí. Todo depende de lo que el hombre haga con ella, para qué propósito le sirva, bajo qué condiciones la utilice.” Esta fe tan superficial en la especialización y en el progreso técnico suena cada vez más ridícula. Marcuse entendió muchísimo mejor el problema en 1964, cuando sugirió que “el auténtico concepto de la razón técnica tal vez sea ideológico; no sólo la aplicación de la tecnología, la tecnología misma es dominación... control calculado y calculador, metódico, científico.” Hoy ya experimentamos ese control como una disminución constante de nuestro contacto con el mundo vivo, sumergidos en el vacío de la Era de la Información, acelerado gracias a la informática, envenenado por el imperialismo domesticador de la alta tecnología. La gente nunca fue tan infantil, ni dependía para todo de las máquinas; a medida que la Tierra se aproxima rápidamente a su extinción gracias a la tecnología, su reglamentación constante ahoga y estrecha nuestras almas. Ningún sentido de plenitud o libertad podrá renacer sin la desaparición de la división del trabajo en el corazón del progreso tecnológico. Este es el proyecto liberador en toda

su magnitud.

Por supuesto, la literatura popular aún no refleja una reflexión crítica ante lo que supone la tecnología. Algunas obras celebran abiertamente la dirección que estamos tomando, como *Máquinas que piensan*, de Mc Corduck y *¿Están vivos los ordenadores?*, de Simon, por mencionar dos de los peores. Otros libros aún más recientes ofrecen un punto de vista que por fin parece levantar el vuelo, desafiando a la propaganda protecnológica de masas, pero caen estrepitosamente al llegar a las conclusiones. Murphy, Mickunas y Pilotta publicaron *El reverso de la alta tecnología: Tecnología y deformación de las sensibilidades humanas*, cuyo agresivo título contrasta totalmente con un final en el que se dice que la tecnología se humanizará tan pronto como cambien nuestras asunciones sobre ella. El alto coste de la alta tecnología, de Siegel y Markoff; es bastante similar; después de varios capítulos detallando los variados frentes de debilitamiento tecnológico, de nuevo oímos que no es más que una cuestión de actitud: “Debemos, como sociedad, entender el impacto completo de la alta tecnología si hemos de configurarla como una herramienta que realce el confort humano, la libertad y la paz.” El protagonismo de este tipo de análisis cobardes y tan poco honestos se debe –al menos en parte– al hecho de que los grandes grupos editoriales no desean publicar ideas fundamentalmente radicales.

Esta escapada hacia el idealismo no es una táctica de

evasión nueva. Martin Heidegger, considerado por algunos el pensador más original y profundo de este siglo XX, imaginaba al individuo sólo como la materia prima para la expansión ilimitada de la tecnología industrial. Increíblemente, su solución encontraría en el movimiento nazi ese “encuentro esencial entre la tecnología global y el hombre moderno”. Tras la retórica del Nacional Socialismo, por desgracia, había sólo una aceleración de la técnica, incluso en la visión del genocidio como un problema de producción industrial. Para los nazis y para los crédulos, se trataba, una vez más, de una cuestión de entender la tecnología de forma ideal, en lugar de afrontar la realidad. En 1940, el Inspector General del Departamento de Carreteras alemán lo resumía así: “El hormigón y la piedra son cosas materiales. El hombre les da forma y espíritu. La tecnología Nacional Socialista consigue en todo logro material la satisfacción ideal”.

El extraño caso de Heidegger debería recordarnos que todas las buenas intenciones se pueden desviar gravemente sin una voluntad de afrontar la tecnología y su naturaleza sistemática como parte de una realidad social práctica. Heidegger temía a las consecuencias políticas de un análisis verdaderamente crítico de la tecnología; su teorizar apolítico tomó parte así en el acontecimiento más monstruoso de la modernidad, dejando sus intenciones a un lado. Earth First! propone anteponer la naturaleza a todas las ‘políticas’ insignificantes. Pero bien podría ser que a la arrogancia

machista de Dave Foreman (y de los teóricos de la “ecología profunda”) le suceda un acobardamiento como el de Heidegger, posiblemente con consecuencias similares.

3. Cultura

Cultura: n. Normalmente descrita como la suma de costumbres, ideas, artes, patrones, etc. de determinada sociedad. A menudo se da como sinónimo de civilización, recordándonos que el cultivo –como en la domesticación– forma también parte de ella. En 1960, los situacionistas decían que “la cultura se puede definir como un conjunto de medios por los cuales la sociedad piensa sobre si misma y se muestra a si misma”. Barthes comentaba, más certero aún, que es “una máquina para mostrar deseos. Para desear; siempre para desear; pero nunca para entender”

Aparentemente, la cultura era más respetada hace algún tiempo, era algo en lo que había que ‘estar al día’. Ahora, en lugar de preocuparnos por cómo le fallamos a la cultura, denunciamos cómo la cultura nos ha fallado. Definitivamente hay algo en el trabajo que nos frustra, que no nos satisface, y esto se hace más evidente a medida que afrontamos, a nivel global y en nuestro interior, la muerte de la naturaleza. La cultura, como lo opuesto a la naturaleza, crece discordante, se pudre, se desvanece a medida que nos asfixiamos en el aire cada vez más contaminado de la

actividad simbólica. Alta cultura o underground, palacio o chabola, se trata de la misma prisión de la conciencia; lo simbólico como lo represivo.

Es inseparable del nacimiento, una extensión de la alienación, y sobrevive, como siempre, como una compensación, un canje de lo real por su objetivización. La cultura representa la ruptura entre el todo y sus partes, que van siendo progresivamente dominadas. El tiempo, el lenguaje, la numeración, el arte... imposiciones culturales que han llegado a dominarnos a todos, con nuestra vidas dedicadas a ellas por completo.

