Conocer en riesgo

JORGE MARTÍN GÓMEZ BOCANEGRA



Universidad de Guadalajara

Conocer en riesgo

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego y financiada con recursos del Programa de consolidación del posgrado (PCP, 2025)

300.1
GOM

Gómez Bocanegra, Jorge Martín

Conocer en riesgo / Jorge Martín Gómez Bocanegra

Primera edición, 2025

Zapopan, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial, 2025.

1. Antropología filosófica.
2. Seres humanos - Filosofía.
3. Actos humanos - Filosofía.
4. Humanidades - Discursos, ensayos, conferencias.
5. Civilización moderna - Filosofía.
6. Conducta humana.
7. Filosofía - Discursos, ensayos, conferencias.
8. Religión - Filosofía.

I.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial

Primera edición, 2025

D.R. © 2025, Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
José Parres Arias 150
San José del Bajío
45132, Zapopan, Jalisco, México
Consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-581-680-7

Editado y hecho en México
Edited and made in Mexico

Conocer en riesgo

Jorge Martín Gómez Bocanegra

Universidad de Guadalajara
2025

Índice

Presentación	9
La muerte de Adán	15
El complejo de Alaska	25
Pensamientos en la realidad	41
En un mundo de sordos	53
Archipiélagos emergentes	65
Apocalípticos y desintegrados	79
La realidad en los pensamientos	91
De la lectura a la acción	113
Escribir, ¿para quién?	131
Bibliografía	149

Presentación

No pensar por nosotros, sino pensar para nosotros, para suscitar nuestro propio pensamiento. De esta forma podría sintetizar el sentido de los estimulantes textos que el doctor Bocanegra escribió para nosotros, estudiantes de posgrado, entre agosto y diciembre del año 2016, en el marco del seminario de Problemas Humanísticos v, del Doctorado en Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Tras leerlos y comentarlos en el marco del seminario, pareció injusto que estos textos fueran objeto exclusivo de lectura para los participantes del seminario. Otros lectores merecen también la oportunidad de conocerlos y dejarse poner en cuestión por su contenido. Así se lo hice saber al doctor Bocanegra. Debido a ello, él me invitó a escribir unas palabras de presentación, unidos ahora bajo el título de *Conocer en riesgo*. Invitación que acepté gustoso.

Acabo de escribir que sus textos nos ponían en cuestión. Este es, para mí, uno de sus méritos principales. Es, en todo caso, el aspecto que por su relevancia mi presentación procurará resaltar. Los textos de *Conocer en riesgo* no exponen lo que se considera habitualmente un saber positivo, del que, tras su lectura, pueda disponerse como información. Tampoco argumentan a favor de una tesis, que sería la postura del autor sobre el asunto que tematiza cada texto. No se proponen, pues, ni informarnos sobre el qué de la cosa, ni darnos las razones que justificarían su última palabra (al menos en el momento de la escritura del texto) sobre el asunto. Y es de agradecer que no lo haga, pues, frente a la alternativa

que ofrece, tales cosas, bien miradas, poco valen la pena. Porque de lo que se trata es de pensar. De pensar lo que hoy pone en cuestión a las humanidades y de pensar lo que estas pueden responder a las problemáticas que resultan de esa puesta en cuestión.

Y para ello es necesario pensar el presente, enfrentar el presente, porque de otro modo las humanidades podrían quedar convertidas en un saber anacrónico: un grupo de modelos culturales, patrones de gusto y preceptos para bien pensar y bien escribir cuyo valor ya no es posible suscribir ingenuamente. Respecto del conjunto de disciplinas encargadas de estudiar las expresiones simbólicas de la humanidad para apropiarnos de su valor y su sentido, enriqueciendo de este modo nuestra percepción y comprensión del mundo humano, tiene un lugar central e inestimable, debido a que son formadoras de la conciencia humana. Pero no pueden quedar fijadas en sus figuras anteriores, porque hoy todo lo que acaece pone en entredicho sus logros, sin importar cuán queridos nos sean y cuán significativos parezcan ser. ¿Qué significa el presente para las humanidades? ¿Qué tareas le propone ineludiblemente? ¿A qué transformaciones internas les obliga si quieren ser fieles a su propio concepto?

Los textos que siguen nos llevan de modo indirecto a plantearnos estas preguntas abordando diferentes fenómenos sociales, culturales y académicos actuales. El individualismo, la incomunicación, las nuevas identidades colectivas marginales, la fragmentación del saber, la aceleración y el deshilvanamiento de la vida individual, la desintegración cultural, las dificultades de la lectura; la hegemonía cultural y académica de los países desarrollados, son fenómenos que afectan la condición humana de forma intensa y, en algunos casos, de manera inédita. Por ello, no pueden ser mero objeto de diagnóstico psicológico o análisis sociocultural. Ellos interpelan a las humanidades. Y lo hacen de una manera acuciante, porque son efecto o respuesta de la conformación cada vez más compleja y conflictiva de la sociedad humana a escala mundial.

Las voces oficiales políticas, económicas y educativas procuran formular las respuestas a este conglomerado de problemas en términos económicos y tecnológicos. Sin embargo, el fondo del problema, más allá

de coyunturas críticas, es ético y cultural, pues las soluciones provendrán de las respuestas sobre el cómo y el para qué del convivir humano, que a su vez dependerán de las respuestas a qué somos y qué podemos ser. Y aquí es donde la filosofía y las humanidades, en general, deben tener la palabra, a condición, claro está, de que justifiquen su derecho a tenerla. Y esta justificación en cuanto a su validez, de ningún modo segura, exige hoy más que nunca un proceso de autorreflexión y autocrítica.

Y es en la forma de llevar a cabo este proceso como los textos del doctor Bocanegra deben ser apreciados, pues el modo de reflexión en que discurren sus textos es tal que obliga al lector a circunvolucionar en torno a ellos para ir más allá; esto es, hacia la reflexión personal, hacia el propio pensar, que es su derecho, derecho hoy nada sencillo de hacer valer. Quisiera, a continuación, señalar algunos rasgos de ese modo de reflexionar que le otorgan esta rara virtud. Con ello no haré si no exponer las vicisitudes de mi experiencia como lector, lo cual puede atraer a quienes busquen los mismos efectos de una lectura.

Llama la atención, en primer lugar, la variedad y la heterogeneidad de las referencias bibliográficas, que revelan una mente que busca en varios campos y registros los elementos que nutran y dinamicen su propio pensar en torno a los temas que lo ocupan. Esto nos hace notar que una mentalidad de orientación más disciplinar reduce y simplifica los temas y los problemas de un modo que ya no hace justicia a las demandas de comprensión de nuestra compleja realidad, lo cual no nos hará la vida más fácil, pues gran parte de ella consiste en evadirnos, pero no restará ventajas a quien quiera hacerse responsable de contribuir a incrementar dicha comprensión.

En relación con lo anterior está el hecho de que los textos muestran la libertad —que no arbitrariedad— con que el autor vincula unos elementos textuales con otros para encontrar conexiones que generen un sentido capaz de iluminar el fenómeno del caso de una manera acaso insospechada y siempre estimulante, como constelaciones que arrojan una luz propia y distintiva al ojo del observador. Frente a textos cuyas partes parecen soldadas una a otras, como si todo lo que dicen estuviera

rigurosamente unificado, lo que se da como prueba de solidez, el procedimiento ensayado en los textos consiste en formar constelaciones de pensamientos que dan lugar a un entendimiento más plástico y dúctil que el logrado por un estilo académicamente normado, sin faltar por ello a las reglas de juego de la buena academia. Esto es liberador cuando tenemos frente a nosotros, al abordar un tema, un amplio panorama de textos, incluso distantes temáticamente, que pueden hacer alguna aportación a la construcción de nuestro entendimiento de un hecho.

Tampoco se pueden equiparar a esos textos ensayísticos que, siguiendo una sutil lógica interna, arriban a lo que previamente constituía su tema a probar, yendo sobre seguro ya desde el principio, y que, debido a ello, no constituyen una verdadera escritura de indagación: impía autorreflexión y descubrimiento.

Esta última observación, me lleva a destacar otro rasgo sumamente estimable de la escritura del doctor Bocanegra: su valor para exponerse. Porque él no pretende hablar desde la distancia y la objetividad, sino como sujeto íntimamente implicado en aquello de lo que habla. En esto estamos involucrados todos, pero la mayoría tratamos de anestesiarnos todo el tiempo posible. Parece difícil vivir de otra manera. Si estudiamos la realidad social, procuramos hacerlo asépticamente, como aislando aquello cuya infección nos llenaría de malestar y dolor. Aquí, por el contrario, el autor se atreve a exponer el dolor que lo devasta, porque entiende que hoy ese es el costo de conocer, y también lo que, ante la enormidad de lo que sucede, nos debe mover a pensar con una radicalidad mayor que la acostumbrada.

La subjetividad hoy está académicamente mal pagada. Se nos pide que hagamos caso omiso de ella excepto como máquina de codificar información y de inferencia. Quizá porque frente a ella se coloca muchas veces una crítica carente de pensamiento y que no es sino queja. Frente a ambos, ubicarse como sujeto vivo y sensible que se atreve a pensar y que marca sus pensamientos con impronta de sus afectos, es la única manera de que la vida se haga pensamiento y de que el pensamiento alumbre la realidad. Incluso si siente que el poder de esta le anonada. Ponerse a

tono con esta forma de pensar implica someterse al vértigo que origina poner en entredicho todo lo que nos da seguridad.

Entender estos textos exige valor. Al leerlos he tratado de encontrar ese valor. Valor para captar con exactitud lo que me dicen y, al captarlo, me demandan. No lo he logrado siempre, pues eso significa conocer en riesgo. Para nosotros hoy no hay nada más difícil que conocer de esta manera; sí, pero también nada más necesario.

Ernesto Briseño

La muerte de Adán

Tomó, pues, el Señor Dios al hombre,
y púsole en el paraíso de delicias,
para que le cultivase y guardase.
Diole también este precepto diciendo:
Puedes comer del fruto de todos los árboles del paraíso:
Mas del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas;
porque en cualquier día que comieres de él, ciertamente morirás.
Génesis, 2: 15-17

I

Dios ha muerto, lo cantó Nietzsche. Podemos suponer que el hombre, creado por aquel Dios bíblico, tarde o temprano, también tendría que morir.

En *Historia de nuestra idea del mundo*, José Gaos dijo lo siguiente:

> Los orígenes "absolutos" de nuestra idea del mundo se remontan a la Antigüedad clásica y bíblica. Pero de estos orígenes nos separa una peculiar solución de continuidad entre esa Antigüedad y nosotros representada por la Edad Media […] sabemos lo que es creer en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo *por propia experiencia*; pero dudo mucho que haya entre los presentes uno solo que sepa por propia experiencia lo que sea creer en Zeus Pater […] creer en Zeus Pater, solo podemos saber *por medio de la ciencia* de la Historiografía. Ahora bien, hay una diferencia

> enorme entre saber de algo por propia experiencia vital y saber de algo por mero conocimiento intelectual (Gaos, 1973: 10-11).

Esto que Gaos expone nos ayuda a situar el problema que representa "la muerte de Adán". Por una parte, está la muerte de este personaje bíblico, en quien se encarna la creencia religiosa y por quien los creyentes de una fe, la judeo-cristiana, se saben vástagos y herederos de él; por otra parte, está la muerte de Adán, no ya y nada más que como personaje bíblico, sino en cuanto personaje simbólico, en cuanto representante de un modo de alcanzar el saber y el conocimiento basado en la rebelión y la desobediencia. Como sabemos, por una parte, Adán desobedeció seguir el precepto divino, y, por la otra, con su acción de comer los frutos del árbol prohibido llevó a cabo una rebelión. Al ser expulsado Adán del paraíso, consiguió hacerse mortal, o sea, histórico.

En *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad,* Sloterdijk nos advierte lo siguiente:

> Por el éxito del cristianismo, en la esfera de la civilización occidental se impuso la interpretación que hace la Biblia de la desazón del ser-en-el-mundo. Interpretación que mediante un corto relato transmite una lección evidente, aunque sombría: si no pocas veces nos sentimos sorprendidos por el diagnóstico de nuestra existencia es por un motivo comprensible. Somos seres expulsados, casi desde el principio. Todos nosotros hemos cambiado una patria por un exilio. Si estamos en el mundo es porque no fuimos dignos de permanecer en un lugar mejor (2015: 12).

Resulta pertinente subrayar tres momentos en esta cita. Uno, el que surge de la interpretación que hace la Biblia y que condujo a que el hombre de cultura occidental padeciera "la desazón del ser-en-el-mundo". El segundo momento es el que tiene que ver con la memoria, la cual está constituida gracias a ese relato bíblico, y que es así que "nos sentimos sorprendidos por el diagnóstico de nuestra existencia". El tercer momento es el de la conciencia del hombre cristiano, que se sabe viviendo en un exilio original permanente, causado por una decisión y

por una voluntad, decisión constituida por la voluntad de aquel hombre, que ha hecho posible que suframos las consecuencias de no ser "dignos de permanecer en un lugar mejor".

II

Demonios, de Dostoievski, es una novela donde la existencia del Dios judeo-cristiano es, entre otros temas importantes, el objeto de múltiples discursos. Al respecto, Schatov expone la siguiente síntesis histórica:

> Toda nación solo se conserva como tal nación mientras tiene su dios propio, y a todos los demás dioses del mundo los excluye, sin excepción alguna […] Así han creído todas, desde el principio de los tiempos, todas las grandes naciones, por lo menos […] todas las que se han puesto a la cabeza de la Humanidad […] Los hebreos vivieron únicamente para aguardar al Dios verdadero y dejarle al mundo este Dios verdadero. Los griegos divinizaron la Naturaleza y legaron al mundo su religión; es decir, la filosofía y el arte; Roma divinizó la nación en el imperio y dejó a las naciones el imperio. Francia, en el curso de toda su larga historia, fue solamente la encarnación y desarrollo de la idea del dios romano, y cayó en el ateísmo, que ellos llaman socialismo, solo porque el ateísmo es, a pesar de todo, mejor que el catolicismo (Parte II; Cap. I, "La noche": 183).

Es evidente que Schatov expone y sostiene la tesis de que no hay pueblo sin religión, y que no toda religión es poseedora del mismo dios para todos los pueblos del mundo. Es en lo que expone dicho personaje donde radica lo que considero fundamental para comprender, en un primer momento, la idea de la muerte de Adán. Si es por la religión que los pueblos viven la experiencia de lo que es el mal y de lo que es el bien, y que no serán la razón ni la ciencia las que ayudarán a comprender los ideales de "bien" y de "mal", luego entonces, los temores que debió padecer Adán ante el precepto divino ya no se ajustan a la realidad del hombre moderno, puesto que la nueva realidad que regula las dinámicas sociales radica más en la razón de ser de la ciencia que en la fe religiosa.

De hecho, como bien sabemos, para la ciencia están fuera de su consideración la clase de ideales provenientes de la fe religiosa.

Otras ideas que están presentes en *Demonios* son las que nos ofrece Kirilov. Cito:

> Para mí no hay idea más elevada que la de que Dios no existe. De mi parte tengo la historia humana. El hombre solo inventó a Dios para vivir sin suicidarse; en eso consiste toda la Historia universal hasta hoy (Parte III, Cap. VI, "Noche laboriosa": 423).

Líneas más adelante, sigue diciendo Kirilov:

> Yo no comprendo cómo han podido hasta ahora lo ateos saber que no hay Dios y no suicidarse en el acto (424).

Conviene detenernos un instante en esto último. Dichas ideas nos llevan a pensar en esa conexión tan poderosa entre Dios y vida humana. Si el hombre deja de creer en la existencia de Dios, según Kirilov, la vida del hombre no tiene sentido; de aquí que diga que no comprende cómo es que los ateos, sabiendo que no hay Dios, no han tenido el valor de suicidarse. En esta línea podemos situar a aquel personaje llamado Sócrates, quien prefirió beber la cicuta, nada más que con el propósito de conocer la verdad de la muerte, que seguir viviendo bajo el temor de los poderes ajenos al conocimiento de la verdad. En el caso de Adán, este decidió renunciar a la vida eterna, nada más que con el propósito de conocer el sabor que daban los frutos provenientes del árbol de la ciencia del bien y del mal.

III

En la novela-ensayo de Peter Sloterdijk (1986), titulada *El árbol mágico. El nacimiento del psicoanálisis en el año 1875. Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología*, escuchamos al viejo profesor de medicina LeBrasseur comunicando al joven médico vienés Jan van Leyden lo siguiente:

> Imaginad, mi joven colega, que sois uno de esos nobles persas de los que nos habla Montesquieu, que viajan por los países europeos […] Lo que más misterioso os parecerá es la circunstancia de que en cada ciudad con ciertas pretensiones encontráis estos extraños templos cristianos, con sus torres monstruosas que llegan hasta el cielo y que parecen desdeñar todas las dimensiones terrenas […] estas torres son prueba del temor de Dios de nuestros antepasados, monumentos levantados por el hombre en señal de sumisión ante lo absoluto y símbolos imperecederos de la entrega de la voluntad humana a la divina Providencia (Sloterdijk, 1986: 45).

Precisamente por la existencia de las magníficas catedrales, el viejo médico francés encontrará el punto de apoyo para instruir a Van Leyden y hacerlo caer en la cuenta del momento histórico en que ambos se encuentran. En este sentido, dice LeBrasseur:

> De manera que, joven doctor, os encontráis ante la más violenta revolución que han visto los siglos. Desde que se levantaron estas torres, la Humanidad se encuentra en estado de sublevación. La mascarada de la humildad no puede ocultar que nosotros clavamos al viejo Dios el cuchillo en la garganta, para ponernos en su lugar cuando se desangre. Reconoced que lo de la torre de Babel fue un tímido preludio de las torres europeas. Nosotros hemos superado el diletantismo de los babilonios para lanzarnos a una mayor empresa, un experimento al estilo babilónico pero en mayor escala que ha de transformarnos de criaturas indefensas en dioses poderosos… (Sloterdijk, 1986: 46).

De este parlamento destaco tres ideas: 1. Desde hace varios siglos "la Humanidad se encuentra en estado de sublevación"; 2. "nosotros clavamos al viejo Dios el cuchillo en la garganta, para ponernos en su lugar cuando se desangre", y 3. Al superar el diletantismo de los babilonios, esto mismo "ha de transformarnos de criaturas indefensas en dioses poderosos".

Si retomamos lo que antes hemos citado de Dostoievski y lo ponemos en relación con esto que hemos citado de la novela de Sloterdijk, vemos que el problema que representa la muerte de Adán adquiere mu-

chos más perfiles de definición histórica. Un primer perfil es reconocer que el cristianismo romano, que se extendió en la tierra con el poder del imperio, lo que hizo fue divinizar las naciones. Otro componente que permite perfilar aún más el problema que estamos considerando es aquello de que jamás la razón ni la ciencia estuvieron capacitadas para definir lo malo y lo bueno, aun de una manera aproximada; por el contrario, de acuerdo con las palabras de Schatov, la razón siempre, de un modo vergonzoso y lamentable, ha acabado equivocándose toda vez que ha intentado separar lo malo de lo bueno.

Como sabemos, con el Siglo de las Luces se instaura la Edad Moderna, y entonces resulta que la realidad y la razón son equiparables, hasta un grado en que todo aquello que no surgiera de la razón para explicar los fenómenos de la naturaleza, o también para explicar la realidad del hombre, era considerado una superstición. Se trataba de convencer al hombre occidental, y particularmente al europeo, de que era innecesario continuar creyendo en algún dios; con esto se estaba ya asesinando a dios, se estaba asesinando a ese mismo dios que había sido el creador de Adán, el primer hombre que dio cuenta de su rebeldía por conocer del árbol de la ciencia del bien y del mal.

Sobre la base de lo que nos dice Sloterdijk (2015), sabemos que:

> Con ayuda de su concepción del pecado original, el melancólico obispo [o sea, San Agustín] fue capaz de construir un *continuum* de historia terrena plenamente encajado bajo el signo de una insurrección de los individuos frente a Dios […] La *civitas terrena* no es más que un largo *défilé* de rebeliones, arrogancias y delitos, al que escoltan, solo insuficientemente, los esfuerzos de algunos honrados gobernantes y jueces en pro de la *iustitia* terrena. La rebelión es la esencia del ser humano: el ser humano se hace como Dios en tanto que utiliza frente a Dios su propio privilegio de poder decir no (Sloterdijk, 2015: 17).

Me quedo con la idea última: "La rebelión es la esencia del ser humano: el ser humano se hace como Dios en tanto que utiliza frente a Dios su propio privilegio de poder decir no". Es esta clase de rebelión

con la cual Adán dijo no al precepto divino; es por esta rebelión que los descendientes de Adán han venido a convertirse en los "hijos exiliados del paraíso"; es por esta rebelión que el hombre comenzó a vivir las consecuencias de lo que significa comer los frutos del *árbol de la ciencia del bien y del mal*. Esta es la herencia de Adán, y es por esta herencia que el hombre moderno fue capaz de asesinar a Dios.

> Oiga usted una gran idea [dice Kirilov]: hubo en la Tierra un día que en medio de ella se alzaban tres cruces. Uno, en la cruz, hasta tal punto creyó, que dijo a otro: "Estarás hoy conmigo en el Paraíso." Al expirar el día, ambos murieron, llegaron y no encontraron ni Paraíso ni resurrección. No se verificó lo dicho. Oiga usted: aquel hombre estaba por encima de toda la Tierra, constituía todo lo que merece la pena de vivir por ello. Todo el planeta, con todo lo que contiene, sin ese hombre…, una locura (Parte III, Cap. VI, "Noche laboriosa": 423).

Evidencia de locura es la que nos presenta Sloterdijk (1986) en torno a la Revolución Francesa:

> ¡Qué orgía con la sangre de los sospechosos! ¡Qué noche de san Bartolomé de la razón! ¡Qué selva empezó a alzarse en medio de la Ciudad Luz, como si esta no se hubiera sentido orgullosa de marchar a la cabeza de la civilización! ¡Y qué absurdo que sobre los cuerpos de las víctimas se pronunciaran los más espléndidos discursos, resplandecientes de moral y henchidos de autocomplacencias, como si estuviéramos viviendo los días más brillantes de la Historia de la Humanidad! (Sloterdijk, 1986: 28-29).

En Francia, a finales del siglo XVIII, Schatov y Kirilov observan que el dios romano acabó siendo desplazado, y que su lugar vino a ocuparlo el ateísmo; o sea, el socialismo. Desde luego, con su novela *Demonios* Dostoievski lo que hace es advertir, al mismo tiempo, sobre esa locura que la Rusia zarista estaba comenzando a vivir, a causa de lo que había ocurrido con la Revolución Francesa.

IV

Por otra parte, Nietzsche, quien probablemente leyó con mucha atención la obra de Dostoievski, supo bien lo que significaba expresar al mundo que el hombre creado por Dios había muerto; con la muerte de este personaje fundamental de la historia en Occidente se adelantaba la hipótesis de que habría de surgir, en consecuencia, otro hombre, distinto y muy distante de la idea del hombre adánico.

Pero antes de que fuera declarada por Nietzsche la muerte de Dios, a Dios lo habían colocado en el banquillo de los acusados; o sea: se había puesto en duda su magnanimidad, y se le descubrió el lado cruel y sanguinario ("no he venido a traer la paz sino la guerra"), y se llegó a verlo tirado en el lodo, embriagado hasta la humillación (*Cantos de Maldoror*), y todo, de repente, se volvió confuso ante los ojos y los pensamientos del hombre, y Dios murió, y hubo otro escritor que llegó a decir: "Pobre del hombre que no sabe que Nietzsche ha muerto" (José Agustín); todo, desde entonces, ha venido ocurriendo con la muerte como acompañante, y ha sido frecuente que se hable de que ha muerto el arte (Hegel), de que ha muerto la novela (Deleuze), de que la historia ha muerto (Francis Fukuyama), de que ha muerto la sociedad y han nacido, en su lugar, las redes sociales, de que ha muerto el individuo…

El asesinato de Dios, realizado por el hombre moderno, ha provocado también, de manera simbólica, la muerte de Adán. Así, tal vez por esta misma muerte, el hombre moderno, el hombre de nuestros días, ha perdido la voluntad y el valor para enfrentar grandes desafíos sociales. Ha preferido ignorar u olvidar la existencia de la cicuta, ha preferido guarecerse en la soledad colmada de información cibernética. Se ha debilitado, se ha vuelto dócil, se ha vuelto un fiel creyente del progreso producido por la ciencia y la tecnología. Han sido la debilidad y la vulnerabilidad las que observó Nietzsche que existían en el cuerpo y la mente del hombre moderno, y de quienes quiso siempre separarse hasta alcanzar las mayores distancias. El superhombre vislumbrado por el filólogo alemán daría entrada al llamado poshumanismo.

Si aceptamos que el ser es un concepto que nace con el humanismo, en el poshumanismo tendríamos que hablar, quizá, del no-ser y de todas las consecuencias que esto mismo conlleva; por ejemplo, considerar el no-ser como un epitafio para declarar la muerte de Adán.

El complejo de Alaska

Ser especial es, entonces, ser insustancial.
Giorgio Agamben

I

La canción se llama "A quién le importa", y quien la cantaba, Alaska, o Fangoria. No son los atributos estéticos, si los hay en dicha pieza, los que promovieron mi interés por tratar en este ensayo. Lo que me vino a la mente, al proponer como tema programado "El complejo de Alaska", fue la asociación de lo que dice la canción en varios fragmentos y lo que socialmente he observado en algunos tipos sociales.[1] En esta ocasión me interesa destacar el fenómeno del individualismo, en un contexto psicosocial, con todos los riesgos que entraña tratar una entidad así, tan abstracta y concreta al mismo tiempo, tan huidiza y tan inasible, a la vez que marcada por el sentido de contradicción y de ambigüedad.

Antes de proseguir con la relación que observo entre la canción y el complejo de Alaska, me gustaría citar lo que Bauman (2015) nos dice respecto del concepto "individuo", ya que será este un componente

[1] Por tipos sociales quiero decir las formas imaginarias con las cuales hacemos referencia a ciertas formas de comprensión social. Por ejemplo, hablar de profesores, de escritores, de médicos, de choferes, de carpinteros…, son estas formas de comprensión social tipificadas mediante un imaginario afianzado en significaciones "inconscientes".

valioso en el interior de otro concepto: "complejo", que más adelante expondré con ayuda de Carl G. Jung. Respecto del término "individuo", nos dice Bauman que apareció en la conciencia de la sociedad occidental en el siglo XVII, en el umbral de la era moderna. Y añade la siguiente información:

> Representaba una tarea, si bien el nombre que se le dio en un primer momento no sugería inmediatamente que así fuera: derivado del latín, evocaba sobre todo (como el "á-tomo" de los griegos) el atributo de la *individualidad*. Hacía simplemente referencia al hecho, bastante trivial, de que si dividimos de manera sucesiva el conjunto de la población humana en partes constitutivas cada vez más pequeñas, nos resulta imposible ir más allá de cada persona considerada por separado: el ser humano es la unidad más pequeña a la que puede atribuirse la cualidad de "humanidad"[…] Por sí mismo, el nombre no estipulaba la *singularidad* de su portador (a fin de cuentas, los átomos de un mismo elemento son indistinguibles entre sí) (Bauman, 2015: 31).

Podemos afirmar, entonces, que lo que inicialmente se quiso crear con la palabra *individuo*, como la unidad más pequeña (*indivisible*) en que la humanidad se ve representada sintéticamente, finalmente ha terminado representando, o, mejor, ha terminado convirtiéndose en una entidad indistinguible a imagen y semejanza conceptual del "átomo". De nuestra parte, podríamos advertir que el individuo, en nuestros días, ha venido desempeñando el papel social de sujeto que actúa en consecuencia y en determinadas circunstancias: más acá o más allá del umbral de la edad moderna; o sea: más en pleno espacio y más próximo a un horizonte en el cual se columbran particulares historias.

Continuando con la exposición del complejo de Alaska, advierto que la zona de la canción en la cual básicamente he puesto mi interés para abordar el individualismo es el estribillo —marcado en cursivas— que se encuentra en la estrofa que dice:

Mi destino es el que yo decido,
El que yo elijo para mí.
¿A quién le importa lo que yo haga?
¿A quién le importa lo que yo diga?
¡Yo soy así, y así seguiré, nunca cambiaré!

Es importante señalar que, al escuchar el estribillo, este no hace pensar que se trata de dos preguntas y de tres aseveraciones las que lo componen. Significa, entonces, que entramos en la vía de la ambigüedad: "¿A quién le importa lo que yo haga?" y "¿A quién le importa lo que yo diga?", menos que funcionar como preguntas, están más cerca de comunicar reclamos. Por lo que dicen las tres oraciones declarativas en que se cierra el estribillo, resulta inteligible que las preguntas están funcionando en un doble sentido o, mejor, que conducen la doble intención; una primera intención consiste en ser dos expresiones que reclaman *atención*: interés por parte de los otros, y la otra sería que son reclamaciones que exigen a los otros, a la sociedad o a un segmento de la sociedad, *respeto*: tolerancia ante lo que "yo haga" y aceptación por lo que "yo diga". De este modo, en uno y en otro sentido, el par de preguntas guarda perfectamente coherencia con lo que termina diciendo la estrofa: "¡Yo soy así, y así yo seguiré, nunca cambiaré!".

Como sucede en diferentes tipos textuales, se pueden obtener diferentes interpretaciones. Sin embargo, no me interesa tratar aquí las distintas interpretaciones que admite la canción sino, sobre la base de la descripción que he hecho del modo en que está funcionando el estribillo, observar un fenómeno social, en el cual el individualismo es la clave de comprensión, y el hecho social, la actuación de un sujeto que se expresa —para otros— mediante la ambigüedad y la contradicción.

Hasta aquí he expuesto cómo me surgieron el título y el tema para tratarlo en este ensayo; ahora conviene aclarar en qué sentido estoy entendiendo el término "complejo", para, a partir de entonces, considerar algunas vías por las cuales podrían ser indicados algunos tipos sociales bajo la investidura de "el complejo de Alaska".

II

Para hacer comprender lo que entiendo por "complejo", me apoyo en el capítulo 3, "Funciones y estructuras del consciente e inconsciente", del libro *Los complejos y el inconsciente*, de Carl G. Jung. Lo primero que hay que señalar es cómo funciona la conciencia y cómo, también, el inconsciente. Nos dice Jung que la conciencia "es una especie de órgano de percepción y de orientación dirigido, en primer lugar, hacia el medio ambiente" (1969: 93). Lo más interesante es saber que esta especie de órgano está funcionando de manera intermitente, o sea, por discontinuidades. "Es cierto que se habla de la continuidad de la conciencia, pero, en realidad, esta continuidad no existe, y la impresión que nos hace sentir es consecuencia del recuerdo" (Jung, 1969: 87).

Por el contrario, el inconsciente es continuo y permanente, pero también inaccesible en diversos grados. De aquí que Jung hable de tres tipos de contenidos inconscientes: 1) contenidos inconscientes asequibles, 2) contenidos inconscientes medianamente asequibles, y 3) contenidos inconscientes inasequibles.

En el caso de los contenidos inconscientes del tipo 1, se trata de aquellos en los cuales, de pronto, cobramos conciencia de todo lo relacionado con nuestro cuerpo, sea, por ejemplo, la posición en que nos encontramos: si sentados, si de pie, si acostados, si caminando. No obstante, esta aparente conciencia que se nos presenta de la posición de nuestro cuerpo en el espacio conduce también a que cobremos conciencia de la cantidad de cosas que hacemos de manera inconsciente. Por ejemplo, si se nos preguntara cuántas personas nos hemos encontrado en un día, en caso de que hubiéramos salido de casa y nos hubiéramos desplazado en distintos rumbos de la ciudad y con distintos propósitos, no sabríamos responder con toda certeza. Otro ejemplo que nos ofrece Jung para sostener la idea de este tipo de contenidos inconscientes que hay en los individuos es este que dice:

> De todos es conocido el caso de la persona que saca su reloj de bolsillo, lo mira y se lo vuelve a guardar. Si un momento después, se le pregunta la hora, tiene que volver

> a mirar el reloj, pues todos aquellos gestos los ha hecho sin darse cuenta y no ha adquirido un conocimiento consciente del tiempo transcurrido (Jung, 1969: 89).

