460
Montevideo
Setiembre
2022

relaciones

Uruguay: $150

Revista al tema del hombre

Los charrúas

¿Hoy es posible -sin conocer la fonética, contando con un léxico de menos de cien palabras, muchas de ellas pertenecientes a un *pidgin* o lengua franca y careciendo de una gramática- hablar en la lengua de los extinguidos charrúas?

Daniel Vidart (página 5)

Ofendidos

Se trata de la libertad de expresión: las palabras agraviantes se combaten con otras palabras, no a las puñaladas ni a golpe de censura. La única diferencia entre fundamentalistas islámicos y los peritos de la corrección política es que los primeros matan a los apóstatas y los segundos los cancelan.

Jorge Barreiro (contratapa)

Slaughter

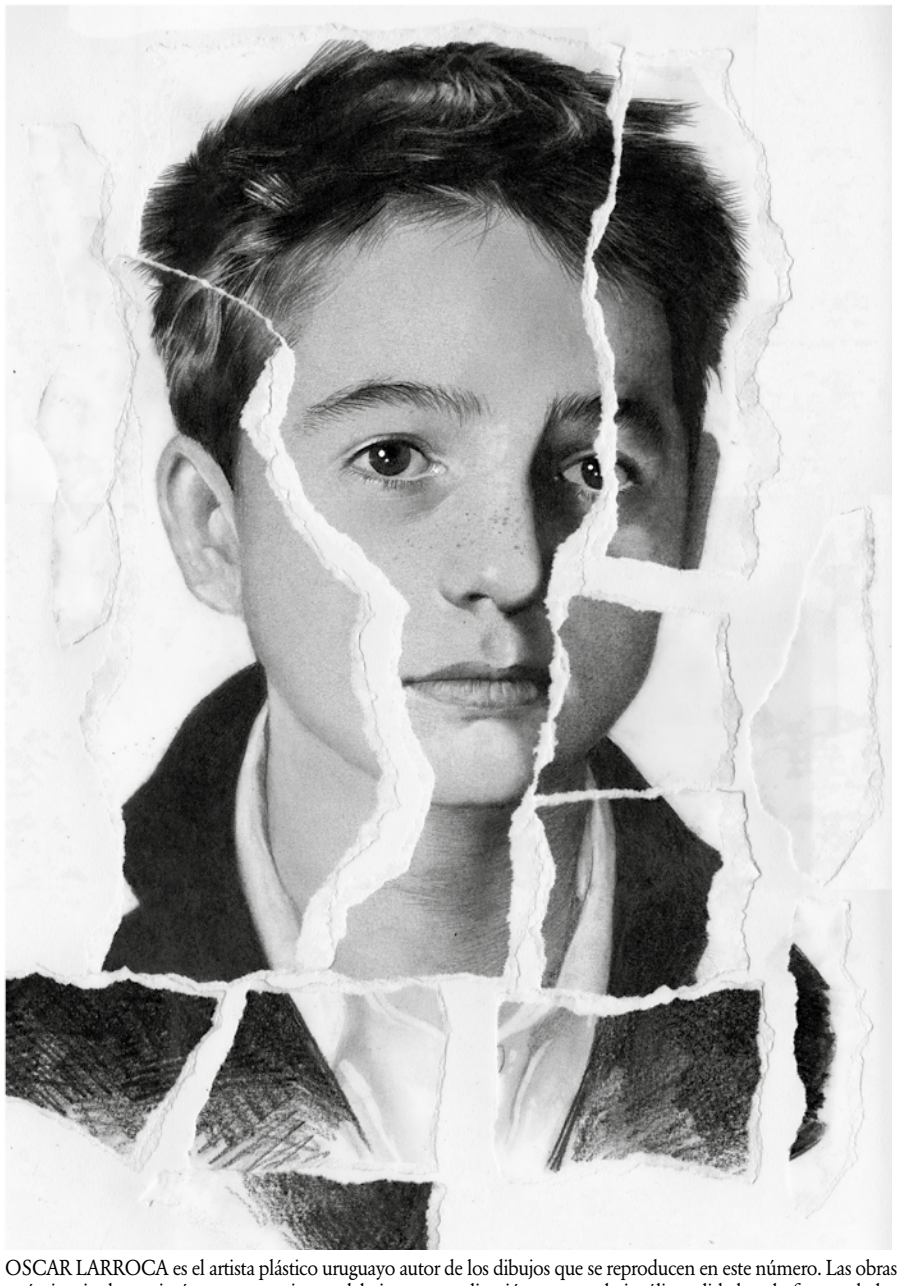
de Sergio Blanco

María Esther Burgueño (páginas 31-32)

Después de Babel

Estamos en una guerra mundial de la información: actores estatales y fracciones ideológicas aprovechan lo cotidiano (informática) para acentuar discordias y erosionar la realidad compartida. La "inundación de mentiras" fue iniciada por los programas de desinformación rusos, pero en 2018 había un límite superior en cuanto a la cantidad disponible. Hoy la inteligencia artificial puede recibir un tema y un tono y su programa (IA) GPT-3 permitirá la difusión ilimitada de desinformación altamente creíble con un alto nivel de coherencia. Igual habrá sido vivir en Babel, un tiempo de confusión y pérdida de referencias.

Jonathan Haidt (páginas 18-24)



OSCAR LARROCA es el artista plástico uruguayo autor de los dibujos que se reproducen en este número. Las obras están inspiradas en imágenes provenientes del cine y su realización muestra la insólita calidad en la factura de los dibujos.

Las rebeliones de los locos

Al analizar las múltiples expresiones con que los llamados "locos" se enfrentaron a las distintas prácticas psiquiátricas, queda en claro que la sublevación como concepto foucaultiano es principalmente ejercer la capacidad de decir no, en palabras o en actos. La psiquiatría identificó las resistencias pero no las pensó como respuestas humanas esperables.

Fabricio Vomero (páginas 6-7)

Hermenéutica y crítica cultural

La actividad mediadora, hermenéutica de la reflexión filosófica es un llamado a no dejarse encerrar en una única manera de pensar a la cual se da quien acalla en sí mismo las voces diferentes. Salvar la pluralidad de voces es tarea de la vida individual y de la comunitaria. Acerca de qué es hierro y qué es plata, señala Platón, en el Fedro, no hay discrepancia en la ciudad, pero la hay acerca de qué es justo y qué es piadoso.

Ezra Heymann (páginas 8-10)

El crucigrama de la historia

La historia que importa a la humanidad es la que registra la historiografía, la que pudo confirmarse o se conoce comprobadamente. Debido a la dificultad de comprobar fehacientemente los hechos, mucha historia es solo probable, y el crédito que puede darse a la historia escrita depende del acervo documental y, especialmente, de las ideas e incluso de los juicios del historiador, expresos o velados.

Jorge Liberati (páginas 15-17)

Misterios del suicidio

Aunque afirma que "nunca podemos saber a ciencia cierta por qué una persona decide voluntariamente quitarse la vida", Hugo Francisco Bauzá bucea en la mitología, la historia y la literatura para tratar de entender lo inexplicable y formula una larga reflexión sobre la vida y su sentido y su misterio, y los distintos enfoques con que esta cuestión ha sido abordada.

Entredichos: Hugo Francisco Bauzá / Claudia Peiró (páginas 13-14)

van Fraassen

La mayoría de los filósofos mantiene desacuerdos con Bas C. van Fraassen en prácticamente todos los temas; también afirman que es incuestionable cómo sus ideas impactaron la filosofía de la ciencia. Entre los diversos ejemplos de este impacto, tenemos cuestiones que van desde el debate sobre el lugar de la verdad y las creencias en las ciencias o en las explicaciones, hasta las cuestiones centrales que van Fraassen se propuso debatir en su libro, es decir, "desarrollar una alternativa constructiva frente al realismo científico".

Deivide Garcia da Silva Oliveira (páginas 10-12)

"Dopesick", dólares y dolores

¿Qué relación tenemos con el dolor? ¿Hay que mitigarlo, controlarlo o simplemente suprimirlo? ¿Puede ser una barrera contra el sufrimiento? "Dopesick" es una serie que presenta una historia relativa al tratamiento moderno del problema del dolor, el discurso de la ciencia y su maridaje con la industria.

Héctor Pérez Barboza (páginas 25-27)

Por Otra Parte

* **Surrealismo: Tres figuras de contacto con Sigmund Freud**

Conde de Lautréamont, un joven poeta y estudiante de medicina se topó con el psicoanálisis mientras leía a Rimbaud. Hace ya más de cien años, el lunes 10 de octubre de 1921, a los 25 años, este joven (que pronto se convertiría en el padre de uno de los movimientos de vanguardia más conocidos) visitó, en Viena, al padre del psicoanálisis, cuarenta años mayor. Vamos a tomar esa fecha como excusa para reconocer tres de las múltiples figuras de contacto a través de las cuales se construyó la compleja y en absoluto homogénea relación (tan comentada pero muchas veces tan pobremente dimensionada) entre el surrealismo y el pensamiento de Sigmund Freud.
Sergio Salgado páginas 33-35

columnas

*** mundanalia**
Un Etnólogo en Disneylandia
Mark Augé, páginas 2-4

*** acontece**
Muertes a pedido
Cristina Sambado, página 4

*** cuentario**
¡Tan frío!
Nelson Guerra, página 12

***entredichos**
Foucault y la Escuela de Frankfurt
página 24

***trazos y trazas**
Interviniendo en el cine
Oscar Larroca, página 27

Secciones

*** contextos**
Comentarios sobre libros.
páginas 28-30

***telón**
Comentarios sobre teatro.
Páginas 31-32

•Series

Alteridades ..... pág 5

Memoranda ..... pág 6

Pensamiento ..... pág 8-10

Episteme ..... pág 10-12

Entredichos ..... pág 13-14

Pensamiento ..... pág 15-17

Acontece ..... pág 18-24

Orbe Freudiano ..... pág 25-27

Acontece ..... pág 36

•El discurso plástico
Obras por Oscar Larroca

Obras por páginas 1, 5, 17, 19, 20, 21, 23, 27 29, 30, 36

Anuncios
Donmario, pág 3

Hace 100 números **relaciones** publicaba

Número 352. – setiembre de 2013

***Internet vs. Gutenberg**

Un libro obliga a aceptar las leyes del destino que no puedes cambiar, mientras una novela hipertextual e interactiva permite practicar la libertad: podrías reescribir su historia de acuerdo con tus deseos. "Guerra y paz" no nos confronta con las posibilidades ilimitadas de la libertad, sino con la severa ley de la necesidad, y sólo los libros, por ahora, nos pueden dar esa sabiduría. (Umberto Eco)

***Aprender y saber**

Para poder aprender es necesario tolerar no saber. Y que otro sepa. Por obvio, ello no suele tenerse en cuenta como freno y obstáculo en el aprendizaje, como impedimento que no tiene edad. (Xavier Ametller)

***El Reino Feliz: Religiosidad popular en lo político**

El milenarismo separa dos aspectos claros. Por un lado, la idea escatológica de un cataclismo universal que acabará milagrosamente con las intolerables injusticias y propiciará un mundo renovado, justo y feliz. Por otro lado refiere a comportamientos políticos inspirados en la necesidad de sustituir un estado de cosas que se consideran intolerables para construir un mundo más justo y equitativo. (Graciela Acevedo)

***Posmodernidad: su entierro**

Se cumplen 30 años de la publicación de "La era del vacío", de Gilles Lipovetsky, un texto que acaba de revivir "El individualismo narcisista. Pensamiento seductor". El optimismo de Lipovetsky resultaba desmedido e hipnótico; era irresistible. Pero esa revolución fue desautorizada por su creador. (Marcelo Pisarro)

***De las palabras muertas y sus verdugos**

¿Cuándo se mueren las palabras? ¿Se destruyen? ¿Ello equivale a destruir mundos? Sabido es que lo que deja de nombrarse se olvida… por esto hay quienes apadrinan las palabras, para que no se pierdan. (Aída Miraldi)

***Diálogo Abierto: Política y Derecho (IV): Estado, Derecho y función paterna**

La figura que aplica la función paterna, más allá del ámbito familiar, se proyectaría a toda la sociedad como dioses o dios en el discurso religioso. Luego, el papel de figura paterna pasa al Estado (que sería una suerte de "padre social") y el discurso jurídico moderno y contemporáneo (que sería un sucedáneo de la práctica religiosa tradicional). (Andrés Blanco)

*** Bourdieu: la apropiación simbólica de la cultura**

En el bajar y subir la escala de complejidad, que se despliega desde el simple dato de la realidad, en especial el estadístico (sujeto a un grado no despreciable de incertidumbre), radica el método desplegado por Bourdieu. (Jorge Liberati)

***El amor es de los tontos**

Se sostenía que amor equivale a felicidad y fue lugar común de la industria cultural -desde Hollywood a la canción melódica. Pero ahora el amor ha caído en el descrédito discursivo y los ensayos recientes plantean su complejidad y lo llevan lejos de lo banal. (Marcos Mayer)

quién es ¿quién?

JORGE BARREIRO, uruguayo, ensayista, periodista. Es redactor de relaciones.

HUGO FRANCISCO BAUZÁ, argentino, Doctor en Filosofía y Letras, investigador, especialista en la antigüedad clásica.

DEIVIDE GARCÍA DA SILVA OLIVEIRA, brasileño, filósofo, especializado en filosofía de la ciencia, docente universitario, autor de numerosos artículos.