Las revistas y los periódicos aparecen hoy día repletas de artículos que lamentan la epidemia de analfabetismo cultural y de amnesia histórica, dos hechos que reflejan una molestia básica en la sociedad. En nuestra época postmoderna las actitudes más frecuentes son la indiferencia y el asco, mientras aumentan el consumo de drogas duras, el suicidio y la discapacidad emocional. Hace un año viajé de Berkeley a Oregón con una estudiante de último curso de la Universidad de California. Durante el trayecto, después de hablar de los años sesenta, entre otras cosas, le pedí que describiera a su generación. Hablaba de sus compañeros en términos de sexo sin amor, incremento del uso de la heroína y “un sentimiento de desesperación enmascarado por el consumismo”.

Mientras tanto, continúa el rechazo masivo. En una

colección reciente de ensayos sobre la cultura, D. J. Enright ofrece el sabio consejo de que “cuanto más normalmente se aireen el sufrimiento personal y el descontento, más firmemente arraigarán estas desgracias en nosotros”. *Regresión deliberada*, de Robert Harbison, es otro libro que despliega una completa ignorancia respecto al vacío fundamental de la cultura: “resulta difícil entender por qué el entusiasmo por lo primitivo y la idea de que la salvación está en desaprender llegaron a estar tan presentes en casi todos los campos del pensamiento”.

Ciertamente las ruinas están ahí, a la vista de todos. Desde un arte exhausto en forma de batiburrillo de postmodernismo reciclado, hasta los tecnócratas postestructuralistas como Lyotard, que describen los bancos de datos como “la enciclopedia del mañana... la ‘naturaleza’ para el hombre postmoderno”, incluyendo formas de ‘oposición’ tan absolutamente inútiles como la ‘micropolítica’ y la ‘esquizopolítica’, poco queda en pie, salvo los síntomas obvios de la fragmentación general y de la desesperación. Peter Sloterdijk (*Crítica de la razón cínica*) apunta que el cinismo es la actitud constante, cardinal, la mejor que hasta ahora nos ofrece el rechazo.

Pero el mito de la cultura se las arreglará para sobrevivir mientras nuestro sufrimiento, en constante crecimiento, no nos obligue a cuestionarlo, y así el cinismo perdurará mientras permitamos que la cultura ocupe el lugar de la vida no mediada.

4. Salvaje

Salvaje: adj. Que existe en un estado natural, como los animales y plantas que viven libremente; que ha regresado al estado natural desde la domesticación.

Habitamos un paisaje de ausencia donde la vida real está siendo sistemáticamente eliminada por el trabajo degradado, el ciclo vacío del consumismo y la vacuidad mediatizada de la dependencia de la alta tecnología. Hoy ya no se trata solamente del estereotipo del yuppie adicto al trabajo que intenta engañar su desesperación por medio de la actividad, prefiriendo no contemplar un destino no menos estéril que el del planeta y la subjetividad (domesticada) en general. Nos hallamos frente a las ruinas de la naturaleza, frente a la ruina de nuestra propia naturaleza, un inmenso acantilado construido con un montón de mentiras, de sinsentidos y de falsedades. Todavía es pan y circo para la inmensa mayoría, mientras una pobreza más absoluta que la pobreza financiera deja aún más desolada la Zona Muerta universal de la civilización. ¿'Potenciados' por la computerización? Infantilizados, más bien. ¿Una Era de la Información caracterizada por una comunicación en aumento? No, para ello necesitaríamos una experiencia que valiera la pena comunicar. ¿Una época de respeto sin precedentes hacia el individuo? Traducción: la esclavitud del sueldo necesita de la estrategia de la autonomía del

trabajador hasta un grado en que la producción pueda conjurar la crisis continua de la productividad, los estudios de mercado deben acertar en el blanco de cada 'estilo de vida', en vistas a la supervivencia de la cultura del consumidor.

En esta sociedad patas arriba, la solución que se propone para la alienación masiva y el uso inducido de drogas es una cortina mediática, con resultados tan vergonzosos como los cientos de millones gastados inútilmente contra el aumento de la abstención electoral. Mientras tanto, la televisión, voz y alma del mundo moderno, sueña en vano con detener el incremento del analfabetismo y lo que queda de salud emocional por medio de anuncios de treinta segundos o menos. En una cultura industrializada de depresión, aislamiento y cinismo irreversibles, el espíritu será el primero en morir, y su epitafio será la muerte del planeta. Así será, a menos que acabemos con este orden corruptor, con todas sus categorías y sus dinámicas.

Mientras tanto, prosigue el desfile de oposiciones parciales (y por tanto falsas) por sus caminos habituales. Los Verdes y similares intentan prolongar la vida del tinglado electoral, justificándose en la falacia de que es válido que una persona pueda representar a otra; estos tipos podrían llegar sencillamente a perpetuar un 'nuevo espacio para la protesta', en lugar de aspirar a cambios radicales. El 'movimiento' pacifista exhibe, en cada uno de sus gestos (uniformemente patéticos) que es el mejor amigo de la