Respecto de los contenidos del inconsciente tipo 2, estos guardan una fuerte relación con los recuerdos. Es como si en estos existieran niveles muy cercanos o relativos a la superficie de la memoria, en los que, por ejemplo, se guarda el nombre de una persona, el cual no podemos recordar en un momento determinado; o, también, cuando sucede que no podemos recordar cierta palabra que queremos utilizar para describir o para explicar algo, y es por esto que decimos que la tenemos "en la punta de la lengua". Pero está también ese otro nivel un tanto más profundo y distante de la superficie en que operan la conciencia y la memoria. En este nivel ocurren hechos provocados por elementos cuya asociación data de épocas remotas. Es la breve historia que nos cuenta Jung:

> un psicólogo se pasea por el campo y pasa ante una granja. Continúa su paseo, pero, de pronto, se siente asaltado por recuerdos de infancia tan intensos que se imponen a su atención; sorprendido, se pregunta: "¿Por qué me he ido de pronto a pensamientos de esa época? ¿Cuándo empezó esto?". Remontando el curso de sus pensamientos acude a su mente que los recuerdos infantiles comenzaron a surgir en él aproximadamente unos cinco minutos antes, al pasar por delante de la granja (Jung, 1969: 90-91).

Después de regresar a la granja, este psicólogo de la historia ejemplar de Jung acaba descubriendo que la causa era "un olor muy especial, el de un criadero de ocas, olor que estaba asociado a sus primeros años y del que había conservado el recuerdo" (Jung 1969: 91).

Finalmente, en cuanto a los contenidos del inconsciente tipo 3, en estos radica la profundidad en la que se ha podido conformar y constituir individual y socialmente el sujeto poseedor de tales contenidos. De esta clase de contenidos, para Jung, resulta imposible conocer la amplitud y la riqueza que hay en el inconsciente. De estos contenidos, a lo más que se puede acceder es a aquellos que pertenecen a la época infantil; de esta

época, habrá personas que pueden acceder a hechos que les ocurrieron a la edad entre los cinco y los seis años. Pero, así como habrá quienes logren recordar hechos que les sucedieron a una edad muy temprana de su existencia, habrá otros para quienes sus reminiscencias no van más allá de la edad de los diez años. Esto ocurre porque, como dice Jung, "la conciencia infantil, considerada retrospectivamente, se parece a un archipiélago de imágenes aisladas que emergen de las aguas" (1969: 92).

En esta clase de contenidos inconscientes nacen los síntomas que acusan estados neuróticos, que el sujeto se ve incapacitado para precisar o definir. Más todavía:

> Hay en el inconsciente, además, acontecimientos totalmente inaccesibles en un momento dado, por la buena razón de que no han sido nunca todavía conscientes: las ideas creadoras, por ejemplo, que brotan en nuestro espíritu de forma inesperada y que, previamente, no estaban todavía adscritas de modo alguno a nuestro consciente…
>
> Citemos también percepciones más sutiles todavía, los *presentimientos* y las *intuiciones*: poco antes de que estallara la guerra de 1914, numerosas personas tuvieron presentimientos singulares, estados afectivos que las dejaban atónitas, al no existir todavía la realidad a la que había que adscribirlos (Jung, 1969: 92-93).

Sobre la base de todo esto que Jung nos enseña sobre el inconsciente y los contenidos de este en tres modalidades, ya podemos insinuar —que no afirmar categóricamente— que el complejo es una realidad psíquica que se asienta principalmente en el inconsciente, sobre todo en los contenidos del tipo 2 y 3. Esto no quiere decir, desde luego, que la conciencia sea ajena a los procesos en los cuales el complejo se expresa, pero lo que sí es innegable es que el complejo tiene como residencia plena el inconsciente.

Para mejor asegurar la idea de que el complejo es una realidad psíquica que se distribuye en mayor o en menor medida en los espacios que ocupan el inconsciente y la conciencia, conviene atraer otras ideas

de Jung sobre la relación que existe entre conciencia y conciencia del yo, pues, de acuerdo con esta relación, se puede observar cómo, posiblemente, el complejo nace o se produce. En tal sentido, nos dice Jung:

> *¿Qué es la conciencia? Ser consciente es percibir y reconocer el mundo exterior, así como al propio ser en sus relaciones con este mundo exterior* […] Verse en las relaciones con el mundo exterior significa reconocerse a sí mismo en su ambiente. ¿Qué es este "sí mismo"? Es, ante todo, el centro de la conciencia, el *yo*. Cuando un objeto no es susceptible de ser asociado al yo, cuando no existe un puente que una el objeto con el yo, el objeto es el inconsciente; es decir, que para aquel es como si no existiera. Por consiguiente, se puede definir la conciencia como una relación psíquica con un hecho central llamado el yo. *¿Qué es el yo? El yo es una magnitud infinitamente compleja, algo como una condensación y un amontonamiento de datos y de sensaciones*; en él figura, en primer lugar, la percepción de la posición que ocupa el cuerpo en el espacio […] luego la percepción de estados afectivos […] el yo implica, además, una masa enorme de recuerdos: si mañana yo me despertara sin recuerdos, no sabría quién soy. Necesito disponer de un tesoro, de un fondo de recuerdos, que son como relaciones o notas que informan sobre lo que fue. No podría haber conciencia sin todo esto. Sin embargo, el elemento esencial parece ser el *estado afectivo*: cuando estamos dominados por un afecto es cuando tomamos conciencia de nosotros mismos con mayor intensidad (Jung, 1969: 96-97).

De toda esta larga exposición que nos da Jung sobre la conciencia y la conciencia del yo quiero subrayar las siguientes conexiones:

1. Verse en las relaciones con el mundo exterior significa reconocerse a sí mismo en su ambiente (el sí mismo es cobrar conciencia del Yo central).
2. Cuando un objeto no es susceptible de ser asociado al yo, cuando no existe un puente que una el objeto con el yo, el objeto es el inconsciente; es decir, que para aquel es como si no existiera.
3. El yo es una magnitud infinitamente compleja, algo como una condensación y un amontonamiento de datos y de sensaciones.

Si consideramos estos tres puntos, el complejo es una realidad psíquica que subyace permanentemente en los contenidos del inconsciente tipo 2 y 3; una realidad psíquica que a su vez tiene una íntima relación con el yo que se ve a sí mismo en conexión con el mundo: conciencia del yo poseedor y exhibidor del complejo; esta conciencia, a su vez, viene a funcionar como una frontera por la cual se define aquello que existe, aquello que no existe y aquello que no se sabe que existe en el mundo. Por otra parte, podríamos hablar de dos tipos de inconsciente, ya no en cuanto contenidos de un YO asequibles / cuasi-asequibles / e inasequibles, sino en conexión de un Yo con el mundo:

- Uno: El inconsciente del Yo: "un objeto no es susceptible de ser asociado al yo" y que, según Jung, se convierte en el objeto del inconsciente y, por esto mismo, es como si no existiera para el Yo.
- Dos: Hay otro inconsciente, que podríamos relacionar con "el objeto-mundo"; objeto-mundo que viene a significar la realidad histórica producida por diversas culturas y distintas civilizaciones en las que diversos *yoes*-individuos se conectan de una manera "afectiva" y energética. Tan poderosamente energetizada es esta relación social de yoes individualizados, que viene a provocar eso que se ha dado en llamar "el inconsciente colectivo". Es en este "inconsciente colectivo" en el cual el sujeto se ve a sí mismo, a causa del "estado afectivo" que prevalece como vía de identificación, y por el cual se encuentra dominado socialmente mediante agrupamientos. Esto es así porque, según Jung, cuando estamos dominados por un afecto es cuando tomamos conciencia de nosotros mismos con mayor intensidad, y gracias a esta conciencia emanada del afecto nos conectamos con los otros, hasta sentirnos identificados con ellos. Esta conexión identificadora, cuyo origen provino del afecto y de la conciencia del afecto, dispuesta en ese campo energético que es el inconsciente colectivo, hace posible que se produzcan, desde esta perspectiva, los llamados tipos sociales.

Ser profesor, ser periodista, ser investigador, ser deportista, ser escritor, ser poeta, entre muchos otros, son tipos sociales que conducen y transmiten un estado afectivo de identificación. Quien se asume como profesor se asume afectivamente teniendo como imagen a otro profesor que existe en tanto realidad psíquica; así también, en la realidad social ocurre dicha transmisión afectiva e identificadora. Y lo mismo se puede decir de los otros tipos sociales. El complejo, entonces, se produce mediante una relación doble. Por una parte, se relaciona con el sí mismo indivi-dual[2] (yo-conciencia de yo / yo poseedor de diferentes contenidos de inconsciente / yo en el mundo), pero también, por la otra, se trata de un complejo que se relaciona con las distintas zonas sociales en que el yo portador del complejo se ve inmerso activamente. Es en este sentido que la individualidad intenta alcanzar la singularidad entre otras indivi-dualidades.

Sobre la base de esto último, diría que el complejo de Alaska posee precisamente esta doble relación: de una parte estaría el sí mismo indivi-dualizado, que yo he querido ejemplificar con el estribillo de la canción; en tanto que, por la otra parte, el complejo observado en relación con las distintas zonas sociales, o sea, del Yo-en-el mundo, vendría a ser representado con las siguientes estrofas, que dicen:

¿Qué más me da
Si soy distinta a ellos?
No soy de nadie,
No tengo dueño.
Yo sé que me critican,
Me consta que me odian.
La envidia les corroe.

[2] En consonancia con aquello que citamos de Zigmunt Bauman (2015), al igual que ha sucedido con el átomo, que acabó siendo divisible; así también el individuo ha acabado experimentando las múltiples divisiones que se producen bajo condiciones sociales coyunturales.

Mi vida les agobia.
¿Por qué será?
Yo no tengo la culpa.
Mi circunstancia les insulta.
[…]
Quizá la culpa es mía por no seguir la norma.
Ya es demasiado tarde para cambiar ahora.
Me mantendré firme en mis convicciones.
Reforzaré mis posiciones.

En la primera estrofa, el sujeto se individualiza en dos sentidos; uno: ser distinto / ser singular, y dos: ser libre como equivalente a no ser de nadie / no tener dueño. La siguiente estrofa presenta esa conciencia (percepción del yo en el mundo) en la que se observa a sí misma en relación con los otros, en quienes ella sabe que la "critican", que "la odian", que "la envidian", que "su vida les agobia", y tras de toda esta yuxtaposición de acciones valorativas, sucede la pregunta, la supuesta duda: "¿Por qué será?", con la que dicha conciencia da luz a una conclusión afirmativa: "Yo no tengo la culpa", y otra, reafirmativa: "Mi circunstancia les insulta".

En la última estrofa, el yo se distribuye en el campo social mediante duda: "Quizá la culpa es mía por no seguir la norma", y por aceptación de las consecuencias: "Ya es demasiado tarde para cambiar ahora"; por último, por reafirmación: "Me mantendré firme en mis convicciones." "Reforzaré mis posiciones". Finalmente, a esta última estrofa la sigue la que conlleva el estribillo:

Mi destino es el que yo decido,
El que yo elijo para mí.
¿A quién le importa lo que yo haga?
¿A quién le importa lo que yo diga?
¡Yo soy así, y así seguiré, nunca cambiaré!

De acuerdo con lo que he estado exponiendo, ya se puede intuir e imaginar los tipos sociales que guardarían correspondencia con esto que llamo "El complejo de Alaska". Hacer referencia precisa de cada uno de estos tipos sería como arriesgar el principio que me rige en este trabajo, y que es el principio de configurar con los pensamientos, más que un cuerpo textual hecho de verdades, un tejido de palabras que sugieren algunas ideas interesantes. Lo que sí puedo advertir es que con dicho complejo podríamos señalar la existencia de sujetos que ostentan la imagen de "ser especiales" e, incluso, que llegan a creerse que son "seres geniales". Para dar más atmósfera a este espacio de significaciones —en el que, como advertí en líneas precedentes, lo que me interesa es observar un fenómeno social por el cual el individualismo es la clave de comprensión, y el hecho social: la actuación de un sujeto que se expresa, para otros, mediante la ambigüedad y la contradicción—,voy, pues, a considerar a Giorgio Agamben (2015), de su libro *Profanaciones*, los capitulillos cuyos títulos, respectivamente, son: "Genius" y "El ser especial". Sobre la base de las ideas que recojo de estos dos capitulillos, será como el complejo de Alaska adquiera, así lo espero, mayor consistencia en relación con esa realidad psíquica que habita en el ser humano.

III

Respecto de *Genius*, nos dice Agamben: es el nombre que los latinos dieron al dios para quien todo hombre es confiado desde el momento mismo en que ha nacido. Por lo tanto, de acuerdo con esto, vivir bajo la tutela de *Genius* significaba "vivir en la intimidad de un ser extraño, mantenerse constantemente en relación con una zona de no-conocimiento" (Agamben 2005: 11). En consecuencia, en esta relación con el *Genius* el Yo vive las tensiones de un campo de polarizaciones antitéticas. Según Agamben, a estas tensiones se debe que en el Yo se presenten dos fuerzas que convivan y se intersecten, que se separan, pero que "no pueden emanciparse completamente una de la otra ni identificarse perfectamente" (2005: 12). Dichas fuerzas en oposición son las que Agamben describe en los siguientes términos: "El campo es recorrido

por dos fuerzas conjugadas pero opuestas, una que va de lo individual a lo impersonal y otra que va de lo impersonal a lo individual" (2015: 12). Es verdad que, en torno a la conciencia y la conciencia de yo en el mundo, el Yo de que nos habla Agamben (a diferencia del Yo de que habla Jung) se sabe habitado por estas fuerzas tensionantes, y sabe, además, que el origen de estas tensiones está vinculado con la presencia del *Genius* al cual fue entregado desde el día de su nacimiento; así, bajo este estado de conciencia, que se traduce en "el encuentro con Genius", el Yo experimenta un estado mental ocupado por el pánico. En este sentido, Agamben nos instruye diciendo lo siguiente:

> Si la vida que se lleva en la tensión entre lo personal y lo impersonal, entre Yo y Genius, es poética, el sentimiento que provoca la idea de que Genius nos exceda y supere por todas partes, que nos suceda algo infinitamente más grande que cuanto nos parece que podríamos soportar, es el pánico (Agamben, 2005: 13).

En el momento en que el Yo se ve o se encuentra bajo el sentimiento de ser desbordado —y que es cuando acaba experimentando pánico, este sentimiento que, de acuerdo con Agamben, es provocado por *Genius*—, se hace presente la poderosa fuerza de lo impersonal, al grado de que esta presencia hace que los hombres huyan aterrorizados, porque saben que se encuentran, efectivamente, ante su propia parte impersonal: su Genius. O bien podría ser que, ante la fuerza y la presencia de lo impersonal, acontezca que se hace presente la otra fuerza antitética, y que es la que va de lo individual a lo impersonal —del Yo al Genius—, y con la cual el individuo se afanaría en reducir lo impersonal a los límites de su Yo. Si esta reducción ocurre y no se quiere experimentar el poder de lo impersonal, porque es una fuerza aterradora y que hace que el Yo se sienta apanicado, de acuerdo con Agamben, ante tal reducción —producida por una acción hipócrita—, la fuerza de lo impersonal reacciona haciendo que reaparezcan "en forma de síntomas y tics todavía más impersonales, de muecas todavía más excesivas" (2005: 13). En el momento en que esto último sucede, aparece y se hace presente, en el

inconsciente tipo 2, el complejo de Alaska. "Hay una ética de la relación con Genius que define el rango de todo ser —nos dice Agamben—. El rango más bajo compete a aquellos —y son muchas veces autores celebérrimos— que consideran a su propio genio como su hechicero personal" (2005: 13). Son estos personajes quienes se muestran tan llenos de sí porque consideran que todo lo que hacen es "genial", "único", y que les pertenece todo esto que han hecho, porque sucede —así lo creen realmente— que ha sido el resultado conseguido con su poderosa fuerza individual. Son sujetos que, desde luego, no han sabido reconocer —y valorar la poderosa fuerza que existe en la zona impersonal— que el Genius los habita, y que es lo que Agamben nos hace ubicar en lo que llama "el umbral de la zona de no-conocimiento", la zona donde el Yo ha de deponer sus propiedades, si en verdad quiere conmoverse por la emoción, ya que la emoción, según la idea que Agamben atrae del pensamiento de Simondon, "es aquello a través de lo cual entramos en relación con lo preindividual. Emocionarse significa sentir lo impersonal que está en nosotros, hacer experiencia de Genius como angustia o regocijo, seguridad o tremor" (Agamben 2005: 14). De acuerdo con lo que he expuesto, y apoyándome en las ideas de Agamben en torno al *Genius*, ya se puede decir que el complejo de Alaska vendría a estar en el rango más bajo en que el sujeto se relaciona con el dios latino *Genius*.

Ahora es conveniente pasar a otro nivel, en el cual Alguien se hace pasar como un "ser especial", y que es, sin duda, el de ser un sujeto que actúa con ayuda del complejo de Alaska.

IV

Nuevamente apoyándome en las ideas de Giorgio Agamben, cito lo siguiente:

> Los filósofos medievales estaban fascinados por los espejos. En particular, se interrogaban acerca de la naturaleza de las imágenes que en ellos aparecían. ¿Cuál es su ser (o, sobre todo, su no-ser)? ¿Son cuerpos o no-cuerpos, sustancias o accidentes?

> ¿Se identifican con el color, con la luz o con la sombra? ¿Están dotadas de movimiento local? ¿Y de qué modo el espejo puede acoger las formas? (2005: 71).

De acuerdo con esta relación de imágenes, de reflexiones críticas ofrecidas a guisa de interrogantes, podemos observar, si no todas, algunas implicaciones que existen cuando un sujeto llega a experimentar, en sí mismo, "el ser especial". En este nivel, es imprescindible no perder de vista la idea que Agamben nos hace cuando advierte: "Ante todo, la imagen no es una sustancia, sino un accidente que no está en el espejo como en un lugar, sino como en un sujeto" (2005: 71). Con otras palabras: el ser no es lo que se ve o se encuentra reflejado, pues esto no es más que accidente (apariencia). En cambio, el ser es precisamente lo que está adentro del sujeto. Ante esto mismo, cuando el ser es localizado en el sujeto, acaba siendo impresionante saber lo que pensaban los filósofos medievales sobre esta relación de "Ser en un sujeto", y que Agamben explica de esta manera: "Ser en un sujeto es, para los filósofos medievales, el modo de ser de lo que es insustancial, es decir, lo que no existe de por sí, sino en alguna otra cosa" (2005: 71).

La relación que se produce por contraposición —e incluso por contradicción— entre "Ser en un sujeto" y "Ser la imagen en un espejo", de acuerdo con Agamben, adquiere mucho sentido. Esto último lo podemos corroborar cuando leemos que: "La imagen es un ser cuya esencia es la de ser una especie, una visibilidad o una apariencia. Un ser especial es aquel cuya esencia coincide con su darse a ver, con su especie" (2005: 73). En consecuencia, la especie de las cosas radica en su visibilidad, por la cual se tornan cosas inteligibles. Al suceder esta relación de visibilidad-inteligibilidad en las cosas, que es cuando efectivamente revelan su propio ser, acontece lo "especial de su ser". Significa, entonces, que el ser especial es "absolutamente insustancial". Es decir, al "no tener lugar propio", ya que es el ser mismo revelado en imagen, o como dice Agamben, es "como un *habitus* o un modo de ser, como la imagen está en el espejo" (2005: 73).

Desde luego, la imagen por la cual se revelan las cosas, que es la especie por la cual ocurre el sentido de inteligibilidad, según el pensamiento

filosófico medieval investigado por Agamben, conlleva la idea de que la especie es, también, *intentio* (intención). Por lo tanto, significa que la imagen-especie-intención, es el resultado de una "tensión interior" (*intus tensio*) que cada ser vive hasta verse empujado por una fuerza que lo hace "ser visible"; o sea, que lo hace ser imagen expuesta y dispuesta para ser inteligible: comunicable.

> En la imagen, ser y desear, existencia y conato coinciden perfectamente. Amar a otro ser significa desear su especie; es decir, el deseo con que él desea perseverar en su ser. El ser especial es, en este sentido, el ser común o genérico y este es algo así como la imagen o el rostro de la humanidad (Agamben, 2005: 74).

V

Hasta aquí, podemos advertir que el complejo de Alaska es una realidad psíquica integrada mediante diversos componentes: I. Contenidos de inconscientes tipo 2 y 3; o sea, contenidos configurados por recuerdos (casi asequibles) y por contenidos completamente inasequibles (el inconsciente del Yo inmerso y configurado tanto por el "inconsciente colectivo" como por el inconsciente profundo en el cual el ser humano se abastece de existencia histórica y cultural). II. También participa la coexistencia de fuerzas opuestas y tensionantes en el Yo: fuerzas que van de lo impersonal hacia lo individual y de lo individual hacia lo impersonal; prevaleciendo la dirección de esta fuerza última. III. El "ser especial" por el que el complejo de Alaska es la expresión de un sujeto que se piensa a sí mismo como la imagen para ser comunicada.

Si entramos a hurgar en los cajones cibernéticos y procuramos saber quién es Alaska, la cantante española que nació en México y que actuó en uno de los primeros largometrajes de Pedro Almodóvar, con dicha información podemos afirmar que se trata de una persona indivi-dual (nación / nacionalidad) del espectáculo, de una persona que porta una máscara, y que canta desde la posición del "ser especial", del ser singular, del ser sujeto a un tipo social específico.

La contradicción, y hasta la confusión, entre el Yo, "el ser especial" y el "ser común", la podemos reconocer en esto que nos dice Agamben:

> Lo especial tiene que ser reducido siempre a lo personal y este, a lo sustancial. La transformación de la especie en un principio de identidad y de clasificación es el pecado original de nuestra cultura, su dispositivo más implacable. Se personaliza algo —se lo refiere a una identidad— solo para sacrificar su especialidad (2005: 76).

Por lo tanto, mejor es reconocer en el ser especial la presencia del ser común, por cuanto el gozo que experimenta el Yo, en conexión con las existencias del mundo, al igual que otras sensaciones, no es propiedad de la persona, sino que es propia del cuerpo social, conformado por individuos semejantes a otros individuos; esto es, seres que comunican una imagen, una máscara que hace ser persona a un sujeto que actúa en consecuencia y en circunstancias determinadas dentro de este mundo, de este mundo cargado de cosas empujadas por la *intentio* de ser visibles e inteligibles.

Finalmente, nos dice Agamben: "El ser especial comunica solo la propia comunicabilidad. Pero esta se separa de sí misma y se constituye en una esfera autónoma. Lo especial se transforma en espectáculo. El espectáculo es la separación del ser genérico, es decir, la imposibilidad del amor y del triunfo de los celos" (2005: 76-77). Para concluir, me quedo con la idea que da Agamben y que permite adquirir mayor consistencia al complejo de Alaska: "El espectáculo es la separación del ser genérico, es decir, la imposibilidad del amor y del triunfo de los celos". Alaska es un personaje del espectáculo; es un ser que quiere estar apartado del ser genérico, común y, por esto mismo, es un personaje que vive "la imposibilidad del amor y del triunfo de los celos". Es un ser especial, sí, pero insustancial.

Pensamientos en la realidad

yo solo pienso cuando escribo
Max Figueroa

I

Empezaré recordando una idea que Max Figueroa (1942, Cuba- 2009, México) soltó aquella tarde en una de las salas del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara, con motivo de un coloquio sobre investigaciones lingüísticas. Dijo, ante los colegas, frente a un paquete de cigarrillos que había en la mesa donde se encontraban otros estudiosos de la lingüística: "No diré lo que pienso, porque yo solo pienso cuando escribo, y cuando escribo sí es posible decir lo que pienso". Después de esto, extrajo un cigarrillo del paquete, lo encendió y esperó a que el humo se diluyera en los poros de la blanquecina luz que flotaba sobre nuestras cabezas. Mientras tanto, los asistentes al coloquio nos quedamos pendientes, al igual que Max, de eso que se iría haciendo con palabras. Tal vez un minuto o dos tuvieron que pasar para que Max abriera la carpeta en que guardaba las páginas donde había escrito sus pensamientos de investigador en asuntos del lenguaje, y que leería con su voz suave y limpia, sin petulancia ni engolamiento teatral. Citar literalmente esos pensamientos de poética cirugía, después de varios lustros en que fueron leídos, sería tanto como realizar, probablemente, un hecho de novela mal urdida.

Puesta la memoria en aquello que sucedió a la distancia de los años y del espacio, lo que experimento no es nostalgia, sino un escozor en la garganta, síntoma que surge cuando me encuentro ante algo que me parece extraño. Han pasado todos esos años y no he olvidado las palabras que expresó Max antes de abrir la carpeta de plástico amarillo. Me resulta extraño recordar literalmente esas palabras de Max. Es extraño porque, ahora que recuerdo aquel momento, lo que percibo es un enigma dibujado mediante dos acciones, pero dos acciones en sentido contrario. Por una parte, proviene aquello que dijo y que he citado literalmente, cuyo sentido es establecer la idea de que pensar, para Max, equivalía o significaba lo mismo que escribir. Pero, por otro lado, sucede que lo había dicho de manera oral, que es tanto como aceptar que lo dicho no provenía ya de la escritura, o sea, no provenía del acto mismo de pensar que le significaba a Max el escribir. En esta relación que he descrito, percibo el enigma y, entonces, algunas preguntas posibles que el enigma plantea son: ¿Lo que dijo Max nada tiene que ver con lo que pensaba, y es por esto que su idea con la que comenzó fue: "No diré lo que pienso…"? ¿O será que lo que quiso decir Max fueron dos ideas paralelas: una, que no haría uso de la palabra hablada, porque para él hablar no era lo mismo que pensar; y, dos, que el pensar, que es escribir, era la vía única por donde la exposición del pensamiento adquiría el sentido en el cual verdaderamente él creía, y entonces fue por eso que remató su idea diciendo "cuando escribo sí es posible decir lo que pienso"?

Así, pues, lo que Max dijo en aquel entonces, al parecer, lo escuché sin experimentar extrañeza. Han tenido que pasar varios años para que eso mismo, que hoy recuerdo puntualmente, se me haya vuelto extraño y enigmático. En "El paisaje de los sueños", capítulo que forma parte del libro *Un antropólogo en Marte*, Oliver Sacks asegura que "Nunca encontraremos dos testigos que cuenten la misma historia, y no hay ninguna historia, ningún recuerdo, que permanezca inalterable. Toda historia repetida cambia a cada repetición" (Sacks 2013: 217). De ser esto verdad, habría primero que contrastar lo que he citado de Max Figueroa con lo que escucharon los otros asistentes al coloquio, para comprobar luego la

tesis de Oliver Sacks. Pero, como no es posible comprobar dicha tesis, lo que me surge es la duda de si no he alterado la idea que Max construyó previamente a la lectura de su intervención en el coloquio, de que en realidad él dijo algo distinto de lo que yo he venido a recordar y citar, según yo, literalmente. Sirva esto como preámbulo, y pasemos ahora a lo que nos convoca el título de esta conferencia.

II

¿Qué quiero decir con "pensamientos en la realidad"? O mejor, ¿en qué estaba pensando cuando escribí "pensamientos en la realidad"? Una y otra preguntas apuntan hacia distintos momentos. En la primera está lo actual del instante en que escribí lo que ahora estoy leyendo; la segunda, por el contrario, proviene de un pasado, incluso, anterior a cuando se me ocurrió escribir la frase. Para el sentido que busco producir en esta exposición, me gustaría comenzar respondiendo la pregunta segunda.

Lo que pensaba cuando estaba escribiendo "pensamientos en la realidad" era algo ilimitado, sin texturas y sin figuraciones precisas. No es la primera vez, ni creo que será la última, en que me suceda algo semejante: que mientras dibuje la frase, o incluso un poco antes de que la ponga sobre papel, en mi pensamiento lo único verdaderamente definido está en el nivel de los significantes en que se conforman las palabras constituyentes de la frase, que más allá de esto no hay todavía realidades de ningún tipo. Que todo lo que está más allá de dichos significantes expuestos en el papel se encuentra rodeado de confusión. Para mí, a diferencia de lo que creo que dijo Max Figueroa, el pensar es como un manto flojo que ocupa el escribir, al mismo tiempo que una cuerda tensa en la que el escribir modula las tensiones en que se va decantando el discurso. Estoy convencido de que, cuando escribo, se da una lucha en distintos niveles, en los que el pensamiento actúa, según ciertos momentos, con intensidades distintas. Así, por ejemplo, antes de escribir, comienza una lucha para aceptar los significantes en que se estará conformando inicialmente la frase o la idea; está luego el proceso mismo de escribir, donde el pensamiento se va haciendo por intermitencias y por discon-

tinuidades, entre las cuales hay una fuerza oscura que hace posible no caer en los abismos que algunos llaman "lo inefable", o, más todavía, lo que Wittgenstein llamó, creo que en su *Tractatus*, "lo no pensado". Luego sigue el momento de la revisión en toda esa cadena de significantes, donde, más que el pensamiento, está la poderosa fuerza del lenguaje, impulsando a quitar, a cambiar, a reordenar expresiones. Con esto quiero apuntar hacia lo que Hyden White afirma respecto de la hechura de los discursos en la historia: "el discurso, si es un discurso genuino —esto es, tanto *auto*crítico como crítico respecto a otros discursos—, desafiará de forma radical la noción misma de soporte medio sintáctico" (2003: 70). Para este mismo autor, el discurso no puede estar gobernado nada más que por una lógica. Por esto afirma: "así como existen muchas formas diferentes de representación, hay también diferentes tipos de racionalidad" (2003: 48). Al hablar de la representación, lo hace pensando en la representación de esa realidad con que los hechos cobran sentido de historia. Por esto, valiéndose de los análisis que Foucault hizo sobre el discurso, Hyden White advierte: "La verdad del significado no es lo mismo que la verdad del hecho" (2003: 48). Pero más relevante resulta cuando el mismo autor nos dice:

> el discurso histórico debería considerarse primariamente no como un caso especial del "funcionamiento de nuestras mentes" en sus esfuerzos por conocer o describir la realidad, sino más bien como un tipo especial de uso del lenguaje que, al igual que el habla metafórica, el lenguaje simbólico y la representación alegórica, siempre da a entender más que lo que literalmente dice, dice algo distinto de lo que parece querer decir y revela algo acerca del mundo solo a expensas de encubrir algo más (White, 2003: 153).

Es en esta condición donde, en mi caso, ocurren las luchas del pensamiento. Así, por una parte, percibo la presencia de esa fuerza oscura que actúa para no caer en los abismos de lo inefable y de "lo no pensado", y que se da precisamente entre las intermitencias y las discontinuidades. Por otra parte, está la lucha del pensamiento con el lenguaje, que, como

ha expresado White, ya no se trata del "funcionamiento de nuestras mentes", sino, antes bien, de un tipo especial de uso del lenguaje por el cual se da a entender algo más que lo que literalmente dice, al mismo tiempo que "dice algo distinto de lo que parece querer decir y revela algo acerca del mundo solo a expensas de encubrir algo más".

Ahora bien, para responder a la pregunta primera: ¿Qué quiero decir con "pensamientos en la realidad"?, tendré que involucrarme no ya con el funcionamiento de mi mente, sino con esa realidad del lenguaje especial en la cual, por medio de los pensamientos de otros, podrá ser atraída como pensamientos en la realidad. Si logro configurar esto, será tanto como poder experimentar la revelación de ese algo en que se habla del mundo, sin desconocer o, mejor, sin evitar lo especial que poseen esos lenguajes que revelan algo acerca del mundo, y que lo hacen a expensas de encubrir algo más.

III

En el capítulo 1: "Implícito y presuposición", del libro de Oswald Ducrot *Decir y no decir. Principios de semántica*, aparecen algunas ideas que conviene citar aquí, con las que se puede ahondar en esta relación que se da de los pensamientos en la realidad. Por ejemplo, está la idea que Ducrot tiene en torno al acto de comunicar. Afirma: "Comunicar, consistiría, más que nada, en hacer saber, en hacer que el interlocutor adquiera unos conocimientos de los que no disponía antes; solo existiría comunicación cuando y en la medida en que existe comunicación de algo" (1982: 8). Cuando uno acaba de leer esto último, es posible que nos haga dudar de si está hablando de comunicación o de información. Y efectivamente, líneas más adelante Ducrot aclara:

> Esta concepción nos lleva a considerar el acto de informar como el acto lingüístico fundamental. Afirmar algo, significa entonces informar a alguien de lo que uno sabe o cree; pedir, ordenar, es informar lo que se desea o se quiere; lamentarse, injuriar, es informar que se está apenado o furioso. (Ducrot, 1982: 8).