JONATHAN HAIDT, norteamericano, psicólogo social, docente universitario, investigador en psicología de la moralidad, autor de numerosos libros.

EZRA HEYMANN, rumano, filósofo y docente universitario. Autor de varios libros y numerosos ensayos y trabajos de investigación en su disciplina. Fue redactor de relaciones.

JORGE LIBERATI, uruguayo, docente, autor de varios libros y numerosos artículos publicados en revistas especializadas, investigador en la obra de Vaz Ferreira. Es redactor de relaciones.

CLAUDIA PEIRÓ, argentina, Licenciada en Historia, periodista.

HÉCTOR PÉREZ BARBOZA, argentino, psicólogo, psicoanalista, autor de numerosas publicaciones.

DANIEL VIDART, uruguayo, antropólogo, sociólogo, investigador del campo de la cultura, escritor. Autor de numerosos libros. Fue redactor de relaciones.

FABRICIO VOMERO, uruguayo, psicólogo, doctor en antropología, investigador.

Un etnólogo

Desde hacía unos días ya comenzaba a preguntarme si había estado verdaderamente inspirado al aceptar, en un momento de euforia, la sugerencia que se me había hecho de ir a Disneylandia para realizar allí la tarea de etnólogo de la modernidad. Una buena idea falsa, me decía, pues en todo caso Disneylandia no es más que la feria de vanidades instalada en el campo raso.

Además, sería el miércoles, ¡el único día del que podía disponer libremente!, e iba a toparme con todos los escolares de Francia y de Navarra, una proximidad charlatana, cuya sola idea me producía sudores fríos.

Pero era demasiado tarde para retroceder, y ya me imaginaba sin entusiasmo las largas horas que pronto tendría que pasar en medio de la multitud solitaria, tembloroso ante el espectáculo del gran ocho, o acariciando entre las orejas a Mickey Mouse. De manera que recibí con júbilo la proposición que me hizo Catherine, una amiga fotógrafa y cineasta a quien confié mis dudas, de acompañarme en mi expedición.

Su compañía y su apoyo me serían preciosos. Por lo demás, ella quería a toda costa filmar mis andanzas. Representar el papel de Hulot en Disneylandia era algo que transformaba un día de duras pruebas en día de fiesta. Sin embargo, algo me preocupaba: es bien sabido que el nerviosismo hace presa de los grandes actores y luego me preguntaba si podríamos presentarnos en aquel lugar con todos nuestros trastos sin despertar las sospechas de los responsables del orden. Estos conocían el desprecio que experimentan por lo general los intelectuales franceses por las diversiones importadas de los Estados Unidos. ¿No iban a oponerse a la entrada de una cámara que ellos podían considerar subversiva?

Cuando uno llega a Disneylandia por la carretera (un amigo había convenido en llevarnos en automóvil hasta allí y en recogernos por la noche), la emoción nace en primer término del paisaje. A lo lejos, de pronto, como surgido del horizonte, pero ya cercano (experiencia visual análoga a la que permite descubrir de un solo golpe de vista el Mont Saint-Michel o la catedral de Chartres), el castillo de la Bella Durmiente del bosque se recorta en el cielo con sus torres y sus cúpulas, semejante, sorprendentemente semejante, a las fotografías ya vistas en la prensa y a las imágenes ofrecidas por la televisión. Era ese sin duda el primer placer que brindaba Disneylandia: se nos ofrecía un espectáculo enteramente semejante al que se nos había anunciado.

Ninguna sorpresa: era como ocurría con el Museo de Arte Moderno de Nueva York, donde uno no deja de comprobar hasta qué punto los originales se parecen a sus copias. Sin duda allí estaba (según lo pensé después) la clave de un misterio que me llamo la atención desde el principio: porque había allí tantas familias norteamericanas visitando el parque, siendo así que, evidentemente, ya habían visitado a sus homólogos de allende el Atlántico? Pues bien, justamente esas familias reencontraban allí lo que ya conocían. Saboreaban el placer de la verificación, la alegría del reconocimiento, más o menos como esos turistas demasiado intrépidos que, perdidos en el confín de un mundo exótico cuyo color local pronto los cansa, se reencuentran y se reconocen en el anonimato centelleante del gran espacio de un supermercado.

Al placer sutil que nos inspiró esa conformidad del lugar con lo que esperábamos de él, se agregó muy pronto una sensación de alivio. En primer lugar, nuestros aparatos de fotografía y filmación no atrajeron la atención de nadie. En seguida nos dimos cuenta de que, por el contrario, su ausencia era lo que habría resultado sospechoso. La gente no visita Disneylandia sin llevar por lo menos un aparato fotográfico. Todos los niños mayores de seis años tienen el suyo.

En cuanto a las cámaras, estas en general son propiedad de un padre de familia que divide su interés entre algunas escenas intimas (su ultimo vástago besado por Blancanieves) y los movimientos de cámara más ambiciosos (la cámara que se pasea por el gran desfile, por ejemplo, el momento en que el Mark Twain, el barco de palas, atraca a orillas de Frontier Land.

No estoy seguro de que Catherine

Marc Augé

en Disneylandia

no se hubiera sentido un poco molesta al comprobar que su material no despertaba ninguna curiosidad. Para probarse ella misma que no era sencillamente como los demás, que estaban filmándolo todo, se puso, como verdadera profesional, a filmar a aquellos que filmaban. Me les acerque para facilitarle la labor y para impedir que se olvidara de que yo era el héroe de la película. Pero este movimiento tampoco la distinguía gran cosa de los demás. La profusión de cámaras era tal que resultaba muy difícil excluirlas del campo de visión.

Observé durante un momento ese espectáculo desde lo alto del árbol de los Robinson suizos (del exótico estilo F4 con tragaluces): indiscutiblemente cada uno de los que filmaban o fotografiaban era el mismo filmado o fotografiado en el momento en que estaba filmando o fotografiando. La gente va a Disneylandia para poder decir que ha estado allí y para dar la prueba de ello. Se trata de una visita al futuro que cobra todo su sentido después, cuando se muestran a los parientes y a los amigos, acompañadas de comentarios pertinentes, las fotografías que el pequeño ha tomado de su padre mientras este filmaba y luego la película del padre a manera de verificación.

También sentí alivio al comprobar que los niños no eran tan numerosos como lo había temido. Por cierto, en las calles de Main Street había siempre algunos niños que pedían autógrafos a Mickey o a su novia. Pero, en general, había infinitamente más adultos que niños. Tenía uno a veces la sensación de que familias enteras se habían movilizado para acompañar a su pequeño. Se trataba menos del rey niño que del niño pretexto. En todo caso, un pretexto facultativo, la mayoría de los visitantes no se estorbaba ni se amontonaba, como si hubieran sabido por instinto o por experiencia que ese parque esta ante todo destinado a los adultos.

Aquí se trata primero de una cuestión de escala. Todo es de tamaño natural, solo que los mundos que uno descubre (Frontier Land, Adventury Land, Fantasy Land Discovery Land) son mundos en miniatura. La ciudad, el rio, el ferrocarril son modelos reducidos. Pero los caballos son verdaderos caballos, los automóviles verdaderos automóviles, las casas verdaderas casas; los maniquíes tienen el tamaño de los hombres. Del contraste entre el realismo de los elementos y la reducción del paisaje nace un placer especial al cual no pueden ser sensibles los niños más pequeños, porque el lugar es inmenso a sus ojos y las distancias lo bastante grandes para fatigarlos (vi a algunos niños que ya no podían dar un paso más).

Los adultos en cambio aprecian la estricta contigüidad de los diminutos mundos que se yuxtaponen como los decorados en un estudio cinematográfico de la gran época. Los ayuda a esta apreciación la música que incesantemente parafrasea el paisaje, como para recordarles con insistencia donde se encuentran: se trata de música de westerns, de música "oriental" (Mustafá), de estribillos de Blancanieves o de Mary Poppins, de "La vuelta al mundo en 80 días"; estos aires los acompañan de un lugar a otro y fugazmente se superponen en las zonas fronterizas.

Aquí cada uno es actor en cierto sentido y se comprende que sea tan importante filmar o ser filmado. El placer de los adultos consiste ciertamente en deslizarse dentro de cada uno de esos decorados y en codearse con figurantes (por ejemplo, el sherif de un western o personajes de cuentos), en identificar las melodías musicales conocidas que no están seguros de reconocer verdaderamente.

Nunca llegan a los bastidores ni a la maquinaria (cuya importancia sin embargo se presiente considerando la magnitud del dispositivo), pero pueden distinguir las discretas entradas reservadas al personal. Especialmente tuve ocasión de apreciar la amabilidad de una Blancanieves y de una Mary Poppins que, habiendo terminado su horario de trabajo (y estando seguramente sedientas, fatigadas y con ganas de darse una ducha), se retiraban lentamente, paso a paso, obligadas a responder sin impaciencia a las preguntas de los niños y a volver a asumir una y otra vez la pose para que las fotografiaran los padres; luego desaparecieron súbitamente en una última aceleración del otro lado de la escenografía.

El otro lado de la escenografía es también un decorado, el de los decorados subterráneos que se proponen a todos aquellos que tienen el coraje de pasar el umbral de las casas de inocente apariencia y tienen la paciencia de hacer cola antes de bajar a los infiernos. La recompensa está al final: habiendo subido a vagonetas, y apretados unos contra otros, los adultos vuelven a sentir los miedos de su infancia (esos miedos que les provocaba ya Walt Disney con su hechicera de risa socarrona y sus tormentas en una selva de pesadilla).

La casa frecuentada por espectros, la guarida de los piratas, el antro del dragón, son lugares que uno conoce solamente hundiéndose en las profundidades de la tierra; son lugares poblados por un ejército de fantasmas, de esqueletos y maniquíes más verdaderos que la naturaleza, seres que cantan, chillan, ríen sardónicamente; y lo más desconcertante de todo quizás sea la gruta luminosa donde grandes muñecas de ojos redondos cantan canciones infantiles mientras bailan el cancán francés.

Deambular perpetuo y música incesante: los adultos también se fatigan.

Y, sin embargo, no hay que perder nada de todo aquello; por el dinero que se ha pagado hay que verlo todo (como en esos menúes en los que los fiambres y el vino pueden consumirse a discreción) 1. Alrededor de las seis o siete de la tarde, la gente ya no parece lozana (no hablo de los niños; probablemente hacía tiempo que ya dormían en sus cochecitos o se dejaban arrastrar, con la mirada perdida, por los padres todavía febriles). Catherine ya no filmaba más que rostros graves y tensos. Pero, no hay que engañarse, los visitantes sentían placer al tomar seriamente su vivencia.

Tuve tiempo para pensar en los interesantes estudios de etnología comparada que podrían realizarse en semejante espacio de cohabitación. Por un momento seguí con la mirada a un grupo de muchachas árabes de largas faldas y pañuelo al cuello que corrían de una atracción a otra con un entusiasmo encantador, vi a ejecutivos japoneses de terno con chaleco que no corrían; en efecto, no corrían, pues estaban demasiado ocupados en filmar y fotografiar como si estuvieran practicando un espionaje industrial.

Me detuve algún tiempo ante un grupo de músicos y bailarines africanos (en alguna parte de Adventury Land, entre el bazar oriental y a guarida de los piratas): el director de aquellos bailarines, hombre de gran estatura, y de peso imponente, invitaba a algunas espectadoras a que se llegaran hasta él; inglesas, italianas, españolas, a quienes sus maridos y amigos filmaban mientras ellas se acurrucaban en los brazos de aquel hombre lanzando gritos de espanto o de placer. La francofonía machista triunfaba.

Repentinamente me pareció comprender. Creí comprender el atractivo seductor que tenía ese espectáculo en su conjunto, creí comprender el secreto de la fascinación que ejercía sobre aquellos que se dejaban atrapar por él: el efecto de realidad, de sobrerrealidad que producía aquel lugar de todas las ficciones. Vivimos en una época que pone la historia en escena, que hace de ella un espectáculo y, en ese sentido, desrealiza la realidad, ya se trate de la Guerra del Golfo, de los castillos del Loira o de las cataratas del Niágara.

Esa distancia para crear el espectáculo nunca es tan notable como en los anuncios publicitarios de turismo, los cuales nos proponen "tours"" una serie de visiones "instantáneas" que nunca tendrán más realidad que cuando, al regresar del viaje, las "volvemos a ver" a través de las diapositivas cuya vista y exégesis impondremos a unos circunstantes resignados.

En Disneylandia, es el espectáculo mismo lo que se ofrece como espectáculo: la escenografía reproduce lo que ya era decoración y ficción, a saber, la casa de Pinocho o la nave espacial de La Guerra de las Galaxias. No sólo entramos en la pantalla, con un movimiento inverso al de La Rosa Púrpura del Cairo, sino que, detrás de la pantalla sólo encontramos otra pantalla.

Así la visita a Disneylandia viene a ser turismo elevado al cuadrado, la quintaesencia del turismo: lo que acabamos de visitar no existe. Allí tenemos la experiencia de una libertad pura, sin objeto, sin razón, sin nada que esté en juego. Allí no volvemos a encontrar ni a los Estados Unidos ni a nuestra infancia; sólo encontramos la gratuidad absoluta de un juego de imágenes en el que cada uno de los que nos rodea, al que no volveremos a ver nunca más, puede poner lo que quiera. Disneylandia es el mundo de hoy, ese mundo con lo que tiene de peor y de mejor: la experiencia del vacío y la experiencia de la libertad.