autoridad, la propiedad y la pasividad. Bastará con una ilustración: en mayo de 1989, en el vigésimo aniversario de la batalla del Parque de Berkeley, mil personas se amotinaron admirablemente, saquearon veintiocho negocios ehirieron a quince policías; Julia Talley, portavoz de los pacifistas-sumisos, declaró: "Motines como éste no serán nunca acogidos en el seno del movimiento pacifista". Lo que me recuerda a los estudiantes mal aconsejados que en la Plaza de Tíannamen, después de que comenzara la masacre del 3 de junio, trataron de convencer a los trabajadores para que no lucharan contra las tropas del gobierno, y otra realidad: la universidad es la primera fuente de esa lenta estrangulación llamada reforma, del rechazo a una ruptura cualitativa con la degradación. Earth First! reconoce que el problema central es la domesticación (p. e. Que la agricultura en sí es maligna), pero muchos de sus activistas no pueden imaginarse que nuestra especie pueda volverse salvaje. Los ambientalistas radicales saben muy bien que la reconversión de los bosques nacionales en granjas arborícolas forma parte de un proyecto general que tarde o temprano exigirá su eliminación. Pero deberían buscar lo salvaje en todas partes, no sólo en la naturaleza salvaje vista como reserva aislada del mundo.

Freud sabía que no hay civilización sin una obligatoria renuncia a los instintos, sin una coerción monumental. Pero la civilización se justifica porque las masas son "perezosas y no inteligentes", razonaba. Este modelo o fórmula se nutría

de la idea de que la vida precivilizada estaba plagada de brutalidad y privaciones, una idea que, sorprendentemente, ha cambiado por completo en los últimos veinte años. En otras palabras, antes de la agricultura la humanidad vivía en un estado de gracia, facilidad y comunión con la naturaleza que difícilmente podríamos imaginar hoy.

El panorama de la autenticidad surge a partir nada menos que de una disolución completa de la estructura represora de la civilización, que Freud describía como “algo que una minoría impuso a una mayoría que se resistía, porque entendió cómo obtener la posesión de los medios de poder y coerción”. Podemos continuar pasivamente por el camino de la domesticación y la destrucción absolutas, o bien podemos girar en dirección a una revuelta optimista, apasionada y salvaje, que aspire a bailar sobre las ruinas de los relojes, los ordenadores y esa degradación de la imaginación y de la voluntad llamada trabajo. ¿Acaso podemos justificar nuestras vidas con algo menos que esta política de rabia y sueños?

5. División del trabajo

División del trabajo: n. 1. La división en tareas específicas y circunscritas para obtener la máxima eficiencia de resultados que caracteriza a la fabricación; aspecto cardinal de la producción. 2. La fragmentación o reducción de la actividad

humana en tareas separadas, origen de la alienación; la especialización básica que hace que la civilización aparezca y se desarrolle.

La relativa plenitud de la vida precivilizada se articulaba sobre todo en la ausencia de una separación restrictiva que confinara a la gente en roles y funciones diferenciadas. La división del trabajo ahoga nuestra experiencia, es el cimiento de nuestra impotencia ante el reino de los expertos, que tan agudamente sentimos hoy. No es casualidad que los ideólogos clave de la civilización hayan puesto todo su empeño en justificarla. En *La República* de Platón, por ejemplo, se nos dice que el origen del Estado reside en esa desigualdad 'natural' de la humanidad que supone la división del trabajo. Durkheim celebraba un mundo fraccionado y desigual, descubriendo que la piedra de toque de la 'solidaridad humana', su valor esencial, es... adivinen cuál. Antes que él, hacia el año 1600, según Franz Borkenau, se produjo un gran incremento de la división del trabajo que originó la categoría abstracta de trabajo, que a su vez posibilita la aparición de la noción cartesiana, completamente moderna, de que nuestra existencia física es solamente un producto de nuestra conciencia (abstracta).

Adam Smith, en la primera frase de *La riqueza de las naciones* (1776), describió la esencia de la industrialización al asegurar que la división del trabajo representa un incremento cualitativo de la productividad. Veinte años después, Schiller reconocía que la división del trabajo

favorecía el desarrollo de una sociedad donde sus miembros eran incapaces de desarrollar su humanidad. Marx observó ambos aspectos: “como resultado de la división del trabajo”, el trabajador “es reducido a la condición de una máquina”. Pero resultó decisivo el culto de Marx a una producción plena, como medio para obtener la liberación humana; consideraba el empobrecimiento de la humanidad como un mal necesario en el trayecto del desarrollo del capital.

El marxismo no puede eludir la impronta determinante de esta decisión a favor de la división del trabajo; de hecho sus principales voces reflejan esta idea. Lukacs, por ejemplo, prefirió ignorarla, llegando sólo a denunciar los “efectos cosificadores de la forma de producto dominante” en su atención al problema de la conciencia del proletariado. E. P. Thompson advirtió que con el sistema implantado en las fábricas, “el personaje-estructura del rebelde trabajador preindustrial o artesano fue violentamente sustituido por el del trabajador individual sumiso”. Pero, sorprendentemente, dedicó escasa atención a la división del trabajo, el principal mecanismo para conseguir esta transformación. Marcuse intentó conceptualizar una civilización sin represión, aunque demostró sobradamente la incompatibilidad de ambas. En una concesión a la ‘naturalidad’ inherente a la división del trabajo, afirmó que “el ejercicio racional de la autoridad” y “el avance del conjunto” dependen de ella, aunque algunas páginas después (en *Eros y civilización*) reconocía que “el trabajo que

uno desempeña llega a ser más alienante cuanto más especializada sea la división del trabajo”.

Ellul comprendió cómo “el filo de la especialización del trabajo ha pasado como una cuchilla a través de la carne viva”, cómo la división del trabajo acarrea ignorancia y un “universo cerrado” que aparta al sujeto de los demás y de la naturaleza. Horkheimer resumía este debilitamiento de un modo similar: “así, para lograr toda su actividad, los individuos se vuelven más pasivos; para obtener todo su poder sobre la naturaleza, se vuelven más impotentes respecto a la sociedad y a sí mismos”. En la misma línea, Foucault destacaba la productividad como la principal represión contemporánea.