De acuerdo con esto último, habrá comunicación toda vez que lo que se informa haya sido comprendido, sin lugar a dudas, por quien es el destinatario de dicha comunicación informada. Podríamos observar, entonces, que los conceptos de implícito y presuposición se harán comprensibles toda vez que situemos el acto lingüístico fundamental en la cuerda tensa de comunicación-información que se da entre un emisor y un receptor.

Hay otra idea que Ducrot ofrece y que dice: "en todo texto se puede buscar el reflejo implícito de las creencias profundas de la época; deberá entenderse por ello que el texto no es coherente si no se completa con estas creencias, aunque se sepa que el texto no constituye una afirmación de las mismas" (1982: 17). A diferencia de la idea anterior, esta resulta mucho más complicada para su comprensión y aceptación. Aquí no estamos ya en la realización de un acto limitado por dos extremos definidos en su especificidad, sino ante fulguraciones de significados en absoluto fáciles de determinar. Ejemplo de fulguraciones sería lo que Ducrot llama "el reflejo implícito de las creencias profundas de la época", que según él se puede encontrar en todo texto, sin que, desde luego, el autor nos especifique en qué clase o tipo de texto estuvo pensando, o qué debemos pensar que son "creencias de una época". Pero no es en esto donde observo la dificultad para comprender y aceptar dicha idea, sino en el hecho de lo que afirma Ducrot: que, en el texto, por una parte, están implícitamente las creencias de una época y, por la otra, que "el texto no es coherente si no se completa con estas creencias, aunque se sepa que el texto no constituye una afirmación de las mismas". En otras palabras, la dificultad está en saber con toda certeza que la coherencia del texto no depende tanto de lo que afirma por sí mismo el texto mediante todos sus significantes, sino depende de que en él estén actuando suficientemente las creencias de una época. O sea que, según nuestra comprensión de tal idea, la semántica implícita que estará modulando las relaciones conceptuales en el interior del texto será comprensible toda vez que conozcamos el repertorio de creencias que están presentes en el texto, sin que esto signifique que el texto las expone explícitamen-

te. Lo fascinante de todo esto es que estamos ante la idea de un texto representado por la realidad difusa de las creencias de una época, lo cual quiere decir, implícitamente hablando, que no hay texto coherente si no hay creencias de una época que lo articule.

No hay duda de que lo implícito y lo explícito son niveles semánticos por los cuales los textos funcionan socialmente; pero poner en lo implícito todo el repertorio de creencias de una época como el principal modulador que da coherencia al texto llevaría a colocar la comprensión del texto a un estado de enormes dudas; o, tal vez, ¿será por eso que no pocos textos acaban siendo malinterpretados, porque nunca permiten que se alcance a encontrar la totalidad de las creencias de una época en lo que tales textos reflejan?

Por otra parte, tenemos otra visión en torno a la comunicación, pero puesta en una realidad mucho más dinámica y compleja. Al respecto, nos dice Aquiles Esté:

> En un universo en el que todo es gerundio —siendo lo que ha ido siendo— los signos generan florestas de tiempo que fluyen recombinándose hacia adelante, presentificando todos los pasados. Es previsible entonces que la comunicación resulte o más improbable o más difícil, pues precisa de un orden más complejo que no está garantizado y que requiere con relación al minuto anterior de más iniciativas y de más fracasos innumerables que den cuenta del aumento intolerable de referencias (Esté, 1997: 26-27).

Como se puede ver, en este pensamiento de Aquiles Esté la comunicación no está dispuesta en una línea definida de tiempo, sino en una multiplicidad de líneas que surgen del pasado y que van hacia adelante, hasta hacerse un presente de acumulación de diversos pasados. Es por esta multiplicidad y multiplicación de pasados que la comunicación resulta casi imposible. Como bien aclara él mismo, se trata de una comunicación que exige un orden más complejo que no está garantizado en ella, debido a ese aumento intolerable de referencias.

Existen, desde luego, muchas otras concepciones en torno a la comunicación, y traerlas todas sería también una tarea que llevaría a que nos viéramos ante el fracaso, debido a que no daríamos garantías suficientes de esos otros órdenes complejos de referencias que coexisten en el interior de las distintas teorías y disciplinas que han tenido como problema de estudio a la comunicación. Es tal vez por esto que Foucault hizo de las teorías, y particularmente de las disciplinas que ostentan saberes, importantes cuestionamientos, porque experimentó la necesidad de ofrecer una visión crítica, que efectuó mediante escrupulosos análisis sobre esos órdenes complejos a los que hace referencia Aquiles Esté. Así, Foucault tuvo que colocarse en un punto desde el cual pudiera establecer la distancia que le permitiera describir todas esas formas de aparente continuidad en que se enuncian las teorías con las cuales otros hicieron saber. En este sentido, citamos lo siguiente:

> Un dominio inmenso, pero que se puede definir: está constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados y escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia de cada uno. Antes de habérselas, con toda certidumbre, con una ciencia, o con unas novelas, o con unos discursos políticos, o con la obra de un autor o incluso con un libro, el material que habrá que tratar en su neutralidad primera es una multiplicidad de acontecimientos en el espacio del discurso en general (Foucault, 1983: 43).

Será en esa multiplicidad de acontecimientos discursivos donde Foucault encontrará el valor del proyecto que llamó "arqueología del saber", que consiste en conseguir "una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman" (1983: 43). Será por esta descripción que los objetos de saber adquieren los contornos precisos de las formas, pero también serán estas formas descritas con las que Foucault encontraría los conceptos, que no son otra cosa que esas unidades (epistemes) que dan garantías de saber. En el momento en que esto sucede —esto es, cuando aparece ese discurso estratégico portador de objetos conformados conceptualmente— es

cuando se puede reconocer la existencia del acontecimiento discursivo. Por tanto, tras haberlo descrito y de haberle dado el reconocimiento de acontecimiento discursivo, será que Foucault conduzca el proyecto de eso que llamó "la descripción arqueológica". En esta descripción arqueológica, Foucault observa críticamente los órdenes históricos en que se van produciendo las ideas, de manera que lo original y lo regular, así como las contradicciones, vienen a ser las unidades conceptuales con que pueden ser descritos analíticamente los acontecimientos discursivos. A partir de haber hecho esto, aparecen las condiciones suficientes para establecer relaciones comparativas entre los distintos hechos que los discursos ofrecen históricamente, así como para establecer las fronteras por donde atraviesan los discursos y hacen reconocibles el cambio y las transformaciones, cuyos objetos últimos son esos órdenes complejos llamados ciencias y saberes humanísticos. Presentar así, de manera sumaria, lo que Foucault llamó "La arqueología del saber", es nada más que para dar cuenta de que los pensamientos en la realidad no son vaporizaciones que se diluyen en los mares del olvido, sino objetos consistentes que se guardan mediante diversas descripciones, porque diversas son las teorías y las disciplinas que en la realidad existen.

Los pensamientos en la realidad, observados como órdenes discursivos según la concepción de Foucault, por cuanto en ellos es posible establecer series descriptivas sobre lo acontecido en la ciencia y el saber, no conducen necesariamente a clausurar el problema que he estado perfilando en este trabajo, que no es otro que el de la comunicación informativa. Sobre todo cuando este problema se instala en el campo de las humanidades. Con esto quiero apuntar a la problemática idea que para las humanidades ha sido el comunicar la abundante información que le representan los acontecimientos con los cuales se ha querido significar la existencia humana.

Sumado a todo lo anterior, me interesa presentar otras dos visiones, relativas a la comprensión de realidad como un espacio desbordado de significaciones: la primera que expondré tendrá como objeto la idea de cultura, y la segunda la idea de sentido o sin sentido, en la que Paul Wat-

zlawick se propone, de manera ejemplar, convencernos de la disyunción que presenta esta idea.

Para la idea de cultura, cito a José Luis Brea:

> Que la cultura mira ahora menos hacia al pasado (para asegurar su recuperabilidad, su transmisión) y más hacia el presente y su *procesamiento*. Menos hacia la conservación garantizada de los patrimonios y los saberes acumulados a lo largo del tiempo, de la historia, y más hacia la gestión heurística de *nuevo conocimiento*; a eso y a la optimización de las condiciones del vivir *en comunidad*, de la interacción entre la conjunción de los sujetos de conocimiento —sometida a grandes crecientes de *diversificación*, diferencia y complejidad (Brea, 2007: 13).

Estamos ante una idea que choca con la idea de cultura que tenemos arraigada. Quiero decir que José Luis Brea está en cierto modo poniendo en crisis la idea de tradición a la cual se acostumbra asociar cada vez que hablamos o pensamos en cultura. Según él, la cultura es ahora una situación actual, hasta cierto punto alejada de toda concepción anclada en el pasado. Ya no estamos ante la cultura como idea de conservación, sino, por el contrario, ante una idea de cultura donde está implicada una gestión heurística que da como resultado la idea de *nuevo conocimiento*. Ya tampoco se trata de la cultura como objeto en el cual aparece fijada una sociedad, sino como espacio de vida propio de una comunidad. Más todavía, ya no se trata de una concepción de cultura donde se ven garantizados patrimonios y saberes acumulados a lo largo del tiempo. Hoy, por el contrario, se trata de una cultura que se vincula a sujetos que interactúan según sus conocimientos, y que será por esta interacción de sujetos de conocimiento como se producirá una cultura sometida a grandes crecientes de *diversificación*, diferencia y complejidad. O sea, que la idea de cultura, que por mucho tiempo sirvió para hacer posibles las narraciones de las épocas sociales en la historia, se ha vuelto mucho más comunitaria, al mismo tiempo que más dinámica: más actual y huidiza. Ya en esta otra concepción resulta poco menos que comprensible la

idea de cultura popular, de alta cultura y de todas las otras derivaciones que se hacían con la arraigada idea de cultura.

La otra idea que tiene como objeto el sentido, o el sin sentido, la tomo de Paul Watzlawick, quien nos la ejemplifica mediante una breve historia:

> Durante los primeros años de la posguerra trabajé en Trieste, que tenía entonces 180,000 habitantes y unos 70.000 refugiados, con toda la miseria, la falta de viviendas, la incertidumbre sobre el paradero de los miembros de la familia, etc. Teníamos entonces 14 suicidios por año. Cuando dejé Trieste, a finales de 1950, el Plan Marshall estaba en todo su apogeo, la gente había encontrado trabajo, se había construido una vivienda, acudía a los cafés y a los restaurantes, y muchas familias se habían reencontrado. En esos momentos, la tasa de suicidios era ya de doce al mes. Nunca podré olvidarlo. Este es también el problema de las llamadas sociedades del bienestar. Es probable que quien no tiene por qué albergar preocupación alguna, como los jóvenes de nuestra sociedad, viva en insatisfacción extrema, porque buscará un sentido y supondrá probablemente que más dinero y más lujo podrían llenar ese sentido. He tenido la oportunidad de trabajar profesionalmente también con millonarios y he podido comprobar una y otra vez que el cuarto coche de lujo o el tercer abrigo de piel de la consorte no representan, sin embargo, el sentido de la vida (Watzlawick, 1995: 68-70).

Me parece que esta breve historia no merece ningún comentario, de alguna manera nos recuerda a otras tantas historias que apuntan a esta misma disyuntiva del sentido o del sin sentido. Lo que sí no debemos pasar por alto es esa información que nos comunica en torno a lo que él ve en los jóvenes: la insatisfacción extrema. Insatisfacción que él traduce como que los jóvenes buscan el sentido de sus vidas, probablemente, en obtener más dinero y más lujo.

En una entrevista que le hicieron a George Steiner, y que apareció en el periódico *El País* con fecha del 27 de julio de 2016, este afirma lo siguiente:

> Vivimos una gran época de poesía, sobre todo en los jóvenes. Y escuche una cosa: muy lentamente, los medios electrónicos están empezando a retroceder. El libro tradicional vuelve, la gente lo prefiere al *Kindle*…, prefiere coger un buen libro de poesía en papel, tocarlo, olerlo, leerlo. Pero hay algo que me preocupa: los jóvenes ya no tienen tiempo…, de tener tiempo. Nunca la aceleración casi mecánica de las rutinas vitales ha sido tan fuerte como hoy. Y hay que tener tiempo para buscar tiempo. Y otra cosa: no hay que tener miedo al silencio. El miedo de los niños al silencio me da miedo. Solo el silencio nos enseña a encontrar en nosotros lo esencial.

De estas palabras que George Steiner expresa, rescato una idea que está permeando en ciertas sociedades, la que dice: "los jóvenes ya no tienen tiempo…, de tener tiempo. Nunca la aceleración casi mecánica de las rutinas vitales ha sido tan fuerte como hoy". Efectivamente, estamos padeciendo la sensación de no tener tiempo, o de no tener tiempo suficiente para hacer lo que realmente queremos hacer; que, por el contrario, estamos siempre exigidos de hacer cosas —que en absoluto nos interesan y que no siempre queremos ni deseamos realizar—, a una velocidad que nos provoca mucha ansiedad y desesperación. En suma, que estamos viviendo bajo la ideología de la velocidad acelerada que nos va quemando lo poco que nos queda de otros tiempos, al grado que no tenemos tiempo para pensar qué es lo que realmente queremos comunicar, y tampoco estamos seguros de que el otro, nuestro interlocutor, debido a la misma condición que comparte con nosotros, tenga tiempo para escuchar y asimilar lo que le hemos querido informar. Como se habrá podido experimentar, los pensamientos en la realidad están pasando por todo un estado de crisis social, y esto, sin duda, es un problema que interpela a las humanidades.

En un mundo de sordos

0

La palabra está para ocasión y uso de lo de siempre: todos los días. Lo de siempre es que algunos dicen lo que otros no siempre escuchan. Y, si escuchan, es como si las palabras nada llevaran en ellas para ser atendidas, ni entendidas. Como aire o viento en diversas zonas, ayuntadas por el hacerse voz y cuerda; una que se apaga o es ahogada, y la otra que es rota: la voz, la cuerda. La certeza de mirar, la emoción de tocar y el ruido áspero, no siempre, o casi nunca, terminan borrándose. O bien ruido blanco, que envuelve lo que es silencio para el pensamiento de quien nada quiere saber sobre todo eso que se cuenta, y que es eso mismo que se pierde en los agujeros negros de los días.

Decimos la palabra una y tantas veces, pero no siempre llega a convertirse en lo que queremos que se convierta: en hecho, en comunicación, en mensaje, en acercamiento de lo distante, en comprensión de lo que había sido un hecho desconocido. Distinción aparte es el tono, la altura, el ritmo como se expone todo eso. Hasta el "érase una vez" o "fue en aquel tiempo que…" suenan —o se intenta que suenen— como algo que es propio de un mundo único, singular, incomparable, y que nunca más volverá a ser... Esto era antes, cuando los cuentos y las crónicas estaban asegurados por la tradición y la memoria. Ahora no. Hoy es como si hasta en la distinción no hubiera manera de escapar de lo mismo. Como si lo mismo fuera escuchar y decir, sin distinciones de ninguna especie,

las mismas palabras, los mismos hechos, las mismas historias, los mismos temas. Como si supiéramos / como si supieran ya todo sobre todo eso que ha ocurrido; como si todo eso que ha ocurrido hubiera sido la misma historia de siempre.

La realidad está presente. Siempre está en presente. Según parece, de lo que podemos hablar es del pasado. Es el pasado la historia que se nos viene a agazapar habitualmente en las líneas del relato. Hablar del futuro sería como jugar en una ruleta accionada por la locura y la estulticia.

Verdad de Perogrullo: la realidad y la ficción son formas que alguien vive o experimenta mediante el lenguaje. Decir el día por su fecha y hora no es más real que apuntarlo mediante el uso de metáforas. En tal sentido, tampoco es más ficcional hablar de lo extraño que puede ser algo o alguien mediante el uso de formas convencionales. En pocas palabras, la ficción y la realidad son formas que las culturas han instituido y distribuido según ciertos sistemas de valores atraídos con el lenguaje en que se vive y se expone: el que nombra, lo que es nombrado y el que no siempre está allí para atender todo eso que se llama comunicación.

En abstracto, la realidad y la ficción corresponden a una amalgama de formas que se muestran en la expresión de quien las ha hecho posibles, pero también de quienes las han hecho aceptables. En consonancia con lo dicho anteriormente, el relato, o sea la historia, es un hecho consumado y producido en un campo de batalla. Es la guerra de lo posible (real y ficcional) contra lo imposible (imaginación caótica contenida). Está claro que tanto la realidad como la ficción se hacen con las formas de lo posible, esto es, con las formas del lenguaje socialmente aceptado y asumido por las instituciones que las utilizan como medidas de aseguramiento de ciertos objetos y valores culturales. La distinción entre realidad y ficción, entonces, obedece más a un asunto de grados que de certezas; es más un producto de perspectivas que de hechos independientes y objetivos. Al hablar nos estamos yendo, inevitablemente, hacia un pasado, y esa realidad de la cual hablamos ha dejado de ser la misma en que nos vimos atrapados o atraídos.

En un mundo de sordos, la realidad de la ficción es esa expresión del decir en que pocos, muy pocos, o nadie, escucharon lo que decían las palabras. Es una ficción que realmente asombra.

Las cosas comienzan a complicarse cuando se quiere hacer pasar como verdad un conjunto de formas cuya realidad es distinta y distante de las formas del vivir de una sociedad o de un individuo. Es una complicación que llevaría a analizar minuciosamente el pelaje del león; esto es, de la sociedad en todas sus raíces y arborescencias. El punto es si vale la pena arriesgar la frágil cordura que anima a contemplar la posibilidad de llevar a cabo tal análisis, sabiendo que en ello podrá irse la vida entera, y que a lo más que llegaríamos es a obtener, tal vez, el borrador de un capítulo atiborrado de descripciones y de notas al pie de página. Pero la mentira tampoco escapa de esta red de complicaciones excesivas. La mentira es la otra forma de la verdad posible, pero de difícil probatura. El calendario es una realidad que se mueve siempre.

Tal vez por esta clase de complicaciones prefiero evitar la presencia de los leones en este promiscuo texto. Y entonces, en esta especie de rehús ensayístico, lo que expondré serán algunas formas en las cuales dejaré constancia del mundo de sordos en que me encuentro habitando desde no hace mucho tiempo, que ha estado punzando en mis sentidos: el desierto, los miasmas desprendidos del matadero, la falsa música en los teléfonos en que se prolonga la espera, y esas otras escenas que no dejan de producirse en los espacios de lo cotidiano.

Todo esto explica que la razón de mi sinrazón sea mucho más vulnerable y frágil que la mariposa del poeta chino, quien solo había querido atrapar un sueño, pero no el tiempo entero en que ocurrió el poema.

En este mundo de sordos quiero, primero, exponer algunos paisajes, teniendo como fondo el crepuscular cielo en que mis pensamientos estaban a esas horas, y luego hacer del día otro pasaje y otro paisaje envuelto con la negrura de algunas notas en las cuales aparece eso que es siempre dicho tantas veces, un decir de siempre que fue donde encontré la idea que da título a este ensayo de promiscuas relaciones.

I

Había visto una película, una película ucraniana. En esa película no había música ni intercambios lingüísticos. Toda la narración de la obra se había hecho con señas, o mejor, con el lenguaje de los sordomudos. El título de la película es: *The Tribe*, de Myroslav Slaboshipytskiy, que le valió reconocimiento internacional en el festival de Cannes en 2014. Es una película en blanco y negro, aunque, en algunos momentos con tomas expuestas en colores.

Mientras caminaba en ese otro día después de haber visto la película, no dejaba de respirar el denso humo de las máquinas viajantes, y pensaba, no dejaba de pensar, en la película ucraniana que había visto. Me preguntaba cómo sería escribir una historia donde no hubiera descripciones. Una historia que toda ella se hiciera nada más que con diálogos y, entre estos, a manera de ambientaciones mentales, monólogos expuestos sin aclarar el origen de su procedencia. Hacer, por ejemplo, de la prensa una coral dirigida a los espectadores de varios dramas expuestos, bajo la consigna de que estos espectadores también son parte de un mundo de sordos.

¿Cómo se puede mantener los ritmos de las escenas sin música de fondo? ¿Cómo se puede soportar una historia dentro de tanto silencio, roto apenas por el taconeo de los pasos en corredores o en patios mojados por una pertinaz lluvia de horas? Eran estas las preguntas que me hacía en torno a la película ucraniana.

Nunca había visto una película donde estuvieran ausentes las palabras habladas, y en la que todo fuera expuesto con el lenguaje de las manos, de los gestos en la cara, logrando una proxémica cuyas emocionantes tensiones estuvieran dadas para vivir experiencias de esa violencia de unos contra otros, todos sordomudos, todos internos de un instituto de estudios en educación media. Pero también en esa proxémica se había expuesto el sentido de la amistad entre un chico y una chica, y del intenso deseo sexual que ambos expresaron en varios momentos. Ambos sin un nombre que ayudara al espectador para identificarlos a él y a ella. Solo entre ellos sabían nombrarse con el lenguaje de las señas. En la historia

de todos esos chicos y esas chicas, también, se había expuesto el tráfico sexual. Tres muchachas del instituto eran utilizadas como prostitutas; todas eran llevadas en una furgoneta hasta donde estaban filas y filas de tráileres estacionados en las afueras de la ciudad. Las llevaban en la noche, cuando los bedeles y las otras autoridades del instituto dormían, y las presentaban a los choferes, quienes las recibían amodorrados en la cabina del tráiler y, allí, detrás de los empañados cristales, desahogaban su soledad, mientras los muchachos esperaban, casi siempre fumando, ya con el dinero que les habían dado los choferes por haber acercado a las chicas, en medio de la gélida noche.

Todo lo que sucede en ese instituto ocurre en términos de violencia, de prostitución, de alcohol, de robos, que acaban coronados con varios asesinatos y un aborto brutal, imposible de olvidar.

Mientras caminaba, pensé que la violencia en ese filme se había intensificado con la fuerza de los ruidos hilvanados en una cuerda gruesa de silencios y de gestos expresados por los personajes, en cuyas caras los gritos eran de sangre y de miradas desorbitadas por el dolor. Violencia extrema en lo más hondo de la soledad habitada por el vacío / la ausencia de la voz.

II

Estábamos en los días en que se celebran las posadas navideñas. Había llegado la noche. Me encontraba sentado en una de las bancas metálicas que había en la plaza, cuando observé a uno de los muchachos, que traía un perro sucio y lanudo en los brazos. Habían puesto en el cuerpo del animal varios cordones con fuegos artificiales. Sin soltarlo, uno de ellos puso el chucho en el piso, junto al quiosco. Luego, otro sacó un mechero y lo encendió. El perro, presintiendo lo que iba a ocurrir, comenzó a ladrar y a intentar zafarse de las manos que lo presionaban contra el pavimento. Yo también pude darme cuenta de lo que iban a hacerle al perrito, y me levanté de la banca, pero nada pude hacer para impedir que en ese cuerpo comenzaran a estallar las gordas palomitas y se llenara todo él de fuegos artificiales. Como si se tratara de un torito.

Mientras los muchachos se doblaban de la risa por lo que habían hecho en el cuerpo del perrillo callejero, yo estaba sordo de impotencia y de tristeza. Estaba desbordado. Ni los saltos ni los ladridos que hacía el chucho sirvieron para devolverme a otra clase de realidad.

Las explosiones habían terminado y el perro estaba tirado y con un ojo reventado sobre el pavimento. Gemía dolorosamente. Al poco tiempo se acercaron varias personas, entre ellas varios niños, y nos rodearon al perro y a mí. Uno de los niños jaló la mano de su padre y le gritó que ayudara al perrito, el cual, a los pocos minutos, acabaría muriendo.

El hombre no sabía qué hacer. Nervioso, manipuló en el celular para marcar… ¿A cuál institución? ¿A una ONG? ¿A protección civil? ¿Al 911? Quién sabe.

Ojalá hubiera sido una alucinación mía. Pero no; realmente había sido quemado ese perro callejero. En la prensa había sido expuesto el acontecimiento. Entre tanta violencia, se convertiría en una nota periodística más.

III

En la noche, según cuenta aquel mito griego, se desbarata lo que en el día fue tejido. Ocurre, sin embargo, que hay días en que vamos como ciegos y como sordos, ajenos a todo lo que sucede a la luz del sol, sin tejer nada que vaya siendo hecho con los ritmos del presente en el pensamiento, como si la realidad estuviera en otra parte, lejos de la mirada y de los oídos; así, también, hay noches en que se nos vienen los acontecimientos de esos días, ya pasados, y nos hacen ver lo que el inconsciente había adquirido mientras andábamos como ciegos en distintos lugares, y escuchamos todo eso, así sea como un eco de palabras atrapado por la necesidad de recuperar unos minutos más de vida.

> Si en la ficción la intriga bien construida ha quedado pasada de moda, en la vida ordinaria es una auténtica rareza; muy pocas veces las historias de vida son claras o armoniosas (Sennett, 2013: 160).

Según esto último, lo que estamos padeciendo —en nuestra ordinaria vida— son historias carentes de armonía y de claridad. O, como diría también Sloterdijk:

> En el concepto de moda —que no solo, como sabía Leopardi, es la hermana pequeña de la muerte, sino que constituye la palabra raíz de la modernidad— se esconde […] el hecho dinámico —civilizatoriamente explosivo— de que en ella se impone la imitación de lo simultáneo, mientras que en el universo de la costumbre, de estructura replegada al pasado, lo que marca el tono es la imitación de los antepasados (2014: 219).

Estamos, pues, sujetos a decidir el camino que nos lleva: o bien a la pequeña muerte que se alcanza por imitación de lo simultáneo, que es vivir según lo moderno y que implica estar en los parámetros de la moda; o bien continuar por los vericuetos del pasado, sin padecer las explosiones de lo dinámico-civilizatorio, que es vivir según el universo de la costumbre y de la tradición, donde es posible alcanzar otra forma de imitación —sobre la base de modelos ya pasados de moda—, menos dinámica, pero más clara y ordenada por esa estructura en que se repliega el pasado.

En el universo de la tradición, se continuaría contando historias de vida cuyas intrigas estarían bien construidas; por el contrario, de decidirse por lo moderno, ya no habría forma de vida que se ajustara a una imitación permanente, antes bien, se estaría aceptando las frecuentes muertes que conlleva la programación sistémica de la obsolescencia en todo lo producido por el hombre actual, moderno.

Ocurre todo a tal velocidad que no hay manera de retener lo escuchado, y mucho menos de replicar —aunque con alguna idea vaga atraída por la intuición, más que por la comprensión— a eso que fue dicho.

IV

"Papá", escuché la voz del adolescente que había delante de mí, en uno de los sillones del café donde había desayunado, "¿es cierto que los mejores libros son aquellos que nos cuentan lo que ya sabíamos?".

El papá, un hombre de no más de cincuenta años, sacudió la cabeza; pero nada contestó. Siguió entretenido en las páginas de deportes de un diario local. Por su parte, el adolescente, aceptando que se quedaría sin respuesta a su pregunta, se concentró en lo que había en la pantalla de su tableta electrónica.

¿Qué había en ella? ¿Qué estaba haciendo el muchacho con esa tableta? No lo supe. Pero la pregunta se me quedó grabada por todo el día, casi.

Han pasado varios meses desde aquel momento en que escuché al adolescente interpelar a su padre, y la pregunta no se ha borrado de mi mente. Fue un instante, un instante que se habría hundido en los pantanos grises de los días. Pero ahora que estoy ensayando en esto que he llamado "En un mundo de sordos", la pregunta sin respuesta ha regresado.

Pienso ahora si el padre habría escuchado la pregunta que le hizo su hijo y, si la escuchó, qué fue lo que le hizo decidir no responderla. ¿Realmente estaba leyendo lo que estaba escrito en la página de deportes de aquel diario local?

Con sus grados de distancia, me parece que algo semejante sucede entre los columnistas de opinión y lo que le ocurrió a aquel adolescente. Los columnistas, de manera directa o indirecta, hacen con sus opiniones algunas interrogantes dirigidas a los funcionarios de gobierno o a otros personajes de la vida pública, y los funcionarios, sobre todo estos, como el padre del adolescente aquel, hacen como que no escuchan. Si tales funcionarios escucharan todos esos cuestionamientos que se les hace desde las columnas de opinión, y los atendieran y dieran respuestas con acciones puntuales, seguramente muchas de las opiniones dejarían de aparecer en las columnas de los diarios. Pero, al parecer, ocurre todo lo contrario. Por esto los columnistas escriben y hacen saber de un cúmulo de problemas relacionados con la economía, con la cultura, con la salud, pero, sobre todo, dan sus opiniones respecto de los problemas de la co-

rrupción y sus consecuencias, problemas que de pronto se han vuelto el pan nuestro de la opinión de todos los días, y es como si estuviéramos viviendo en un mundo de sordos.

He llegado a pensar si, en realidad, el problema más acuciante en nuestro país es, antes que el de la corrupción, el de la incomunicación, cuyo fondo, en sus múltiples causas, es la falta de un sistema de educación en sus diversos niveles.

V

Ante la puerta del tren eléctrico está un hombre de traje ajustado —no más de 35 años, no menos de 25—, con el cabello peinado hacia atrás, negro y brillante como aquellos acetatos que han dejado de circular en el mercado de los discos. En una mano lleva el iPhone, que no deja de mirar y de maniobrar. De sus oídos escapan dos hilos blancos cuya terminal está precisamente en el iPhone. Está parado en una zona que hace difícil entrar al vagón o salir. Antes de acercarme a la puerta, otra persona tuvo que repetir varias veces al hombre que le diera permiso de salir, pero este ni se enteraba de lo que le estaba pidiendo el otro pasajero. Fue entonces cuando uno de los pasajeros, decidido, empujó al del aparato para poder abrirse paso. Pero entonces este, molesto porque lo hubieran empujado, se sacó el audífono y se quejó diciendo: "Al menos 'con permiso' se dice, ¿no?"

"Pero es que te lo estamos diciendo desde hace un buen rato y tú ni cuenta te das", dijo otra voz.

El del iPhone ya tampoco escuchó esto último, pues se había puesto el audífono inmediatamente después de haberse quejado.

VI

El profesor les recordó a los estudiantes la fecha en que debían entregar el próximo trabajo. Enseguida anotó en la pizarra los criterios que debían considerar para la elaboración del texto. Pasó entonces a explicar cada uno de dichos puntos. Al final les preguntó si había dudas sobre

cada uno de los criterios que debían considerar para realizar el trabajo escolar.

Una mano se levantó. El profesor esperó a que hiciera la pregunta.

"¿Para cuándo dijo que debemos entregar el trabajo?".

El profesor le recordó la fecha, y nuevamente esperó a que surgiera otra pregunta. Nadie más alzó la mano.

Se llegó la fecha y el profesor fue recibiendo cada uno de los trabajos. En su casa comenzó a revisarlos. De inmediato se percató de que pocos, muy pocos, criterios habían sido atendidos para la elaboración del trabajo; peor aún, hubo algunos trabajos donde estaban ausentes todos los criterios.

VII

Un mundo de sordos como el que he recortado aquí, conlleva el problema cada vez más oneroso —según mi experiencia— de todo eso que en la sociedad se ha venido tejiendo: una red de comunicaciones incomunicantes, o bien una incomunicación que da la apariencia de ser comunicativa a todas luces.

Es común escuchar que no hay sociedad sin lenguaje, porque el hombre, desde que comenzó a existir como tal, fue forjándose a la medida de sus pensamientos. Hoy, me cuesta trabajo perfilar qué es y cómo es una sociedad cuyo lenguaje se ha venido perfeccionando con los tejidos de la incomunicación y de la incomprensión.

Según Castoriadis, "El hombre solo existe en la sociedad y por la sociedad […] La sociedad como tal es una forma, y cada sociedad dada es una forma particular y singular" (2005: 66). Esta particularidad en que la sociedad se singulariza mediante una forma, dicho autor la explica en términos de unidad, y luego pasa a considerar el complejo de las instituciones como el principal articulador en que la forma social cobra sentido de cohesión y coherencia. A continuación, nos expone lo que entiende con el concepto de institución. En el sentido más amplio y radical, para Castoriadis la institución significa conjunto de: "normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las co-

sas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que da la sociedad considerada" (2005: 67). Finalmente, nos asegura que "Toda sociedad *es* un sistema de interpretación del mundo […] Toda sociedad es una construcción, creación de un mundo, de su mundo propio. Su propia identidad no es otra cosa que ese "sistema de interpretación", ese mundo que ella crea" (2005: 69).