Contrapunto final: al marcharnos nos detuvimos en el Newport Hotel que visiblemente se esforzaba por parecerse a un verdadero hotel. Pero, ya no se nos embaucaría: por más que la camarera nos hiciera esperar más de media hora para traernos la cerveza pedida y por más que se mostrara poco amable, como para volvernos a esta tierra y hacernos sentir que habíamos salido de un mundo ficticio en el que los porteros, los sherifs y las camareras no cesan de desearle a uno "un buen día", no nos dejamos engañar.

Afuera, en una falsa zona de agua, unos falsos veleros parecían navegar. Bebimos la cerveza, una cerveza verdadera, hay que reconocerlo; en el interior de Disneylandia había sólo cerveza falsa, sin alcohol; y le sacamos la lengua a la camarera que hizo como si se escandalizara. Verdaderamente era una muy buena imitación.

Fuente: "Un etnólogo en Disneylandia", capítulo del libro "El viaje imposible: el turismo y sus imágenes", por Marc Augé.

Muertes a pedido

Son muertes a pedido, solicitadas (y es de presumir que pagadas) por el propio interesado que desea poner fin a su vida.

En una situación tan problemática la primera opción podría ser pedir la ayuda de un profesional de la muerte, digamos un asesino con experiencia o al menos un sicario.- Pero si la policía o la justicia mete las narices, dirá que por tomar este camino se estaría cometiendo un delito grave, lo que lo hace que esta opción luzca inviable.

Más aceptable en cambio aparece la alternativa que propone que sean médicos, los profesionales de la vida, los que se encarguen de la tarea y es en ese sentido que hay una especie de "movida internacional" que busca instaurar de modo generalizado la posibilidad de recurrir a la muerte asistida por doctores. Una propuesta sobre la cual en mayor o menor medida y en plazos más o menos breves según cada cual, deberemos tomar una posición y es preferible que ella esté fundada.

La muerte médicamente asistida es el acto que lleva al paciente a la muerte por su voluntad, con la intervención de un profesional de la salud (eutanasia).

La palabra eutanasia proviene del griego -"*eu*", que significa bien y "*tanathos*", que significa muerte, es decir, "buena muerte", refiriéndose al acto de posibilitar la muerte (¿o quitarle la vida?) a alguien a su pedido, con el fin de terminar con su sufrimiento. El término, que surgió por primera vez en el siglo XVIII, fue acuñado por filósofos enciclopédicos.

Según Wikipedia, la eutanasia es el acto intencional de proporcionar a alguien una muerte sin dolor para aliviar el sufrimiento causado por una enfermedad incurable o dolorosa. La eutanasia es realizada por un profesional de la salud a petición expresa de una persona enferma.

Son varios los motivos que pueden llevar a los enfermos terminales a solicitar la eutanasia: van desde un dolor intenso e insoportable hasta una disminución de la calidad de vida por condiciones físicas o psíquicas.

La eutanasia puede ser voluntaria o involuntaria. En el caso del voluntario, es el propio paciente quien expresa concientemente el deseo de morir y pide ayuda para realizar el procedimiento. En la eutanasia involuntaria, por el contrario, la persona es incapaz de dar su consentimiento para un determinado tratamiento y esta decisión la toma otra persona, cumpliendo el deseo previamente expresado por el paciente al respecto.

La eutanasia también puede ser activa o pasiva. En servicio activo, el médico, en lugar de dejar morir al paciente, hace algo para acortar la vida. En pasiva, el clínico deja morir al paciente, no prolongando artificialmente su vida.

¿Y el suicidio asistido? En el suicidio asistido es el propio paciente quien toma los fármacos letales. El suicidio asistido es el suicidio perpetrado con la ayuda de otra persona. El término se usa a menudo como sinónimo de suicidio médicamente asistido. En esta situación, el suicidio se realiza con la ayuda de un médico que intencionadamente proporciona al paciente la información o los medios necesarios para suicidarse, incluido el asesoramiento sobre dosis letales o incluso realiza el suministro de dichos fármacos.

A diferencia de la eutanasia, es el propio paciente quien administra la dosis letal de un fármaco.

En el suicidio médicamente asistido, como en la eutanasia, es obligatorio que la persona tenga plena posesión de sus capacidades mentales y que manifieste voluntariamente su deseo de morir y solicite a través de documentos que pongan fin a su vida.

En los países donde es posible el suicidio médicamente asistido, el paciente debe tener una enfermedad terminal con un pronóstico de vida de seis meses o menos.

¿En qué consiste la distanasia? La distanasia es el aplazamiento artificial de la muerte de un enfermo terminal mediante tratamientos médicos. La distanasia se define como un aplazamiento artificial de la muerte de un enfermo terminal utilizando tratamientos médicos considerados desproporcionados. El término "obstinación terapéutica" se usa a menudo como sinónimo de distanasia.

Actualmente, la distanasia representa una cuestión de biótica y bioderecho. El concepto forma parte del campo de discusión del valor de la vida y la muerte humanas. Se ha utilizado para definir la muerte prolongada y acompañada de sufrimiento.

La distanasia se opone a la eutanasia y puede asociarse a conceptos como la ortotanasia, la muerte misma y la dignidad humana.

¿En qué consiste la ortotanasia? Ortotanasia es el término utilizado por los médicos para definir la muerte natural, sin interferencia de la ciencia, permitiendo una muerte sin sufrimiento.

Ortotanasia es el término médico para definir la muerte natural, sin interferencia de la ciencia, permitiendo al paciente una muerte digna, sin sufrimiento, dejando de lado los recursos de la ciencia.

En este caso, se evitan métodos extraordinarios de soporte vital, como fármacos y dispositivos, en pacientes que son irrecuperables y que ya han sido sometidos a soporte vital avanzado.

¿Qué es el testamento en vida? Un testamento en vida es una declaración anticipada, o directivas anticipadas, de la voluntad de una persona. El documento especifica el tipo de tratamiento que el firmante desea recibir en caso de padecer una enfermedad, para la cual la medicina actual no tiene cura o tratamiento que permita al paciente llevar una vida física y psíquica aceptable.

El testamento vital lo hace el propio individuo mientras está sano y puede ser utilizado para orientar el tratamiento de un paciente, siempre que se respete la ética médica.

El documento se utiliza en caso de que en cierto momento de la evolución de su salud una persona no pueda dar su consentimiento informado de forma independiente.

Por regla general, las instrucciones de los testamentos vitales se aplican en estado terminal, bajo un estado de inconciencia permanente o daño cerebral irreversible que no permite que la persona recupere la capacidad de tomar decisiones y expresar sus deseos. .

¿Qué dice el código de ética de los médicos? Según el juramento hipocrático de los médicos, la vida es un don sagrado.

Por el código de ética los médicos no deben dar "ayuda al suicidio, la eutanasia y la distanasia".

El documento recomienda que, en los cuidados paliativos, el médico "dirija su acción hacia el bienestar de los pacientes, evitando el uso de medios fútiles de diagnóstico y terapia que pueden, por sí mismos, inducir más sufrimiento, sin que de ello derive ningún beneficio".

La opinión de la profesión médica sobre la despenalización de la eutanasia está dividida. Hay médicos que abogan por la muerte médicamente asistida y hay profesionales que están en contra.

¿La muerte asistida sería un delito? En general la muerte asistida no está tipificada como delito, al menos con esa denominación.

No obstante, en algunos países su práctica puede ser sancionada por tres artículos del Código Penal: homicidio privilegiado, homicidio a instancias de la víctima y delito de incitación o asistencia al suicidio.

Las penas suelen ir de uno a cinco años de prisión por homicidio en primer grado, hasta tres años por homicidio a instancias de la víctima, y de dos a ocho años por el delito de incitación o ayuda al suicidio.

Cristina Sambado

Algunas reflexiones

La lengua de los charrúas

Un idioma - del griego idios, propio- es la lengua que se habla en una nación o un país, y nación o país no son una misma cosa.

El país tiene que ver con lo geográfico, con el territorio, y proviene de *pagus*, lugar cercado, limitado, en un principio con estacas (*pak,* en indoeuropeo) donde el paisano (*paganus*) construye paisajes, humanizando así la naturaleza al modificarla, transformarla o destruirla.

La nación, del latín *natío*, originariamente "nacimiento" y más tarde "raza" lo que constituye un error tremendo, no es una entidad sino el sentimiento de "nosotros" que un pueblo (del latín *populus* y este del griego *polys*, muchos) encarna en tradiciones, costumbres, modos de ser y de hacer que conforman géneros, formas, géneros y estilos de vida, o sea visiones y concepciones del mundo encarnadas en conductas que caracterizan a una determinada cultura cuyo portador es un determinado pueblo.

¿Por qué nación separada del país? Pues porque hay naciones que no tienen un país propio, como ayer los judíos y hoy los kurdos y porque hay países con varias nacionalidades en su seno, como Suiza.

El *idioma*, la *lengua* y el *habla* constituyen un triángulo virtuoso. Visto lo que es un idioma hablado en un país, Brasil por ejemplo, considero, al modo aristotélico, que la lengua es la potencia y el habla el acto. La lengua obedece a la norma gramatical y el habla al modo de impostar las palabras, de entonar las frases, de modular las expresiones, de acuñar frases y dichos.

El lenguaje, que conforma una facultad humana y a la vez un reservorio mental, constituye un sistema simbólico alojado en las neuronas que conforman los mecanismos de la memoria; la lengua se refiere a la organización gramatical de la palabra hablada o escrita; el habla se manifiesta en las modalidades expresivas del manejo oral – léxico, fonación, entonación, modulación, impostación, tonos- de una lengua según las variantes campesinas o urbanas, populares o académicas, "vulgares" o "educadas", jergales o eruditas, mechadas de arcaísmos o ricas en neologismos, etc.

Resumiendo: el lenguaje es una facultad humana en la cual se dan cita tres peculiaridades que, juntas, conforman un modo de comunicación propio de nuestra especie.

Ellas son

1: una fonética conformada por los sonidos y ENTONACIONES que emite el hablante,

2: un léxico constituido por el conjunto de las palabras utilizadas,

3: una gramática, -del griego *gramma*, letra- referida a las estructuras y funciones que constituyen el sistema de una lengua. En la gramática se distinguen la morfología -formas de organizar la frase- y la sintaxis- del griego *syntatein*, ordenar- que trata de los caracteres y enlaces de las palabras.

VISTO LO ANTERIOR

Yo me pregunto si hoy es posible -sin conocer la fonética, contando con un léxico de menos de cien palabras, muchas de ellas pertenecientes a un *pidgin* o lengua franca y careciendo de una gramática- hablar en la lengua de los extinguidos charrúas.

Empero, hay quienes, al proclamarse desconocida "indígenas" de una fraguada Charrulandia que nada tienen que ver con los géneros y estilos de vida de aquellos pocos y valientes recolectores, pescadores y cazadores nomádicos.

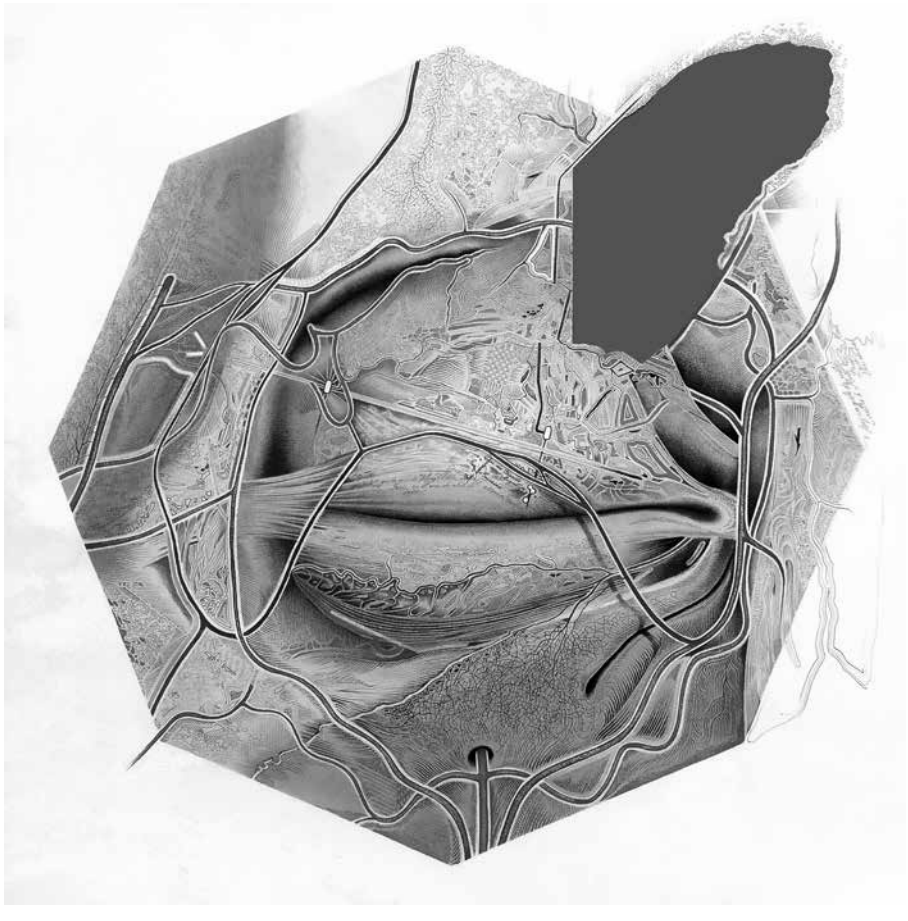
Por otra parte, desde el punto de vista somático, se trata, en algunos casos, de desteñidos mestizos con antepasados indígenas que de pronto eran guaraníes, cuyas epidermis y morfología corporal difiere mediana o grandemente de aquellos indios de la macro etnia pampeana o patagónica, según las taxonomías en uso. No obstante hacen ruedas alrededor de fogones para realizar ceremonias imaginadas y escuchar instrumentos que interpretan composiciones musicales atribuidas a una etnia de la cual se conocen y perduran muy pocos restos materiales, mientras se "habla, rememorando tradiciones" comunicadas, según se afirma, en "lengua" charrúa.