Pero el pensamiento marxista reciente sigue inmerso en la trampa de tener que sostener finalmente la división del trabajo en beneficio del progreso tecnológico. *Trabajo y monopolio capital*, de Braverman, un libro excelente en muchos sentidos, explora la degradación del trabajo, pero lo entiende principalmente como un problema de pérdida de “la voluntad y la ambición por arrebatar el control, de la producción de las manos del capitalismo”. Y *Consecuencias psicosociales del trabajo natural y del alienado*, de Schabbe, está orientado a eliminar toda dominación en la producción, proyectando una autogestión de la misma. La razón de que ignore la división del trabajo, obviamente, es que se trata de algo inherente a la producción; no encuentra矛盾io hablar de liberación y de producción en el mismo texto.

La tendencia de la división del trabajo ha sido siempre buscar peones intercambiables para trabajos forzados dentro de un aparato autónomo expansivo impermeable al deseo. La esclavitud a la tecnología, es decir, la división del trabajo, es el barbarismo de los tiempos modernos. “La especialización”, escribía Giedion, “avanza sin descanso”, y hoy más que nunca podemos ver y sentir el mundo estéril carente de erotismo al que nos ha conducido. Robinson Jeffers concluía “no creo que por la civilización industrial valga la pena distorsionar la naturaleza humana, ni la mezquindad ni la pérdida de contacto con la Tierra que implica”.

Mientras tanto, los perseverantes mitos de la “neutralidad” y de la “inevitabilidad” del desarrollo tecnológico son cruciales para sujetar a todos al yugo de la división del trabajo. Los que se oponen a la dominación a la vez que defienden su núcleo principal perpetúan nuestra cautividad. Considérese a Guattari, ese postestructuralista radical que piensa que el deseo y los sueños son bastante posibles “incluso en una sociedad con una industria altamente desarrollada y con servicios de información pública altamente desarrollados”. Nuestro francés oponente a la alienación se mofa de los ingenuos que detectan la “perversión esencial de las sociedades industriales”, pero nos aconseja “cuestionarse la actitud totalitaria de los especialistas”. No la existencia de los especialistas, solamente su “actitud”.

A la pregunta” ¿Cuánta división del trabajo deberíamos tirar por la borda?”, la respuesta más lógica, en mi opinión, es “¿Cuánta plenitud queremos para nosotros y para el planeta?”

6. Progreso

Progreso: n. 1. [arcaico] Viaje oficial, como el de un gobernante. 2. Desarrollo histórico, en el sentido de avance o mejora. 3. Curso hacia delante de la historia o la civilización, como en una película de terror o en un viaje a la muerte.

Quizá nunca haya existido una idea tan importante para la civilización occidental como la noción de progreso. También es cierto, como dijo Robert Nisbet, que “actualmente todo indica que la fe de Occidente en el dogma del progreso está menguando rápidamente a todos los niveles y planos en este tramo final del siglo XX”.

También en el entorno antiauthoritario corren malos tiempos para el progreso. Hubo un tiempo en que los cabecillas sindicales, al igual que hacían sus parientes cercanos los marxistas, podían arengar con más o menos éxito a aquellos que no estaban interesados en organizar su alienación mediante uniones sindicales, asambleas y similares, tachándoles de marginales e insignificantes. En

lugar del antiguo respeto a la productividad y la producción (los pilares del progreso), hoy se impone una fórmula ludita en las fábricas, y el antitrabajo es el punto de arranque del diálogo radical. Vemos incluso a viejos leopardos intentando cambiar de piel: los Trabajadores Industriales del Mundo, avergonzándose de la segunda palabra de su nombre, se mueven hacia delante rechazando la primera (no como una organización, por supuesto).

La eco-crisis representa un claro factor en descrédito del progreso, pero lo más desconcertante es el hecho de que un dogma de fe como éste haya permanecido incuestionado durante tanto tiempo. Porque, después de todo, ¿qué ha significado el progreso?

Su amenaza comenzó a manifestarse desde el mismo principio de la historia. Con el nacimiento de la agricultura comenzó, por ejemplo, la destrucción progresiva de la naturaleza; vastas regiones de Oriente Próximo, África y Grecia se vieron reducidas rápidamente a tierras desérticas, quedando abandonadas por improductivas.

En cuanto a la violencia, la transformación desde la vida principalmente pacífica e igualitaria del cazador-recolector hasta la violencia propia de la agricultura/civilización fue veloz. “La venganza, los feudos, las revueltas, las guerras y batallas parecen nacer entre los pueblos domesticados y ser típicos de ellos”, según Peter Wilson, y lo cierto es, no hace falta explicarlo, que la violencia ha progresado a través de

los siglos, desde las armas estatales de destrucción masiva hasta el reciente incremento de los asesinos en serie.

La enfermedad propiamente dicha se encuentra muy asociada a la invención de la vida civilizada; cada enfermedad degenerativa conocida forma parte de la factura por la mejora histórica. Desde la plenitud y la vitalidad sensual propias de la prehistoria, al panorama actual de enfermedades endémicas y sufrimiento psíquico generalizado; más progreso.

La Era de la Información que vivimos es la cúspide del progreso, que representa una progresión en la división del trabajo, a partir de un tiempo anterior de mucha mayor capacidad de entendimiento sin mediación, pasando por el estado donde el conocimiento se convirtió en un simple instrumento de la totalidad represiva, hasta la actual era cibernética, donde lo único que queda son datos. El progreso se ha encargado de que el significado mismo eche a volar.