Me pregunto en cuál forma de sociedad pensaba Castoriadis cuando le surgió la idea de que toda sociedad es "una forma particular y singular", y de que toda sociedad "es un sistema de interpretación". Me pregunto si realmente ha existido una sociedad semejante a la que pensaba dicho filósofo, como un todo perfectamente cohesionado y sin fisuras, coherente y sin vacíos de sentido; hasta qué punto podríamos estar seguros de que toda sociedad es un sistema de interpretación, y no un caos de significaciones donde los malos entendidos se entretejen y dan como consecuencia una clase de comunicación poco probable. Más todavía, me pregunto si existen aún tales instituciones que dan unidad y forma singular a una sociedad.

Al pensar en un mundo de sordos, lo que observo es, efectivamente, una dispersión de individualidades ajenas a la idea de cohesión y de coherencia. Todos hablan y nadie parece escuchar, y el que escucha no parece estar interesado en establecer ninguna clase de diálogo. Es como si prefiriera hundirse en el silencio blanco que se hace toda vez que ha dejado de atender —para entender— todas esas situaciones que alguna vez significaron mucho, luego algo, y que acabaron convirtiéndose en poco menos que anécdotas triviales, perfectamente olvidables.

Tengo la impresión de que, en un mundo de sordos, la verdad y la mentira son las dos caras de una moneda que está flotando en los abismos de la indiferencia. Que el comunicar se ha convertido en poco menos que una ficción; antes bien, que se ha vuelto un rumor de presencias amenazantes y, por esto mismo, es como si la comunicación contuviera una trampa o una amenaza de la cual es conveniente escapar. Informar es una realidad que se olvida al instante. El decir, es un hecho que se

pudre entre los desperdicios de lo que se dice siempre. En un mundo de sordos, escuchar y dialogar se han vuelto la imagen viva de la simulación. Se hace como que se escucha, se hace como que se dialoga; pero, en el fondo, lo que se escucha es la voz de sí mismo, y lo que se dialoga no es más que la acción de dos monólogos que van en paralelo y sin trenzarse, ajenos uno del otro, diluyéndose cada cual en los ácidos del malestar cotidiano y de la desconfianza a todas horas del día.

Archipiélagos emergentes

Con un lenguaje más descriptivo que argumentativo, diré que "Archipiélagos emergentes" es la imagen que asocio al conjunto de islas que fueron asiento fundamental para dar origen a la cultura griega y que, por diversos factores sociales e históricos, fueron los que hicieron posible que emergiera lo que con el tiempo sería llamada la Cultura Occidental.[3] Así, con el término archipiélagos emergentes quiero proponer la imagen de diversos agrupamientos sociales o, si lo prefieren, de diversos colectivos que no dejan de emerger en el amplio y profundo océano de la indiferencia, y bajo un clima que, de acuerdo con el concepto que Ulrich Beck nos da, es el de "riesgo global".

Dicho lo anterior, comienzo por hablar del clima, a partir del cual pueden ir perfilándose los distintos agrupamientos sociales, y que, sin buscar referencias completas, bien se puede inferir la clase de colectivos donde he querido acomodar la imagen de archipiélagos emergentes.

Ulrich Beck introduce el concepto de riesgo global del modo siguiente:

[3] De ninguna manera hay que pensar que con esta asociación busco indicar el origen de una nueva cultura. Por el contrario, lo que me interesa destacar son los diversos problemas que no dejan de aparecer y que, en consecuencia, han provocado que emerjan todos esos colectivos: ya para advertirnos sobre la existencia de tales problemas, ya para ostentar banderas coloreadas con las brochas del activismo y de la lucha política.

> Sócrates nos dejó una frase desconcertante para que le diéramos sentido: "Solo sé que no sé nada". La ironía fatal hacia la que nos arroja la sociedad científico-técnica es, debido a su perfección, mucho más radical: no sabemos que no sabemos, pero de ahí surgen los peligros que amenazan a la humanidad. El ejemplo perfecto lo aporta el debate sobre el agente refrigerante CFC. En 1974, alrededor de cuarenta y cinco años después de su descubrimiento, los químicos Rowland y Molina plantearon la hipótesis de que el CFC destruía la capa de ozono de la estratosfera y, en consecuencia, el aumento de la radiación ultravioleta alcanzaría la tierra. La cadena de efectos secundarios imprevistos provocaría un aumento significativo de los casos de cáncer en todo el mundo. Cuando se inventaron los refrigerantes, nadie podía saber, ni siquiera sospechar, que causarían dicho peligro (Beck, 2011: 21).

El clima epistemológico que Beck nos presenta: "no sabemos que no sabemos, pero de ahí surgen los peligros que amenazan a la humanidad" hace que nos sintamos atrapados y sin salida, sometidos a una fatalidad que ya no está dictada por los dioses, sino por la obsesiva urgencia que se ha instalado en la mente de los técnicos y de los científicos por continuar en las autopistas del progreso.

Resulta irónico que, con todos los avances que los científicos han producido con sus investigaciones, a los que los técnicos se han encargado de convertir en artefactos de uso y consumo social, menos que en garantizar seguridad ante los desastres naturales, lo que han hecho es generar un clima de riesgos impredecibles y, por lo tanto, de consecuencias negativas incalculables. Así, Beck advierte sobre dos momentos de racionalidad histórica que han colisionado: por una parte, está esa racionalidad proveniente o basada en la experiencia del pasado, en la cual se confiaba en la idea de desarrollo, sabiendo así de los riesgos que estaban implicados en ella, por cuanto que se creía que eran riesgos calculados y controlables; pero, por otra parte, está la racionalidad de este otro momento, que es donde nos encontramos desde hace algunas décadas, que consiste en "el desastre que surge de lo que no conocemos y no podemos calcular" (Beck, 2011: 20).

Por otra parte, tenemos la posición que nos presenta Georges Balandier en su libro *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Para este autor, el conocimiento científico vive una situación paradójica: "si bien cuenta con medios sin precedentes, sus resultados parecen más parciales y más precarios que nunca" (1993: 56). Esto hay que verlo en el sentido de que la ciencia, con cada línea de avance que va logrando establecer en la superficie de la realidad, lo que consigue es que, con tantas líneas que se ofrecen en el mundo real, debido a la gran cantidad de investigaciones científicas que se realizan de manera simultánea, se termina provocando que se pierda lo que Balandier llama "el discurso de la unidad" y, por lo tanto, que el mundo se vuelva más y más abierto, con más complejidad que unidad, al grado de haber generado "la dificultad de saber". En este sentido, conviene citar lo que Balandier nos presenta sobre esta dificultad de saber:

> La modernidad superactivada es sin cesar productora de lo desconocido, hace que el hombre se sienta, por una parte, ajeno a lo que ha creado. Ya no sabe nombrar el universo social y cultural que se constituye y mueve por efecto de sus acciones. El desgaste de las fórmulas utilizadas a fin de otorgarle una identidad, desde la década de 1960 hasta hoy, revela esa impotencia (Balandier, 1993: 146).

En sintonía con esta extrañeza a la que apunta Balandier, Ulrich Beck nos advierte que "al conocimiento extraído de la experiencia y la ciencia ahora hay que añadir la imaginación, la sospecha, la ficción y el miedo" (Beck 2011: 25). Con otras palabras: el saber y el conocimiento han dejado de ser formas de expresión semejantes a las que en otros tiempos fueron efectivas y convincentes; hoy, por el contrario, hemos de cobrar conciencia de que esta otra época exige que reconsideremos las tradicionales formulaciones en que se aseguraban comprensiones y explicaciones sobre una realidad que ya ha dejado de ser —si es que alguna vez lo ha sido— controlable. Estamos, pues, ante formas de saber en las cuales el riesgo es una realidad ineludible, entendiendo por riesgo la comprensión con que se quiere advertir sobre la probabilidad de ciertas

catástrofes. Conocer sobre la base de la presencia de los riesgos es tanto como asumir la prevención como vía para sortear desastres.

Para intensificar más esta relación que ha venido lográndose entre saber-riesgo-catástrofe, voy a hacer uso de una cita *in extenso:*

> El filósofo austriaco Otto Neurath encontró una imagen plástica para el compromiso de los activistas optimistas con la pasividad insuperable en la corriente global cuando en 1932 habló de que somos como navegantes "que han de rehacer su barco en alta mar".
>
> La interpretación de esta metáfora y la descripción de sus recepciones revelaría una buena parte de la historia de las ideas del siglo xx. Conformémonos aquí con la observación de que no pasó mucho tiempo hasta que la imagen mental náutica hubo de competir con un motivo icárico que pone el acento en que los hombres últimamente no solo se dedican a la navegación, sino que también se han abierto al espacio aéreo. Y parece que todavía a nadie se le ha ocurrido la idea de que hubiera que rehacer los aviones durante el vuelo a gran altura. Aunque de vez en cuando se escucha, sin embargo, el temor de que el avión, a bordo del cual la humanidad viaja a su futuro, haya salido antes de que los técnicos instalaran el tren de aterrizaje (Sloterdijk, 2015: 54).

Estamos, según Sloterdijk, expuestos a padecer todos los riesgos de lo "irreparable", o bien a sufrir las consecuencias de un viaje a alta velocidad, en el cual no hay tiempo que perder para pensar en rumbos ni en destinos precisos, porque, de intentar hacer esto último, lo más seguro es que todo se iría a pique, debido a que no hubo un plan que previera ni previniera los desperfectos ni, mucho menos, que se hubiera advertido la presencia de los técnicos para resolver —a tiempo— o para dar solución —sin largos plazos— a problemas emergentes producidos por la nave y por la tripulación que en ella viaja.

Continuando con Balandier, para él:

> El desorden absoluto que en nuestra época de barbarie racional se ha vuelto imposible de negar… obliga a ver el mundo, al menos desde el punto de vista filosófico, sin unidad, ni sentido, ni orden verdaderos…, como si no fuese incluso un mundo, sino más bien un conjunto disparatado (1993: 56).

Todo lo anterior apunta a dar cuenta de los riesgos que se han ido instalando en la realidad que vivimos, riesgos que, muy particularmente, han sido asociados a las producciones científicas y tecnológicas; pero, como bien sabemos, bajo la economía global estamos viviendo riesgos y catástrofes que habitualmente nos hacen padecer angustias y que, en ocasiones, terminan convirtiéndose en verdaderas depresiones. En este sentido, conviene atraer otra cita *in extenso* para formular el problema bajo la idea de *shock*, de donde se infiere cómo la economía global está sustentada sobre la doctrina del *shock*:

> Uno de los manuales de la CIA ofrece una explicación particularmente sucinta: "Se produce un intervalo, que puede ser extremadamente breve, de animación suspendida, una especie de *shock* o parálisis psicológica. Esto se debe a una experiencia traumática que hace estallar, por así decirlo, el mundo que al individuo le es familiar, así como su propia imagen dentro de ese mundo […]
>
> La doctrina del *shock* reproduce este proceso paso a paso, en su intento de lograr a escala masiva lo que la tortura obtiene de un individuo en la sala de interrogatorios. El ejemplo más claro fue el *shock* del 11 de septiembre, día en el cual para millones de personas el "mundo que les era familiar" estalló en mil pedazos, y dio paso a un periodo de profunda desorientación y regresión que la administración Bush supo explotar con pericia […] Con el mundo preocupado y absorto por las nuevas y mortíferas guerras culturales, la administración Bush pudo lograr lo que antes del 11 de septiembre apenas había soñado: librar guerras privadas en el extranjero y construir un conglomerado empresarial de seguridad en territorio estadounidense.

> Así funciona la doctrina del *shock*: el desastre original —llámese golpe, ataque terrorista, colapso del mercado, guerra, *tsunami* o huracán— lleva a la población de un país a un estado de *shock* colectivo (Naomi Klein, 2007: 40-41).

Para reforzar lo que he insinuado antes, que con la doctrina del *shock* se busca asegurar la marcha de la economía global, cito, de esta misma autora, lo siguiente:

> Cuando los republicanos se hicieron con el Congreso en 1995, David Frum, canadiense residente en Estados Unidos y futuro redactor de discursos para George W. Bush, era uno de los neoconservadores que pedían una revolución económica de terapia de *shock* para el país [A continuación, Naomi Klein cita las palabras puntuales de David Frum] "Así es como creo que debería hacerse: en lugar de recortes residuales, un poco por aquí, otro por allá, yo eliminaría trescientos programas en un día, este verano, todos los cuales cuestan cada uno mil millones de dólares o menos" (Klein, 2007: 34).

Efectivamente, esta idea que Frum proponía no se pudo llevar a cabo inmediatamente; tuvo que llegar el famoso 11 de septiembre de 2001 para que se pusiera en marcha la doctrina de *shock*, como técnica para asegurar, en el interior de Estados Unidos, que en la dinámica de los riesgos y de las catástrofes fueran impulsadas las acciones radicales en política económica. Esta doctrina de *shock* ya había sido impulsada por la Escuela de Chicago, teniendo como principal promotor a Milton Friedman, e instaurada con éxito en Chile, bajo la dictadura de Augusto Pinochet, así como en Argentina, con la junta militar comandada por Jorge Rafael Videla.

Si consideramos lo que he citado de estos cuatro autores, puedo afirmar que este es el clima en el cual nos encontramos, y es este el clima que ha permitido que emerjan los archipiélagos que buscan llamar la atención sobre diversos problemas. Un caso ejemplar de colectivos activistas son los llamados "grupos globalifóbicos", dentro de los cuales hay diversos frentes, sea que se trate de problemas ambientales, de pro-

blemas económicos, de problemas políticos o de cualquier otra clase de problemas de magnitudes globales:

> En los dos últimos años, las manifestaciones de Seattle, Melbourne, Washington, Praga, Génova se han convertido en hitos de un proceso que ha puesto en la primera plana mediática a las movilizaciones anti-globalización y a una emergente sociedad civil global que, en forma creciente, parece ir adquiriendo una influencia sobre el sistema internacional. Por otra parte, en Windsor, Quebec y Porto Alegre, similares manifestaciones y concentraciones como las del Foro Social Mundial han puesto de manifiesto que nuestra región y el hemisferio no son inmunes a estos fenómenos y a las diversas formas de resistencia promovidas por los llamados "descontentos con la globalización" (Servín, 2009: 3).

Siguiendo a Servín, hay que advertir que dichos agrupamientos, que conforman heterogéneas visiones sobre un fenómeno de magnitudes globales, logran alianzas que, menos que facilitar la comprensión de los objetivos en que se enfocan, hacen que se produzcan ambigüedades:

> El debate acerca de la configuración de esta sociedad civil global parece darse en la actualidad en torno a la relevancia y a las características de las organizaciones no-gubernamentales internacionales (ONGI), por un lado, y de los movimientos sociales globales (MSG), por otro, como sus componentes principales (Edwards, 2001; O´Brien *et al.*, 2000; Higgot *et al.*, 2000). El énfasis en un componente u otro conlleva, a su vez, diferentes concepciones y enfoques acerca de la globalización y de su rol en su desarrollo, difícilmente integrables entre sí […] De hecho, diferentes enfoques en la interpretación de la globalización implican diferentes visiones en la altamente compleja comprensión de la dinámica del poder y de la autoridad en las relaciones internacionales y de la posibilidad de introducir formas de gobernanza global (Servín 1999; 2000). El eje de la discusión, sin embargo, gira en torno a la compatibilidad del desarrollo del capitalismo global con el desarrollo y la ampliación de formas de democracia liberal en el gobierno global del planeta (Servín, 2009: 3).

Luego de esta exposición, Servín presenta la siguiente pregunta: "¿Acaso existe una sociedad civil global?". Resulta claro que, con esta interrogante, el autor quiere colocar en estado de fragilidad extrema la idea de que pudiera existir un agrupamiento realmente así, con todas las implicaciones que conlleva el sentido de totalidad y de organización a escala global.

Sin meternos a discutir la viabilidad o inviabilidad de una asociación civil de tal magnitud, lo cierto es que no podemos negar que existen agrupaciones cuyas manifestaciones van en el sentido de hacer saber de ciertos riesgos, y que no han de ser ajenos o diferentes a los riesgos de los que Ulrich Beck nos ha avisado.

Así como Balandier nos comunica sobre las dificultades que hay en los lenguajes del saber, circunscritos a las nuevas circunstancias de producción social hiperactiva, Ulrich Beck, a su vez, nos advierte del riesgo que corren las ciencias sociales si no asumen las dinámicas propias que se han venido produciendo con las fuerzas sociales de la globalización, sobre todo si no asumen las ciencias sociales un accionar político mucho más activo, por cuanto, como dice el autor: "la sociedad y sus instituciones son incapaces de conceptualizar riesgos de manera adecuada, porque están atrapados en los conceptos de la primera modernidad del Estado-nación, creyendo en la certidumbre científica y en el progreso lineal" (Beck, 2011: 30).

Estamos ante abismos realmente peligrosos. Por una parte, están los grandes desarrollos de la técnica, cuyas consecuencias, más bien negativas, están más allá, o más acá, según sea la perspectiva en que se proponga el problema en los espacios laborales. Porque, como sabemos, en el territorio económico las consecuencias provenientes de los desarrollos tecnológicos son más bien positivas para los dueños de las empresas y, también, hasta favorables para ciertos sectores de la sociedad; no así para quienes acaban siendo desplazados de sus lugares de trabajo, debido a la implementación de máquinas sustitutorias de la acción y la ejecución humanas, sobre todo las máquinas hechas con la inclusión de programas de inteligencia artificial. Por otra parte, paulatinamente nos han

inducido en la percepción de que el tiempo técnico es el mismo que el tiempo humano, al grado de provocarnos malestares emocionales que nos hunden en abismos de donde nos es difícil salir o escapar. En otras palabras: que las computadoras resuelvan cierta clase de problemas a una velocidad de nanosegundos ha llevado a que el humano sea sometido a trabajar con problemas que debe resolver a velocidades compatibles con las que se logran con el uso de tales máquinas y que, con el tiempo, como se sabe, acaban siendo devastadoras para los frágiles equilibrios de la mente humana. Esto es un problema que ha crecido en términos tanto sociales como espaciales. Como afirma Dominic Desroches:

> El problema que afecta a todas las esferas sociales es que la velocidad aumenta y se impone como la realidad de las sociedades complejas sin corresponderse nunca con el tiempo vivido, con el tiempo de las instituciones ni con las exigencias de la vida política y democrática. El tiempo se acelera sin que podamos entender los efectos amenazadores sobre nuestras políticas y los desafíos de la nueva gobernanza mundial (2011: 49).

De acuerdo con este mismo autor, esta aceleración ha provocado que se produzcan algunas confusiones. Por ejemplo, habla de que ha surgido una clase de "enfermos del tiempo", quienes siempre están atareados y obsesionados con el trabajo, al grado de que "confunden lo urgente con lo importante, lo accesorio con lo esencial. El culto a la urgencia, el aumento de las adicciones, la intensificación de los momentos"; en fin, que todo esto ha llevado a pérdida del sentido del tiempo, o a un amalgamamiento y una confusión "entre el recorte del tiempo lineal y la reparación en el tiempo cíclico dentro de una aceleración general que puede conducir a la vejación por parte de la máquina" (cfr. Desroches, 2011: 49-50).

En este mismo sentido van los apuntes que hace Daniel Innerarity, cuando nos dice: "En el torbellino de la aceleración, la experiencia resulta cada vez más impotente, pues cada vez envejecen con más velocidad aquellas situaciones en las cuales y para las cuales se obtuvieron las ex-

periencias" (2011: 46). Como consecuencia de estas situaciones en que todo marcha a mayor aceleración, ha surgido una falta de control sobre las expectativas, lo cual ha permitido que se magnifiquen las ilusiones; por esto mismo, han empezado a aparecer "las superesperanzas y los supermiedos que tan buena acogida tienen entre los desmemoriados" (Innerarity, 2011: 48).

Es en este clima de carencia de experiencias y de aumento desmedido de expectativas, de ilusiones que acaban siendo esperanzas ilusorias o que se convierten y nos convierten en sujetos llenos de ansiedad, en esta época de confusiones temporales, nos damos cuenta "de que el tiempo psicológico la emprende, por así decirlo, con el tiempo físico", y que en

> la urgencia, el pasado queda demasiado lejos (es demasiado tarde porque ya no disponemos de más), y el futuro se muestra demasiado pronto (ha llegado demasiado rápido), lo que crea estrés, el cual puede ser responsable de decisiones apresuradas que pueden conducir a lo peor (Desroches, 2011: 53).

Antes de considerar los posibles archipiélagos que emergen a partir de considerar todas estas situaciones de constante estrés, conviene que hagamos un apunte que sirva, en cierto modo, para debilitar la fuerte idea que tienen aquellas personas que piensan que el mundo de la cibernética es el territorio de los conocimientos que garantizan la seguridad en el campo laboral, que garantizan un estatus económico solvente; en fin, que prepararse en el mundo de la informática y de la cibernética es como prepararse para vivir estupendamente bien. Al respecto, Sennett nos dice lo siguiente:

> Cuando, en 2000, estalló la burbuja del puntocom y la prudencia comenzó a imperar en Silicon Valley, estos jóvenes descubrieron qué es en realidad vivir una página nueva de la historia. La reacción más común que oí fue que los jóvenes programadores se sentían repentinamente solos. "A nadie le interesa conocerte —me dijo uno—, ya han oído hablar de demasiadas ideas brillantes". Otro dijo: "El 'escenario' se ha trasladado a Boston, a la tierra de la biotecnología, y allí soy un

> extraño". Solos, descubrían de pronto el tiempo, el tiempo amorfo que tanto los había entusiasmado, la ausencia de reglas de procedimiento, de reglas para seguir adelante. Su nueva página estaba en blanco. En ese limbo, aislados, sin un relato vital, descubrían el fracaso (Sennet, 2013: 28).

Desde luego, presentadas así las cosas en el mundo de la virtualidad puntocom, parecería que los riesgos radican en reconocer que no hay conocimientos ni habilidades suficientes que garanticen la seguridad laboral, pero lo cierto es que dichos riesgos hay que situarlos en la conciencia de lo que significa padecer la experiencia del fracaso; sobre todo, en saber reconocer el valor que tiene la tolerancia al fracaso. Para perfilar mejor estos riesgos, hay que ir un poco más atrás de la burbuja del puntocom a que ha hecho referencia Richard Sennett. Este nos hace una puntual relación de contrastes que se vivía y se vivió en el mundo de los programadores de *software* de Silicon Valley. La historia la sitúa Sennett a principios de los años noventa, cuando, en un primer momento, se topó con esos programadores "ebrios de entusiasmo", que reconocían o vislumbraban todas esas posibilidades de la tecnología como vías suficientes y seguras para alcanzar el enriquecimiento económico y el inminente estatus de felices empresarios. Esta idea les venía del hecho de querer imitar lo que Bill Gates había logrado en Microsoft: "abandonaron la carrera universitaria para dedicarse a desarrollar *software*. Sus despachos anónimos al sur de San Francisco hedían a pizzas rancias, mientras que futones y sacos de dormir cubrían íntegramente el suelo" (Sennett, 2013: 27-28). Eran jóvenes que creían que el mundo estaba en sus manos de especialistas en electrónica, creían que las únicas reglas que tendrían validez serían las que ellos implementaran, y que las del pasado hacía tiempo que habían dejado de ser efectivas. Según Sennett, al igual que estos jóvenes entusiastas, estaban los inversores, quienes creyeron a pie juntillas que su capital se agrandaría a una velocidad de vértigo semejante a la que se estaba generando con las máquinas cibernéticas. Sin embargo, de la noche a la mañana, los inversores que creyeron en los proyectos de dichos jóvenes, "con la misma rapidez quebraron; los

banqueros se mudaron" (Sennett, 2013: 28). El contraste que presenta Sennett es el siguiente:

> La mentalidad de estos jóvenes especialistas en electrónica era completamente incompatible con la de los jóvenes burócratas descritos en las páginas de Whyte y de Crozier. Despreciaban la permanencia de un objetivo, y cuando fracasaban, lo que les ocurría con frecuencia, al igual que los banqueros, se limitaban a mudarse. Esta tolerancia ante el fracaso fue lo que más me impresionó: era como si no se sintieran personalmente implicados (Sennett, 2013: 28).

Mudarse, marcharse a otro sitio, cambiar de residencia, incluso cambiar de "profesión", fueron las evidencias de cómo estas jóvenes mentalidades afrontaron la realidad del fracaso. No se quedaron ni quietos ni apesadumbrados por el fracaso, no se echaron a lamer sus propias heridas ni a gritarle al mundo su desconsuelo, ni tampoco se sintieron atenazados ante los abismos de esa "página en blanco" que se les presentaba, de pronto, tras haber experimentado la ebriedad de los éxitos prometidos en la tierra del Silicon Valley. En esto radica efectivamente el riesgo, en no prepararse a conciencia para afrontar los fracasos, porque fracasos serán los que cada vez aparecerán con mayor frecuencia en los acelerados movimientos de esta vida diaria, moderna.

Antes me he referido a un archipiélago llamado "Globalifóbicos", cuyas acciones y objetivos son diversos, porque diversos son también los colectivos que lo componen; otro archipiélago que vale la pena considerar es el llamado "Okupa". Este movimiento, de acuerdo con José Carlos Bermejo,[4] posee diferentes definiciones. En 1976 aparece el término *okupación*, que hace referencia a un ejemplo de "contracultura" (Hall Clarke), aunque en 1945, ya en el Reino Unido se hablaba de "okupas"; con este término se señalaba a las 45,000 personas que conformaban la mayor parte familias, y que "okuparon" instalaciones pertenecientes al ejército.

[4] Disponible en: http: //www.actuallynotes.com/Historia-de-los-Okupas.htm. Consultado: 7 de octubre de 2016.

En 1981, según Bermejo, en Ámsterdam se contabilizaron 9,000 *okupas*, y desde 1965 hasta 1999, en toda Holanda se tenían registradas 50,000 que en algún momento habían *okupado* algún inmueble. Dicho autor también nos cuenta la historia del movimiento de *okupación* en distintas ciudades europeas. Dicho movimiento se caracterizó porque los *okupas* buscaban edificios abandonados en los cuales se instalaban para vivir. Lo mismo podía tratarse de hospitales, centros culturales, escuelas u otros que habían sido abandonados y que los *okupas* utilizaron para vivir. Pero también surgieron *bares okupas*, casas para mujeres y otros espacios convertidos en librería especializadas o galerías. Según Bermejo:

> La doctrina ha distinguido dos papeles distintos que se interpretan bajo el fenómeno de la okupación. De un lado están los "activistas", que preparan el terreno para que los *okupas* se encarguen de hacer uso de la propiedad. Para terminar, se puede decir que la pobreza es la causa fundamental que conduce a convertirse en un okupa y ser un miembro activo del colectivo.

Dicho fenómeno social conlleva el principio de que es más importante el grupo como tal que el individuo.

Desde luego, junto a esta clase de expresiones colectivas, para algunos categorizadas como formas "subculturales" de socialización, están los *skinheads* (cabezas rapadas), agrupamientos, en su fachada visible, de corte "racista", pero con fondos más bien oscuros y llenos de ambigüedad.

En pocas palabras, en el mundo globalizado se ha (re)significado la reconfiguración de lo que había sido el mundo: más o menos redondo y con definiciones más o menos claras en torno a sus diversos contenidos. Desde que ocurrió aquel acontecimiento llamado "El descubrimiento de América", el mundo comenzó a dibujarse con las palabras de la ciencia y del mercado, de la historia y de la política y, con el tiempo, de la sociología y de la antropología, y poco a poco los misterios de la existencia humana fueron quedando en manos de escribidores, de letrados, de cronistas, de novelistas, en tanto poetas y filósofos fueron haciéndose, de forma cada vez más notoria, una legión de marginales. Hoy los ar-

chipiélagos emergentes han hecho una verdadera explosión, gracias a la existencia de las llamadas "redes sociales". Son archipiélagos en los cuales los distintos sujetos buscan contrarrestar los poderosos riesgos —de diversa índole— que amenazan la vida de las sociedades y de otros seres vivos que siguen habitando este planeta.

Saber cómo es el mundo actual, escuchar cómo se expresa el mundo actual, intentar comprender todas las posibles significaciones en que el mundo actual se inscribe con tal cantidad de lenguajes, sería tanto como encontrarnos, al final de cuentas, atrapados en el fatídico clima que nos pintó Ulrich Beck: "no sabemos que no sabemos, pero de ahí surgen los peligros que amenazan a la humanidad".

Apocalípticos y desintegrados

Es cosa del futuro
ser peligroso.
N. Whitehead

A mediados de los sesenta apareció publicada en Italia la obra de Umberto Eco *Apocalípticos e integrados*, en cuyo fondo permea y se la propone como contrapunto crítico la obra de Marshall McLuhan *The Gutemberg Galaxy*. Pocos años después de que apareció la referida obra de Eco, fue publicada otra obra de Marshall McLuhan, *El medio es el mensaje. Un inventario de efectos.* Tal vez, con esta publicación, lo que intentaba McLuhan era reafirmar su posición, totalmente contraria a la asumida por Umberto Eco.

Respecto de la visión que expresa Eco, presento lo siguiente:

> Valorar la función de la imprenta condicionándola a las medidas de un modelo de hombre típico de una civilización basada en la comunicación oral y visual es un gesto de miopía histórica y antropológica que no pocos han cometido. El procedimiento a adoptar es distinto y el camino a seguir es el que recientemente nos ha mostrado Marshall McLuhan en su *The Gutemberg Galaxy*, obra en que intenta separar los elementos de un nuevo "gutembergiano", con un sistema de valores, respecto al cual se valorará la nueva fisonomía adoptada por la comunicación cultural (Eco, 1995: 52).

Por contraparte, McLuhan expone su punto de vista en *El medio es el mensaje. Un inventario de efectos*, describiendo la siguiente situación:

> La Imprenta, un recurso repetidor confirmó y amplió la nueva tensión visual. Proporcionó la primera "mercancía" uniformemente repetible, la primera línea de montaje: la producción en masa.
>
> Creó el libro portátil, que los hombres podían leer en la intimidad y aislados de los otros. El hombre podía ahora inspirar…, y conspirar.
>
> Como la pintura de caballete, el libro impreso agregó mucho al nuevo culto del individualismo. Se hizo posible el punto de vista privado, fijo; la capacidad de leer y escribir otorgó el poder de aislarse, de la no-implicación (McLuhan, 1987: s/f).

De acuerdo con esto último, podemos afirmar que estamos ante diferentes formas de interpretar y de valorar los diversos hechos y acontecimientos que en la historia de la cultura suceden. Son estas formas de apreciación, además, en las que Umberto Eco distribuye su visión. Se trata de una visión crítica cuyos ataques van dirigidos principalmente —aunque de modo tácito— a la americanización, por cuanto es en la americanización donde se sitúa el fenómeno de las comunicaciones como una industria del entretenimiento; asimismo, es en la americanización donde surge el fenómeno de la mundialización de la información en noticias, y no otra cosa ha venido sucediendo con la cultura, que ha acabado también convertida en industrialización cultural. Esto último lo podemos corroborar por el sentido que tiene la figura de *Escritor* en Estados Unidos y, por extensión, en gran parte de los países industrializados. Este personaje fundamental de la cultura escrita es concebido no como un sujeto tocado por la inspiración y que escribe por el mero gusto de escribir, cuando en realidad está, por el contrario, situado y valorado en la sociedad como un pequeño —incluso hasta mediano— empresario, comprometido a publicar cada tanto tiempo, por lo regular, anualmente, determinada cantidad de artículos y de libros, y ha de participar

directamente en el circuito de las promociones, ya sea mediante presentaciones de sus libros, ya sea mediante entrevistas en radio, en prensa y en televisión. Como con el *Escritor*, así también ocurre con otros oficios y profesiones, propios de este mundo globalizado. ¿Acaso no sucede algo semejante con futbolistas, con actores y actrices, con cantantes y músicos, entre otros tantos, que están entregados a los acelerados ritmos de la industria y de la diversión sin límites?