Cuando del Barco Centenera en su epopeya indiana La Argentina habla de trompas, ellas deben ser atribuidas a los guaraníes que combatieron contra Ortiz de Zárate y Garay en apoyo de los charrúas. No se ha encontrado una sola caracola, de las que soplan los "charrúas" contemporáneos para anunciar sus encuentros, vistiendo quillapies "de poder" y emplumando sus testas, muchas veces de rubias cabelleras, en los sitios arqueológicos atribuidos a los charrúas o a orilla de los arroyos, etc.

Por otra parte tales sitios, donde sobreviven objetos líticos y tumbas de pronto pertenecían al utillaje de los minuanos, hermanos de etnia y enemigos declarados de los charrúas –consultar los estudios muy bien documentados de Diego Bracco y José López Mazz- que solamente en los momentos finales de su existencia tribalizada unen en Salsipuedes y vecindades los pocos guerreros sobrevivientes para caer bajo las balas de las fuerzas combinadas de Rivera, formadas por criollos, de los cuales sucumbieron un solo oficial y, según versiones no confirmadas, tres soldados, y de Lavalle, quien colaboró sigilosamente con cientos de guaraníes misioneros que murieron en la vanguardia, y a tal punto, que los charrúas se guarecían tras las trincheras formadas por sus cuerpos apilados para disparar sus flechas, enarbolar sus lanzas y tirar sus boleadoras.

Acerca de la lengua de los charrúas que no sobrevive en el nomenclátor geográfico de nuestro país, en el que perviven decenas de topónimos guaraníes y algunos minuanos, existen menos de cien voces de dudosa "pureza" lexicográfica. Ellas han sido recogidas en el Codice Vilardebó – un modesto cuaderno con un suntuoso título -"La Nación charrúa", Montevideo, 1957- al que me remito.

Las prácticas de los inventores que juegan a serlo en una fantasiosa y lúdica *charrulandia*, hoy aprobada por algunos posmodernos antropólogos cuyos títulos y grados hacen reflexionar en detrimento de la academia, acerca del triunfo prelógico del "todo vale".



Serie: Alteridades

Últimos artículos publicados en esta serie:

(LCXVIII) Las mujeres, otro dolor. (Henrique Raposo, Nº 442)
(LCXIX) Literatura feminista. (María Mercedes Andrade, Nº 444)
(CLXXI) Mujeres: su situación. (Gerda Lerner, Nº 445)
(CLXXII) Los nombres del sexo. (Marilyn Simon, Nº 450)
(CLXXIII) Los desafíos identitarios para el siglo XXI. (Carlos A. Gadea, Nº 454)
(CLXXIV) La convención del toro. (Roberto Blatt, Nº 455)

Resistencias a la psiquiatría

La historia de la locura a través de las sublevaciones y

Según observó M. Foucault, todo ejercicio de poder produce resistencias. Una primera definición establece que la resistencia es la acción y efecto de resistir, es decir, la posibilidad de soportar una fuerza evitando daños o alteraciones, sufrir un padecimiento sin que nos venza, y a la vez la renuencia de hacer alguna cosa.

Las ciencias físicas nos aportan conceptos. Según la Mecánica, se trata de una causa que se opone a la acción de una fuerza y a la vez una fuerza que se opone al movimiento de una máquina y que debe ser vencida por la potencia. En una máquina, se considera resistencia todo aquello que dificulta un movimiento, por ejemplo, un rozamiento o un choque directo; la Electricidad la define como la dificultad que opone un conductor al paso de la corriente y también a un elemento que se introduce en un circuito buscando dificultar el paso de la corriente o para lograr que pueda transformarse en calor.

Estas definiciones adquieren mayor significación al analizar las múltiples expresiones con que los llamados "locos" se enfrentaron a las distintas prácticas psiquiátricas y se sublevaron frente a ellas. Como señala J. Allouch (2020), la *sublevación* como concepto foucaultiano es principalmente ejercer la capacidad de *decir no,* sea en palabras o en actos. La psiquiatría tempranamente identificó las resistencias a sus prácticas, sin embargo como veremos, las pensó de una forma muy distinta, no como respuestas humanas posibles y hasta esperables.

J. Scott (2000) desde la antropología estudió lo que denominó *el arte de la resistencia de los dominados,* afirmando que todo grupo o individuo subordinado a un poder, produce resistencias que no siempre son visibles para el dominador, ya que todo sujeto sometido a un poder, desarrolla una capacidad de fingir y ocultar tras aparentes adaptaciones y sujeciones sus verdaderas intenciones. F. Dostoievsky (1861) en su monumental texto en el que describe su experiencia de encierro carcelario llama a estos fenómenos, *la sumisión externa.*

> *"Si, me gustaría mucho escribir la historia de los vencidos. Es un bello sueño que muchos comparten: dar por fin la palabra a quienes no pudieron tomarla hasta el presente, a quienes fueron forzados al silencio por la historia, por todos los sistemas de dominación y explotación."*
>
> **Michel Foucault**

LOS LOCOS RESISTEN EL PODER PSIQUIÁTRICO

¿Qué tienen en común? Un pequeño niño al que internaron durante meses al ser diagnosticado por una crisis de manía en el comienzo del siglo XX y que permaneció separado de su familia, acostado y sometido a curaciones purgantes y que tira del bigote y los lentes del médico que lo examina.

Iris Cabezudo, la joven parricida que transcurrió su vida entre sus permanencias en el manicomio y una existencia errante por las calles de Montevideo, sus continuas fugas, su negativa a colaborar con los médicos que la atienden, la oposición absoluta de mostrar a nadie lo que escribe. La llamada "vieja pueril", que pasó la mayor parte de su vida internada siendo la pensionista más antigua del Manicomio Nacional (1) y que juega con muñequitas que ella misma hace, y se esconde debajo de su cama cuando llega el psiquiatra que quiere examinarla o le da un tortazo sorpresivo cuando éste se encuentra distraído; el joven pintor iracundo que muy a su pesar es internado y que expresa su experiencia de lo vivido a través de un notable y terrible dibujo.

La llamada "mujer perro", caso descrito por N. Duffau, que permaneció atada durante años en el campo uruguayo y en un franco estado de desequilibrio mental, y que sus padres no aceptaban la posible internación debido a la visión tenebrosa y siniestra que tenían del Hospital Vilardebó y de lo que allí sucedía; el asesinato de Bernardo Etchepare, padre de la psiquiatría uruguaya, muerto por una mano de mujer y que según la hipótesis más fuerte se trató de una paciente disconforme con los tratos recibidos, episodio aún hoy no esclarecido totalmente, mientras presenciaba un espectáculo en el teatro Politeama de la ciudad de Canelones.

El paciente joven que unos meses antes de morir se mantuvo en estado inerte y casi vegetativo en una cama del hospital no respondiendo a ninguna orden ni indicación y que fue fotografiado desnudo recostado en su cama en ese estado letárgico; el viejo anarquista Pedro Rodríguez Bonaparte a quien luego de casi veinte años de internación, sumados a más de una década de encierro carcelario, algunos de ellos en total aislamiento, los psiquiatras que lo examinan describen que se encuentra en estado "demencial profundo crónico", pasa la mayor parte de su día en un total mutismo, mirando la pared de su habitación acostado y sin participar de ninguna actividad ni hablar con nadie, sin recibir ninguna clase de visitas, pacífico e inactivo, pero a la vez poseedor de un "insólito flujo de información":

La pobre muchacha "demente" que llora a la mínima interpelación médica y transcurrió sus últimas horas de vida encerrada en un negativismo absoluto y total; las hermanas diagnosticadas como "locura comunicada" y que luego de una internación compulsiva, le escriben una carta a Bernardo Etchepare a pedido de éste, días después de recibir el alta, en la que le cuentan como les va fuera del hospicio y aprovechan para quejarse del suplicio vivido al ser separadas de su familia y padecer la "cama" terapéutica; las enfermas en "período de menstruación" estudiadas para evaluar la incidencia de ese factor entre las causas de locura y que fueron puestas contra la pared del hospital y fotografiadas en grupo en varias posiciones, donde pueden observarse sutiles gestos de protesta; el llamado "loco de los vidrios", un internado que tenía un irreprimible impulso de romper todo vidrio que encontrara en el hospital, y a la vez una asombrosa eficacia en su puntería.

Todas estas historias y muchas otras más, evidencian las resistencias que los llamados "enfermos mentales" ofrecían al proceso de psiquiatrización del que eran víctimas. Cada una de esas resistencias, distintas y complejas, expresan las múltiples respuestas subversivas y de rebelión de estos "locos" que debieron enfrentarse al poder psiquiátrico en sus distintas formas y grados, desde la fuerza brutal, a la persuasión, del encierro duro y el ser sometidos a la práctica de determinadas tecnologías y tratamientos que en muchos casos solamente eran métodos disciplinarios y hasta torturas, a las sutilezas del poder, y también a su expresión protectora que en muchos momentos intentó ser una custodia y un amparo de personas abandonadas, pretensión de auxilio a las familias ante situaciones desesperadas o incluso de riesgo, muchas veces dejadas para siempre en el Manicomio Nacional. Muchos enfermos no tenían ninguna referencia familiar y habían sido dejados allí siendo muy jóvenes y habiendo vivido toda su vida en ese lugar, pero en otros casos existía la imposibilidad de las familias de asumir su cuidado.

Otros sin embargo, mantenían contacto con sus familias, incluso éstas se arrepentían en muchos ocasiones de haber dejado a sus familiares tras los muros del hospicio y volvían al tiempo a buscarlos, aceptando las súplicas de los enfermos de que los llevaran, reclamando retornar a sus hogares y vidas, debido a lo insoportable que resultaba la internación. Para otros pobres lamentablemente, la internación era para siempre. Debían enfrentarse a ese poder absoluto de la psiquiatría manicomial como podían. La psiquiatría se propuso desde el primer momento ser una práctica humanista sobre el loco, sin embargo algunos de sus procedimientos, puestos en acto en lo que M. Foucault (2005) llamó sus "escenas de curación" y el espacio de tratamiento, se alejaron mucho de ese ideal. El manicomio fue un espacio siniestro

Serie: Memoranda

Últimos artículos publicados en esta serie:

(XCVIII) María Eugenia/Delmira. (Leonardo Scampini, Nº 452-3)
(XCIV) Villa Guadalupe de los Canelones. (Agapo Luis Palomeque, N° 455)
(XCV) El misterio Heisenberg. (Dalia Ventura, N° 456)
(XCVI) El nosotros en (nuestra) historia. (Héctor Balsas Daprá, N° 458)
(XCVII) Varela y Latorre. (Agapo Luis Palomeque, N° 459)

rebeliones de los locos

y muchas veces un mero depósito de personas sin atención ninguna.

PEQUEÑAS HISTORIAS

Presentaremos y narraremos algunas de esas historias a partir de múltiples testimonios extraídos de la casuística psiquiátrica, examinando sus detalles descriptivos, fotografías de época, diarios, historias clínicas, pericias psiquiátricas y casos clínicos publicados en revistas científicas. En muchos casos se trata de textos marginales, que no pertenecen a la gran historia de la psiquiatría.

Las resistencias deliberadas, el negativismo, el mutismo, las fugas, y otras formas de oposicionismo fueron entendidas como parte natural de la patología misma, como parte constitutiva de los cuadros mórbidos, como un efecto de la propia enajenación, fuerzas a las que los psiquiatras debían enfrentar, someter y eliminar si se tenían aspiraciones de que "los enfermos" recobraran su "libertad" y salieran del manicomio.

Tal como analizó Foucault, doblegar "el poder omnipotente del loco", era el primer acto terapéutico que debía resultar de la conjunción de dos fuerzas: la que ejercía el manicomio mismo, al ser el "enfermo" separado de la familia, y sometido a las presiones que se coaligaban en la vida hospitalaria, al empuje de un espacio y un régimen disciplinario, con sus coacciones y obligaciones, sumado a la utilización de procedimientos técnicos (duchas, chalecos de fuerza, sustancias tranquilizantes, inyecciones inmovilizantes, el uso de la electricidad) y en segundo término "la voluntad del psiquiatra", que como veremos en muchas historias, debía plantarse firme frente al enfermo como un poder superior, como una voluntad férrea que lo enfrentara y doblegara, para ello la personalidad del médico debía ser íntegra e inmaculada y de una autoridad firme y completa.

CONTAR OTRA HISTORIA DE LA LOCURA

Hasta el momento, nos advierte Foucault (2005), la llamada historia de la locura se escribió desde la perspectiva de la psiquiatría: ¿cómo pensaban los psiquiatras a los locos?, ¿qué categorías usaban para clasificarlos?, ¿qué tecnologías se utilizaban con ellos?, ¿qué clase de institución era el manicomio y qué cosas sucedían en su interior?, ¿cómo cambió la psiquiatría una vez que decidió abandonar los muros del hospicio y se dirigió, tempranamente hay que decirlo, a la sociedad toda, e *inundarla de ideas* según el designio evangelizador que le había trazado Santín Carlos Rossi (1914) para nuestra realidad criolla?