La ciencia, paradigma del progreso, ha aprisionado e interrogado a la naturaleza, mientras que la tecnología la ha sentenciado (también a la humanidad) a trabajos forzados. Desde la división original, el yo que supone la civilización, pasando por la separación cartesiana entre la mente y el resto de objetos (incluido el cuerpo), hasta nuestro árido presente de alta tecnología. Hace dos siglos, los primeros inventores de la maquinaria industrial recibían los escupitajos de los trabajadores textiles ingleses sujetos a

ella, y todos les consideraban unos villanos excepto sus patrocinadores capitalistas. Los diseñadores de la esclavitud informatizada de hoy día son aclamados como héroes culturales, aunque se empieza a organizar cierta oposición.

A falta de una resistencia fuerte, la lógica interna del desarrollo de la sociedad de clases culminará, en su último estadio, en una vida totalmente tecnificada. La relación entre el progreso de la sociedad y el de la tecnología es cada vez más convergente. Walter Benjamin, en su última y mejor obra, *Tesis sobre filosofía de la historia*, lo expresa de un modo lírico:

“Una pintura de Klee titulada *Angelus Novus* muestra a un ángel que parece alejarse de algo que contempla fijamente. Sus ojos miran con atención, tiene la boca abierta y las alas extendidas. Así se imagina uno al ángel de la historia. Su cara está vuelta hacia el pasado. Allí donde percibimos una cadena de acontecimientos, él contempla una simple catástrofe que sigue acumulando ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Al ángel le gustaría quedarse, despertar a los muertos y recomponer lo que ha sido triturado. Pero sopla una tormenta desde el Paraíso; se ha cogido a sus alas con tal violencia que el ángel ya no puede cerrarlas nunca más. Esta tormenta le impulsa irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras la pila de escombros que se encuentra ante él crece hacia el cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso”.

7. Inteligencia artificial, vida artificial

Aunque algo ralentizada en la pasada década, la carrera de la Inteligencia Artificial avanza a ritmo vertiginoso. El desarrollo completo de la Inteligencia Artificial marcaría un cambio cualitativo en las acciones, la cultura y la auto percepción de la raza humana; muestra de ello es el tiempo que hace que se inició esta búsqueda.

Hace diez años Marvin Minsky describió el cerebro como un ordenador de carne de tres libras de peso, una definición secundada por otros teóricos de la Inteligencia Artificial, como los Churchills. El ordenador sirve como metáfora constante de la mente o del cerebro humano, hasta tal punto que solemos vernos reflejados como máquinas que piensan. Obsérvese la cantidad de términos mecánicos que se han infiltrado en el vocabulario común del conocimiento humano.

La metáfora del ordenador, que entiende la mente como una máquina procesadora de información y manipuladora de símbolos, ha determinado la aparición de una psicología que busca en las máquinas sus conceptos fundamentales. La psicología cognitiva se asienta en la orientación matemática o teoría de la información y en la ciencia de los ordenadores. De hecho, el campo de la Inteligencia Artificial está ahora directamente relacionado con el de la psicología cognitiva y

con la psicología de la mente. El modelo informático abarca desde las disciplinas académicas hasta el uso cotidiano.

En 1981 Aaron Sloman y Monica Croucher escribían *Por qué tendrán emociones los robots*, y el *Psychology Today* de diciembre de 1983 dedicaba un artículo a la *Máquina sentimental*, un tributo claro a las promesas de la Inteligencia Artificial. En el *Scientific American* de enero de 1990, John Searle preguntaba, ¿Es la mente un programa informático en el cerebro?, mientras Patricia Smith Churchill y Paul Churchill insisten en el tópico *¿Pueden pensar las máquinas?* Las tentadoras respuestas son, a mi entender, menos importantes que la profusión de tales preguntas.

Hace treinta años Adorno ya estudió la minimización y la deformación contemporáneas del individuo a manos de la alta tecnología, y su impacto sobre el pensamiento crítico. “El ordenador, al que el pensamiento quiere hacer su propio igual, ya que su mayor gloria sería autoeliminar, es una declaración de insolvencia de la conciencia”. Ya en 1950 Alan Turing predijo que en el año 2000 “el uso de las palabras y la opinión general se habrán alterado tanto que uno será capaz de hablar de máquinas que piensan sin miedo a incurrir en una contradicción”. Su pronóstico no se refería, claro está, al estado de las máquinas, sino a un futuro ethos dominante. El crecimiento de la alienación supone una metamorfosis que afecta al sujeto entero, y que en última instancia incluye una redefinición de lo que significa ser humano. Tal vez lleguen a reconocerse incluso las ‘emociones’ de los

ordenadores y se confundan con lo que quede de las sensibilidades humanas.

Por otro lado, las simulaciones de ordenador del físico Steven Wolfram reproducen supuestamente los procesos físicos que ocurren libremente, llegando a la discutible conclusión de que la propia naturaleza es un enorme ordenador. En un plano más tangible, más espeluznante incluso, vemos los intentos por crear vida sintética mediante simulación por ordenador, cuyos avances acapararon la atención de la Segunda Conferencia de Vida Artificial de Santa Fe en febrero de 1990. El significado de estar vivo también está sufriendo una redefinición cultural.

Otra iniciativa sorprendente es el Proyecto Genoma Humano de los Institutos Nacionales de la Salud, un esfuerzo del gobierno estimado en tres billones de dólares cuyo objetivo es descifrar la secuencia genética que codifica el crecimiento humano. El Proyecto Genoma es otro ejemplo del modelo deshumanizador que nos rodea: un premio Nobel ha afirmado que si llegamos a conocer la secuencia completa sabremos lo que los seres humanos son realmente. Súmense a este reduccionismo los caminos que abre el proyecto para la ingeniería genética.