Ante esto, Umberto Eco observa los riesgos que entraña la industria del entretenimiento, y presenta dos figuras que corresponden a dos visiones contrapuestas: una, la visión catastrófica de los apocalípticos, y la otra, la visión optimista, que es la de los integrados. No obstante esto, resulta claro que Eco se inclinará a favor de la visión apocalíptica, y que con ella se acerca a aquella actitud crítica que representan Adorno (*Teoría estética*), Marcuse (*El hombre unidimensional*) y Walter Benjamin, quien expone su fuerte visión crítica en "La obra de arte en tiempos de la reproducción mecánica".

A diferencia de Eco, McLuhan, en su otra obra *El medio es el mensaje. Un inventario de efectos*, menos que irse por la vía de los enjuiciamientos y de las confrontaciones ideológicas, lo que hace es generar —en colaboración con Quentin Fiore— un repertorio de imágenes y de textos muy sugerentes y sugestivos, en varios de los cuales están citadas las palabras de A. N. Whitehead, un filósofo inglés, matemático, ensayista y profesor de la Universidad de Cambridge, Massachusetts, cuyas ideas son realmente inquietantes y en quien, seguramente, McLuhan se apoyó para orientar sus ideas por entre los circuitos de esta época moderna. Una nueva época en la que McLuhan subraya los nuevos ambientes donde se da la información, los cuales han permitido que surja un ambiente social distinto al de épocas anteriores. Para este autor, esta nueva ambientación informativa "obliga al compromiso y a la participación. Cada uno de nosotros está ahora irrevocablemente envuelto en la vida de los demás".

Desde luego, el nuevo ambiente, o mejor, la nueva época, estaba teniendo mucha mayor aceptación y resonancia en el Norte de América que en Europa. Entre los intelectuales europeos, la nueva época (la in-

dustria del entretenimiento masivo) no era muy bien vista en aquella década de los sesenta, en que el *boom* de la televisión había comenzado a amenazar, por decir lo menos, los —en otro tiempo— silenciosos estudios y bibliotecas de los intelectuales europeos;[5] de aquí que la aparición de *Apocalípticos e integrados* haya adquirido tanta fuerza y notoriedad entre los académicos de una Europa todavía afectada por las tragedias producidas en la Segunda Guerra Mundial. En un ambiente así, alejado de cualquier sentido festivo, el ensayo de Umberto Eco estaba funcionando como la punta de lanza que podía ser incrustada en el corazón de la bestia soberbia e ignorante, si no para matarla y para hacerla desaparecer de los espacios colmados por una antigua tradición cultural, sí, al menos, para obligarla a huir, y evitar así que el monstruo norteamericano infectara con sus babas de capitalismo industrial el magnífico y maravilloso cuerpo de la gran cultura europea.

Hay que decir que no solamente en las aulas universitarias estaba dándose esa tensión de Modernidad / Tradición, sino también en la literatura. Esto se evidencia en la novela *The Electric Kool-Aid Acid Test*, de Tom Wolfe, que en español se tradujo como *Ponche de ácido lisérgico*, y que apareció publicada por primera vez en Estados Unidos en 1968:

> Y al diablo con los intelectuales de lengua de víbora que denigraban la civilización pragmática norteamericana… Ellos no podían saber lo que era aquello, porque de otro modo habrían cultivado ellos también…, aquella *sensibilidad*, ¡el ser auténticos supermuchachos!, el integrar la primera generación mundial de pequeños demonios: sentirse inmunes, más allá de la calamidad […] ¡La Vida! ¡Un lugar glorioso, una edad gloriosa, puedes creerme! Un verdadero Renacimiento de Neón. Y los mitos de estos supermuchachos no eran Hércules, Orfeo, Ulises y Eneas, sino Superman, el Capitán Marvel, Batman, la Antorcha Humana, el Submarinista, el Capitán América, el Hombre de Plástico, el Flash… (Wolfe, 2000: 46).

[5] Los funerales del presidente Kennedy —nos informa McLuhan (1987)— probaron con la mayor fuerza la capacidad de la televisión para lograr la participación colectiva en un acontecimiento determinado. Envuelve a toda una población en un proceso ritual.

Considerando los fondos que el título de este ensayo permea, quiero citar dos textos que McLuhan atrajo del pensamiento de A. N. Whitehead:

> Los más grandes avances de la civilización son procesos que casi hunden a las sociedades en las que ellos se producen.[6]

> En el estudio de las ideas, conviene recordar que la insistencia en una obstinada claridad tiene un origen sentimental; es algo así como una niebla que encubre las perplejidades de los hechos. La insistencia en la claridad a toda costa se basa en meras supersticiones sobre el funcionamiento de la inteligencia humana. Nuestra razón se toma de pajas como si fueran premisas, y flota sobre las telarañas de las deducciones ("Adventures in Ideas").

Con la primera idea apunto aquello que también nos advirtió Ulrich Beck (2011), cuando afirma que vivimos en la sociedad de riesgos globales; con la segunda idea, pienso, entre otras cosas, en lo que Hayden White (2003) observó en la Historia como texto expuesto por figuras tropológicas; además, sin desconocer sus matices y sus diferencias, está también aquella otra visión que encontramos con Georges Balandier (1993): "la dificultad de saber". En suma, podemos considerar que, en ese cuestionamiento que hace Whitehead en torno a "la obstinada claridad" —y que, según él, tiene un "origen sentimental"—, hay que ver, efectiva y críticamente, la supersticiosa convicción de que con la claridad de las ideas se está representando —y sin la menor duda— esa realidad que en la idea se expone como la realidad misma. De mi parte digo que la relación que se da entre discurso y realidad no es un asunto de espejos o de transparencias cristalinas, sino, por el contrario, es una relación que

[6] Ya que en el libro de Marshall McLuhan que he utilizado no están numeradas las páginas, he omitido la referencia completa. Lo que sí conservé de la referencia que Marshall McLuhan presenta es cuando indica la obra de la cual extrajo las palabras de A. N. Whitehead.

implica el reconocimiento de los múltiples planos que en la realidad existen, así como de los diversos niveles que en los lenguajes se ofrecen, toda vez que en estos hay una memoria y un acervo de conocimientos en los cuales están comprendidas las múltiples interpretaciones que sobre X realidad se han dado; por otra parte, están esos otros lenguajes que sincrónicamente están haciendo el poderoso juego social de las versiones aceptables o de las versiones inaceptables, con lo que se instala contundentemente la semaforización institucionalizada de saberes que conforman aquello que, con Aquiles Esté (1997), conocimos como "el aumento intolerable de referencias".

Con embargo, lo que observo es que, si integramos las ideas de Whitehead a las ideas que nos expresaron Ulrich Beck (2011) y Georges Balandier (1993), me parece que nos encontramos en una situación histórica donde lo apocalíptico y lo integrado se ha vuelto mucho más confuso. Considero que tras el boom de la telefonía celular y sus tantas aplicaciones, lo que ahora experimentamos es la emergencia de un ambiente social desintegrado en sus relaciones directas de comunicación, al mismo tiempo que, no obstante y hasta de manera un tanto paradójica, se trata de ambientes muy bien integrados por la gran mayoría de individuos que están interconectados —a ritmos de emergencia descomunal— a través de las llamadas redes sociales. Todo esto en un presente y ante un futuro con altos riegos desintegradores, y con una permanente sensación de respirar el putrefacto tufo del "sálvese quien pueda".

No creo que hubiera habido nunca "mejores tiempos pasados"; es más, desconfío de que podamos tener realmente un acceso verdadero a esos mundos de los que la nostalgia y la manipulación histórica han hecho que, en apariencia y con marcada fe, mantengamos como épocas doradas y, por tanto, como mundos conocidos dentro de esa dimensión del tiempo histórico documentado. Así, cuando hablo de apocalípticos y desintegrados, lo hago teniendo como referencia este amplio y ambiguo tiempo presente, y de ninguna manera estoy considerando el pasado de una tradición, de una cultura ni de una memoria saturada por incontables acontecimientos. Percibo un presente donde lo que está en juego

no son nada más que las ideas garantizadas por el conocimiento y "la información de primera mano", sino que en este juego también están involucradas las impresiones, las sensaciones y todo lo que coexiste en los barrios bajos de nuestro pensamiento (putrefactas ideologías que nos han acompañado desde que tenemos uso de razón), donde el presente viene a ser, inevitablemente, el garabato que nos acosa todo el tiempo.

Sobre la base de esto último, puedo asegurar que no me siento desintegrado porque ya no existan aquellos discos de larga duración en los que se proponían un lado A y un lado B, y con todo lo que en términos de propuesta musical había en cada uno de dichos lados. Tampoco me siento desintegrado porque a Bob Dylan le hayan dado el Premio Nobel de Literatura de 2016 en vez de a alguno de "los verdaderos escritores" o a alguno de "los verdaderos poetas" que en el mundo existen. No me siento desintegrado porque el Premio Nobel de la Paz del 2016 se lo hayan dado al entonces presidente de Colombia, Juan Manuel Santos, luego del referéndum en el cual el pueblo colombiano votó para decidir —en las urnas— la integración o no de las fuerzas de las FARC en la vida social y política de aquel país, en la que acabó imponiéndose el NO por una mínima diferencia, y de cuyos efectos para continuar la paz en Colombia nadie —quizá— podrá tener la total certeza. No me siento desintegrado porque las humanidades sean menospreciadas por los poderosos *businessman* o porque los heraldos negros aún sigan atosigando a los Vallejos de todo el mundo. Tampoco me siento desintegrado porque la disyuntiva existencial que vivió Hamlet hasta los huesos, ¡ay!, hace tiempo que se extravió en el olvido.

Más bien, por desintegrado, propongo a manera de acercamiento el siguiente texto:

Yo multiplicado[7]

Tengo varias cuentas de correo / *some loggin-on* y distintas subjetividades / Tengo varias líneas de teléfono / *office, cell and home* y el gusto por todo lo imposible /

Tengo varios libros sobre el escritorio, sobre la mesita de noche, adentro del portafolios, y hasta uno en el bolsillo exterior de mi chaqueta de terciopelo negro / *Of course, I have a lot books on line* /

Tengo varios yoes que se derraman en visiones y sensaciones, en abstracciones y elucubraciones, en llamadas telefónicas y mensajes recibidos y enviados con las diferentes cuentas de correo y en la lectura de todos los libros antes localizados /

Tengo varios nombres que se me olvidan a diario a horas del anochecer /

Cuando despierto temprano en la madrugada ni siquiera estoy seguro de estar adentro de un cuerpo /

Mi olvido es superior al de la memoria /

Pensándolo bien, vivo en las redes más que en las calles, fluyo a la velocidad de lo instantáneamente nuevo. Sin dificultad puedo pasear por los museos virtuales y por selvas del Amazonas y escuchar el lenguaje de esos aborígenes que observo sin jamás ser visto por ellos /

El placer que me viene con lo desconocido toca, palpa, acaricia la profunda piel de lo que he sido y he dejado de ser /

Me preparo a diario a morir /

Vivo hasta la muerte /

Nazco y renazco en todos los yoes con los que escribo / leo a diario

Escrivivo (dijera Julián Ríos)

Escrimuero (dijera uno de los tantos yoes)

Tengo el tamaño de una sombra de oruga, el chispazo de un cortocircuito, el olvido de una palabra /

Es decir, padezco las descomposiciones de la inmediatez /

Aprecio las ficciones /

---

[7] Es un escrito que hice allá por 2011 o 2012 cuando trabajaba en la Universidad de Texas, en Austin.

Detesto las falsedades /
La más grande ficción está en la verdad, porque no hay verdad, creo /
Pero tampoco hay mentira, porque la mayor parte de la vida es ilusión, pienso /
¿? /
¡! /
((((/
)))) /
ETC /

Tampoco estoy percibiendo en la desintegración el sentido de descomposición, de deformación, sino, cuando hablo de desintegración, estoy pensando en la dificultad, en la profunda, abismal dificultad que aparece entre el saberse en y el sentirse en; con esto quiero indicar la desconexión o el vacío que se experimenta cuando nos descubrimos ocupando un lugar en el cual no hay forma para sentirse realmente integrado, y que, ante tal circunstancia, a lo más que se llega es a una adaptación somera. Cuántas veces nos ha ocurrido que estamos haciendo algo que en realidad ni nos interesa hacer, pero que debemos hacer porque, de lo contrario, corremos el riesgo de "perder algo", perder algo cuya falta tampoco estamos muy seguros de que nos afectaría realmente en lo que asumimos que somos.

Estar desintegrado o sentirse desintegrado es tanto como no estar seguro de estar convencido de ser parte de, o de participar realmente en, sin chapucerías ni vacuos histrionismos, en algún plan o proyecto, en algún hecho o acontecimiento, los cuales exigen que para su realización participen diversas voluntades, con diferentes esfuerzos y en tiempos distintos. Estar desintegrado o sentirse desintegrado es, entonces, un estado mental dividido por una fuerte tensión producida por las energías sociales; pero también es un hecho físico, corporal, que se experimenta toda vez que se hace lo que no se quiere, que se ocupa un lugar del cual no se está convencido de conformar con la presencia en que existimos, y que lleva necesariamente a padecer un cansancio inexplicable, casi una afección, un hastío insoportable, una desazón que abre paso a la angustia

y al dolor, a la depresión, a la desesperación y a una pérdida de referencias precisas.

Podríamos decir que la desintegración es un estado o una situación que posee y que presenta básicamente dos frentes: uno es el frente social, el frente de los ritmos y de las aceleraciones que nos hacen padecer la sensación de que "vamos con cierto retraso" y sin "una dirección claramente asequible"; otro es el frente que se estaría representando por la parte personal, íntima, la parte donde los pensamientos y las creencias no llegan a "llenarnos" en la totalidad imaginaria de lo que suponemos ser. Así, habría una desintegración experimentada a partir de reconocernos en las constantes y habituales asincronías —síncopas, en el lenguaje del jazz— respecto de y en relación con el complejo mundo social de los ritmos sistemáticos-sincrónicos, o bien caóticos-entrópicos. Por otra parte, habría una desintegración a partir de reconocernos en las permanentes carencias cognoscitivas y de información, circunscritas (¿proscritas?) o determinadas (¿improvisadas?) por su condición de ser realidades efímeras dentro de este mundo moderno que promete poseerlo todo y en todo momento, y que por esto mismo nos debilita y nos da la impresión de que estamos viviendo en los abismales vacíos del desconocimiento y la desinformación, a velocidades aceleradas dentro de lo instantáneo.

Pero hay otro sentido de lo desintegrado que podemos observar si lo relacionamos con la idea de lo apocalíptico, y que también sugiere el título de este ensayo.

En no pocos sitios en Internet, a modo de conciencia ecológica, te inducen a que, en lugar de hacer copias en papel, tus reproducciones las lleves por la línea de lo electrónico; esto es, según dichos sitios, con el propósito de proteger los bosques; sin embargo, la pregunta es qué se hace con los desechos electrónicos o, también, qué se causa con tanta basura electrónica que, cada vez más, se ha venido produciendo en el mundo.

Ante las toneladas de basura electrónica, que va aumentando a ritmos multiplicadores, lo que percibimos es el histórico símbolo de lo que significa vivir en este mundo moderno de capitalismo fatal y de lo que sig-

nifica esta dinámica civilizatoria. Ante una realidad así, tan saturada de artefactos letales, ¿dónde habría que buscar la conexión para recuperar el sentido de integración, si es que alguna vez llegaremos a experimentar tal sentido a partir de considerar la finitud que nos caracteriza?

En el texto preliminar que escribió Sloterdijk para su obra *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad* (2015), el filósofo alemán expone lo siguiente: "El ser humano es el animal al que hay que explicar su situación. Si levanta la cabeza y mira sobre el borde de lo obvio, lo agobia la desazón por lo abierto. La desazón es la respuesta adecuada al superávit de lo inexplicable sobre lo explorado" (2015: 11). Yo ya no estaría muy seguro de que se pueda explicar realmente la situación a dicho animal para que se comprenda este mismo en su dimensión humana, y tampoco estaría muy seguro de que exista alguien que asuma el papel de sabio conocedor y que nos explique sin temor a equivocarse sobre lo que hoy vivimos en esta situación actual. Es verdad que Sloterdijk, con sus palabras preliminares, nos advierte que será él quien se hará cargo de tal explicación y, sin duda, cuando está pensando en ese ser humano al que le hará saber sobre su situación, lo hace teniendo como tal al humano en su situación de ser europeo.

Sí estoy de acuerdo en que la desazón es, más que una respuesta, una reacción en que nos reconocemos desbordados todos los seres que poseemos lenguaje, que nos vemos desasosegados por ese "superávit de lo inexplicable sobre lo explorado" en que nos situamos. Es, también, según mi punto de vista, en este desbordamiento de lo inexplicable donde la poesía cobra sentido y nos da no la explicación, sino la sensación de comprender, de otro modo, ese mismo superávit de lo inexplicable. Y no solo la poesía nos permite acceder, de otro modo, a ese "superávit de lo inexplicable sobre lo explorado", también la narrativa, como nos dice uno de los narradores que participan en la novela *Generación A*, de Douglas Coupland: "El cerebro usa la narrativa para organizar su percepción del mundo" (2011: 176). En fin, que todos esos lenguajes que se fundamentan en búsquedas estéticas resultan ser visiones alternativas que ayudan a ver y a comprender, de un modo distinto, esa situación

ante la que el ser humano se ve sí mismo asombrado / desbordado por ese "superávit de lo inexplicable sobre lo explorado". Superávit que conforma una de las causas por las cuales es posible percibirnos, como parte de esos seres desintegrados, dentro de una realidad apocalíptica.

La realidad en los pensamientos

En esta exposición irán apareciendo algunos rótulos extraídos del libro de David Deutsch: *La estructura de la realidad* (1999). Teniendo como referentes las vías rotuladas que propone Deutsch, será como iremos comprendiendo básicamente las configuraciones conceptuales para experimentar imaginativamente los contenidos que dan cuerpo al tema al que me refiero en este artículo: "La realidad en los pensamientos".

En cierto modo, y hasta cierto límite, el fondo sobre el cual trazaremos el problema es la convicción que Georges Bataille tenía respecto del saber, y que en él se daba como un *no-saber*. El fondo de esta convicción es que, según Bataille:

> el objeto de nuestro pensamiento ya no es reductible al discurso, donde ya no tenemos más que sentir una punzada en el corazón […] No se trata de estados inefables: de todos los estados por los que pasamos, es posible hablar. Pero queda un punto que tiene siempre el sentido —o mejor, la ausencia de sentido— de la totalidad (Bataille, 2001: 75-76).

El fondo donde nos veremos configurando el problema reside en las maneras por las cuales la realidad ocupa temporalmente y se va yendo de nuestros pensamientos. Para Bataille, según lo expuesto antes, la realidad es esa totalidad que no puede ser reducida al discurso; por lo mismo, nos queda como experiencia de ella "una punzada en el corazón". Pero,

como dice también él, no se trata de estados inefables, pues todos los estados por los cuales pasamos permiten que hablemos de ellos. No, lo que rebasa al discurso es esa totalidad en la que Bataille sitúa su convicción de no-saber. En nuestro caso, el problema radica en comprender hasta qué punto somos conscientes de esa totalidad que nos rebasa y que experimentamos que se nos escapa. El problema del cual hablaremos consistirá, entonces, en explorar sobre esa totalidad que es la realidad que llena y que desborda nuestros pensamientos.

Para David Deutsch (1999), la realidad del mundo representa un serio problema de conocimientos. Está convencido de que es viable alcanzar la máxima comprensión de la realidad si son consideradas diversas teorías de manera conjunta y no por separado. De acuerdo con él, son básicamente cuatro las vías teóricas por las cuales se puede alcanzar la comprensión más profunda sobre la realidad:

1. Física cuántica
2. Epistemología
3. Teoría de la calculabilidad
4. Teoría de la evolución

Para exponernos la primera vía, nos coloca en el complejo problema del "ver", y lo hace describiendo un conjunto de experimentos relacionados con la luz eléctrica, particularmente teniendo como objeto de experimentación una linterna. De este modo, nos descubre que:

> La invisibilidad es una de las propiedades más evidentes de la luz; solo la vemos cuando entra en nuestros ojos (cuando decimos que vemos algo, se trata, en realidad, del último objeto situado en nuestra línea de visión que ha sido afectado por la luz que ha entrado en ellos). No podemos ver la luz que pasa a nuestro alrededor (Deutsch, 1999: 44).

Luego de hacernos saber esto, contrapone la visión humana a la visión que tienen las ranas: "la rana vería que la linterna empezaba a parpadear. Este parpadeo se produciría a intervalos regulares, que se harían

más y más largos a medida que la rana se alejase, pero la brillantez de los destellos no disminuiría" (Deutsch 1999: 45). Considerando esta relación de destellos, según Deutsch, la rana puede ver desde una gran distancia: "A cien millones de kilómetros de la linterna, la rana percibiría un promedio de un destello al día, pero este destello sería tan potente como el observado a cualquier otra distancia" (Deutsch 1999: 45). Se infiere, entonces, que, por el contrario, el hombre no tendría el poder visual para percibir todos esos destellos en toda su potencia. Diríamos entonces que lo que es visible para la rana, sobre la base del experimento con la linterna eléctrica, no lo es para el hombre, y es por esto que esta no percepción visual en el hombre guarda estrecha relación —en perspectiva teórica— con una de las propiedades que la luz posee, que es la invisibilidad. No obstante que la rana tiene una visión más potente que la del ser humano, es este quien puede explicar el fenómeno de la invisibilidad que posee la luz. La explicación que nos da Deutsch en torno a los destellos que el hombre no percibe es la siguiente:

> Esta propiedad de presentarse solo en "paquetes" de dimensiones discretas se denomina *cuantificación*. Un "paquete" individual —como un fotón— se llama *cuanto*. La teoría cuántica recibe su nombre de esta propiedad, que atribuye a toda magnitud física mensurable y no solo a aquellas cosas, como la cantidad de luz o la masa de oro (Deutsch, 1999: 46).

Después de haber ido presentando los diversos experimentos hechos con la linterna eléctrica, la conclusión a la que llega David Deutsch es: "la realidad es mucho mayor de lo que parece, y que en su mayor parte es invisible" (Deutsch 1999: 55). Sobre la base de esta conclusión, la tesis de este autor es: "Solo vemos las cosas cuando sus imágenes aparecen en nuestras retinas, y ni siquiera percibimos estas imágenes hasta que han dado lugar a impulsos eléctricos en nuestros nervios que, a su vez, han sido recibidos e interpretados por nuestros cerebros" (Deutsch, 1999: 67).

Pero, por lo que parece, el desbordamiento de la realidad, o la invisibilidad que no percibimos de gran parte de la realidad, no solo sucede

en el sentido de la vista. Daniel J. Levitin, en su libro *This is Your Brain on Music. The Science of a Human Obsession*, afirma:

> A bowl of pudding only has taste when I put it in my mouth —when it is in contact with my tongue. It doesn´t have taste of flavor sitting in my fridge, only the potential. Similarly, the walls in my kitchen are not "white" when I leave the room. They still have paint on them, of course, but *color* only occurs when they interact with my eyes.
>
> Sound waves impinge on the eardrums and pinnae (the fleshy parts of your ear), setting off a chain of mechanical and neurochemical events, the end product of which is an internal mental image we call pitch. If a tree falls in a forest and no one is there to hear it, does it make a sound? (The question was first posed by the Irish philosopher George Berkeley.) Simply, no -sound is a mental image created by the brain in response to vibrating molecules. Similarly, there can be no pitch without a human or animal present. A suitable measuring device can register the frequency made by the tree falling, but truly it is not pitch unless and until it is heard (Levitin, 2007: 24).[8]

---

[8] Un postre no tiene sabor hasta que es puesto en mi boca y entra en contacto con mi lengua. No tiene sabor cuando está adentro del refrigerador, o solo lo tiene de manera potencial. De manera semejante, las paredes de mi cocina no son "blancas" cuando abandono el lugar. Desde luego que las paredes se mantienen pintadas, pero su *color* solo aparece cuando mis ojos interactúan con ellas.
Las ondas sonoras afectan los tímpanos (y a todos los otros órganos que componen tu oído), y provocan una cadena de eventos mecánicos y neuroquímicos, los cuales terminan en una imagen mental que llamamos tono. Si en un bosque un árbol cae y no hay nadie que lo escuche, ¿se da el sonido? El filósofo irlandés George Berkeley dio por primera vez con esta pregunta. De manera simple, diríamos que no, que el sonido es una imagen mental creada por el cerebro como respuesta a la vibración de moléculas. De manera semejante, es posible que no exista tono si no están presentes un animal o un humano. Una manera conveniente de medir esto sería mediante un

Hasta aquí, podemos anticipar que la realidad en los pensamientos es una totalidad que se pone en movimiento, y que en gran medida se nos escapa toda vez que tendemos nuestra atención hacia esa realidad. Es tal vez por esto que Innerarity (2011) nos previene de que, ante la complejidad de todo lo que ocurre en la sociedad, resulta conveniente que, antes que entender esta realidad, mejor es atenderla. Ello significa que la realidad es comprensible, aunque solo sea de manera particular, toda vez que previamente hayamos tendido nuestro interés sobre esa parte del mundo.

Regresando a David Deutsch, la segunda vía que propone para comprender profundamente la realidad del mundo es la llamada vía epistemológica. Para Deutsch, es necesario encontrar una teoría del conocimiento "que permita comprender cómo se producen y se justifican las explicaciones; una teoría que permita comprender cómo, por qué y cuándo debemos aceptar que nuestras percepciones cambien nuestra concepción del mundo" (Deutsch, 1999: 71-72). Según él, cuando esto realmente ocurra, no habrá necesidad de separar la teoría de la práctica de las predicciones, puesto que "si se tiene la explicación de un fenómeno observable, hacer predicciones acerca de él no es ningún misterio" (Deutsch, 1999: 72).

Un problema interesante que presenta este autor como parte de esta segunda vía, es el siguiente:

> La defensa popperiana de la ciencia como proceso de resolución de problemas y búsqueda de explicaciones no es por sí misma suficiente. También la Iglesia se interesaba primordialmente por las explicaciones y no por las predicciones, y se mostraba bien dispuesta a permitir que Galileo resolviera problemas utilizando la teoría que quisiese. Lo que no estaba dispuesta a aceptar era que las soluciones de Galileo (lo que denominaba meras "hipótesis matemáticas") tuviesen relación

aparato que registrara la frecuencia de ondas sonoras que se producen con la caída del árbol, pero en verdad el tono no sucede a menos que exista alguien que lo escuche.

> alguna con la realidad externa. Después de todo, la resolución de problemas es un proceso que tiene lugar en el interior de las mentes humanas (Deutsch, 1999: 85).

Según esta última cita, estamos ante el problema de la teoría del conocimiento que deviene cuando se le propone en una tensión entre dos importantes instituciones: la de la Ciencia y la de la Iglesia. Aunque ambas instituciones buscan explicaciones sobre la existencia de la realidad, una y otra se diferencian por el sentido que tiene la resolución del problema que representa la realidad externa. Como dice Deutsch, en el caso de la Iglesia, particularmente de la católica, esta no se niega a aceptar las teorías que explican el funcionamiento de la realidad, a lo que se opone es a la predicción y a la solución de problemas comprendidos y que han sido situados en la realidad externa. Por otra parte, en el caso de la Ciencia, Deutsch ve dos posturas que difieren: una, la que representa Karl Popper con su teoría del *indeterminismo* en *El universo abierto*, y la otra, la de Galileo Galilei, con sus "hipótesis matemáticas", que tienen relación resolutiva respecto de la realidad exterior. Según Deutsch, la postura popperiana resulta insuficiente, por cuanto sus explicaciones no van más allá de ser solo eso, explicaciones, y no soluciones al complejo problema que representa la realidad externa. En cambio, las "hipótesis matemáticas", que Galileo propone para la comprensión del universo, tienen la fuerza contundente, no solo porque dan cuenta de los problemas externos que representa la realidad, sino también porque son teorías que buscan la resolución de problemas cuyo proceso ha tenido lugar en el interior de la mente. En otras palabras, que las explicaciones de Popper, según Deutsch, no acaban rebasando la mente del científico; esto es: no dan cuenta de todo ese proceso de resolución del problema que ha sido representado efectivamente por la realidad externa. Por esto, mientras la realidad externa se mantenga como algo intocable por los pensamientos del científico que buscan resolverla con su comprensión y explicación, la Iglesia puede mantener una actitud abierta y tolerante porque para ella, para la Iglesia, el único ser que podría comprender la absoluta totalidad es Dios, a quien consideran como su creador. Por

tanto, de acuerdo con Deutsch, una teoría del conocimiento suficiente, o mejor, conveniente, será aquella que, además de formular las preguntas, proponga respuestas con explicaciones profundas; o sea, que posean una comprensión que abarque la mayor cantidad de cosas, además de que presente soluciones a los problemas que, junto con las explicaciones, han sido aprehendidos conforme a la realidad exterior.

A semejanza de lo que supimos por Hayden White, en cuanto a que existen diferentes formas discursivas para representar la realidad de los hechos en la historia, David Deutsch nos informa, en relación con la teoría del conocimiento:

> hay innumerables imágenes de la realidad física, imágenes no solo de la apariencia de los objetos, sino de la estructura de la realidad. Hay leyes y explicaciones, tanto reductoras como emergentes. Hay descripciones y explicaciones sobre el Big Bang, así como sobre las partículas y procesos subnucleares; hay abstracciones matemáticas, novelas, arte, moralidad, fotones fantasmas y universos paralelos. En la medida en que estos símbolos, imágenes y teorías son ciertos —es decir, se parecen de la manera apropiada a las cosas abstractas o concretas a las que se refieren—, su existencia da a la realidad una nueva clase de autosemejanza, la autosemejanza que denominamos conocimiento (Deutsch, 1999: 104).

Antes de observar la tercera vía que Deutsch propone como teoría profunda para la comprensión de la realidad, bien vale la pena considerar el punto de vista de Bataille en cuanto al problema de comprensión de la realidad. Ante las palabras de Sartre —quien en cierta ocasión dijo: "si nada sabemos, no tenemos la necesidad de decirlo dos veces"—, Bataille reaccionó proponiendo una metáfora con la cual estaba comprendiendo el problema de saber o no saber nada sobre la realidad: "Posición del que no sabe lo que hay en un baúl cerrado con candado y que no tiene la posibilidad de abrirlo. En ese momento es cuando se emplea un lenguaje literario, donde hay más de lo que es necesario decir" (Bataille, 2001: 90). Con estas palabras de Bataille podemos avisar que la realidad en los pensamientos se amplía y se convierte, hasta un cierto límite,

como otro problema que han de afrontar las humanidades. Saber que existe un lenguaje literario, donde hay más de lo que es necesario decir, es tanto como vernos situados ante una realidad en varios sentidos: 1. el de la posibilidad de decir lo que se sabe; 2. el de decir que se sabe que no se sabe, y por lo tanto, resulta inútil repetir, y 3. utilizar un lenguaje, el literario, donde hay más de lo que es necesario decir y, en consecuencia, surge, ante lo inaccesible que resulta conocer todo aquello que está "encerrado en el baúl", otra realidad que está mucho más allá de lo que es necesario saber y decir sobre eso que el candado representa: la imposibilidad de poseer la llave para abrirlo y acceder a todo eso que contiene el baúl. El problema, entonces, ya no es ni el baúl ni lo que contiene, ni mucho menos el candado que imposibilita el acceso, pues no se tiene la llave para abrirlo; no, el problema ahora es cómo el lenguaje literario representa más de lo que es necesario decir, así como qué puede ser o qué significa este "más" que desborda lo que es necesario decir. Me parece que este es un problema que las humanidades no podrían o no deberían evitar, sobre todo cuando eso que plantea Bataille interpela a diferentes disciplinas de conocimiento; pienso, por ejemplo, en las teorías literarias, en las teorías filosóficas (estéticas), en las múltiples teorías lingüísticas y en todas las subdivisiones que en cada una de ellas se ofrecen.