¿Cómo nacieron sus sociedades, sus instituciones y su cátedra y cómo fue su inicio como enseñanza médica y universitaria?, ¿de qué modo se produjo el proceso de su legitimación como práctica médica y cómo se volvió hegemónica, naturalizándose, y asumiendo la función social de ocuparse de la atención de "individuos desajustados", que tomaron bajo su custodia y que pasaron a ser comprendidos como "anormales" o "enfermos mentales"?, ¿quiénes fueron en realidad sus grandes hombres que nos llegaron a través de sus monumentales biografías que los describen como seres superiores moral e intelectualmente, sus obras y sus "casos", escrituras fundamentales que evidencian una forma de pensar e intervenir sobre los llamados "locos"?

También deben ser consideradas las "grandes escenas de curación", que fueron representadas a través de la historia de la psiquiatría y en extenso trabajadas por varios autores. En la realidad local, en la perspectiva histórica son pioneros los trabajos de J.P. Barrán (1992,1993,1995) en muchos aspectos profundizados por N. Duffau (2017).

Todas estas preguntas han permitido reconstruir una época, pero se trata de una labor que debe ser complementada.

La historia de la psiquiatría identifica su nacimiento en un acto mítico fundacional, que de alguna manera se constituye en *la primera escena de la cura psiquiátrica*: P. Pinel entra en plena revolución francesa en el año 1793, a los hospicios de la Salpetriére y a Bicétre, rompe las cadenas de los locos amarrados, interrumpiendo e interpelando la violencia habitual y generalizada en su trato, inaugurando un tiempo que se pretendía distinto, pero que lamentablemente no lo fue en forma total.

Igualmente algo cambió, "el estatuto moral del loco" y "el lugar de la locura" fue otro. El psiquiatra liberador del loco, de la sociedad y del ser humano todo, fue un espejo en el que los psiquiatras se contemplaron durante mucho tiempo.

Foucault (2005) insiste en que llegó el momento de escribir la historia de la locura, pero desde la voz y la perspectiva de los locos (aún asumiendo el riesgo de que se hará a partir de analizar muchas veces textos escritos por los propios psiquiatras), es decir analizando cómo reaccionaron y enfrentaron ese poder que se les impuso, y de qué muchas maneras resistieron a los psiquiatras y a sus intervenciones, sus formas de pensarlos y clasificarlos, a las violencias, y las distintas descalificaciones que debieron padecer, pero también con las aparentes protecciones y cuidados que pretendía ofrecer.

Nos proponemos estudiar las *resistencias y las insurrecciones de los locos* a la psiquiatría en el contexto de la realidad del Uruguay principalmente en la primera mitad del siglo XX. En algunos casos, las sublevaciones son deliberadas y frontales, pero en otras sin embargo pueden apreciarse en pequeños gestos, en el modo en el que los enfermos *flotaban* por el mundo psiquiátrico, suavizando sus peores efectos a través de oposiciones pacíficas o aparentes aceptaciones del régimen impuesto, adoptando la lógica del "mal menor" buscando reducir ese poder psiquiátrico que se imponía como omnipotente y total, asumiendo el papel de "locos a curar" y cumpliendo lo afirmado por E. Goffman (1961) de que todo enfermo psiquiátrico por más mal que esté, termina aprendiendo a actuar el papel que se le asigna. En este caso, el diagnóstico psiquiátrico tiene claros efectos biográficos y performativos, imponiendo una nueva identidad al enfermo, asumida para poder obtener lo que podemos llamar *ventajas de existencia*, a través de mejores tratos y cosas, mayores beneficios tanto materiales como simbólicos, libertad de desplazamiento, e incluso la posible libertad.

De este modo queda presentado el problema, y el plan de trabajo.

* * *

Quisiera expresar un agradecimiento especial a la colega y amiga Paola Behetti, por sus comentarios y sugerencias.

6 líneas

«El único verdadero viaje de descubrimiento consiste en no buscar nuevos paisajes, sino en mirar con nuevos ojos».

Marcel Proust [1871–1922]

«Pensar es insistir».

Susan Sontag [1933–2004]

REFERENCIAS

Manicomio Nacional fue la denominación del centro de internación de "alienados" desde 1880, momento de su inauguración, hasta 1910, en que pasó a llamarse Hospital Dr. Teodoro Vilardebó, nombre que aún hoy lo define, variación que expresa muy bien el cambio de paradigma que estaba empezando a producirse.

Allouch, Jean. (2020). La escena lacaniana y su círculo mágico. Unos locos se sublevan. El cuenco de plata. Bs.As.

Barrán, José Pedro. (1992). Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos. Tomo 1. El poder de curar. Banda Oriental. Montevideo.

Barrán, José Pedro. (1993). Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos. Tomo 2. La ortopedia de los pobres. Banda Oriental. Montevideo.

Barrán, José Pedro. (1995). Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos. Tomo 3. La invención del cuerpo. Banda Oriental. Montevideo.

Dostoievsky, Fiódor. (1861)(2018). La casa de los muertos. Memorias del presidio. Bibliok Book. España.

Duffau, Nicolás. (2017). Historia de la locura en el Uruguay (1860-1911). Alienados, médicos y representaciones sobre la enfermedad mental. Biblioteca plural. Universidad de la República. Montevideo.

Foucault, Michel. (2005). El poder psiquiátrico. FCE. Bs.As.

Foucault, Michel. (2012). El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida. Siglo XXI. Bs.As.

Goffman, Erving. (1961)(2017). Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales. Amorrortu. Bs.As.

Rossi, Santín Carlos. (1914). El alienado y la sociedad. Asistencia y Legislación. Montevideo.

Scott, James. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. Ediciones Era. México.

Vomero, F. Beltrán, M. (2022). El caso de Iris Cabezudo: intervenciones psiquiátricas, efectos y resistencias en Uruguay (1935-1985). En: A medicalizacao do espaco social. Objetos discursivos e tecnologias políticas na America Latina do século XX. Myriam Mitjavila organizadora. Editora LiberArs. Capes. São Paulo.

Vomero, Fabricio. (2009) Enfermedad mental, saber psiquiátrico, cultura y orden social en el Uruguay de la primera mitad del siglo XX. Pedro Rodríguez Bonaparte: un anarquista en el Vilardebó. Tesis de Maestría en Antropología. FHCE. UDELAR. Defendida y aprobada en el mes de agosto de 2010.

Tributo a Ezra Heymann (73)

Hermenéutica y crítica

Para dar cuenta del lugar que tiene el quehacer filosófico en nuestras vidas es conveniente recordar algunos aspectos que nos permiten ubicar la actividad de la reflexión en el conjunto de nuestras actividades. Todas ellas incluyen en sí mismas un monitoreo del cual no necesitamos las más veces tomar conciencia. En la medida en la cual somos atentos a la realidad que nos rodea, y al mismo tiempo nos mantenemos en el proceso de comunicación interna en el cual interpretamos nuestras aspiraciones y nuestras apreciaciones acerca de lo que realmente vale la pena, en esta medida hablamos, en uno de los sentidos de esta palabra, de una actividad racional, aun cuando no podemos sin más cumplir con la exigencia platónica del *logon dídonai*, esto es, de dar razón de nuestros criterios de juicio.

Negarnos esta condición por el hecho de que la actividad no ha sido acompañada de un discurso interior articulado, o porque aun ulteriormente no podemos explicar en forma completa lo apropiado de nuestras apreciaciones y consiguientes acciones, negarle este título tendría la consecuencia de que se vuelvan inaplicables los calificativos de 'racional' y 'discursivo' en todo el ámbito humano, dado que aun el discurso más articulado y consciente de sí no puede dar cuenta de su propio procesamiento.

No se salva a este respecto tampoco el recurso popperiano de decir que la racionalidad no consiste en la *producción* de teorías, discursos y obras, siempre azarosas, sino únicamente en su revisión crítica, ya que ésta, cuando no se limita a una prueba mecánica de coherencia lógica (una versión contemporánea del pascaliano *il faut s'abêtir,* hay que embrutecerse*),* está sujeta a la misma condición de esencial incompletitud: de no poder dar cuenta de manera exhaustiva de todas las razones que apoyan nuestro juicio, ni atender todas las objeciones posibles.

En términos popperianos, además del examen de su coherencia interna, contrastamos nuestras teorías con comprobaciones empíricas independientes, pero éstas no son infalibles. Hasta nuevo aviso las damos por suficientemente confiables, lo que forma, en el lenguaje de Leibniz, una "certeza moral".

Una racionalidad crítica, y esto quiere decir en primer lugar *autocrítica,* comienza por reconocer su incompleta transparencia a sí misma. Nuestros pensamientos tienen fuentes de evidencia e implicaciones que no son plenamente accesibles a nosotros en ningún momento determinado. Es por ello que tenemos que pensar. Nuestras palabras, los predicados disponibles y sus correspondientes nominalizaciones tienen condiciones de aplicabilidad que no son plenamente estipulados y por esto mismo son palabras que dan que pensar. Esta característica suya, de sernos familiares y a la vez oscuras, que sugieren mucho y explicitan poco, constituye la condición socrática de la filosofía. Interpretamos nuestro propio pensamiento, lo que sentimos, percibimos y anhelamos en términos de las palabras que la tradición en la que crecemos nos propone y enseña, y damos a su vez *vida* a estas palabras a partir de nuestra propia experiencia y de nuestro sentido de lo apropiado. Lo que ellas quieren decir, y lo que nosotros queremos decir usándolas, es tema nunca agotado de nuestra reflexión. Pero con ello no nos quedamos en el mismo lugar.

La reflexión es parte de un proceso comunicativo en el cual en situaciones renovadas, de circunstancia en circunstancia, nos aclaramos nuestras inquietudes y respondemos a las que nos plantean los otros. En este proceso hay vida alerta y responsiva que se mantiene en contacto consigo misma: mientras esta vida sea posible constituye, en medio de toda adversidad, una forma de *eudaimonía,* la dicha de poder respirar y pensar, a la vez que es indispensable para no quedar absorbidos y anulados en equívocos ya autocomplacientes, ya hipnóticamente alienados.

Nuestra vida pensante se despliega de este modo en dos tiempos. Nos llegan desde tiempos inmemorables palabras que producen en nosotros resonancias cautivantes. Nadie lo ha expresado mejor que Pedro Salinas en el poema *Verbo*:

¿De dónde, de dónde acuden huestes calladas,
a ofrecerme sus poderes
santas palabras?
Como el arco de los cielos
luces dispara
que en llegar hasta los ojos
mil años tardan,
así bajan por los tiempos
las milenarias.
¡Cuántos millones de bocas
tienen pasadas!
En sus hermanados sones,
tenues alas, viene el ayer hasta el hoy,
va hacia el mañana.
Desde sus tumbas, innúmeras
sombras calladas
padres míos, madres mías,
a mí las mandan.

Todo el ámbito del verbo, junto con los gestos y actitudes, cantos, prácticas y ritos, forma la tradición en la que nacemos y en la cual nos educamos. Pero el singular 'la tradición' ya constituye un primer equívoco. Nadie nació en *una* tradición, unitaria y uniforme. Tan cierto como ser nacido de dos progenitores y de dos familias diferentes, se estructura en nosotros un cruce de múltiples hilos y diferentes experiencias y situaciones sociales que son retomados a su vez por temperamentos diferentes, que se sienten más cónsonos con las pautas culturales heredadas o más rebeldes frente a estas, y ponen entonces en juego una modalidad contra la otra, produciendo no pocas veces cambios desconcertantes tanto paro el espectador como para los mismos involucrados en la convivencia.

Los "hermanados sones" de los cuales habla Pedro Salinos llegan de repente a ser la hermandad de Caín y Abel. Nietzsche y más recientemente MacIntyre en *Tras la Virtud* han visto en este desgarre una característica de la época moderna.

Así escribe Nietzsche:

Todas las metas están destruidas: las valoraciones se vuelven las unas contra las otras.

Se llama bueno a aquel que sigue a su corazón, pero también a aquel que sólo responde a su deber;

Se llama bueno al clemente y conciliador, pero también al valeroso, inflexible, severo;

Se llama bueno a aquel que no ejerce coerción sobre sí, pero también al héroe victorioso contra sí mismo;

Se llama bueno al amigo incondicional de la verdad, pero también al hombre de la piedad, al transfigurador de las cosas;

Se llama bueno al que obedece a sí mismo, pero también al religioso;

Se llama bueno al distinguido, al noble, pero también a aquel que no desprecia y nunca mira desde arriba hacia abajo;

Se llama bueno al bondadoso que evita la lucha, pero también al ansioso de lucha y victoria;

Se llama bueno a aquel que quiere siempre ser el primero, pero también a aquel que no quiere aventajar a nadie en nada.

Nuestros valores, sostiene Nietzsche, proceden de tablas diferentes y carecen de coherencia. Sin embargo él mismo no ignora por completo que sin esta división interna,sin un contrapunto en su propio seno un pueblo languidece y pierde el pulso de su pensamiento. Al carecer de capacidad crítica y satírica, de recapacitación y rectificación creativa, se ve sin frenos al rodar al despeñadero.