En *Forbes* del 5 febrero de 1990 David Churchbuck escribía su artículo “El último juego de ordenador: ¿Por qué conformarse con la realidad si puedes vivir en un sueño más seguro, más barato y más fácil de manipular? Los

ordenadores harán posible ese mundo muy pronto". Su largo título anuncia la llegada de los juegos del 'ciberespacio' que simulan entornos completos, nada que ver con los video-juegos.

Una buena prueba de la creciente pasividad y del aislamiento en un mundo cada vez más vacío y artificial. Aquellos que aún perciben la 'tecnología como algo neutral', como una simple herramienta que existe al margen de los valores dominantes y del sistema social, son culpables de ceguera frente a la voluntad aniquiladora de nuestra cultura en su viaje hacia la muerte.

8. Comunidad

Comunidad: n. 1. Grupo de gente con intereses comunes. 2. [Ecol.] Agrupación de organismos con relaciones mutuas. 3. Un concepto al que se recurre para establecer la solidaridad; a menudo cuando se echan en falta las bases de tal afiliación o cuando su contenido real contradice el objetivo político propuesto de solidaridad.

Comunidad, que parece indicar algo más que, digamos, vecindad, es un término muy escurridizo, aunque se utilice a menudo en valoraciones críticas y radicales. En realidad, elementos de todo tipo recurren a él, desde las acampadas pacifistas cerca de los lugares de pruebas nucleares, a los

izquierdistas 'al servicio del pueblo' o al estilo de los asentamientos colonos Afrikaner protofascistas. Se invoca para una gran variedad de propósitos y objetivos, pero como noción liberadora no es más que una ficción.

Todos sentimos la ausencia de comunidad, porque en realidad el compañerismo humano debe combatir, para poder existir siquiera remotamente, contra lo que significa realmente la 'comunidad'. La familia nuclear, la religión, la nacionalidad, el trabajo, la escuela, la propiedad, la especialización de los roles... toda comunidad superviviente desde la imposición de la civilización parece estar compuesta por alguna combinación de éstos términos. De modo que se trata de una ilusión, y argumentar que pueda existir alguna forma cualitativamente superior de comunidad dentro de la civilización equivale a reafirmar la civilización. La aceptación de esta falacia extiende la mentira de que lo auténticamente social puede coexistir con la domesticación.

Fifth Estate, por ejemplo, contradice su crítica (parcial) a la civilización al defender la comunidad, y se ata a ella en el resto de sus ideas. A veces parece que algunas películas de Hollywood (*La selva esmeralda*, *Bailando con lobos*) superan a nuestros periódicos antiautoritarios al mostrar que una solidaridad libertaria surge a partir de la no-civilización y su combate contra la 'comunidad' de la modernidad industrial.

El rechazo a la comunidad se podría tildar de aislamiento autoderrotista, pero siempre será preferible y más saludable

que declarar nuestra lealtad a la construcción diaria de un mundo progresivamente autodestructivo. La alienación magnificada no es una condición que elegimos los que defendemos lo verdaderamente social frente a lo falsamente comunitario.

La defensa de la comunidad es un gesto conservador que vuelve la espalda a la necesaria ruptura radical. ¿Por qué defender aquello que nos tiene como rehenes?

En verdad, no existe la comunidad. Sólo si abandonamos lo que se hace pasar por tal podremos plantearnos rescatar formas de comunión y conexión reales en un mundo que no se parezca en nada a éste. Solamente una 'comunidad' en negativo, basada explícitamente en el desprecio por las categorías de la comunidad actual, es legítima y apropiada para nuestros propósitos.

9. Sociedad

Sociedad: n. del latín *socius*, compañero. 1. Congregación organizada de individuos y grupos interrelacionados. 2. Aparato totalizador que avanza a expensas del individuo, la naturaleza y la solidaridad humana.

La sociedad está impulsada en todas partes por la rutina del trabajo y el consumo. Este movimiento ciego y sordo, tan ajeno al estado de compañerismo, va acompañado de agonía

y desencanto. 'Tener más' no puede ser una compensación al hecho de 'ser menos', como prueba el aumento de las adicciones a las drogas, al trabajo, al ejercicio, al sexo, etc. Se puede abusar y se abusa de casi cualquier cosa en busca de la satisfacción, en una sociedad que se caracteriza precisamente por negar la satisfacción. Pero tal exceso al menos evidencia un ansia de plenitud, es decir, una inmensa insatisfacción con lo que tenemos ante nosotros.

Los charlatanes suministran evasiones de todo tipo, por ejemplo, panaceas Nueva Era, misticismo materialista a gran escala: enfermizo y autoabsorto, aparentemente incapaz de analizar ningún aspecto de la realidad con valor y sinceridad. Para los practicantes de la Nueva Era, la psicología no debe contener ideología y la sociedad resulta irrelevante.

Mientras tanto, Bush, reconociendo la existencia de unas "generaciones nacidas en el letargo de la desesperación", se comportó de un modo repugnante al culpar a los victimizados citando su "vacío moral". El grado de miseria espiritual que hemos alcanzado se refleja claramente en el Informe Federal de los alumnos de enseñanza secundaria llevado a cabo en 1991, que decía que el veintisiete por ciento había pensado seriamente en suicidarse durante el año anterior.