La tercera vía que nos propone Deutsch, y que llama teoría de la calculabilidad, trata de lo que tradicionalmente era comprendido por la matemática pura, y de lo que luego vino a ocuparse la informática, para operar en el mundo que han recreado los ordenadores (las computadoras). Según Deutsch: "Los ordenadores son objetos físicos, y el cálculo es un proceso físico. Lo que un ordenador puede calcular, o no, está determinado por las leyes de la física, no de la matemática pura" (Deutsch 1999: 106). Más allá de saber esto, lo que resulta interesante es cómo, por esta calculabilidad, fue posible asegurar el concepto de *universalidad*, ya que fue así como se logró diseñar ordenadores universales, que no son otra cosa que máquinas abstractas capaces de procesar los cálculos de cualquier otra máquina abstracta.

> Sin embargo —aclara Deutsch—, el significado de la universalidad reside en el hecho de que los ordenadores universales, o, al menos, aproximaciones aceptables de ellos, pueden realmente ser construidos y utilizados para calcular no solo el comportamiento de otras máquinas de su misma clase, sino también el de entidades físicas o abstractas interesantes (Deutsch, 1999: 106).

A partir de esta calculabilidad aplicada en la construcción de ordenadores sucede esa *abstracción interesante* que será llamada "realidad virtual". Por "realidad virtual" hay que entender, según Deutsch: "cualquier situación en que una persona pasa de modo artificial por la experiencia de encontrarse en un entorno específico" (1999: 106). Estamos entrando, entonces, no ya en el campo de las teorías que explican las complejidades en que se ofrece la realidad, sino en la producción de otra clase de realidad, la cual es producida y reproducida mediante complejos sistemas de cálculo. Las máquinas simuladoras son un buen ejemplo para comprender cómo la calculabilidad ha hecho posible esa realidad virtual. De este modo, "un simulador de vuelo puede, pues, proporcionar al usuario una amplia gama de experiencias de pilotaje, incluyendo algunas que no podría ofrecer ninguna nave real" (Deutsch 1999: 107). Resulta valioso saber que el simulador de vuelo puede producir experiencias de pilotaje al usuario, y que, incluso, las experiencias que dicha máquina le ofrece, están más allá de las que la nave real podría ofrecer. O sea que, en este caso, la experiencia real con naves de pilotaje reales acaba siendo una limitante que solo las máquinas simuladoras podrían rebasar, y se logra así que el usuario de un simulador de vuelo alcance experiencias que solo puede obtener mediante realidad virtual. "Sin embargo —advierte Deutsch—, la factibilidad de la realidad virtual puede resultar un hecho incómodo para aquellas personas cuya concepción del mundo se basa en la ciencia" (1999: 110). Con otras palabras: la realidad virtual generada para conocer el mundo se contrapone, en cierta medida, a un principio fundamental de la ciencia (particularmente de las llamadas ciencias naturales), que es asegurar que la única realidad que verdadera-

mente importa es la que posee y se observa en el mundo de la naturaleza, y no la que puede virtualmente ser representada acerca de ese mundo.

En otro nivel distinto al que ocurre en el mundo de la tecnología cibernética, David Deutsch hace una acotación en torno a la existencia de lo que se conoce hoy como realidad virtual. Para obtener esto, menciona la novela de Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, donde se ofrece la tesis de que las tecnologías para el control artificial de la experiencia sensorial humana existen en realidad desde hace milenios, o bien, como advierte el propio Deutsch: "Incluso las pinturas rupestres prehistóricas proporcionaban al observador la falsa experiencia de ver a unos animales que, en realidad, no estaban allí" (1999: 107).

Más allá de esta discusión sobre si la realidad virtual ha acompañado al hombre desde que este fue capaz de producir lenguajes para representar la realidad de diversos modos, lo cierto es que, en esta vía de la calculabilidad como medio para producir realidad virtual con ordenadores, se están borrando fronteras que durante siglos parecían incuestionables —y sin discusión— sobre su validez delimitativa. Por ejemplo, una frontera que se borra relativamente con dicha realidad virtual es la que se hacía entre ficción y realidad. En *Ciberia. La vida en las trincheras del hiperespacio*, novela reportaje de Douglas Rushkoff, encontramos lo siguiente: "No existe la no ficción, solamente hay puntos de vista". En este sentido, nos conviene detenernos un momento para atender a este autor, quien, sin ser filósofo de la ciencia, nos permite comprender algunas de las consecuencias que han venido ocurriendo con la existencia y con el uso de las máquinas productoras de abstracción calculada. Leemos en dicha novela:

> …este mundo no es reducible a ecuaciones perfectas y explicaciones fáciles, sino que constituye una serie infinitamente compleja de interdependencias donde el cambio más pequeño ejercido sobre un punto remoto puede tener repercusiones en el sistema (Rushkoff, 2000: 21).

Podemos afirmar que este argumento se contrapone a aquel otro que Deutsch destacó en torno a las "hipótesis matemáticas" de Galileo Galilei, como vía epistemológica para comprender y dar solución al problema que representa la realidad externa. Significa entonces que, según Rushkoff, la realidad del mundo no se explica ni se comprende a partir de ecuaciones perfectas o, mejor, que las ecuaciones acaban siendo insuficientes para explicar y comprender el complejo entramado de interdependencias que existe en los múltiples y diversos sistemas comprendidos por la realidad. Si esto sucede con la realidad del mundo, donde la matemática se ve hasta cierto punto impotente para resolver los complejos problemas que la realidad exterior representa, qué no habría que advertir sobre el lenguaje argumentativo, en el cual la lógica para conducir los argumentos se ve realmente limitada para describir y explicar las simultaneidades caóticas (abismales) en que la realidad se representa a sí misma.

Otra idea que recogemos de la misma novela, dice:

> La red de redes de ordenadores interconectados proporciona la extensión neural electrónica definitiva para la mente en expansión. Tomar en consideración esta frontera tecnológica de la conciencia humana significa reevaluar la naturaleza misma de la información, de la creatividad, de la propiedad y de las relaciones humanas (subrayado mío; Rushkoff, 2000: 31).

Vemos aquí que, más que la comprensión, lo que está en juego es el modo como las extensiones de la mente interactúan en el uso de la red de redes de ordenadores, al grado que, precisamente por esta interacción, se pone en entredicho la frontera que había venido dándose entre conciencia humana y realidad exterior. De aquí que, citando a uno de los personajes que han hecho posible la existencia de la llamada "infosfera", Rushkoff atraiga el siguiente argumento:

> La realidad virtual es un sistema de producción en masa de experiencias directas. Te pones los visores y tienes todo un mundo a tu alrededor. Al principio de los tiempos había animales que no tenían nada más que su experiencia. Luego apare-

ció el hombre, que procesa la realidad mediante metáforas. Los humanos tenemos la simbología. Una cosa representa otra. Los ruidos verbales representan la experiencia y así podemos compartir experiencias pasándonos esta simbología unos a otros. Luego se inventó la imprenta, la primera oportunidad de producir simbología en masa, cosa que significó un cambio de suma importancia. La realidad virtual es otro hito, porque por primera vez somos capaces de producir experiencias directas en masa. Hemos completado el círculo (Rushkoff, 2000: 70).

Pero, como advertí momentos antes, menos que interesarnos en la discusión de cuándo comenzó a existir realmente la realidad virtual, lo que importa verdaderamente son las consecuencias que han aparecido con la existencia de estas máquinas abstractas productoras de realidad universal. Al respecto, vuelvo a citar a Rushkoff:

La batalla por tu realidad empieza en el terreno de la interactividad digital. Nuestra dependencia creciente de los ordenadores y los medios electrónicos a los que acudimos en busca de información, dinero y comunicación nos ha convertido en objetivos fáciles, así como en sujetos involuntarios, de uno de los experimentos sociales más extraños del siglo. Se nos pide que pasemos cada vez más tiempo en un terreno nuevo: el territorio de la información digital (Rushkoff, 2000: 19).

Según este último argumento, nuestra vida se ha vuelto digital. Ello quiere decir que, cada vez más, nuestra vida se irá logrando según sean las victorias que obtengamos en el terreno de la red de redes programadas para llevar a cabo dicha interactividad digital. De ocurrir realmente este otro modo de vida humana, se estará realizando / concretando —como ha advertido Douglas Rushkoff— uno de los experimentos sociales más extraños iniciado en el siglo xx, el cual, como estamos padeciendo ahora en el siglo xxi, nos tiene completamente a merced de todo lo que sucede en la red de redes digitales. Si antes se decía que la realidad estaba en los medios, hoy parece ser que es la vida, nuestra vida, la que está siendo procesada en los sistemas de información digital.

Hay otro punto que me interesa atraer en este momento, el de la inconsciencia, del cual Deutsch nos da cuenta del modo siguiente: "Otra experiencia lógicamente imposible es la inconsciencia, ya que, en dicho estado, por definición, no sentimos nada" —y aclara él mismo—: "No sentir nada es algo muy distinto de experimentar una total ausencia de sensaciones" (1999: 112). Y entonces, según esto último, experimentar una total ausencia de sensaciones es posible sin padecer un estado de inconsciencia.

Permítanme que haga una breve digresión para observar lo que implica, o lo que provoca, el hecho de experimentar una total ausencia de sensaciones. Por ejemplo, sabemos que esta privación de sensaciones es, era o fue una técnica que utilizaban algunos gobiernos a través de cuerpos policiacos y militares: producir entornos de aislamiento y de privación sensorial para torturar y obtener, a partir de estas torturas, información útil de sus prisioneros. De hecho, podemos recordar a Lisbeth Salander —personaje protagónico de la trilogía *Millenium*, de Stieg Larsson—, cuando nos hace saber de las torturas que el doctor Teleborian le hacía para mantenerla cautiva en calidad de "enferma mental". Y es tal vez por esto que Larsson, en el segundo volumen de la trilogía, titulado *The Girl who Played with Fire*, nos informa:

> According to the Geneva Conventions, subjecting prisoners to sensory deprivation was classified as inhumane. It was a commonly used element in experiments with brainwashing conducted by various dictatorial regimes, and there was evidence that the political prisoners who confessed to all sorts of crimes during the Moscow trials in the 1930s had been subjected to such treatment (Larsson, 2010: 450).[9]

[9] De acuerdo con las convenciones de Ginebra, la práctica de someter a los prisioneros a experiencias de privación de los sentidos fue clasificada como inhumana. Fue un elemento, junto con el lavado de cerebro, empleado habitualmente por varios regímenes dictatoriales, y hay evidencia de que los prisioneros políticos, que confesaron toda clase de crímenes durante los juicios de Moscú en la década de los 30 del siglo pasado, fueron sometidos a esta clase de tortura.

Continuando con los argumentos de David Deutsch en cuanto a la teoría de la calculabilidad y, sobre todo, considerando el papel que están desempeñando actualmente las máquinas ordenadoras de realidad virtual, hay que destacar la importancia que tiene el concepto de entorno, pues en él radica la complejidad de la autosemejanza como contenido de comprensión de la realidad. En este sentido, teniendo como entorno de representación virtual el juego de la ruleta, Deutsch propone la pregunta siguiente: "¿Cómo reconocemos entornos impredecibles, y cómo confirmamos que unos números deliberadamente aleatorios están distribuidos de manera justa?", a la cual responde:

> Comprobamos que la representación de la ruleta cumple sus especificaciones, del mismo modo que comprobamos que lo hace la ruleta real, "golpeándola" (haciéndola girar) y viendo si responde según lo anunciado. Efectuamos gran número de observaciones similares y proyecciones estadísticas de los resultados. De nuevo, por más pruebas que realicemos, nunca podremos certificar que la representación sea no ya fiel, sino ni siquiera probablemente fiel (Deutsch, 1999: 123).

Estamos de nuevo ante otra dificultad para obtener, mediante representación virtual, el modo como opera la realidad en un entorno caracterizado por la impredecibilidad. Y es que, me parece, en un entorno donde la realidad opera de manera impredecible, al momento en que se quiere representar de manera virtual dicho entorno, ya el hecho mismo de buscar la representación de lo impredecible acaba siendo un contrasentido o una contradicción, pues, en caso de llegar a representar realmente ese entorno, sería tanto como negar la cualidad misma que posee la impredecibilidad. Sin embargo, si hacemos caso de lo que nos dice Peter Sloterdijk, acerca de la obsesión moderna por "caer siempre hacia adelante"; esto es, por generar las condiciones posibles que hagan viable lo realizable de todo eso que fue pensado o proyectado. En este sentido cobran fuerza las dos dificultades de que nos ha hablado Deutsch sobre ciertos entornos: la inconsciencia, primero y, luego, la impredecibilidad en los juegos de azar, para ser representados mediante realidad virtual.

Se puede comprender y explicar estas dificultades de acuerdo con lo que Sloterdijk señala:

> Lo que se llama la modernidad es, desde el punto de vista técnico, cognitivo, económico, jurídico, mediológico y artístico la era de los procesos autorreforzantes. Con ello se piensa en procesos en los que una parte considerable de energías liberadas y de obras se utiliza para aumentar la propia capacidad de poner en marcha energías y obras (2015: 134).

Así, saber de la dificultad que representa llevar a cabo la autosemejanza de ciertos entornos por la vía de la teoría de la calculabilidad es tanto como entrar a formar parte de los "procesos autorreforzantes", pues la dificultad es ya una energía que el pensamiento libera al saber y ser consciente sobre la misma, y será esta misma energía la que sirva como autorreforzante para dirigirla en función de aumentar la capacidad para la producción de obras en las cuales se buscará resolver tal dificultad. Tenemos, así, que ahora existen juegos de ajedrez donde un jugador juega contra una computadora, o que existen programas para que alguien, sin saber absolutamente nada de música, pueda producir composiciones musicales. Así, en tanto *las dificultades son energías liberadas*, tanto por la acción del cuerpo como por el pensamiento, y que, como consecuencia, refuerzan y estimulan el pensamiento y el cuerpo para que continúen en su capacidad de productores y creadores de obras, así también la imaginación viene a ser otra fuerza liberada por el pensamiento y por la que este llega a proyectar y a producir obras en términos de realidad virtual.

Regresando a la relación que se ha dado entre calculabilidad y universalidad para producir máquinas que, a su vez, producen entornos que guardan autosemejanza con la realidad, Deutsch nos advierte sobre cierta limitante: "El repertorio de los generadores de la realidad virtual todavía está limitado tanto por sus ordenadores como por sus generadores de imágenes" (1999: 130). Hay que señalar, de nuestra parte, que por la velocidad tan acelerada en que se han dado los avances en la tecnología cibernética, la aseveración anterior difícilmente podría seguir mante-

niéndose como dato actual y vigente. Esto último podemos observarlo en lo que José Luis Brea presenta en su libro *Cultura_Ram. Mutaciones de la cultura en la era de su distribución electrónica*. Particularmente, en el capítulo "La intersección Arte-Ciencia-Tecnología: un territorio estratégico" se lee:

> …creemos que la confluencia de las prácticas artísticas y las tecnologías electrónicas es extremadamente fértil. No solo porque las posibilidades de producción de formas visuales que proporcionan las tecnologías digitales de generación y tratamiento de la imagen (enriquecida por los desarrollos multimedia que acrecientan las posibilidades de su riqueza expresiva) son enormes, sino también porque sus potenciales de distribución al tejido social superan, con mucho, los de otros canales más tradicionales. Creemos por tanto que las *artes* de nuestro tiempo —y más aún las de los tiempos venideros— no pueden pensarse ajenas a las extraordinarias nuevas posibilidades que el escenario de las tecnologías electrónicas les proporciona y proporcionará con creces en un futuro ya muy cercano (Brea, 2007: 172).

Digamos que la época que estamos viviendo es la época digital de alcances incalculables o, si se quiere, hemos entrado en la era de las grandes aceleraciones sin descanso ni retorno al pasado. Esto se puede observar en lo que Ray Kurzweil expone en su obra *The Age of Spiritual Machines*, donde, jugando con el lenguaje de las predicciones calculadas, nos llega a decir lo siguiente:

> Computers are now largely invisible. They are embedded everywhere —in walls, tables, chairs, desks, clothing, jewelry, and bodies.
>
> People routinely use three-dimensional displays built into their glasses, or contact lenses. These "direct eye" displays create highly realistic, virtual visual environments overlaying the "real" environment. This display technology projects images directly

> onto the human retina, exceeds the resolution of human vision, and is widely used regardless of visual impairment (Kurzweil, 2000: 202).[10]

Después de considerar esta predicción que hace Kurzweil, donde la evolución está propuesta a partir de los avances tecnológicos y donde el hombre aparece como usuario y beneficiario de tales avances, pasamos a observar la cuarta vía que propone Deutsch para comprender y explicar la realidad en términos evolutivos. Para llevar a cabo dicha exposición, Deutsch hace primero una revisión de algunas ideas filosóficas, sustraídas principalmente del pensamiento aristotélico. La primera es que, para Aristóteles, como para otros filósofos de la antigüedad, según Deutsch, "la facultad más espectacular de la materia animada era su capacidad de moverse voluntariamente" (1999: 173). Por otra parte, según él, aquellos filósofos consideraban que una piedra, como evidencia de materia inanimada, carecía de voluntad para moverse y, por lo tanto, su cualidad era nada más que permanecer en reposo, y que solo se movía si había sido golpeada por algo o por alguien. Deutsch contraargumenta diciendo:

> Gracias a la ciencia moderna, podemos detectar fallos en estas generalizaciones. Por ejemplo, la idea de "movimiento voluntario" parece ahora errónea: sabemos que el oso se despierta a causa de los procesos electroquímicos de su cuerpo. Estos pueden ser iniciados por "golpes" externos, tales como cambios de temperatura, o por su reloj biológico interno. Las reacciones químicas son movimientos de átomos, de modo que el oso nunca se encuentra en completo reposo. Por otro lado,

[10] Ahora las computadoras son en su gran mayoría invisibles. Están integradas en todas partes: en las paredes, en las mesas, en las sillas, los escritorios, las ropas, las joyas, y hasta en los cuerpos. Diariamente, las personas utilizan la tercera dimensión que se muestra incorporada en sus gafas, o en los lentes de contacto.
Este "ojo directo" (*direct eye*) crea lo que es un ambiente altamente realista, el cual se sobrepone sobre el ambiente físico o "real". Esta tecnología visual es aplicada directamente hacia la retina humana y excede la resolución natural de la visión humana, y es ampliamente utilizada, sin importar si el usuario padece problemas de visión.

> un núcleo de uranio, que, sin duda, no está vivo, puede permanecer estable durante miles de millones de años hasta que, sin ningún estímulo exterior, un buen día se desintegra de manera súbita y violenta. Así, pues, el contenido nominal de la idea de Aristóteles no es válido en la actualidad (1999: 173-174).

Luego de revisar y poner en perspectiva otras ideas aristotélicas, pasa Deutsch a presentar de manera diversa la teoría de la evolución. En esta teoría se presupone que no hay realidades universales, sino realidades multiversales. Para tratar con dicha teoría, Deutsch comienza atendiendo el pensamiento de Darwin en torno a esta teoría. Para él, la teoría de la evolución de Charles Darwin no explica el origen de la vida sobre la base de teorías de ninguna física especial ni general, y es por esto mismo que "desde entonces son muchos los mecanismos detallados de la vida que se han ido descubriendo, sin que en ninguno de ellos se haya hallado tampoco una física especial" (1999: 175). Será mucho después, cuando aparezcan otros grandes descubrimientos en torno a la evolución, que la física comience a estar presente, sobre todo cuando se tuvo en consideración, primero, la física newtoniana y, después, otras teorías físicas. Pero, como afirma Deutsch, serán todas estas teorías físicas las que dieron pie para que en buena medida cobrara fuerza el reduccionismo explicativo.[11] Así, por ejemplo:

> Se dio por sentado que una jerarquía reduccionista de las ciencias, basada en la física subatómica, era inherente a la visión científica del mundo, y, en consecuencia, quienes la criticaban no eran más que pseudocientíficos, y seres rebeldes que no querían aceptar la autoridad de la ciencia (1999: 175).

Al parecer, las dificultades que presenta esta teoría de la evolución tienen que ver, sobre todo, con las formas conceptuales para establecer y

[11] Deutsch entiende por reduccionismo: "La corriente del pensamiento científico que postula que la ciencia debe explicar los hechos analizando sus componentes de nivel inferior" (1999: 41).

explicar los órdenes en que la vida avanza y, más todavía, tiene que ver con las dificultades mismas que entraña comprender y explicar lo que significa la vida. Según Deutsch, Aristóteles, al igual que otros pensadores, no fue capaz de hacer una buena distinción taxonómica entre cosas vivas y no vivas; le fue difícil observar cómo es, realmente, una entidad viva. En el caso de Aristóteles, para Deutsch resulta comprensible, puesto que en la época del filósofo griego no existían todas las otras teorías que con el tiempo irían surgiendo para explicar la evolución de la vida; además, en la época de Aristóteles todo el mundo opinaba como él. Para Deutsch, hoy sabemos que "La biología moderna no trata de definir la vida mediante algún atributo físico o alguna sustancia —como una "esencia" vital—, características de los que tan solo la materia viva está dotada" (1999: 176). De aquí que, más que hablar de atributos físicos, de lo que se trata es de comprender cómo la materia procede en su composición evolutiva y cómo se van conformando las nuevas formas materiales. Ejemplo de esto son la existencia de "determinadas moléculas que hacen que determinados entornos las copien". Tal es la razón de que a estas moléculas se las llame *replicantes*. Un replicante —nos informa Deutsch— es una entidad que hace que ciertos entornos la copien. Según este mismo autor, hay que advertir que no todos los replicantes son biológicos, ni todos son moléculas. Para ejemplificar esto, Deutsch habla de que un programa informático autocopiante (como un virus informático) es también un replicante (cfr. Deutsch 1999: 176-177). Según esto, toda la vida sobre la Tierra se basa en replicantes que son moléculas. A estas moléculas se las llama *genes* y, de acuerdo con este autor:

> la biología es el estudio de sus orígenes, estructura y funcionamiento, así como de sus efectos sobre otra materia. En la mayoría de los organismos, un gen consiste en una secuencia de moléculas más pequeñas, de las que hay cuatro clases distintas, unidas formando una cadena (1999: 177).

Gracias a esto último se puede continuar estudiando la evolución que han seguido estas cadenas moleculares hasta llegar a lo que ahora se conoce como evolución genética.

Podríamos continuar citando las minuciosas explicaciones que da Deutsch sobre la teoría de la evolución, de acuerdo con los diversos campos científicos estudiados por él, pero lo cierto es que terminaríamos reconociendo que la realidad acaba rebasando los límites del pensamiento. No obstante que en la realidad lo que existe es el infinito hacer y deshacer de formas de diversas clases de realidad, el pensamiento es ya, en interacción con los ordenadores, una realidad en la cual también se han desbordado las fronteras que en el pensamiento estaban presentes para articular conocimientos. Ya esto significa que el saber y el no-saber, del que estaba convencido Bataille, tampoco acaba siendo claramente sostenible en términos fronterizos; es decir, que el no-saber no está ya ni puede estar ya evidenciado por el desbordamiento de los discursos que ostentan saber, sino que, si seguimos creyendo que existe el no-saber, se trata más bien de un entorno aún no observado ni asimilado por los sistemas de representación humana, ni tampoco por los sistemas ordenados por máquinas abstractas que den cuenta de esa realidad que es el no-saber.

Para mí, el no-saber no puede significar lo mismo que desconocimiento. Y tampoco creo que para Bataille el no-saber haya significado lo mismo que desconocimiento. En mi caso, desconocer algo no implica necesariamente tener consciencia de que existe ese algo que desconozco. En cambio, no-saber, más bien implica que no se ha llegado a construir esa teoría o ese conjunto de teorías que nos ayuden a comprender y a explicar esa totalidad que sabemos que nos desborda y que llamamos, por comodidad y por tradición: *las cosas del mundo real*.

Nuestro problema está, en consecuencia, dentro de lo que pensamos que son las humanidades, en saber cuáles podrían ser esas energías autorreforzantes que han venido impulsando los procesos para comprender y resolver problemas que la realidad aún representa en términos de dificultades o, si lo prefieren, cuáles podrían ser esos entornos que nos permitirían conseguir la existencia de replicantes con los cuales se pueda

lograr las formas de autosemejanza, o sea, las cosas del mundo real en que se ofrecen como una compleja realidad que aún sigue rebasando al pensamiento. En otras palabras: cómo habría que proceder para dar cuenta de todo lo que puede estar ocupando el pensamiento en términos de autorreforzamiento: ¿cómo es esa realidad que tan solo punza en el corazón? Nuestro problema es, entonces, antes que la comunicación informativa, la realidad de las cosas del mundo real que desbordan nuestro pensamiento y que no sabemos o no estamos seguros de cómo acaban sucediendo, hasta el grado de presentir, únicamente, que se nos fugan del lenguaje y del pensamiento.

Por otra parte, hoy es común y reiterativo escuchar frases o eslóganes que buscan reforzar ideas atributivas tales como: "ser creativos", "ser innovadores", "ser irrepetibles", entre otros más, cuyas energías de autorreforzamiento vendrían a conformar la capacidad de ser libres sin dificultad. Entonces uno se pregunta: ¿Qué significa hoy ser creativo? ¿Qué significa hoy ser innovador? Me parece que son frases que apuntan hacia el futuro y, si esto es así: ¿qué entorno le damos en nuestro pensamiento a esta palabra que llamamos futuro? ¿Cómo es posible dar sentido de realidad a algo que, sabemos o creemos saber, aún no existe? Todas estas son preguntas que componen un problema mayúsculo para nuestro pensamiento actual, y que no es otro que el sugerido aquí, con el título "La realidad en los pensamientos".

De la lectura a la acción

El perfeccionamiento de una habilidad mediante la práctica
es incompatible con las instituciones que quieren
que la gente haga muchas cosas diferentes
en un tiempo breve.
Richard Sennett

¿Qué hacemos con lo que leemos? Son varias y distintas las respuestas que pueden efectivamente ofrecerse a dicha interrogante, y es muy probable que las respuestas que estarán presentes en este texto no agoten dicha pregunta. Pero también es cierto que lo que expondré aquí parte de un presupuesto: ustedes, como yo, se asumen como académicos y, como tales, nos desempeñamos profesionalmente en tres vías: la docencia, la investigación y la difusión de las ideas. Respecto de esta última vía, puede decirse que habrá quienes, como es mi caso, la recorremos también, y al mismo tiempo, como creadores de literatura. Por tanto, el problema, o los problemas, que será tratado en esta comunicación lo será tomando en consideración las tres vías antes enunciadas. A la vez, también me interesará tratar la vía correspondiente a la de la creación literaria.

En cuanto a la docencia, podemos afirmar que esta presenta dos grandes momentos históricos: uno, cuando el texto, o sea el libro, es el fundamento en el que la lectura se hace en dos sentidos; el segundo momento es el que tiene que ver con el desplazamiento del texto aca-

démico, junto con el cual aparecen diversas formas textuales, ya sea por sus formas de enunciación, ya sea por sus modos de composición textual. Respecto del primer momento, o primera época, el libro, como he dicho antes, permite llevar a cabo una lectura en dos sentidos. Uno, es la lectura que hace el profesor teniendo como destinatario a sí mismo; el otro es el sentido de la lectura que hace teniendo como destinatario a su estudiante potencial. En cambio, en la segunda época, ya no se tiene como única base el libro o el texto académico, sino que los textos utilizados en el aula presentan otros lenguajes y otras formas de enunciación. Dentro de los primeros podemos mencionar los textos audiovisuales: películas, videoclips, documentales, videoconferencias, entre otros; en cuanto a otras formas de enunciación, podríamos pensar en aquellos textos en los cuales el conocimiento de la verdad no es lo principal y, por tanto, sus formas de enunciación corresponden a distintas intenciones, a variados estilos y a usos diversos del lenguaje. En otras palabras, la institucionalización del conocimiento ha dejado de tener como único fundamento de acción educativa la lectura de libros como textos académicos. Para el caso de este capítulo, me importa sobre todo tratar con la lectura del texto según la primera época. En consecuencia, la pregunta se vuelve más específica, y es: ¿qué hacemos con el texto académico que leemos, primero, teniendo como destinatario a nosotros mismos, y, luego, teniendo como destinatario a los estudiantes?

Posiblemente, después de leer un libro, o las partes de un libro, lo que hagamos en un primer momento sea llevarlo al espacio de la reflexión analítica para ponderarlo y, en caso de ser necesario, proponerlo como parte de la bibliografía de un programa académico. Luego, probablemente dicho texto sea leído con fines de estudio, de modo que, en este sentido, la lectura se convierte en nosotros como una experiencia de transformación. Con esto quiero decir que hay un antes y un después de la lectura que realizamos en términos de estudio. En el antes nos vemos en un estadio de conocimientos diferente al que ocurrirá en el después de la lectura. Será en este después cuando experimentamos una transformación que nos llevará a pensar de otra manera respecto de

cierto tema, el cual, dentro de nosotros, se habrá modificado basado en, o teniendo como referencia, los conocimientos y las apreciaciones que habíamos tenido sobre ese mismo tema.

O bien, a diferencia de todo lo que antes he dicho, posiblemente no sea nuestra lectura la que influya o determine para proponer tal libro como parte de la bibliografía de un programa académico, sino un texto que previamente se nos ha propuesto para considerarlo como parte de ese programa. En caso de ser un texto que no habíamos leído nunca, la experiencia de lectura presentará en nosotros otras características. Podría ser que, menos que sufrir una transformación de conocimientos respecto del contenido o los contenidos que deben ser tratados ante determinado grupo de estudiantes, tal texto nos coloque en una situación de completo malestar, sea intelectual o emocional, al extremo de que acabemos experimentando más bien una deformación sobre los conocimientos que teníamos sobre tales contenidos.

En suma, cuando la lectura de un libro la hacemos teniendo como destinatario a nosotros mismos, ello permite que nos reconozcamos en una experiencia que nos lleva a padecer una fuerza informativa acerca de algo que no sabíamos, o podrá ocurrir que nos veamos transformados en ese después que deviene tras la lectura, o, también, que nuestra experiencia ocurra en términos de deformación sobre lo que creíamos saber y que, después de la lectura, ya no estamos seguros de que siga siendo así. Luego entonces, la pregunta sigue siendo: ¿qué hacemos con eso que leímos y que nos transformó, así como qué hacemos con eso que leímos y nos creó más dudas y malestares que certezas y bienestar emocional e intelectual?

Posiblemente, la respuesta a la primera parte de la interrogante nos conduzca a realizar una lección o un conjunto de lecciones en las cuales la transformación se acrecienta en nosotros mismos, pues el exponer eso que sabemos que nos ha transformado conduce, en no pocas ocasiones, a reconocer en nosotros la intensidad de los matices en que habíamos comprendido lo que ese texto nos hizo vivir como experiencia de transformación epistemológica. O, por el contrario, si la respuesta va en el

sentido de lo que está planteándose en la segunda parte de la pregunta, las dudas y los malestares se nos impondrán como poderosos obstáculos para llevar la experiencia de la lectura hacia la realización del tema o los temas en las clases.

Es verdad que la lectura como concepto, antes que como acción, nos llevaría a pensarla de diferentes maneras. Según sean las teorías y según sean los propósitos que se persiga con dichas teorías, la lectura supondrá, entonces, que sea entendida sobre la base de diferentes clasificaciones. Habrá lecturas exploratorias, lecturas analíticas, lecturas expositivas, lecturas informativas —como es el caso de los guiones radiofónicos y televisivos que son leídos y que funcionan en programas de noticias—, entre otras tantas clases de lectura. ¿Pero qué sucede cuando la lectura se concibe como acción antes que como concepto categórico? Considero que esta es la interrogante fundamental donde hay que colocar el problema.

Un primer atisbo del problema, que conlleva pensar la lectura como acción, está en saber sobre qué criterios apoyamos la decisión de colocar el libro como parte de la bibliografía del programa de esa materia de estudio que forma parte de un programa curricular. En otras palabras: ¿cómo podemos estar seguros de que el libro que proponemos para la acción formadora y transformadora no esté, por el contrario, deformando u obstaculizando el aprendizaje cuando se experimenta la lectura de ese texto para tratar sobre cierto tema o temas? ¿Cuántas veces no hemos llevado un mismo texto para ser actuado / leído ante grupos de estudiantes de diferentes programas académicos? Esta última interrogante, me parece, es portadora del quid en que la acción de leer y de estudiar permiten alcanzar diferentes experiencias, porque diversas son las acciones que producimos al hacer uso de un mismo texto ante grupos de estudiantes diferentes.