En cambio, la conciencia de la multiplicidad de los sentidos de nuestras palabras, de la multiplicidad de las maneras de hablar y de pensar, despierta la necesidad de atar cabos, la necesidad del intérprete que interpone su palabra entre los que, presos del síndrome de Babel, ya no se entienden entre sí. Es la necesidad de un pensamiento capaz de cumplir su función mediadora porque reconoce dentro de sí mismo las reso-

** Lección Inaugural de la IV Corte del Doctorado de Filosofía, Universidad de Los Andes de Mérida (ULA), Venezuela, 2011.*

Serie: Pensamiento

Últimos artículos publicados en esta serie:

(CXCIII) Rodó su apertura ontológica. (Romeo Pérez Antón, N° 457)
(CXCIV) Cultura científica y cultura humanística. (Ezra Heymann, N° 458)
(CXCV) Arendt y Heidegger. (H.C. F. Mansilla, N° 458)
(CXCVI) Rodó: su apertura ontológica. (Romero Pérez Antón, N° 458)
(CXCVII) Ludwig Wittgenstein. (Jorge Liberati, N° 458)
(CXCVIII) La locura en la historia de la humanidad. Friedrich Nietzsche, N° 458)

*cultural**

nancias y la razón de ser de las diferentes maneras de pensar.

La actividad mediadora, hermenéutica, de la reflexión filosófica es de este modo también un llamado a no dejarse encerrar en una única manera de pensar a la cual se da aquel que se auto-mutila acallando en sí mismo las voces diferentes.

Salvar la pluralidad de voces y asomar la posibilidad de volverse mutuamente comprensibles es simultáneamente tarea de la vida individual y de la comunitaria. Acerca de qué es hierro y qué plata, señala Platón en el *Fedro*, acerca de esto no hay discrepancia en la ciudad, pero no así acerca de qué es justo y qué piadoso.

Veinticuatro siglos más tarde Freud nos recuerda que tenemos dentro de nosotros un adversario *digno* de nosotros. Acerca del *ser*, señala Platón en *El Sofista*, los hijos de la tierra piensan que es actuar y padecer en permanente cambio, mientras que para los amigos de las ideas es constancia e inmutabilidad. Ahora bien, cualquiera de estos dos extremos, señala Platón, es igualmente inaceptable. Si el ser es sólo devenir, entonces no hay nada reconocible en él; si es inmutabilidad, entonces llegamos a la conclusión de que el ser es ajeno a la vida y la vida al ser. Platón rechaza el platonismo, la identificación del ser con la idea que es sólo idéntica a sí misma, no menos que su reducción a la dinámica física.

Pensar la forma reconocible en el mismo devenir y el movimiento en el ser, dar su lugar y su razón a cada una de estas evidencias sentidas, será la tarea del pensamiento desde Platón en adelante.

Es un tema constante en los diálogos socráticos la relación entre *physis* y *nomos*, entre la naturaleza por una parte, y lo establecido, la ley y lo convenido, por otra. Los sofistas aparecen en el escenario ateniense como señaladores de la discrepancia entre los dos, pudiendo ellos ya reivindicar la *physis*, como Cálicles, ya al *nomos*, como Protágoras.

Es en cambio lo propio del pensamiento de Platón y Aristóteles, así como ulteriormente del pensamiento estoico y epicúreo, el reclamo de su complementariedad. La misma *physis* humana requiere *nomos*, cultura y elaboración social e institucional, y el *nomos* encuentra en la *physis* su medida, su justeza y sus aciertos. La segunda naturaleza formada por la misma actividad humana, que reivindica Aristóteles, tiene que atender y respetar la primaria e integrarse con ella, sin que esta integración pudiera ser completa y lograda de una vez por todas.

Podemos encontrar rasgos de crítica cultural en todas las culturas, siendo ésta particularmente presente en la bíblica, y en la griega desde Hesíodo hasta Platón, y en su forma más ruda en la tradición de Antístenes y de Diógenes, conocida como la cínica, a la cual se suele afiliar gran parte de la crítica cultural moderna desde Rousseau hasta Foucault. Aristóteles marca a este respecto una modalidad muy distinta. En su *Política* no le interesan las posibilidades utópicas, sino las reales y graduales, así cuando dice de Pisístrates que ha sido más político que tirano, entendiéndose lo *político* como lo republicano, esto es aquella mentalidad que no piensa primordialmente en términos de poder sino de entendimiento ciudadano negociado, esto es consciente de las oposiciones que constituyen la vida social.

La postura de Aristóteles no es la de aquel que se plantea *frente* a la vida social y cultural para juzgarla, sino la de aquel que conoce sus dificultades y peligros, en particular las que acompañan al *agon* político. Frente a las formas de gobierno monárquicas, aristocráticas y democráticas Aristóteles es tan ambivalente como el ciudadano común de hoy en día, sólo que sabe articular el peligro y el morbo que llevan en su propio seno.

Lejos de un elogio exaltado encontramos aquí la aguda conciencia de la imperfección que es inherente a la vida política y de la consiguiente necesidad de complejas limitaciones del poder. Formas de gobierno que no sean en algún grado mixtas no pueden llevar la comunidad a buen término.

Si no ha de negarse a sí misma y caer en la impostura, la actividad filosófica se distancia de toda profecía. Ni pretende conocer el futuro ni busca imponer con amedrentamientos y prestigios apabullantes su propio discurso. Así como parte de las palabras de la comunidad de las cuales se alimenta y cuyas resonancias escucha y sopesa, así las propone a su vez a la ponderación y revisión por parte de los otros. Tradición, diálogo, reflexión y ejercicio interno de lucidez que incluye la atención a las cosas, son los elementos en tensión entre sí que constituyen la autocomprensión hermenéutica de la filosofía.

Saber dialogar implica no estar encerrado uno en *sus* tradiciones, sino más bien saber aprovechar las potencialidades que estas ofrecen para abrirse al mundo, y a las perspectivas diferentes de las usuales que el mundo admite. Cada lengua, señalaba G. de Humboldt, da la llave para llegar a entender cualquier otra.

A su vez la atención al discurso, al propio y al del otro, no hace que sea prescindible la atención a las cosas, a las cosas que nunca se agotan en lo que se dice de ellas, sino que se muestran tenazmente resistentes a nuestras convenciones. Un compromiso con la realidad y un amor a la verdad en el sentido más sencillo pero imprescindible de la palabra, aportar observación lúcida e información confiable es un componente tan imprescindible de la comunicación como lo es la disposición de escuchar y de dar crédito inicial al sentido y a la sensatez de las palabras del otro.

No se trata nunca sólo de yo y de tú, de ti y de mí, sino siempre también del mundo en que vivimos y que no hemos hecho, y de sus habitantes, de terceros qu no hemos consultado. La cultura es a la vez cultura del diálogo, atención y cuidado de las cosas, y una presencia tácita de terceros con sus expectativas de ser respetados y oportunamente escuchados, esto es, la virtud de la amistad ciudadana junta con la de la amistad personal, y de la soledad inseparable de la condición humana.

Pero nos damos cuenta de que es una soledad poblada, poblada de gente muy cercana y muy lejana, y siempre poblada de palabras, palabras venidas de lejos que nos permiten pensar.

¿Cómo puedo saber qué es lo que pienso, escribe el novelista Forster, mientras no encuentro la palabra que lo expresa? Darnos a ellas, sumergirnos en lo que nos susurran, y a continuación distanciarnos de su pretensión de incondicionalidad y de la fe ciega depositada en ellas, son los dos tiempos de la filosofía consciente de ser *hermeneia*.

¿Entonces, la filosofía se las tiene con las palabras y no con las cosas, con las realidades,

con el ser? Efectivamente con las cosas estamos empeñados en todas nuestras actividades, desde las artesanales y artísticas hasta las científicas.

La actividad filosófica en cambio reflexiona sobre nuestras concepciones de las cosas, concepciones, maneras de ver y de pensar que se acuñan en nuestras palabras. Es reflexión, y esto significa que no pretende conocer el *on*, las realidades, mejor de lo que de todos modos, con más acierto o más desacierto las conocemos, sino de dar cuenta del *logos* del *on*, de las palabras que manifiestan nuestras maneras de esbozarlo y de entenderlo. Son palabras que nos acompañan todos los días y todo el día.

Si la filosofía crea algunas palabras nuevas, estas son solamente auxiliares y provisorias. 'Transcendental' y 'sincategoremático', 'protasis' y 'apodicticidad', 'hermenéutica' y. 'entimememático' no sirven como palabras en las cuales cabría refugiarse. Más bien necesitan ser explicadas en sus contextos específicos en lenguaje llano, no como condescendencia para con el lego, sino para entendernos a nosotros mismos y escapar de la pereza de pensamiento que se manifiesta en el uso de terminologías fosilizadas. De hablar pensando y de la dicha de escuchar y de leer con respuesta vivaz se trata, no de manejar una terminología con reglas convenidas, o de jurar por las palabras de algún maestro, quienquiera que sea.

Este verso de Horacio (*Nullius addictus iurare inverba magistri*) deben imaginar inscrito en toda aula de filosofía. Es simplemente el compromiso, la decisión tomada, de no resignarse jamás a ser idiota.

EN RESUMEN

1. Toda actividad es acompañada de un monitoreo en el cual operan tácitamente criterios de acierto y desacierto propios a cada uno de los campos de actividad.

2. Los criterios de aprecio, trátese del orden cognoscitivo y contemplativo, del orden práctico, o del humano interactivo, encuentran su expresión en palabras de encomio, cuyos lugares más propios son la poesía, la retórica y la filosofía. La poesía evoca lo apreciable en las cosas y en los actos

humanos, y la retórica trata de mover audiencias dosificando encomio y execración. La filosofía en cambio parte del descubrimiento de la diversidad de sentidos y de valoraciones encerradas en nuestras palabras apreciativas. Si bien ella apela a una fuerza del alma, ella no incita a la acción sino a la reflexión, y urge la toma de conciencia de la complejidad muchas veces ignorada de nuestras apreciaciones. Trátese de lo limitado y de lo ilimitado, de la constancia y del fluir, de la audacia y de la prudencia, del don y de la reserva, de la rectitud y de la astucia, nuestras valoraciones tienden a fluctuar ciegamente de un extremo al otro. La dificultad no está solamente en entender las palabras del otro, sino en sacar a luz la mitad suprimida del sentido de las propias. Si las palabras no han de ser dardos lanzados o incitadoras de efecto automatizado, entonces necesitan un trabajo lento de diálogo e interpretación, desde sus fuentes remotas hasta su uso en nuestras propias bocas.

3.Nosotros nos entendemos a nosotros mismos a través de las palabras que encontramos, que son palabras que primero nos fueron dichas, y que provienen de muy lejos. Entendernos a nosotros mismos pasa entonces por sopesar el sentido de las palabras y es inseparable del trabajo de entender el discurso del otro.

4.Nos encontramos cada uno en un cruce de tradiciones, de transmisiones de sentidos ya consonantes, ya disonantes. El trabajo hermenéutico representa de esta manera a la vez un esfuerzo de integración personal y de comprensión social y política. La receptividad ante lo dicho y el espíritu crítico, discerniente, en atención a las cosas de que se trata, son los dos tiempos de la filosofía que se entiende a sí misma como actividad hermenéutica.

5.El ejercicio de la interpretación, el tratar de comprender las palabras que nos llegan presupone una realidad cultural en la cual se vierten múltiples tradiciones, y constituye con ello mismo una elaboración continua y una revisión crítica de la tradición. En esta necesidad de revisión se afincan tanto la individualidad indeclinable y la experiencia singular de cada uno como el diálogo en el que vivimos.

Dando al empirismo una segunda oportunidad

Bas C. van Fraassen

Para comprender mejor las razones de muchos premios que recibó la trayectoria científica de Bas van Fraassen, nos proponemos analizar el desarrolllo de su pensamiento considerando su despliegue en tres tiempos.

En el primero expondremos el problema que motivó a van Fraassen a llegar a su posición filosófica: el empirismo constructivo. En el segundo exploraremos el propio empirismo constructivo. En el tercero, abordaremos brevemente cómo en 2002 van Fraassen revisa su posición y entiende al Empirismo como un actitud (*stance*) específica, epistémica y existencial, abierta al cambio.

EL DEBATE ENTRE EMPIRISMO LÓGICO Y REALISMO CIENTÍFICO: SU CONTRIBUCIÓN A LA PROPUESTA DE VAN FRAASSEN

Bas van Fraassen tuvo un gran impacto en el mundo académico. Se convirtió en un filósofo importante especialmente en temas y debates relacionados con la filosofía de la ciencia, la epistemología y la lógica. Esta importancia deriva, en particular, de los debates generados a partir de su obra de mayor proyección internacional, el libro *La Imagen Científica (The Scientific Image*). El título del libro es en sí mismo un homenaje y una invitación al diálogo. En palabras de van Fraassen, se refiere a "una frase de Wilfrid Sellars, quien contrasta la imagen científica del mundo con la imagen manifiesta, la forma en que el mundo aparece a la observación humana. Aunque yo negaría la sugerencia de una dicotomía, la frase parecía adecuada." (van Fraassen, 1980b, p. 13).