Quizás la preocupación por lo social, dado el crecimiento de los niveles de alienación (depresión en masa, rechazo a la alfabetización, ascenso de los desórdenes psíquicos) pudiera

estar manifestándose por fin a nivel político. Fenómenos como la subida continua de la abstención en el voto y la profunda desconfianza hacia el gobierno llevaron a la Fundación Kettering a anunciar en junio de 1991 que “la legitimidad de nuestras instituciones políticas es más frágil de lo que imaginan nuestros líderes”, tras elaborar un estudio en tres estados donde se apreciaba “un peligroso divorcio entre los gobernantes y los gobernados”.

La esperanza en un mundo y una vida sin mutilar se topa con un hecho escalofriante: bajo la fe en el progreso de la sociedad moderna subyace la insaciable necesidad del capital de crecimiento y expansión. El colapso del Capitalismo de Estado en la Europa del Este y en la URSS deja el liderazgo en solitario a la variedad ‘triunfante’ del mismo, enfrentada ahora a contradicciones mucho más serias que las que supuestamente venció en su pseudolucha contra el ‘socialismo’. Desde luego, la industrialización soviética no era cualitativamente diferente de cualquier otra variante del capitalismo, y, aún más importante, ningún sistema de producción (con dosis más o menos iguales de división del trabajo, dominación de la naturaleza y esclavitud del tipo ‘trabaja y paga’) puede garantizar la felicidad humana o la supervivencia ecológica.

Ahora mismo podemos vislumbrar a medio plazo el mundo como una tumba tóxica, sin ozono. Si hubo un tiempo en que la gente veía la tecnología como una promesa, ahora sabemos con certeza que nos matará. La computerización,

con su tedio coagulado y sus venenos disimulados, marca una nueva trayectoria de la sociedad, estructurada elegantemente lejos de la existencia sensual, que encuentra su apoteosis actual en la realidad virtual.

El escapismo de la realidad virtual no es el mayor problema, ¿quién de entre nosotros podría seguir adelante sin escapes? No es tanto una diversión de la conciencia como una conciencia en sí de extrañamiento total respecto al mundo natural. La realidad virtual refleja una patología profunda que recuerda a los lienzos barrocos de Rubens, que muestran caballeros con armadura rodeados de mujeres desnudas, pero separados de ellas. Aquí los 'tecnο-yonquis' alternativos de *Whole Earth Review*, promotores pioneros de la realidad virtual, muestran su verdadero pelaje. Un fetichismo por las 'herramientas', y una falta total de interés por criticar la dirección de la sociedad, dirigida a la glorificación del paraíso artificial de la realidad virtual.

El vacío consumista de la simulación y la manipulación de la alta tecnología debe su crecimiento a dos tendencias sociales en alza la especialización del trabajo y el aislamiento de los individuos. En este contexto surge el aspecto más aterrador del mal: normalmente lo lleva a cabo gente que no es particularmente mala. La sociedad, que de ningún modo soportaría una inspección consciente, está estructurada precisamente para evitar esa misma revisión.

Las ideas dominantes, opresivas, no saturan al total de la

sociedad; antes bien, su éxito está asegurado por la naturaleza fragmentada de la oposición a la que se enfrentan. Lo que más teme la sociedad son precisamente las mentiras sobre las que sospechamos que está construida.

Adorno comentó en los sesenta que a medida que pasan los años esta sociedad atrapa y discapacita con más fuerza. Predijo que las discusiones acerca de las causas de los problemas sociales ya no tendrían sentido: la sociedad misma es la causa. La lucha por una sociedad del cara a cara (si aún se pudiera llamar así) dentro del mundo natural, debe sustentarse en un entendimiento de la sociedad actual como una marcha fúnebre monolítica y global.

EL IMPERIALISMO DEL DÍA A DÍA

La violencia, incluso el terror, existen desde siempre en la periferia del imperio. Son los instrumentos por los cuales el imperio se consolida, se defiende, se extiende. El imperio tiene que responder de la misma forma si es atacado o si pierde sus fundamentos. Lo nuevo del 11 de septiembre es que no sucedió en un lugar lejano. Es como si Roma hubiese sido atacada 2.000 años atrás, en la cumbre de su poder.

El corazón del imperio tiene un vasto y omnipresente significado separable, e inseparable, de aquellas torres gemelas de Manhattan. La existencia cotidiana, bajo el signo del capital y de la tecnología que el World Trade Center representaba, lo proclama también.

Vivimos en una cultura de creciente vacuidad; hay un vacío en el corazón de nuestro imperio. Las epidemias de drogas

ilegales se suceden una tras otra, mientras que decenas de millones de personas, incluidos los niños y los jóvenes, recurren a antidepresivos para hacer soportable la existencia. Hay una sed enorme de anestesia frente al daño y la devastación de la vida emocional. Todo el mundo sabe que algo se ha perdido, que el sentido y el valor se alejan de la vida cotidiana, junto con su verdadera forma.

«Cuanto menos realmente viven las personas –o tal vez de una manera más exacta, cuanto más conscientes se vuelven de que no han vivido realmente–, más áspera y espantosa se les aparece la muerte y más se convierte ésta en una terrible desgracia.» La observación de Theodor Adorno, de hace algunas décadas, parece más pertinente incluso en la actualidad. Los aviones que estallan y el ántrax pueden aterrorizar; mientras que una crisis mucho más profunda provoca un temor más penetrante y fundamental.