Es sorprendente, o mejor, inquietante, que haya profesores cuyos programas implementados en sus clases posean bibliografías inalteradas por más de cinco y hasta por diez años. Pareciera que ante ellos los grupos de estudiantes son exactamente los mismos, que no ha habido cambios ni distinciones que los hagan caer en la cuenta de que en cada calendario

escolar hay otros estudiantes con distintos bagajes de información, con otras cualidades y con muy otras actitudes para con los temas programados desde varios calendarios académicos anteriores. Todo esto sin contar o sin tomar en cuenta las transformaciones que pueden estar ocurriendo en la concepción y el tratamiento de los temas que otros autores han venido proponiendo sobre esos mismos temas. Diferentes pueden ser las explicaciones o las justificaciones que hay detrás de las decisiones que los profesores tienen para conducir bibliografías inalteradas durante varios años. Pero también es preocupante que, con la cantidad de información que no deja de aparecer, particularmente en Internet, los profesores sigan creyendo que las únicas fuentes de formación e información son los libros tradicionales, y que no quieran considerar los otros formatos, PDF por ejemplo, con los cuales esta era digital está permitiendo alcanzar mayor información.

A diferencia de la lectura con propósitos docentes, la lectura para la investigación en humanidades presenta características muy particulares. En primer lugar, los objetos de lectura bien pueden ser considerados en distintos formatos. Por una parte, están los documentos como objetos catalogados en archivos diversos, que poseen escrituras que requieren del investigador competencias multidisciplinares, por ejemplo: historiográficas, filológicas, paleográficas, gramaticales, semióticas, entre otras. Por otra parte, están los libros como objetos catalogados en acervos también diversos, entre los que el investigador explora para encontrar temáticas en las cuales estudiará diferentes perspectivas teóricas, según los autores y el modo de proceder de estos con sus análisis, descripciones, argumentaciones y relatos. Sumado a esto, están los acervos que cada uno de los académicos posee en su casa o en el cubículo donde trabaja. Pero no solamente la lectura con fines investigativos difiere, por sus objetos de lectura y de estudio, de la lectura con propósitos docentes, sino también resulta diferente por el modo como se trabaja con los objetos de lectura. Es el modo de trabajar del investigador en sus objetos de lectura lo que hace también la diferencia entre los objetos del investigador y los objetivos que este persigue.

Para el propósito de esta exposición, me interesará situar la acción de lectura investigativa, según el modo de trabajar del investigador en sus objetos de lectura. Con esto quiero decir que me interesa observar cómo es el tratamiento que el investigador da a esos objetos. Considero que el tratamiento comienza con la forma como el académico se relaciona con sus objetos, así como con la forma en que los objetos adquieren significación para él como investigador. La primera forma se da en cómo el investigador va haciendo de sus objetos de lectura un corpus sobre el cual fundamenta el cuerpo de la investigación. En cambio, la segunda forma de tratamiento tiene que ver con el modo como el investigador trabaja con cada uno de los objetos de lectura, a partir de los cuales establece y va construyendo las partes orgánicas del cuerpo de investigación. Así, la primera forma se ve consolidada, generalmente, sobre la base de un corpus de objetos de lectura en el cual están presentes autoridades reconocidas por los cuerpos de especialistas agrupados por disciplinas o, también, por integrantes de diversas disciplinas agrupados en cuerpos académicos multi, inter y transdisciplinares. En cambio, la segunda forma de tratamiento que el investigador hace en cada uno de sus objetos, por una parte, está en lo que el propio investigador hace con cada uno de los objetos de estudio, y, por la otra, en la manera como dialoga con las voces autorizadas y en la posición en que queda el investigador según sus propios puntos de vista.

En estos tiempos en que la información es realmente abundante, tener la certeza de que el corpus de investigación posee las suficientes autoridades académicas e intelectuales que permiten que dicho corpus presente garantías de valor en la investigación no es del todo seguro. No es raro escuchar en los coloquios de investigación a esas voces que reclaman en torno a la ausencia de tal o cual autor en la exposición textual que alguno de los ponentes ha leído, y que, según esas voces, no se ha tomado en consideración para el desarrollo y el sustento de las ideas presentadas en la comunicación. A veces, efectivamente, el que no estén presentes ciertas voces autorizadas sobre el tema que el ponente ha tratado en su exposición textual hace que los contenidos de su exposición

se vean débiles o poco convincentes. Pero también llega a ocurrir que el reclamo de esas voces en el coloquio solo sea el producto de esas luchas ideológicas que nunca, o casi nunca, están ausentes en los coloquios. El problema, entonces, deja de ser un problema de voces académicas autorizadas, y se convierte en un problema de enfrentamiento ideológico.

Con el ánimo de extender e intensificar el problema que representa la lectura investigativa en la primera forma; esto es, la forma como el investigador en humanidades conforma el corpus que da garantías de valor a su investigación, quiero traer aquí la siguiente pregunta, que Cornelius Castoriadis plantea en su libro *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del Laberinto* (2005):

> ¿Cuál es la parte de nuestro pensamiento y de todos los modos de ver las cosas y hacer las cosas que *no está* condicionada o determinada en un grado decisivo por la estructura y las significaciones de nuestra lengua materna, por la organización del mundo que esa lengua expresa, por nuestro primer ambiente familiar, por la escuela, por todos esos "haz esto" y "no hagas esto" que nos han acosado constantemente, por los amigos, por las opiniones que circulan, por la maneras de hacer que nos imponen los artefactos innumerables en medio de los cuales estamos inmersos, etcétera? (Castoriadis, 2005: 67).

Digamos que el corpus de lecturas donde deben estar las voces autorizadas no conlleva necesariamente las garantías de valor en la investigación. De acuerdo con lo que he citado de Castoriadis, podemos afirmar que el investigador, como ser pensante, como intelectual, como académico que está en función de producir conocimientos, no escapa a las condiciones lingüísticas y sociales, culturales y académicas, en fin, institucionales, que, en un grado decisivo, hacen que en el investigador se ofrezcan todos esos modos de ver las cosas y de hacer las cosas. Sin las estructuras y las significaciones de la lengua materna, el investigador difícilmente podría encontrar el sentido y el sinsentido en que se le manifiesta la realidad del mundo; pero también están las otras condiciones que llamaríamos contextuales y que han sido las que han venido a con-

formar la personalidad del investigador: el ambiente familiar, la escuela, los amigos, los colegas y toda esa panoplia de artefactos entre los cuales el investigador se ve inmerso habitualmente.

Ahora pasamos a considerar la segunda forma como el investigador se relaciona con cada uno de los objetos de lectura. Es aquí donde él se ve confrontado a sí mismo para hacer de los objetos de estudio las fuentes de su investigación. Por tanto, es aquí donde conviene hacernos las siguientes preguntas: ¿Cómo se da cuenta el investigador de las zonas textuales que son significativas para dar cuerpo a su investigación? Luego de encontrarse ante tales zonas textuales, ¿qué hace con ellas? ¿Hace extensas o breves transcripciones? ¿Hace resúmenes? ¿Hace interpretaciones críticas? ¿Parafrasea apropiándose de lo que hay en esas zonas textuales? O, como últimamente se ha dado a conocer a través de las redes: ¿Hace plagios? Son interrogantes cuyas respuestas pueden dar la clave sobre el modo como el investigador procede con sus objetos de lectura; asimismo, son la clave para reconocer el papel que el investigador desempeña ante cada objeto textual, así como frente a la suma de los objetos que acaban conformando el corpus en que apoya su trabajo investigativo.

La pregunta fundamental (¿qué hace el investigador en humanidades con lo que lee?) apenas si ha sido parcialmente respondida. Hasta ahora he aludido a acciones que tienen que ver más con la parte técnica y metodológica que el investigador realiza en torno a los objetos de lectura, pero no he dado cuenta de otras acciones, y que son las que tienen que ver con el aspecto social. Considero que es en este punto donde el problema se hace mucho más inquietante e interesante.

En nuestro caso, el investigador se ve convocado por diferentes instancias, en las cuales da cuenta de lo que ha venido haciendo con los objetos de estudio. Una primera instancia es la que conocemos como "Cuerpo académico". En este, el investigador da a conocer de sus avances de investigación para con sus pares, con quienes mantiene un diálogo enmarcado por las llamadas "Líneas de generación y de aplicación de conocimientos". Estos avances de investigación pueden variar en sus

formas de exposición según los criterios que cada uno de los cuerpos académicos determina para llevar a cabo dicha práctica. Otra instancia son los diversos coloquios y congresos donde el investigador participa para exponer los hallazgos que han de estar presentes en su investigación. En este caso, el investigador presenta una ponencia según los criterios determinados por los organizadores de dichos congresos. Es posible que la ponencia llegue a formar parte de una memoria, o que la ponencia se transforme en un artículo académico y acabe siendo publicado en una revista indexada o en un libro colectivo de una editorial universitaria o, muy raras veces, de una editorial privada. Otra instancia es —según sea el caso— el Sistema Nacional de Investigadores de la SECIHTI, ante el cual el investigador presenta las referencias textuales de sus trabajos de investigación para que sean evaluadas por comités de especialistas, quienes determinarán la pertinencia y el valor de los trabajos del investigador. Socialmente, esto es lo que hace el investigador con sus lecturas. ¿Por qué considero que todo esto que hace el investigador puede ser considerado un problema mucho más inquietante e interesante? Sin desconocer las condiciones en que trabaja el investigador en humanidades, particularmente las que nos afectan directamente a nosotros, diríamos que el investigador se ve sujeto a dar constancia de lo que hace ante determinadas instancias, no siempre en términos académicos, sino, antes bien, para cubrir procesos administrativos, que son causa de afectación para conseguir, o no, recursos económicos. En este sentido, el investigador ha de dar cuenta mediante reportes de trabajo sobre la cantidad de acciones realizadas para conducir su trabajo investigativo. En tal caso, no es el valor de la investigación el que se está observando, sino la frecuencia con que ha venido presentando sus objetos de investigación, así como los escenarios donde los presentó. Así, según sean los escenarios en que haya presentado dichos objetos de investigación, será el valor que estos obtengan, y ello guardará estrecha relación con el prestigio que posean las instituciones, por la calidad del evento, por el carácter del evento (internacional o nacional) y por el prestigio de los organizadores de tales actos académicos.

Sin la presentación de dichos reportes ante las distintas instancias administrativas, tanto internas de la universidad como externas, como es el caso de los informes ante la SECIHTI, el investigador se encontrará habitualmente bajo la espada de Damocles. En consecuencia, sin los recursos económicos, el trabajo de investigación acaba siendo, o bien un trabajo truncado o conducido a trompicones, o bien un trabajo que cumple apenas con los mínimos criterios de valor en términos de investigación. De aquí que, por una parte, hay trabajos cuyos objetivos y metas no siempre acaban cumpliéndose, así como hay trabajos de investigación que acaban aumentando la cantidad —que no la calidad— de los depósitos en bodegas universitarias. Luego están los sesgos políticos, o mejor, ideológicos, en que se ven involucrados los trabajos de investigación. Es innegable el enorme peso que tienen las instituciones sobre los proyectos de investigación. Ya lo estamos padeciendo hoy en día con más intensidad. Los proyectos de investigación provenientes del campo de las humanidades, cada vez más, están teniendo menor apoyo económico, porque no parecen formar parte de los planes de desarrollo social para los gobiernos en sus tres niveles y, de acuerdo con los funcionarios de gobierno, los proyectos pasan a ser valorados, en no pocas veces, en términos de utilidades económicas y, por lo tanto, pasan a ser una especie de objetos menospreciados y devaluados en relación con las dinámicas del mercado y de bienes capitales. Aunque pareciera que la falta de apoyos se debe a causas económicas, lo cierto es que la falta de apoyos tiene que ver, sobre todo, con posiciones ideológicas.

Ya en otro momento he indicado la preponderancia que tiene ideológicamente el valor de la velocidad (hacerlo todo con la mayor rapidez, porque es así como se garantiza el menor gasto de tiempo y de capital posibles) con que se han de realizar las cosas en esta época de capitalismo global. Es este mismo valor el que influye para que se decidan los apoyos, en montos económicos, a las investigaciones en humanidades. Pero, además de esto, están las necesidades sociales que los gobiernos prevén sobre la base de una visión a futuro. Sin llegar a generalizaciones insustanciales, pero, también, sin dejar de lado lo que caracteriza a

muchas investigaciones en humanidades, no ignoramos la preferencia que los humanistas, con sus investigaciones, tienen hacia los objetos del pasado. No desconocemos la fuerte atracción que el pasado cultural y la memoria, o sea, los objetos conformados por la tradición, tienen para el investigador en humanidades. Es quizás por esta tendencia a recuperar crítica y reflexivamente el pasado que a los gobiernos actuales les resulta problemático al momento de tomar decisiones para otorgar apoyos económicos a las investigaciones en humanidades. Nos dice Sennett, por ejemplo: "Tanto en la política como en la empresa, lo que predomina sobre el *proceso* es el pensamiento a corto plazo; las formas más lentas y más sostenibles de crecimiento resultan sospechosas" (2013: 151). De aquí que el pensamiento en las humanidades, por ser inevitablemente lento para procesar crítica y reflexivamente el valor de sus objetos de investigación, resulte cuestionable por la alta velocidad en que se han venido diseñando los procesos de elaboración de productos de consumo. O, como dice en otra parte el mismo Sennett: "la impaciencia está institucionalizada" (2013: 112).

Desde hace tiempo, diversos gobiernos de diferentes países han mostrado cada vez menos interés por apoyar y hacer posible el desarrollo de las humanidades, lo cual nos obliga a que reconsideremos la habilidad para pensar de otra forma las situaciones actuales, así como las que se insinúan en un futuro más inmediato. Es posible que, con una visión —a futuro— integrada con perspectivas y formas de pensar distintas a las de otros tiempos, reconozcamos el valor que tiene plantearnos la pregunta que Richard Sennett se hace: "qué hacer cuando hay que romper el contexto y la referencia" (2013: 107). Para él, en el mejor de los casos se trata de un trabajo de imaginación y, en el peor, podría tratarse de la renuncia a las impresiones sensoriales, de modo que se da una separación entre análisis y creencia, puesto que, al cortar con la referencia, se niega la adquisición de experiencia, lo cual hace que se ignore el poder de cohesión del compromiso emocional y se castigue la profundización que el pensamiento tradicional en humanidades venía realizando (cfr. Sennet, 2013: 107).

El investigador en humanidades ha dejado de tener el valor social que en otras épocas poseía, debido a que se encuentra ante poderosas tensiones que le representa la llamada tecnología de punta, así como las intensas dinámicas que se producen por las finanzas y los medios de comunicación. Todo esto ha provocado, desde hace algún tiempo, que paulatinamente haya sido desplazado como líder intelectual de los procesos sociales de significación. En su lugar, las empresas publicitarias son las que han ido dictando las pautas de conductas y de distintos valores en grandes sectores de la población. Por tanto, responder a la pregunta ¿qué hace el investigador en humanidades con lo que lee?, exige una respuesta en términos de acción. Pero, entonces, surgen otras preguntas no menos urgentes e importantes: ¿qué clase de acciones ha de realizar el investigador que no sean las que tradicionalmente ha venido ejerciendo?, ¿cómo escapar de todos esos procesos en los cuales la actuación del investigador, más que su acción, lo ha colocado en ejercicios estériles, ejecutados más por la inercia que por la fuerza utilizada estratégicamente para intervenir en diversos ámbitos de la vida social?

Considero que estas interrogantes las debemos situar en la tercera vía académica; me refiero a la de la difusión y vinculación. Sabemos que los canales de difusión académica son varios y distintos, según el valor efectivo que representan. Un canal de difusión, y que debiera ser el principal o el más importante, es el que representa el campo de la docencia; pero, como sabemos, no siempre ocurre así, porque no pocos investigadores encuentran y valoran la difusión de sus ideas, sobre todo, en el canal de las publicaciones antes que en el de las aulas. Otro canal es el de los foros académicos, en los cuales el investigador presenta sus investigaciones y provoca el diálogo con otros, sus pares, que participan en el mismo foro. Otro canal, y que es el que está cobrando mucha fuerza, está en la Internet, donde el investigador diseña su propia página y hace con ella la difusión de sus trabajos investigativos, al mismo tiempo que crea vínculos con otros investigadores y da cuenta de informaciones provenientes de otras páginas electrónicas, donde se anuncian congresos, nuevas publi-

caciones y otros avances de investigación. De esta manera, se teje lo que ahora se denomina redes globales de investigación.

En el caso nuestro, los canales de difusión representan alcances más bien limitados, e incluso frustrantes. Por ejemplo, en la docencia nos encontramos en un campo no siempre propicio. No es raro que nuestro trabajo docente se vea alejado, la mayoría de las veces, de lo que realmente estamos trabajando en nuestras investigaciones. Hasta ahora, y con contadas excepciones, no existen vínculos ciertos y efectivos entre lo que investigamos y lo que presentamos en el aula. Esto hace que vivamos situaciones de emergencia, que no de articulación continua y clara, sostenida y segura, respecto de los objetos que estamos investigando y que no son expuestos en el aula. Por otra parte, está el canal de las publicaciones, que no es menos frustrante que el que se nos presenta en el campo de la docencia. En primer lugar, está el problema del tiempo. De haber sido aceptado el trabajo para su publicación, llega a ocurrir que el producto —sea con el formato de libro, sea con el de revista— aparece en un tiempo que, a veces, hace que el valor de la investigación se vea disminuido por la actualidad de las nuevas informaciones que han surgido posteriormente. O, peor aún, sucede que la difusión del libro o de la revista no alcanza más allá de los espacios locales, lo cual limita a que muy pocos sepan sobre lo que trata el producto de la investigación.

Igual que como sucede con otros productos de consumo, el producto de investigación en humanidades pasa por el valor de la actualidad. En caso de que los contenidos de la investigación presentados en el libro o en la revista no resulten actuales, ello puede llevar a que el producto termine almacenado en una bodega, o que se convierta en papel para reciclar. Tal vez por esto las páginas en Internet se han vuelto ahora un canal alterno muy importante para la difusión de las ideas. En las páginas electrónicas, quien decide la actualidad de sus contenidos es el propio autor de los textos —o hipertextos, si es el caso— que en ellas aparecen. No hay terceros que intervengan para suspender la circulación de lo que el investigador quiere difundir para otros académicos, quienes no están necesariamente cercanos en el espacio inmediato donde vive y trabaja el

investigador. El riesgo, es verdad, está en que, si el investigador no posee las habilidades básicas para ser el diseñador de su página, así como la habilidad para promover sus trabajos en línea, lleva a que se convierta en una isla desconocida en el proceloso mar de la realidad virtual.

Antes de pasar a la vía de la difusión de las ideas en código estético, o sea, a la acción de leer en función de producir textos literarios, propongo algunas ideas de Jorge Larrosa, de su libro *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Particularmente me interesa lo que dicho autor nos dice respecto de la imaginación.

> Pensemos en la imaginación y en cómo la ciencia moderna ha modificado completamente su estatuto. Para nosotros, la imaginación está del lado de lo subjetivo. De ahí su asociación a términos como irrealidad, ficción, delirio, fantasía, alucinación, sueño, etc. De ahí también que haya perdido todo valor cognoscitivo y esté recluida en ese ámbito informe de lo psicológico. Para los antiguos, por el contrario, la imaginación era el medio esencial del conocimiento […] La imaginación era la facultad mediadora entre lo sensible y lo inteligible, entre la forma y el intelecto, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo corporal y lo incorporal, entre lo exterior y lo interior […] La imaginación, como el lenguaje, produce realidad, la incrementa y la transforma (Larrosa, 1996: 17).

Sin detenernos a hurgar en lo que puede significar el cambio de estatuto que ha dado la ciencia moderna a la imaginación, lo que sí nos conviene es detenernos en los distintos atributos que Jorge Larrosa le otorga a la imaginación. En primer lugar, da a la imaginación el carácter de lo subjetivo. Esto hace que la imaginación nos parezca una cualidad propia de lo íntimo e indivisible. Así, por esa intimidad que se halla en el fondo de cada individuo, es posible que la imaginación sea considerada en términos de irrealidad y de ficción, de fantasía, de alucinación y de sueño. Términos que la ciencia, o mejor, el pensamiento científico, busca excluir como formas para alcanzar conocimiento. Al ser concebida la imaginación como algo que no está más allá de lo subjetivo o, como dice Larrosa, que la imaginación esté recluida en ese ámbito informe de

lo psicológico, se le niega el valor que en otros tiempos tuvo. De aquí que la imaginación haya perdido el poder mediador que tenía entre los antiguos. Es, pues, este poder mediador de la imaginación un atributo que debemos reconsiderar, tanto en la lectura como acción como en la escritura en el ámbito de creación literaria. Me refiero a la creación literaria no en el sentido único y exclusivo de ser un artefacto ficcional, o de ser y de cumplir nada más que con todos los otros atributos que se yuxtaponen a la imaginación, sino en el sentido de que —por la imaginación ocurre— la escritura literaria hace también posible adquirir conocimientos de distinta índole. Por "conocimiento en la literatura" no hay que entender lo que otros han querido ver en ella, nada más que como una verdad psicológica. No, cuando se dice "conocimiento en la literatura", hay que pensar y entender todo lo que en ella se ofrece en términos de información. La verdad literaria en tanto objeto de valor, estético y epistemológico se puede encontrar en toda esa cantidad de datos que en las tramas literarias se ofrecen. Datos que apuntan a que cobremos conciencia sobre diferentes hechos, los cuales pueden ser situados en esa doble vía de la co-referencialidad. Para ejemplificar esto último, lo haré mediante la citación de dos textos literarios. El primer ejemplo proviene de la novela de Umberto Eco: *El nombre de la rosa*.

> De modo que me encontraba a mitad del camino entre la aprehensión del concepto de caballo y el conocimiento de un caballo individual. Y, de todas maneras, lo que conocía del caballo universal procedía de la huella, que era singular (1985: 38).

Este pasaje que acabo de citar forma parte del momento en que van llegando Guillermo de Baskerville y Adso de Melk a la abadía, un monasterio poseedor de una biblioteca inolvidable, entre otras razones, porque en ella había "más libros que en cualquier otra biblioteca cristiana", pero, sobre todo, porque es en esa biblioteca-laberinto donde está concentrado el nudo mayor de las tramas que dan cuerpo a la novela. El fragmento antes citado nos permite observar varios datos que hacen que se produzca, además de una verdad estético-literaria, una verdad

semiótica y, por consecuencia, epistemológica. Una y otra verdad están propuestas en esa doble vía de co-referencialidad. Una vía va en el sentido de darnos a saber un modo de pensar para conocer y aprehender cierta clase de hechos observado en la realidad. Esta vía hace referencia a un modo semiótico para el conocimiento de la realidad; pero, al mismo tiempo, está esa otra vía que tiene que ver con la caracterización (producción) de ese personaje que es Guillermo de Baskerville, a quien se presenta como un hombre sabio e inteligente, y de quien Adso de Melk tuvo mucho que aprender. Podríamos citar otros tantos pasajes de esta misma novela para reconocer los objetos de verdad conformados mediante datos, y observar cómo estos pueden ser comprendidos a través de esa doble vía de la co-referencialidad, pero es mejor que consideremos otra obra.

A continuación presento una novela que no tuvo ni ha tenido la fama ni el reconocimiento que posee la de Umberto Eco, y que, no obstante, nos permite demostrar que la literatura no es solamente un artefacto hecho con la imaginación, sino es también un cuerpo portador de datos informativos, mediante los cuales se nos permite conocer algunas verdades.

El fragmento lo he obtenido de la novela *Carne*, de Ruth Ozeki:

> —¿Sabías que el setenta por ciento del grano en Estados Unidos se usa para alimentar el ganado? —soltó de nuevo Dave. […] ¿Y que con tantos tractores y máquinas son necesarios cuatro litros y medio de combustible para producir medio kilo de ternera estadounidense alimentada con grano? ¿Y sabías que una familia estadounidense media, de cuatro miembros, consume más de treinta kilos de carne al año? Eso significa mil litros de combustible, lo que equivale a dos toneladas y media de dióxido de carbono liberadas a la atmósfera, que se suman al calentamiento global… Y eso sin tener en cuenta que cada hamburguesa especial de McDonald´s significa la desaparición definitiva de una extensión de mil setecientos setenta metros de selva suramericana, lo que también contribuye al calentamiento global.
>
> […]

> Los científicos estiman que el uno coma tres por ciento del ganado mundial y otros rumiantes que se alimentan de pastos emiten anualmente unos sesenta millones de toneladas de gas metano, en forma de eructos y flatulencias. El metano es uno de los cuatro gases responsables del calentamiento global de la atmósfera; cada molécula de metano contiene una cantidad de calor solar veinticinco veces superior a la de una molécula de dióxido de carbono (Ozeki, 1998: 235-236).

En este pasaje, a diferencia del que obtuvimos de la novela de Eco, la doble vía se conforma dentro de un campo más amplio de co-referencialidad. La primera vía, que es la interna a la historia que se está narrando para la composición de la novela, nos hace conocer todas las implicaciones que están actuando en el tema de la carne que se consume en Estados Unidos. Nos hace cobrar conciencia de la relación que se da entre consumo de carne y producción industrial alimentaria. Pero, por otra parte, la vía que tiene que ver con lo externo a la historia de la *Carne* en la novela hace referencia a una problemática que ocurre en torno a esa producción industrial de alimentos; o sea, de los efectos que se están provocando ambientalmente. Habrá, desde luego, los científicos que, tras leer esta información que se nos da en la novela de Ozeki, reclamen imprecisiones o inexactitudes, pero, para nosotros, estas imprecisiones o inexactitudes no representan mayor problema, porque para nosotros el problema humanístico no se reduce a la precisión o a la imprecisión, sino, antes bien, nos importa reconocer el sentido del problema que se está planteando, como es el caso de este texto de Ruth Ozeki. De aquí que, con esta vía doble de co—referencialidad para la construcción de verdades, la difusión de ideas en la creación literaria no radica en eso que usualmente se piensa como un acto producido mediante pura subjetividad. La creación literaria es un mundo que genera conocimientos acerca de ese otro mundo —del afuera— que coexiste al libro.

Escribir, ¿para quién?

Para este capítulo me gustaría empezar mostrando uno de los epígrafes que Giorgio Agamben (2010) utiliza en *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. En el epígrafe, Agamben cita las palabras de Hermann Usener: "De estos procesos ningún testigo nos informa, nuestra conciencia no nos da ningún apoyo. Nos ha dejado un único documento, tan mudo para el ignorante, como elocuente para el erudito: el lenguaje". Estas palabras, que debieron ser escritas con una intención muy distinta de la mía, me sirven para configurar más de dos destinatarios probables y una fuente. La fuente es el lenguaje mismo en toda su vastedad. Haciendo uso de una libertad interpretativa, diría que el lenguaje del cual se habla en el epígrafe es el lenguaje que alimenta a la escritura. Es gracias a la escritura que se puede pensar en esos procesos que acaban creando ese documento cuyo valor de significaciones dependerá, para su apreciación, de tres tipos de lector: el ignorante, el erudito y, en nuestro caso, una tercera clase de lector, el lector interesado. Además de esta relación que se da entre lenguaje escrito y lectores, las palabras del epígrafe advierten de la falta de testigo, o sea, de la falta de ese sujeto que informe sobre los procesos de escritura en que es asimilado el lenguaje, que hacen que quien sabe que a todo documento lo preceden diferentes procesos de elaboración escrita se perciba a sí mismo sin sustento para asegurar cómo ocurrieron o cómo debieron ocurrir esos

procesos que hacen del lenguaje un documento, y del documento una prueba de escritura sin testigos.

Tomando en consideración el título que encabeza este ensayo, diría que el escribir no lo estamos limitando a esa finalidad que supondría el para qué, sino el posible destinatario que está implicado en el para quién. Nuestro problema será, entonces, descubrir el sentido en que socialmente la escritura se produce en condiciones no siempre equilibradas entre quien escribe y para quién escribe. El problema tendrá dos frentes: uno, el que está implicado en el infinitivo: "escribir", y el otro, el que se plantea en una interrogante: "¿para quién?".

El mundo es un término que corresponde a una imagen con la cual se quiere comprender una totalidad ficticia o, si se prefiere, de una ficción rotunda. Es en este mundo, como totalidad imaginaria e improbable, donde hay que situar lo que —con apoyo en Iuri Lotman (1996)— llamaremos el espacio y el universo semióticos en que se da la escritura. Es en tal espacio donde es preciso observar los resultados posibles que cierta escritura ofrece como la "realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva formación" (Lotman 1996: 23), siendo el espacio y el universo semióticos el complejo de una totalidad significativa, en tanto interacción comunicativa entre espacio y universo semióticos, que es concebida por Lotman como *semiosfera.*[12]

Para Lotman, un concepto fundamental para caracterizar semióticamente la semiosfera es el de *frontera*. Al respecto, nos dice lo siguiente:

> Así como en la matemática se llama frontera a un conjunto de puntos pertenecientes simultáneamente al espacio interior y al espacio exterior, la frontera semiótica es la suma de los traductores —"filtros" bilingües pasando a través de los cuales un texto traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se hallan fuera de la semiosfera dada (Lotman, 1996: 24).

[12] En efecto, como apunta Lotman: "el espacio de la semiosfera tiene un carácter abstracto. Esto, sin embargo, en modo alguno significa que el concepto de espacio se emplee aquí en un sentido metafórico" (1996: 23).

En esta delimitación fronteriza hay que reconocer dos aspectos: uno, el interior, donde el lenguaje de la escritura filtra y se traduce en texto, y otro, el externo, en el cual el lenguaje de la escritura presupone dos sujetos que funcionan como otros filtros: quien escribe y quien lee lo que el otro escribió. De este modo, la frontera en que se establece ese exterior a la escritura hace que exista lo que Lotman llama la "persona semiótica". Será persona semiótica quien escribe, así como quien lee lo que el otro escribió. En cambio, las fronteras internas que funcionan en el interior del texto vienen a ser todos esos discursos cuyos códigos entran en un juego de posibilidades reguladas significativamente por los dispositivos sociales. Así, en unos y otros filtros traductores (fronteras y personas semióticas), sobre todo los que funcionan internamente en el texto, fue donde Foucault observó y descubrió una fuerte tensión, que planteó con una pregunta: "¿Qué es un autor?". Esta preocupación de Foucault fue la que le sirvió a Giorgio Agamben para escribir un ensayo titulado "El autor como gesto" (2005). Sobre la base de este trabajo de Agamben, podemos ampliar la complejidad que entraña el escribir.

Agamben registra dos conferencias que Foucault ofreció en espacios distintos con el título "¿Qué es un autor?": la primera se dictó el 22 de febrero de 1969 en la Sociedad Francesa de Filosofía, y la segunda dos años después, en la Universidad de Buffalo. De acuerdo con Agamben, en la primera conferencia Foucault utilizó a Samuel Beckett, citando de este lo siguiente: "Qué importa quién habla, ha dicho alguien que importa quién habla". Con estas palabras, Foucault observa el problema que representa la escritura, no por la expresión de un sujeto, sino "como la apertura de un espacio en el cual el sujeto que escribe no termina de desaparecer" (Agamben, 2005: 81). En este sentido, Agamben cita el problema que Foucault enunció en estos términos: "la marca del autor está solo en la singularidad de su ausencia" (Agamben, 2005: 81).

Agamben señala que hay una contradicción en el enunciado que Foucault sustrajo del texto de Beckett. Para comprobarlo, ofrece la siguiente explicación: "Hay allí, entonces, *alguien* que, aunque permaneciendo en sí mismo anónimo y sin rostro, ha proferido el enunciado, alguien sin

el cual la tesis que niega la importancia de aquel que habla no habría podido ser formulada" (Agamben, 2005: 81-82). Por esto la aclaración que podría ayudar a ir más allá de dicha contradicción, según Agamben, sería hacer la distinción entre "el autor como individuo real" y la de "función-autor". En otras palabras, uno es el autor que posee un nombre y que firma las obras que ha producido, y otro es el autor por quien se ponen en funcionamiento diversos juegos del lenguaje social, entre los que se encuentran los dispositivos de poder instituido. De acuerdo con el registro que hace Agamben de la participación que Foucault tuvo en el *Dictionnaire des philosophes*, sabemos que Foucault escribió lo siguiente:

> rechazar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no significa hacer como si el sujeto no existiese y hacer abstracción a favor de una pura objetividad; este rechazo tiene, en cambio, el objetivo de hacer aparecer los procesos que definen una experiencia en la cual el sujeto y el objeto se forman y transforman el uno a través del otro y en función del otro (Agamben, 2005: 84).