La mayoría de los filósofos mantiene desacuerdos con van Fraassen en prácticamente todos los temas, también afirman que es incuestionable cómo sus ideas impactaron la filosofía de la ciencia (Gava, 2021; Monton & Mohler, 2021). Entre los diversos ejemplos de este impacto, tenemos cuestiones que van desde el debate sobre el lugar de la verdad y las creencias en las ciencias o en las explicaciones, hasta las cuestiones centrales que van Fraassen se propuso debatir en su libro, es decir, "desarrollar una alternativa constructiva frente al realismo científico" (van Fraassen, 1980b, p. 13). En la perspectiva de van Fraassen, el realismo científico se había convertido en un problema porque exigía demasiado a los filósofos y comprometía la necesidad de seguir construyendo la ciencia a partir de la observación. En general, van Fraassen define el realismo científico desde los aspectos que entiende como los mínimos necesarios para tal posición, evitando caer en posiciones realistas ingenuas.

Así, tras debatir varios enfoques, afirma que el realismo científico sería la tesis de que "La ciencia se propone ofrecernos teorías que son empíricamente adecuadas; y la aceptación de una teoría involucra, como creencia, solamente que ella es empíricamente adecuada" (van Fraassen, 1980a, p. 12, trad. nuestra). Para nuestro autor, el realismo tiene al menos dos aspectos que no resultan atractivos y distan mucho de cómo para él se estructura la ciencia. Para empezar, la definición anterior implica que el realismo pretende garantizar un estatus epistémico de verdad (o aproximación a la verdad) con respecto al mundo descrito por las teorías científicas. Para esto asume una descripción literal del mundo en términos de observables y no observables. El problema es que la noción misma de éxito depende de este objetivo. De modo que este compromiso con la verdad hace que el éxito científico resulte imposible, en la medida en que con frecuencia las teorías se revelan falsas. Las teorías científicas no necesitan ser verdaderas para que sean buenas, y por tanto aceptadas.

En la primera parte de la definición de realismo científico, se advierte que cuando un científico presenta una teoría, el realismo científico la entendería como un intento de dar una descripción literalmente verdadera del mundo, lo que implica un lenguaje que va más allá de la teoría. Como ha dicho van Fraassen acerca de la posición antirrealista (en particular a la que él pertenece), que el lenguaje de la ciencia deba ser interpretado literalmente no requiere asumir la verdad o falsedad de las teorías, ni siquiera que "las entidades postuladas en la ciencia existen realmente" (van Fraassen, 1980b, p. 22).

La segunda parte de la descripción realista definida por van Fraassen apunta hacia la cuestión de la creencia como un aspecto directamente relacionado con las teorías científicas. Para van Fraassen (1980a), el realista desarrolla una relación de necesidad entre aceptar una teoría y creer en su verdad, lo que implica su uso, e ignora cualquier necesidad de justificación en la formación de tal creencia. Desde su perspectiva, "la única creencia requerida para la aceptación de la teoría es que sus *consecuencias observacionales* sean verdaderas", por lo que cualquier creencia sobre el estatus de los entes teóricos pasaría a ser meramente voluntaria (Gava, 2021, p. 403).

Dicho esto, es claro que nuestro autor tenía varias razones para estar en desacuerdo con el realismo científico. Además, lo hizo a partir de muchos argumentos ya planteados por otras perspectivas filosóficas que le precedieron, cómo los nominalistas y los empiristas lógicos. Por ejemplo, los nominalistas negaban la realidad de las propiedades causales otorgadas por los realistas a los fenómenos naturales (Chakravartty, 2017; van Fraassen, 1980a). Otro ejemplo son los empiristas, quienes, evitando atribuir posturas metafísicas a los fenómenos observados, se encontraban con el problema de tratar la parte no observable de las teorías sin caer en la metafísica. Problemas de este tipo, como advierte van Fraassen, han producido esfuerzos con varios nombres y un giro radical a favor del empirismo (Chakravartty, 2017; Monton & Mohler, 2021).

van Fraassen se percibe atrapado en este movimiento y se convierte en un defensor del empirismo, pero no del empirismo lógico. Nuestro autor dice que el empirismo lógico también encuentra dificultades en la cuestión del objetivo y la estructura de la ciencia,

Series: Episteme

Últimos artículos publicados en esta serie:

I La epistemología. (Álvaro Peláez, Pablo Melogno, Nº 444)
II Pierre Duhem. (Ambrosio Velasco Gómez, Nº 445)

ya que por un lado "requiere de teorías que ofrezcan una caracterización verdadera *de lo que es observable*" (van Fraassen, 1980a, p. 3, trad. nuestra). Pero por otro lado, el empirismo lógico fue más allá e introdujo una teoría del lenguaje, que incluyó un lenguaje observacional puro, para dar cuenta de lo observable. Para van Fraassen, el empirismo en sí mismo no sobreviviría "en la forma lingüística que los positivistas le dieron." (van Fraassen, 1980b, p. 18). Además, "incluso si tal lenguaje pudiera existir, no nos ayudaría a separar la información que la teoría nos da acerca de lo que es observable." (van Fraassen, 1980b, p. 80).

A diferencia del empirismo lógico, para van Fraassen sería posible defender la perspectiva de que la ciencia está compuesta por un lenguaje cargado de teoría (Monton & Mohler, 2021). Asimismo, el empirismo lógico fue demasiado lejos en el esfuerzo por convertir todos los problemas filosóficos de la ciencia en problemas lingüísticos (van Fraassen, 1980b, p. 18). Tal enfoque sintáctico del lenguaje hace de la creencia o la aceptación de una teoría una necesidad, tras solucionar los problemas de lenguaje, y al mismo tiempo, elimina cualquier otra posibilidad de acción de la filosofía sobre la ciencia.

Sin embargo, van Fraassen nos lleva a reflexionar, ¿en qué medida el empirismo lógico cuestiona si las teorías científicas, más allá de su apoyo observacional, son una construcción y no un medio para descubrir la verdad? Cabe recordar que las teorías se componen de elementos observables y no observables. Por ello, dentro del enfoque sintáctico del empirismo lógico ni siquiera hay espacio para esta pregunta. Para van Fraassen no hay escapatoria a este problema. Pero desde un enfoque semántico, el carácter constitucional de las teorías científicas supone considerarlas como una familia de estructuras, que son sus modelos. Estos contienen partes denominadas subestructuras empíricas, que son "candidatos para la representación directa de los fenómenos observables.". (van Fraassen, 1980b, p. 89).

Así constituidas, las teorías científicas sólo podrían garantizar una adecuación empírica con los fenómenos observables (siendo este el objetivo de la ciencia), al mismo tiempo que garantizarían la construcción de teorías capaces de "salvar los fenómenos", en el sentido de describirlos adecuadamente. En palabras de van Fraassen, es suficiente por el momento afirmar que "una teoría es empíricamente adecuada precisamente si lo que dice acerca de las cosas y sucesos observables en este mundo es verdadero, si ella 'salva los fenómenos'." (van Fraassen, 1980b, p. 28).

Para ello no existiría un lenguaje único y privilegiado (Monton & Mohler, 2021; van Fraassen, 1980a). Tal comprensión del carácter de las teorías nos permite postular varios mundos posibles y asumir la falsedad de todos ellos, sin comprometer la aceptación de una de estas teorías y modelos mientras se mantiene la creencia en su adecuación empírica. Habiendo descrito estos aspectos de la crítica al realismo científico y al empirismo lógico, van Fraassen concluye que sería mejor denominar a su posición filosófica como "empirismo constructivo", un nombre que en 1980 se suponía que iba a ser provisional, pero que se ha vuelto permanente. Veremos esta posición más adelante.

EL NACIMIENTO DEL EMPIRISMO CONSTRUCTIVO

El empirismo constructivo es la posición filosófica que dio a conocer internacionalmente a van Fraassen. El autor lo define así: "La ciencia se propone ofrecernos teorías que son empíricamente adecuadas; y la aceptación de una teoría involucra solamente que ella es empíricamente adecuada." (van Fraassen, 1980b, p. 28). Cuando leemos esta formulación, vemos que contrasta con la definición de realismo científico que el propio autor establece y que consignamos anteriormente.

Si comparamos ambas, vemos no sólo el contraste entre el realismo y el antirrealismo, sino también entre su empirismo constructivo y el empirismo lógico, lo que acaba por ponerlo en parte de acuerdo con el realismo al menos desde el aspecto semántico de su propuesta. Más aún, hay quien afirma que esta separación entre el enfoque sintáctico (del realista científico) y el semántico (del empirista constructivo) permite una comprensión más sofisticada del empirismo constructivo. Para Monton y Mohler, mientras que el enfoque sintáctico de las teorías científicas afirma que las teorías se entienden "por una enumeración de teoremas, expresados en algún lenguaje particular", el enfoque semántico en cambio, considera que una teoría se define por "la especificación de una clase de estructuras (descriptibles en varios lenguajes) que son los modelos de la teoría". (Monton & Mohler, 2021, trad. nuestra)

Por ejemplo, tomemos el debate de van Fraassen sobre la literalidad del lenguaje, que fue un punto de crítica a la tradición del empirismo lógico y al realismo científico. Para nuestro autor, insistir en una comprensión literal del lenguaje de la ciencia no nos convierte en realistas, ya que los realistas toman el debate desde un punto de vista sintáctico, mientras que también sería posible una perspectiva semántica sin asumir el realismo científico. Entre las condiciones para que un empirista constructivo adopte la literalidad, es necesario que nos atengamos a las relaciones lógicas puestas por la teoría, tales como "si una teoría dice que algo existe, entonces una interpretación literal puede detallar lo que ese algo es, pero no suprimirá la implicación de la existencia" (van Fraassen, 1980b, p. 27).

Así, su defensa de que el lenguaje de la ciencia debe entenderse literalmente sólo "se centra en la comprensión correcta de lo que dicen las teorías" (van Fraassen, 1980b, p. 23), sin que ello obligue a asumir la realidad de las entidades que postula o la verdad de la teoría en todos sus elementos (observables e inobservables).

Según Anjan Chakravartty, para no caer en los problemas lingüísticos sintácticos del empirismo lógico, van Fraassen hace uso de un recurso idéntico al de la semántica realista, es decir que "interpreta las teorías precisamente del mismo modo que el realismo" (Chakravartty, 2017). Por otro lado, su antirrealismo proviene de otro aspecto, el epistémico, según el cual, "la creencia en nuestras mejores teorías es recomendable sólo en la medida en que describen fenómenos observables, mientras nos conformamos con una actitud agnóstica hacia cualquier cosa no observable" (Chakravartty, 2017, trad. nuestra).

El análisis de Chakravartty revela la complejidad de la posición empirista constructiva, y contribuye a la comprensión de los elementos y compromisos de la definición de empirismo constructivo. En la primera parte de la definición (van Fraassen, 1980b, p. 28), notamos la deuda con la tradición empirista al afirmar que el objetivo de la ciencia es darnos teorías *emp*íricamente adecuadas. En la segunda parte, estamos en deuda con el debate realismo y antirrealismo cuando afirma que la relación de aceptación y creencia respecto de una teoría se limita únicamente a su adecuación empírica, es decir, a salvar los fenómenos. La definición no se compromete con que una teoría sea verdadera más allá de la elaboración teórica de los fenómenos que contiene. Si creer o no en los otros elementos no observables que postula la teoría queda abierto, sería lo que se ha denominado voluntarismo (Gava, 2021; Monton & Mohler, 2021), posición según la cual, en términos generales, "la racionalidad es simplemente irracionalidad controlada." (van Fraassen, 1989, p. 172, trad. nuestra).

Además, no hay necesidad de creer o no en los enunciados de una teoría como verdaderos más allá de la teoría, sino que cuando se acepta una teoría se lo hace desde la perspectiva de la teoría misma y de su adecuación empírica. Entonces, en lo que creemos es en la adecuación empírica de la teoría. Muy claramente, Monton y Mohler (2021) explican que la adecuación empírica de una teoría ocurre cuando las apariencias (que son lo mismo que "las estructuras que se pueden describir en los informes experimentales y de medición" (van Fraassen, 1989, p. 64, trad. nuestra)) son "isomorfas a las subestructuras empíricas" de algún modelo de la teoría. [...]. En términos generales, la teoría es empíricamente adecuada si [...] los fenómenos observables pueden ser 'incrustados' en la teoría" (Monton & Mohler, 2021).

En este sentido, van Fraassen nos da un ejemplo, "digamos que Leibniz* *acepta* la teoría pero no *cree* en ella; si existe la amenaza de una confusión [lingüística], podemos expandir esta manera de hablar y decir que él *acepta la teoría como emp*íricamente adecuada, *pero no cree que sea verdadera.*" (van

Bas van Fraassen

Nació en el pequeño pueblo de Goes, un municipio de los Países Bajos, el 5 de abril de 1941, un período turbulento para el país y su familia. La Alemania controlada por los nazis invadió Holanda en 1940, y su padre fue obligado a trabajar para los nazis. Después del final de la guerra, su familia decidió emigrar a Canadá, donde van Fraassen realizó estudios de licenciatura y maestría y en 1966. Realizó su doctorado (1966) en la Universidad de Pittsburgh con la supervisión de Adolf Grünbaum.

Trabajó en Princeton desde 1982 hasta 2008, de donde se jubiló como Emérito. En 1980 escribió su famoso libro La Imagen Científica (1980a-b), que en 1986 recibió el "Nobel" en filosofía de la ciencia: el Premio Lakatos (Lakatos Award). En 2012, la respetada Asociación para la Filosofía de la Ciencia (PSA), fundada en 1933, le otorgó el Premio Hempel.

Fraassen, 1980b, p. 69, paréntesis nuestro).