El imperio es global. No hay ninguna parte adonde escapar de su corrosiva esterilidad. Frederic Jameson nos recordaba que vivimos en la sociedad más normalizada que ha existido nunca. En *Global Soul* («El alma global»), el trashumante Pico Iyer¹⁰ reflexiona sobre cómo el mundo tiende ahora hacia la universal uniformidad. Una unidad global de extrañamiento, desorientación y desconexión, condenada a parecerse a las

8 Pico Iyer nació en Inglaterra, de padres indios que lo llevaron a vivir de niño a California. Se lo conoce como “el escritor norteamericano que vive en Japón” y también como «el escritor indio que vive en los Estados Unidos». [T.]

pistas de aterrizaje de un aeropuerto. La gente se viste ahora casi igual en todas las grandes ciudades del mundo, beben Coca-Cola y miran muchos de los mismos programas de televisión.

El panorama de irrealidad y rutinización del imperio se hace cada vez más firmemente patológico. El daño a la naturaleza y la violencia contra las mentes compiten en una cultura posmoderna de negación, subrayada por las irrupciones del homicidio en el trabajo, en el hogar y en la escuela. Probablemente oiremos más y más campanas de alarma que nos despertarán por completo. El sueño tranquilo es impensable.

¿Quién no sabe, en alguna parte de su ser, por dónde este imperio –esta civilización– se apodera de nosotros? Nuestro movimiento de liberación debe ser cualitativamente diferente de todos los enfoques limitados, fracasados, del pasado. La vida cotidiana está a la espera –a la espera de que la vivamos de verdad.



ACERCA DEL AUTOR

JOHN ZERZAN (10 de agosto de 1943) es un filósofo y autor anarcoindividualista y primitivista estadounidense. Sus trabajos critican la civilización como inherentemente opresiva, y defienden la vuelta a las formas de vida del cazador-recolector prehistórico como inspiración para la forma que debería tener una sociedad libre. Sus críticas se extienden a la domesticación, el lenguaje, el pensamiento simbólico (como la matemática) y el arte, así como el concepto del tiempo. Sus libros más conocidos son: (en inglés) *Elements of Refusal* (1988), *Future Primitive and Other Essays* (1994), *Running on Emptiness* (2002), *Against the Future* (2004), *Primitivism and the Politics of Nature* (2009), y *Reclaiming the Wild: The Primal Vision of John Zerzan* (2011).

Civilization: Readings and Reflections (2005) y *Twilight of the Machines* (2008).

Tras una vida de activismo sindical y ecológico tendente cada vez a posturas más radicales, se dio a conocer en 1995 tras una entrevista a página completa en el *New York Times*. Así mismo, sus tesis han sido contradichas desde la antropología y calificadas de acientíficas y antihumanas.

Infancia y educación

Nacido en 1943 en Salem, Oregón, de padres migrantes de la región checa de Bohemia, estudió Historia en la Universidad Stanford y completó su Máster en la Universidad Estatal de San Francisco; posteriormente intentó realizar una tesis doctoral en la Universidad del Sur de California, pero la dejó antes de completarla.

Pensamiento y obra

Las teorías de Zerzan se basan en las de Theodor Adorno respecto al concepto de dialéctica negativa; con ellas pretende construir una teoría de la civilización como parte de nuestra alienación y pérdida de virtudes como seres humanos. Las reclamaciones de Zerzan sobre la situación de las sociedades primitivas se basan en una lectura particular de las obras de antropólogos conocidos como Marshall

Sahlins y Richard B. Lee. El comunista francés Jacques Camatte también tuvo una importante influencia en Zerzan, específicamente en su concepto de domesticación.

Según Zerzan, hoy en día aún podemos encontrar civilizaciones no alienadas y organizadas de una forma no opresiva, como es el caso de los !Kung, los bosquimanos y los Mbuti. Utiliza estas civilizaciones como un ideal político, o como ejemplo instructivo para poder criticar a las sociedades contemporáneas, y especialmente la industrial y tecnológica.

Zerzan utiliza estudios antropológicos de estas sociedades como base para una amplia crítica de los aspectos de la vida moderna. Describe la sociedad contemporánea como un mundo creado sobre la producción psicológica de escasez y pobreza; la historia de la civilización sería la historia de la renuncia de nuestras virtudes y derechos.

Zerzan es comúnmente asociado con las filosofías del primitivismo o del neoludismo y en especial con su oposición a la tecnología. Rechaza, no solo al Estado, sino a otras instituciones que supone autoritarias. El «primitivismo» que sostiene se puede explicar como la intención de una sociedad puramente cazadora-recolectora, sin tecnología ni domesticación. Entre los críticos del primitivismo se destaca Murray Bookchin, quien hace hincapié en la naturaleza contradictoria, misógina, esotérica y antihumana de sus postulados, que entiende, derivan de la ecología profunda

norteamericana. Así mismo, el terrorista y matemático estadounidense Theodore Kaczynski ha expresado sus diferencias con el primitivismo de Zerzan.

El trabajo de Zerzan tiene una base marcadamente dualista entre lo «primitivo» –considerado como no-alienado, salvaje, no jerárquico, lúdico y socialmente igualitario–, y lo «civilizado», considerado alienado, domesticado, jerárquicamente organizado y socialmente discriminatorio (véase: mito del buen salvaje).

Posición sobre las ideas del decrecimiento

Zerzan critica que «algunos de los conceptos del decrecimiento no van demasiado lejos, como las ciudades lentas, la alimentación lenta o la idea de simplicidad voluntaria», considerando que «no tienen mucho alcance porque carecen de crítica sobre la totalidad del fenómeno». Estima que «el decrecimiento puede ser deseable, pero hay que plantear una lucha concreta contra todas estas dinámicas, instituciones y fuerzas que empujan en la otra dirección». Considera además que sus intenciones son buenas, pero duda de su efectividad mediante participación política, aunque reconociendo la posibilidad de que encuentren una vía alternativa.