Si hemos entendido bien estas palabras que Agamben cita de Foucault, lo que vemos es esa frontera donde una "persona semiótica" realiza el filtrado de los procesos por los cuales el lenguaje se traduce como una experiencia y en la cual el sujeto —o sea, el de "función-autor" señalado por Agamben— y el objeto —o sea el texto en que están en juego diversas posibilidades reguladas por los dispositivos sociales— se forman y transforman el uno a través del otro y en función del otro. Tal vez esta transformación que sufre "el uno a través del otro y en función del otro" se traduciría en lo que Lotman nos ha dicho como la "realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva formación" (Lotman 1996: 23).

Por su parte, Agamben conduce su explicación en torno al problema planteado por Foucault mediante ejemplos puntuales.

> El nombre de autor no es simplemente un nombre propio como otros nombres, no lo es en el plano de la descripción ni en el de la designación […] si descubro

> que Shakespeare no ha escrito las tragedias que le son atribuidas y ha escrito, en cambio, el *Organon* de Bacon, no se puede decir ciertamente que el nombre de autor Shakespeare no haya cambiado su función. El nombre de autor no se refiere simplemente al estado civil, no, "va, como el nombre propio, desde el interior de un discurso hacia el individuo real y exterior que lo ha producido"; se sitúa, sobre todo, "en los límites de los textos", de los cuales define el estatuto y el régimen de circulación dentro de una sociedad dada (Agamben, 2005: 82).

En un primer momento del análisis, el nombre del autor corresponde a una función social donde se designa y se define un estatus de persona, de individuo y de sujeto que firma sus obras, por las cuales se ve comprometido fiscalmente; pero, en otro momento, este mismo nombre del autor corresponde a esa frontera que Agamben coloca en "los límites de los textos" y que, de acuerdo con Lotman, correspondería a esa "persona semiótica" por la cual se procesan y traducen diversos discursos, modulados por los dispositivos sociales en que se ostenta "el régimen de circulación dentro de una sociedad dada". Por esto, como afirma Agamben, existen diferentes características de la función-autor. De todas las que refiere, me interesa destacar las siguientes: 1) en la que *se autentifica* la función-autor, o bien en la cual *se afirma lo apócrifo* de esta misma función; al respecto, dice Agamben: "la posibilidad de autentificar los textos constituyéndolos en un canon o, por el contrario, la posibilidad de afirmar su carácter apócrifo"; 2) en la que *coexisten diversos discursos* y, por lo tanto, se infiere la existencia de diversos sujetos; sobre esto nos comunica Agamben lo siguiente: "la dispersión de la función enunciativa en más sujetos que simultáneamente ocupan lugares diversos", y, 3), la función *transdiscursiva*, en la cual, por esta misma diversidad de enunciaciones y de sujetos que las han hecho posibles, se da "la posibilidad de construir una función transdiscursiva" (cfr. Agamben, 2005: 83).

En el nombre del autor se comprenden diferentes funciones, dispuestas todas ellas por el lenguaje de la escritura, un lenguaje que se expande o se reduce sobre la base de la diversidad de enunciaciones, así como en la cantidad de sujetos que subyacen a todas estas enunciaciones. En

suma, el nombre del autor es esa persona semiótica por quien se filtran y traducen todas esas construcciones transdiscursivas que componen el entramado textual.

En el libro *Crónicas de la ultramodernidad*, José Antonio Marina escribió: "Por mi mesa de trabajo pasa medio mundo. Y si conecto Internet, el otro medio. Pero esta saturación de información me proporciona más problemas que claridades, porque resulta muy difícil reconocer lo que es relevante" (2000: 23). Dejando de lado, por el momento, la dificultad que le representa a dicho autor poder distinguir lo relevante entre tanta saturación informativa que se da en Internet, lo cierto es que está planteando un problema todavía mayor, y que nosotros podemos reconocer si lo situamos en esa relación que existe, según Lotman, entre frontera y semiosfera. Al respecto, citamos lo siguiente:

> En los casos en que el espacio cultural tiene un carácter territorial, la frontera adquiere un sentido espacial en el significado elemental. Sin embargo, también cuando eso ocurre, ella conserva el sentido de un mecanismo *buffer* que transforma la información, de un peculiar bloque de traducción. Así, por ejemplo, cuando la semiosfera se identifica con el espacio "cultural" dominado, y el mundo exterior respecto a ella, con el reino de los elementos caóticos, desordenados, la distribución espacial de las formaciones semióticas adquiere, en una serie de casos, el siguiente aspecto: las personas que en virtud de un don especial (los brujos) o del tipo de ocupación (herrero, molinero, verdugo) pertenecen a dos mundos y son como traductores, se establecen en la periferia territorial, en la frontera del espacio cultural y mitológico, mientras que el santuario de las divinidades "culturales" que organizan el mundo se dispone en el centro (Lotman, 1996: 27).

A pesar de que el espacio cultural ha venido adquiriendo las dinámicas propias de la civilización moderna (Sloterdijk, 2015), no han dejado de estar presentes esas tensiones que en las sociedades también se manifiestan en los diversos territorios del saber y la cultura; me refiero a lo central-nuclear y a lo periférico-marginal. Es necesario mantener presentes estas tensiones, porque es por ellas que las dinámicas pueden

ser situadas, al mismo tiempo que es posible indicar dentro de cuáles fronteras se mueven las personas semióticas, tanto las que escriben como las que leen lo que aquellos escriben. Pero, antes de presentar algunas consideraciones sobre estas personas semióticas y los territorios que ocupan, hay que destacar otra idea que Lotman nos ofrece en la misma cita que he presentado. Me refiero a lo que sucede en esa frontera en la cual se delimitan dos mundos culturales: uno, el mundo dominante por el cual el orden de lo social-cultural se mantiene cohesionado; y el otro, el mundo que está afuera de este orden social, más allá del cual todo se vuelve caótico, descontrolado y sin cohesión. Estos mundos, sin embargo, no han de ser concebidos como alejados el uno del otro, sino, antes bien, han de ser comprendidos en el interior de la semiosfera en la que, y en tanto que, son contenedores de múltiples y diversos territorios que conservan el sentido de conexión y vinculación. En otras palabras, la frontera que permite observar el orden de esa cultura dominante es la misma que hace posible que surja ese otro mundo portador de caos, de descontrol y de falta de cohesión, y es por esta frontera que se generarán condiciones para que las dinámicas culturales vivan ese tránsito que va de lo central a lo marginal y, a la inversa, de lo periférico a lo nuclear. En este sentido, conviene ofrecer el ejemplo que nos da Lotman sobre las dinámicas que se logran culturalmente en la frontera:

> Todos los grandes imperios que lindaban con nómadas, "estepa" o "bárbaros", contratados para el servicio de la defensa de la frontera. Esas colonias formaban una zona de bilingüismo cultural que garantizaba los contactos semióticos entre los dos mundos. Esa misma función de frontera de la semiosfera es desempeñada por las regiones con diversas mezclas culturales: ciudades, vías comerciales y otros dominios de formaciones de *koiné* y de estructuras semióticas creolizadas (Lotman, 1996: 27).

Podría decirse, entonces, que las fronteras no solo conllevan esa función de limitar semióticamente los territorios donde se asientan diversas culturas, sino también son formas que ayudan a situar y a establecer todas esas dinámicas sociales en las cuales se producen las diferencias de

significación, o lo que llama Lotman "bilingüismo cultural", a través de las cuales, en las fronteras mismas se van generando otras formaciones, otros dominios, otras estructuras semióticas. Por esto, como lo advierte este mismo autor: "La frontera tiene también otra función en la semiosfera: es un dominio de procesos semióticos acelerados que siempre transcurren más activamente en la frontera […], para de ahí dirigirse a las estructuras nucleares y desalojarlas" (Lotman, 1996: 28).

Lo anterior nos lleva a considerar cómo es que las personas semióticas, en tanto fronteras donde se filtran y traducen diversos lenguajes, crean condiciones para conducir diversos procesos oscilatorios de significación, en los que la irregularidad semiótica no siempre es la excepción sino la regla. Por esto ahora nos resulta comprensible aquello que Marina avisaba en cuanto a la dificultad que le representa distinguir lo relevante dentro de la gran cantidad de información que en Internet aparece. Esto es así porque en Internet no es sencillo reconocer las fronteras que están funcionando en esa semiosfera informativa, lo cual hace casi imposible estar seguros de cuándo estamos ante objetos de significación provenientes de los dominios nucleares o cuándo estamos ante objetos producidos en las periferias. De aquí que, para quienes escriben teniendo como territorio de residencia lo nuclear, lo más seguro es que buscan que sus lectores sean también personas semióticas asentadas en los territorios de dominación cultural. Lo verdaderamente interesante ocurre cuando quienes escriben desde la periferia logran que sus textos lleguen a, y sean leídos por, quienes ocupan territorios dominantes. Si esto mismo lo pensamos en otra escala, como sería el observar lo que sucede en los territorios de la academia y la literatura, en cómo se dan las tensiones de lo central-dominante y lo marginal-periférico entre países que se presentan como culturas dominantes, es posible que comprobemos cómo se continúa asegurando un dominio nuclear desde donde se dictan los criterios de valor para que las comunidades o los agrupamientos semiosféricos de países periféricos, en caso de querer alcanzar "reconocimiento" respecto de su producción académica —y literaria—,

han de seguir al pie de la letra cada uno de dichos criterios de valor o, en caso contrario, permanecerán asentados en la marginalidad.

Sobre la base de esto último, me parece que no tendríamos dificultad para reconocernos en los territorios de la marginalidad y la periferia, teniendo en consideración lo que han sido nuestras producciones académicas en términos textuales. Para las mentes que producen teniendo como residencia uno de los centros de dominación cultural, nuestros trabajos de escritura intelectual acaban interesando poco o nada y, no obstante, continuamos aceptando como únicos criterios de valor en las ciencias sociales los que aquellas mentes han establecido como tales. Es verdad que ya comienzan a aparecer propuestas críticas que van en el sentido de contraponer, desde la periferia, visiones y actitudes que buscan incidir en los centros de dominación propios de los llamados países europeos. Es el caso de un libro cuyo título apunta en este sentido, me refiero a *Caos y catástrofe. Un debate sobre las teorías críticas entre América Latina y Europa*, firmado por Víctor Silva Echeto, publicado en 2014 por la editorial española Gedisa. Lo que llama la atención de los trabajos que aparecen en este libro es que en su gran mayoría tienen como orientadores argumentativos las ideas provenientes de la intelectualidad europea. Según mi apreciación, lo que se busca es confrontar al otro, al dominante, usando los argumentos que el marginal ha aprendido de los textos producidos por los pensamientos dominantes. Digo esto porque los epígrafes que abren los distintos textos son, en su mayoría, extraídos de obras producidas en los países europeos. Por ejemplo, el libro tiene como epígrafe inicial el siguiente: *Toda obra es un viaje, un trayecto, pero que solo recorre tal o cual camino exterior en virtud de los caminos y de las trayectorias exteriores que la componen, que constituyen su paisaje y su concierto*: Gilles Deleuze. Luego, en el prólogo, cuyo título es "Las armas de la crítica. La crítica de las armas", se presenta asimismo otro epígrafe que dice: *No ha habido nunca un documento de cultura que no fuera a la vez un documento de barbarie*: Walter Benjamin. Ojalá solo fueran los epígrafes —que son mayoría— extraídos del pensamiento europeo, pero sucede que el cuerpo de los textos también ha sido producido teniendo

como fundamento el pensamiento crítico europeo. Ello, otra vez, como he apuntado más arriba, es como si, para encontrar reconocimiento, el trabajo académico producido en los territorios de la periferia tuviera necesidad de seguir los modos del pensamiento intelectual europeo. Esto último se comprueba porque, en el texto que conforma la bibliografía, de un total de 106 autores referidos, 33 son autores latinoamericanos; todo esto sin contar la cantidad de obras pertenecientes a cada uno de los autores europeos y, tampoco, sin desconocer que muchas de las obras de los autores latinoamericanos tienen como tema de estudio, precisamente, obras de intelectuales europeos. Se trata, pues, de reconocer cómo nuestros intelectuales latinoamericanos, en cierto modo, no han roto con una ascendencia umbilical de pensamiento europeo, que ha hecho que la producción de las ideas latinoamericanas se inscriba en una tradición que bien podríamos continuar llamando, junto con Leopoldo Zea, "cultura occidentalizada".

En *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Leopoldo Zea (1988) presenta un análisis crítico que resulta aleccionador, y lo hace teniendo como referencias muy puntuales personajes históricos, de quienes cita cuestionamientos que hacen ver la tensión que existe entre lo nuclear europeo y lo marginal latinoamericano. Por ejemplo, al tomar como referencia *Carta a Jamaica*, de Simón Bolívar, nos permite atestiguar de qué modo se experimentaba esa sensación de dominio en la época en que estaban comenzando a nacer los Estados en Latinoamérica:

> Nosotros —dice Bolívar— ni siquiera conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo: no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado (citado por Leopoldo Zea, 1988: 35).

Poco o nada difiere esta idea de aquella que Carlos Fuentes nos entrega en *Valiente mundo nuevo*, cuando señala:

> Carentes de historia y de universalidad —todo lo que es diferente es ilusorio, diría Voltaire— los pueblos del Hemisferio Occidental —salvajes, niños o idiotas— nos unimos, sin embargo, en el entusiasmo de la independencia, la fe en el progreso y la negación del pasado, a lo que nos negaba. Quisimos, esta vez, llegar a tiempo a la mesa de la civilización: superar de un golpe lo que veíamos como retrasos indios, negros, mestizos, españoles, coloniales, contrarreformistas. Negamos lo que habíamos hecho —un mundo policultural y multirracial en desarrollo— y afirmamos lo que podíamos ser —europeos modernos— sin asimilar lo que ya éramos —indio-afro-iberoamericanos—. El precio político y cultural fue muy alto (Fuentes, 1990: 34).

Todas estas tensiones que, en el discurso, se exponen desde una perspectiva crítica, en la práctica se continúan manteniendo sin menoscabo ni borradura de conciencia "policultural". Tal vez por esto Leopoldo Zea, tomando un fragmento de *La tempestad*, de Shakespeare, donde se cita el parlamento que sucede entre Próspero y Calibán, nos hace experimentar la fuerza del dominio que han tenido los colonizadores sobre los colonizados. Al respecto, Leopoldo Zea expresa:

> Este drama [se refiere a *La tempestad*] se escribe en los momentos en que se ha realizado la gran expansión colonial íbera y toma cuerpo la expansión de la Europa moderna, central la británica, a principios del siglo XVII. Próspero, personaje que encarna al colonizador, increpa a Calibán, el colonizado. Califica a Calibán de bárbaro y salvaje y por ello inclinado al mal, de acuerdo con su propia y natural condición: "Tengo compasión de ti —le dice—. Me tomé la molestia de que supieses hablar. A cada instante te he enseñado una y otra cosa. Cuando tú, hecho un *salvaje*, ignorando tu significación, *balbucías* como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer (Zea, 1988: 27).

Luego de citar este fragmento de *La tempestad*, Zea nos dice que el lenguaje que Próspero enseñó a Calibán es el del dominador. Significa que lo que aprende Calibán está "inmerso en el mundo de significaciones de su opresor. Un mundo que no es el propio" (Zea, 1988: 27). Por tanto, si el colonizado quiere exponer sus pensamientos desde su propio lenguaje, para el colonizador se tratará tan solo del lenguaje de los bárbaros; o sea, del lenguaje que balbucea, del lenguaje que no guarda ninguna correspondencia con el logos del dominador; en fin, que ante los oídos del civilizado europeo, ese ser balbuceante —en nuestro caso, el latinoamericano— es un ser que está en las periferias del logos occidental, está en esa frontera de territorios semiosféricos donde se difumina el pensamiento del hombre y del no hombre, o sea, del hombre que no piensa según los criterios de valor provenientes del logos dominante, europeo.

Escribir ¿para quién? no es una interrogante ociosa ni mucho menos circunstancial. A través de ella busco perfilar esa conciencia de quien intenta colocarse y posicionarse, aunque no de identificación con el lugar, en los territorios culturales dominantes, nucleares, o bien, en los territorios culturales dominados, periféricos y marginales. Que un estudioso europeo o norteamericano se interese en escribir sobre fenómenos culturales que acontecieron en los países periféricos no significa necesariamente que se identifique con las culturas propias de las sociedades dominadas. A la inversa, también podría decirse algo semejante. Así, en esta conciencia encontramos lo que Lotman señala sobre cómo esta sucede, o cómo esta tiene sentido. Al respecto, dice: "La conciencia sin comunicación es imposible. En este sentido se puede decir que el diálogo precede al lenguaje y lo genera" (Lotman, 1996: 35). Dicha relación inextricable entre conciencia y comunicación conlleva o lleva implícito un concepto que es muy fuerte o difícil de desterrar de las dinámicas civilizatorias, que es el concepto del Otro. En este, como en tantos otros conceptos referentes a la conciencia y la subjetividad, se presentan diver-

sas formas de asunción. Hay quienes buscarán en el Otro (la *Otredad*) la idea de lo extranjero, de lo extraño, de lo incomprensible; pero habrá otros para quienes el Otro significa un límite fronterizo por donde atraviesan los diversos diálogos. Entonces, mientras que para unos el Otro representa un poliedro cuyas caras van configurándose desde lo lingüístico, pasando por lo racial, por lo étnico y por lo cultural, para otros, el Otro no estará sujeto a los predicados de la evidencia social y antropológica, sino será, antes, Otro cuyo predicado va haciendo posible la afirmación dialógica entre lo Otro y lo Mismo. No obstante, ambas posibilidades de comprensión acerca del Otro pueden ser observadas a partir de la consideración de esa "profundidad diacrónica" que posee la semiosfera, puesto que, como advierte Lotman en torno a esta profundidad diacrónica: "está dotada de un complejo sistema de memoria y sin esa memoria no puede funcionar" (1996: 35). Así, para este autor:

> A pesar de que a nosotros, sumergidos en la semiosfera, esta puede parecernos un objeto caóticamente carente de regulación, un conjunto de elementos autónomos, es preciso suponer la presencia en ella de una regulación interna y de una vinculación funcional de las partes, cuya correlación dinámica forma la *conducta* de la semiosfera (1996: 35).

Por tanto, lo que hace posible que se dé esa regulación mediante vinculación funcional de las partes es esa memoria que subyace en esa profundidad diacrónica. Es por esta memoria sistémica y diacrónica que lo Otro puede ser concebido, ya como poliedro cargado de evidencias sociales y antropológicas, ya como frontera donde se constituyen las dinámicas dialógicas de comunicación entre lo Otro y lo Mismo; dos conciencias que no necesariamente se ven excluidas por ser conformadas y estructuradas mediante lenguas distintas o por orígenes culturales diferentes.

Que yo exponga aquí lo que he escrito para ustedes posee precisamente las condiciones de una memoria funcionando en su eje de profundidad diacrónica, al mismo tiempo que permite reconocer una frontera por donde van cruzando todas estas ideas provenientes del Otro (que

no es Yo) situado en un tiempo pasado, así como dirigidas a ustedes como a un Otro actual, ante quien hago la comunicación de mí como conciencia de escucharme y de integrarme a lo Mismo de una memoria que me recuerda y nos recuerda a ese sujeto que llamamos académico, intelectual, estudioso…

Retomando la pregunta: Escribir, ¿para quién?, en esta hemos de considerar la fuerza que tiene la semiosfera en tanto totalidad y en cuanto articulación de diversos territorios culturales, entre los que surgen necesariamente fronteras en dos niveles: en un primer nivel está la frontera donde se dan las dinámicas sociales de significación dispuestas tanto en lo nuclear como en lo periférico, y, en el segundo nivel, está la frontera por la cual se constituye la persona semiótica, quien traduce y filtra los diversos lenguajes para componer su texto. Estos lenguajes pueden provenir de las fuerzas dominantes nucleares o pueden provenir de las fuerzas dominadas periféricas, o, incluso, puede ocurrir que componga su texto sobre la base del filtrado de lenguajes provenientes tanto de lo nuclear como de lo periférico. Sobre la base de esto, me atrevo a afirmar que la mayor cantidad de textos leídos y estudiados —en las ciencias sociales— proviene de los centros nucleares de dominación cultural; basta con echar una mirada a las bibliografías que se ofrecen en los libros académicos en el campo de las humanidades para reconocer que en su mayor cantidad los autores que aparecen en dichas bibliografías son originarios de las principales capitales de los países desarrollados, o están asentados en ellas, y trabajan, asimismo, en universidades cuyo prestigio las ha convertido en centros culturalmente dominantes.

Las asimetrías hay que observarlas del lado de los destinatarios. Por una parte están los destinatarios que viven en los territorios nucleares y, por la otra, están los que habitan las zonas periféricas. Aunque con la Internet el espectro de totalidad semiosférica ha generado que los centros y las periferias no sean precisamente, ni con toda seguridad y certeza, localizables, no significa que han sido borradas las fronteras, ni en el nivel de persona semiótica, ni en el nivel de territorios de significación dominante. Podemos corroborarlo toda vez que, en nuestras búsquedas

académicas en Internet, la cantidad de datos varía según sea la lengua con que se realice dicha búsqueda; por ejemplo, si se hace utilizando el inglés, es enorme la cantidad de entradas, y mucho menor si se realiza la búsqueda en español. Otro tanto hay que decir sobre la calidad de la información que presentan los documentos.

Más arriba cité la dificultad a que se enfrentaba José Antonio Marina sobre cómo distinguir lo relevante en la gran cantidad de información que aparece en Internet. Si consideramos lo que hemos estado observando en términos de culturas nucleares dominantes y culturas periféricas dominadas, no me asombraría que Marina acabara distinguiendo la relevancia en la información teniendo como fuerza principal de atracción los centros dominantes de producción textual.

Para nadie es una novedad que las disciplinas académicas tienen esa "profundidad diacrónica"; o sea, que poseen una memoria sistémica, y es por esta memoria sistémica que los acervos más nutridos de información académica se distribuyen tomando en consideración las fronteras que aparecen entre lo nuclear y lo periférico. Así, las investigaciones en humanidades se logran o se malogran según las condiciones en que el investigador trabaja, así como según los territorios por cuales transita para conseguir los mejores resultados en su investigación. Para ejemplificar mejor lo que quiero señalar con esto último, cito lo siguiente:

> Después de mi primera demostración en la NASA, en 1988, pasé algún tiempo en la biblioteca. Al abrirme camino por el ciberespacio, descubrí con gran sorpresa que el hogar intelectual del mundo de la investigación de la RV [realidad virtual] no era ni Mountain View, ni Tokio, ni Cambridge, ni siquiera Salt Lake City […] Chapel Hill, el hogar del Departamento de Ciencias de la Computación en la Universidad de Carolina del Norte (UNC), resultó ser el primero entre los muchos lugares que nunca pensé visitar antes de embarcarme en mi búsqueda de las tradiciones de la RV (Rheingold, 1994: 24).

Si tomamos en consideración lo que Howard Rheingold afirma que le sucedió, en 1988, en sus búsquedas de información sobre lo que se es-

taba investigando en realidad virtual, ya podemos imaginar la dificultad que podía ocurrirle a un académico asentado laboralmente en el interior de una sociedad periférica y trabajando para una universidad periférica. Lo más probable habría sido, en caso de que hubiera existido ese académico con fuertes intereses investigativos "en tradiciones de la realidad virtual", que su trabajo se hubiera visto muy limitado en términos informativos, y más porque, en ese entonces, la liberación de la información mediante las www era todavía un proyecto que estaba en ciernes.

No obstante que la Internet ha hecho posible el acceso a información que en otros tiempos era privativo de quienes estaban en el lugar donde se producía, aún sigue siendo una realidad que los investigadores que viven y laboran en sociedades periféricas se ven obligados a ir hacia esos centros de investigación de punta, si es el caso de que busquen un puesto de trabajo, mediante el producto de sus investigaciones, en los territorios nucleares de dominación científica y cultural. Por ejemplo, quienes pretenden hacer estudios importantes sobre fenómenos culturales producidos en América Latina han de visitar la Nettie Lee Benson Latin America Collection, una biblioteca que se encuentra en Austin, Texas, que tiene una cantidad extraordinaria de documentos históricos, de libros de literatura y sobre literatura y de ciencias sociales, de revistas y, en fin, que posee uno de los acervos más completos sobre todo lo producido culturalmente en América Latina.

Sobre la base de lo expuesto hasta aquí, ya podemos afirmar, pues, que los destinatarios para quienes se escribe están más allá de ser situados dentro de la dicotomía —señalada por Agamben mediante su epígrafe—; que los destinatarios no pueden ser observados como ignorantes o como cultos; hay destinatarios cultos que viven en sociedades periféricas y que trabajan en universidades periféricas, así como hay destinatarios ignorantes que viven en sociedades de "primer mundo", y que incluso trabajan en universidades dominantes.

Trabajé en uno de los departamentos de español y portugués de reconocido prestigio dentro de las diversas universidades norteamericanas, me estoy refiriendo a la Universidad de Texas, en Austin. Allí pude ob-

servar una semiosfera con fronteras en los dos niveles a los que he estado refiriéndome; allí también, en la ciudad de Austin, se dan las tensiones entre lo nuclear y lo periférico, ya que allí los migrantes latinoamericanos y otras personas semióticas provenientes de las regiones del mundo periférico coexisten y hacen que las dinámicas de lo periférico busquen incidir en lo nuclear dominante. Desde luego, como vimos en el pasaje de *La tempestad* que citó Leopoldo Zea, buscan incidir utilizando la lengua (el inglés) que han venido aprendiendo del patrón dominador, en tanto lenguaje nuclear.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. 2005. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, pp. 81-94.

——— 2010. *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Balandier, Georges. 1993. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* Barcelona: Gedisa.

Bataille, Georges. 2001. *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa teológica.* (Selección, traducción y epílogo de Ignacio Díaz de la Serna). México: Taurus.

Bauman, Zygmunt. 2015. *Vida líquida*. México: Paidós-Booket.

Beck, Ulrich. 2011. "Convivir con el riesgo global" en Innerarity, Daniel y Javier Solana (Ed.). *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*. Madrid: Paidós; pp. 21-31.

Bouton, Christophe. 2011. "La sima entre el saber y el poder. Sobre algunas modalidades contemporáneas del porvenir" en Innerarity, Daniel y Javier Solana (Ed.). *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*. Madrid: Paidós, pp. 33-46.

Brea, José Luis. 2007. *Cultura _Ram. Mutaciones de la cultura en la era de la distribución de su distribución electrónica*. Barcelona: Gedisa.

Byung-Chui Han. 2015. *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.

Castoriadis, Cornelius. 2005. *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa.

Coupland, Douglas. 2011. *Generación A*. Barcelona: El Aleph Editores.
Desroches, Dominic. 2011. "Gestión del riesgo y aceleración del tiempo" en Innerarity, Daniel y Javier Solana (Ed.). *La humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*. Madrid: Paidós; pp. 47- 67.
Deutsch, David. 1999. *La estructura de la realidad*. Barcelona: Anagrama.
Dostoyevski, Fiodor M. 1991. "Demonios". Tomo III. *Obras completas*. (Trad. Rafael Cansinos Asséns). México: Aguilar.
Ducrot, Oswald. 1982. *Decir y no decir. Principios de semántica lingüística*. Barcelona: Anagrama.
Eco, Umberto. 1985. *El nombre de la rosa*. México: Lumen.
——— 1995. *Apocalípticos e integrados*. México: Lumen / Tusquets.
Esté, Aquiles. 1997. *Cultura replicante. El orden semiocentrista*. Barcelona: Gedisa.
Foucault, Michel. 1983. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
Fuentes, Carlos. 1990. *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*. México: FCE.
Gaos, José. 1973. *Historia de nuestra idea del mundo*. México: FCE.
González Rodríguez, Sergio. 2014. *Campo de guerra*. Barcelona: Anagrama.
Innerarity, Daniel. 2011. *La filosofía como una de las bellas artes*. Barcelona: Ariel.
Jung, Carl G.1969. *Los complejos y el inconsciente*. Madrid: Alianza Editorial.
Klein, Naomi. 2014. *La doctrina del Shock. El auge del capitalismo del desastre*. México: Paidós.
Kurzweil, Ray. 2000. *The Age of Spiritual Machines*. New York: Penguin Books.
Larrosa, Jorge. 1996. *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Barcelona: Laertes.
Larsson, Stieg. 2011. *The Girl who Played with Fire*. New York: Vintage Crime / Black Lizard.
Levitin, Daniel J. 2007. *This is Your Brain on Music. The Science of a Human Obsession*. USA: Plume.

Lotman, Yuri M. 1996. *Semiosfera I*. Madrid: Cátedra.
McLuhan, Marshall y Quentin Fiore. 1987. *El medio es el masaje. Un inventario de efectos*. Barcelona: Paidós.
Marina, José Antonio. 2000. *Crónicas de la ultramodernidad*. Barcelona: Anagrama.
Ozeki, Ruth L.1998. *Carne*. Barcelona: Mondadori.
Rheingold, Howard. 1994. *Realidad virtual. Los mundos artificiales generados por ordenador que modificarán nuestras vidas.* Barcelona: Gedisa.
Sacks, Oliver. 2013. *Un antropólogo en Marte*. Barcelona: Anagrama.
Saviano, Roberto. 2014. *Cero cero cero. Cómo la cocaína gobierna el mundo*. Barcelona: Anagrama.
Sennett, Richard. 2013. *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.
Servín, Andrés. 2009. "Globalifóbicos vs. Globalitarios en América Latina y el Caribe: fortalezas y debilidades de una sociedad civil regional emergente". Documento de Trabajo núm. 243, Universidad de Belgrano. Disponible en: http: //www.ub.edu.ar/investigaciones/dt_nuevos/243_serbin.pdf
Silva Echeto, Víctor. 2014. *Caos y catástrofe. Un debate sobre teorías críticas entre América Latina y Europa.* Barcelona: Gedisa.
Sloterdijk, Peter. 1986. *El árbol mágico. El nacimiento del psicoanálisis en el año 1875. Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología*. Barcelona: Seix Barral.
——— 2015. *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid: Siruela.
Watzlawick, Paul. 1995. *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*. Barcelona: Herder.
White, Hayden. 2003. *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós ICE. / UAB.
Wolfe, Tom. 2000. *Ponche de ácido lisérgico*. Barcelona: Anagrama.
Zea, Leopoldo. 1988. *Discurso desde la marginación y la barbarie.* México: FCE.

Conocer en riesgo
se terminó de editar en noviembre del 2025
en los talleres gráficos de Ediciones de La Noche
Madero #687, Zona Centro
44100, Guadalajara, Jalisco, México.

Tiro: 1 ejemplar electrónico.

Diagramación: María Torres González Luna. *Corrección*: Rodolfo Alpizar.

Conocer en riesgo, sin duda, es un título cuya idea conceptual resulta ambigua. Por una parte, parece decir que lo que está en riesgo es el conocer; por la otra, da también la idea de que el conocer consiste en vivir bajo una condición de riesgo. Ambas interpretaciones están presentes a lo largo de los ensayos que conforman este volumen. En última instancia, el núcleo de la reflexión es claro: no hay conocimiento sin riesgo.

Uno de los grandes riesgos de conocer y que subyacen a través de los ensayos contenidos en este volumen, es el de no asumir el riesgo de pensar, más todavía, el riesgo de no establecer qué implica la experiencia de pensar y de expresar lo que se conoce y se piensa. En no pocas comunicaciones intelectuales y académicas, la experiencia de conocer suele quedar velada tras los formulismos textuales que, con frecuencia, terminan por sofocar el pensamiento mismo y, con ello, sacrificar el conocimiento dentro del lenguaje de las humanidades.

En síntesis, este libro apunta a la idea nuclear de cuestionarse sobre el papel que implica, en primer lugar, el estudio de las humanidades en un contexto de tecnologías cada vez más sofisticadas; y, en segundo lugar, provocar, con cada uno de los temas tratados en el libro, la idea necesaria que tiene que ver con una interrogante inevitable: ¿Qué significa ser y actuar, desde las humanidades, en el contexto histórico actual, inmersivo cultural y políticamente?

CUCSH
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Academia

ISBN 978-607-581-680-7