Así es posible aceptar una teoría, es decir, su adecuación empírica, sin creer que es verdadera o que sus entidades son reales, porque en una teoría encontramos más de lo que sus elementos observacionales pueden informar. Para explicarlo mejor, van Fraassen señala en el capítulo tres de La Imagen Científica, "Salvar los fenómenos", cómo creer en una teoría desde el punto de vista de la ciencia es sólo creer en su adecuación empírica. Esto es, en cómo uno de los modelos de la teoría representa correctamente el mundo en términos observables (nótese el sufijo 'ables' que indica observaciones que ya sea "sean o no observadas" (van Fraassen, 1980b, p. 68).

Nuestro autor explica que los aspectos observables son sólo aparentes, es decir, son los fenómenos a salvar, formados por estructuras relacionales dadas por la teoría. En este sentido, pensando en la teoría de Newton que se encuentra en los *Principios Matemáticos* y también en el *Sistema del Mundo*, van Fraassen argumenta que Newton diferencia "los fenómenos que debían salvarse de la realidad que había de postularse. Distinguió las 'magnitudes absolutas' que aparecen en sus axiomas de las 'medidas sensoriales' que se determinan experiencialmente." (van Fraassen, 1980b, p. 67). Tomando esta comprensión de las apariencias y modelos de las teorías, puede decirse que "*Cuando Newton atribuye a su teoría adecuación empírica, está sosteniendo que su teoría tiene algún modelo tal que todas las apariencias que son efectivamente el caso pueden identificarse (son isomórficas) con movimientos* en ese modelo." (van Fraassen, 1980a, p. 45, trad. nuestra). O nuevamente, para apelar a la clara descripción de Monton y Mohler, "la teoría es empíricamente adecuada si los fenómenos observables pueden 'encontrar refugio 'dentro de las estructuras descritas por la teoría" (Monton & Mohler, 2021).

Hasta aquí queda explicada de forma resumida la noción de empirismo constructivo, las razones de su denominación y sus principales rasgos. Sin embargo, como dijimos al comienzo, van Fraassen continuó trabajando en su teoría, lo que resultó en el libro de 2002 *The Empirical Stance*. A continuación lo abordaremos brevemente.

EL EMPIRISMO COMO ACTITUD EXISTENCIAL Y EPISTÉMICA

En *The Empirical Stance* (2002), van Fraassen decide cambiar su enfoque filosófico del empirismo constructivo a una *stance*, término cuya traducción refiere a un punto de referencia o una actitud. Acerca de este cambio en el enfoque filosófico, van Fraassen comienza diciendo que se produjo durante las *Dwight H. Terry Lectures* en la Universidad de Yale, donde pretendía discutir entre otras cosas la relación entre ciencia y religión. En estas conferencias, percibe la necesidad de plantear la pregunta de qué es el empirismo y qué es ser un empirista (2002). De ahí que una de las cuestiones centrales que lleva a van Fraassen a su nuevo enfoque es la reformulación del empirismo desde la contemporaneidad, orientado al futuro, y la pregunta sobre cómo permite dar respuesta a cuestiones que involucran la elección de teorías científicas, por ejemplo durante los períodos de revolución (van Fraassen, 2002, pp. 92, 93, 111).

Para nuestro autor, por un lado debemos sumarnos a la tradición y seguir siendo empiristas cuando se trata del rechazo a la metafísica. Por otro lado, para comprender nuestra racionalidad -que aún se basa en las ciencias empíricas- es necesario comprender la complejidad de la existencia en la construcción del conocimiento.

Así, van Fraassen "no rechaza toda metafísica" sino sólo el retorno al fundamento de la racionalidad en ella tal como era en el siglo XVII (van Fraassen, 2002, p. xviii, trad. nuestra). En este sentido, ser empirista como actitud (*stance*) es argumentar que la experiencia sigue siendo la base de nuestras ciencias y nuestra racionalidad. Por otro lado, lo que experimentamos, cómo lo experimentamos, es decir, el problema de la relación entre apariencia y realidad, afecta nuestras actitudes y afecta a la filosofía en sí misma. Así van Fraassen defiende "una visión de filosofía como actitud [stance], como existencial". (van Fraassen, 2002, p. xviii, trad. nuestra).

En este sentido, el problema mismo del conocimiento y de la posibilidad de las revoluciones científicas, está ligado a un cambio de valores, en tanto es inteligible para los participantes de la tradición actual en relación con los participantes de la tradición futura. A diferencia de la tradición más rígida del empirismo, esta epistemología busca "abrir espacio para tales cambios, y darles espacio no sólo en nuestro pasado, sino incluso en nuestros propios futuros epistémicos posibles" (van Fraassen, 2002, p. xix, trad. nuestra). El empirismo como actitud existencial pone énfasis en los procesos y valores que forman parte del conocimiento y la racionalidad.

REFERENCIAS

Chakravartty, A. (2017). Scientific Realism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Gava, A. (2021). A Filosofia da Ciência de Bas van Fraassen e o Seu Voluntarismo Epistêmico, de Kathleen Okruhlik. *Trans/Form/Ação*, 44, 399-416.

Monton, B., & Mohler, C. (2021). Constructive Empiricism. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 ed.). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

van Fraassen, B. C. (1980a). *The scientific image*: Oxford University Press.

van Fraassen, B. C. (1980b). *La imagen científica*: Paidós/UNAM.

van Fraassen, B. C. (1980b). *La imagen científica*: Paidós/UNAM.

van Fraassen, B. C. (1989). *Laws and symmetry*: Oxford: Oxford University Press.

van Fraassen, B. C. (2002). *The empirical stance*: Yale University Press.

¡Tan frío!

Recuerdo haber salido aquella noche, a despecho del presentimiento.

¡Nunca lo hubiera hecho!

Pero aún no había entendido que mis corazonadas partían desde un recóndito don de profecía, que si bien no pegaba una para la timba, no le erraba jamás con la desgracia.

Era una noche terrible, de vendaval y frío, de esas como diseñadas para perder el chambergo o la vida. Como por entonces tenía todo el pelo, desprolijo y largo, pero sin mengua, no usaba sombrero, así que el riesgo se reducía a la peor mitad de las opciones.

Al doblar la vieja ochava, ya sin bar, sin luz de luna ni de almacén, sin tango, y con farol roto a pedradas, me enfrentó a filo, contrafilo y punta, una llovizna de esas, que son como el bordado feroz de la miseria y la tragedia.

A dos cuadras, iluminada, aparecía la avenida.

Desde allí hasta mí, era tan solo una perspectiva de siluetas negras que el viento zarandeaba, y el asfalto empapado reflejaba, miope por la lluvia.

Vi el pequeño relámpago sin trueno.

Una sombra derrumbándose.

Otra huyendo hacia la avenida.

En mi recuerdo todo es insonoro como pesadilla siniestra, el brillo fugaz de la puñalada, después, mucho más inmediatos, los chorros de sangre saltando cada vez con menos fuerza del cuello herido de la mujer, los ojos desorbitados, las manos tendidas hacia mí, la palabra que enmudeció el vómito oscuro... La súbita quietud final.

A una cuadra la silueta de la otra mujer que huía. Que cruzaba la avenida.

El camión del conductor borracho que doblaba la esquina.

Y entonces, sí. El sonido. Sin alaridos, sin frenadas.

El inolvidable sonido, cenagoso y crujiente, de un cuerpo bajo las ruedas. El tintineo del puñal rebotando varias veces sobre la vereda.

Nelson Guerra

Misterios del suicidio

Aunque afirma que "nunca podemos saber a ciencia cierta por qué una persona decide voluntariamente quitarse la vida". Hugo Francisco Bauzá bucea en la mitología, la historia y la literatura para tratar de entender lo inexplicable.

Pese a versar sobre el suicidio o la muerte autoinfligida, su libro "*Miradas sobre el suicidio*", (Fondo de Cultura Económica, 2018), en el fondo es una larga reflexión sobre la vida y su sentido y su misterio, y los distintos enfoques con que esta cuestión ha sido abordada, desde el clasicismo grecolatino hasta el existencialismo.

Doctor en Filosofía y Letras (Universidad de París IV, Sorbonne), Bauzá ha sido durante cuatro décadas profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. En la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires dirige el Centro de Estudios del Imaginario. Es autor de una docena de libros; su ensayo *Virgilio, memorias del poeta* acaba de ser traducido al alemán.

En *Miradas sobre el suicidio*, Bauzá trata el tema de un modo amplio, profundo, erudito: es un apasionante recorrido por el gran interrogante existencial. La apuesta de Bauzá es claramente "en favor de la vida", pero también deja sentado su "respeto" hacia quienes toman la trágica decisión de poner un fin anticipado a sus días.

– Me llamó la atención leer en su libro la afirmación de Albert Camus de que todas las personas, alguna vez, han pensado en el suicidio, considerando que es un tema un poco tabú…

– Sí, Camus lo dice pero en realidad él apuesta fuertemente al no suicidio. Tanto en *El hombre rebelde* como en *El mito de Sísifo* explica que el hombre tiene la libertad de escoger no apartarse de la vida, en contraposición a la vieja línea que arranca de los estoicos, para quienes el suicidio es un acto voluntario, y el hombre, en determinadas situaciones en que el vivir se le hace complejo, opta por quitarse la vida.

– Una primera gran división que se me presentó leyendo el libro es entre el suicidio patológico, es decir, de una persona psíquicamente perturbada, y el suicidio como actitud filosófica, es decir, la decisión de abandonar el mundo porque su sinsentido o por otros motivos, pero razonados.

– El problema es que nunca podemos saber a ciencia cierta por qué una persona decide voluntariamente quitarse la vida. No hemos estado en el instante crítico en que ha tomado esa decisión extrema. Indudablemente, hay diversas historias. Hay quienes hablan de una patología suicida. Hay psiquiatras que hablan de un gen suicida. Pero creo que todo eso está un poco en pañales. Aparte, se escapa un poco de mi campo profesional que es la filosofía y las letras. Pero indudablemente hay otras razones de orden cultural, crisis políticas, económicas, religiosas, morales, que llevan a esa determinación. Por ejemplo, en la llamada Primavera Árabe, en el Magreb, encontramos casos de personas que se han inmolado de un modo horroroso, a causa de una crisis económica insoslayable. Melanie Klein sostiene que los suicidas son personas que han sufrido orfandad, particularmente materna, y cita numerosísimos casos. Uno emblemático podría ser el de Virginia Woolf, que a los 13 años perdió a la madre y a partir de ese momento, lo dice ella misma en sus diarios, comenzó a delirar. Empezó a tener visiones extrañas y eso fue recurrente, se lo ve en sus obras, hasta que termina suicidándose en el río Ouse. En ese sentido, Gastón Bachelard dice que el suicidio en el agua es una manera de querer recuperar a la madre porque es una especie de vuelta al seno materno, al líquido amniótico; el agua es el receptáculo donde, en el imaginario del suicida, estaría la imagen de la madre.

– Mencionó a los estoicos. El planteo de los estoicos es racional. El hombre debe ser dueño de su muerte, decidir el momento, sobre todo por un tema de dignidad. No envejecer, no ser decrépito o eludir una situación en la cual su honra pueda quedar mancillada.

– Claro. Indudablemente, cuando digo estoicos, pienso básicamente en el clasicismo grecolatino, donde el caso más emblemático se da en el momento en que en Roma, la República deviene en Imperio, el cesarismo toma el poder y los republicanos se ven asfixiados, del grupo de los conjurados que asesinaron a Julio César, en los dos años subsiguientes al magnicidio, todos se quitaron la vida. Ahí aparece la idea del suicida como un personaje que recurre a la muerte por salvar su dignidad personal. *La muerte sería un recurso extremo al cual ellos recurren frente a situaciones política y culturalmente afligentes.* Los casos son muchísimos, pero cito el de Catón de Útica. O, un poco más tarde, en la época siniestra de Nerón, el de Séneca, a quien se lo manda a suicidar y él efectivamente se suicida, por un lado, para cumplir con la orden imperial. Pero si no se suicidaba, por ahí la pasaba peor. Así que hay un compromiso ético para consigo mismo, Los estoicos contradicen la versión idealista de corte platónico, donde órficos, neopitagóricos, están absolutamente en contra de quitarse la vida.

– Este "suicidio por honor", es decir, para evitar una vergüenza, fue aceptado por mucho tiempo. Por ejemplo, el capitán de un barco que debía hundirse con él y no buscar salvarse, o un jefe militar tras una derrota.

– Sí, y se sigue dando. Cito el caso de (Yukio) Mishima, en Japón, el autor de estas obras tan singulares del nacionalismo japonés. Frente a una indignidad moral, porque no admitía el nuevo régimen de vida en Japón después de la Guerra, Mishima se corta el bajo vientre con una daga e incluso exige a uno de sus lugartenientes que después lo decapite. Una muerte con ribetes teatrales, espectacular.

– Eso también es llamativo: el suicida que monta una escena.

– Correcto, es espectacular. Y, en ese sentido, de espectacularidad del suicidio, yo recuerdo el caso de Heinrich von Kleist, el famoso poeta alemán, que junto con Henriette, su amada, deciden suicidarse juntos en un bosque en las inmediaciones de Berlín, y no se suicida por la amada sino que se suicida con la amada. Y eso signó una huella que tuvo muchos epígonos. Pienso, por ejemplo, en Stefan Zweig, el famoso novelista austríaco, que estando exiliado en Brasil, en Petrópolis, junto con su esposa, decidió también suicidarse. Y en sus *Memorias* alude justamente a la necesidad del suicidio para escapar a una depresión. Su mujer tenía cáncer, y además había recibido una serie de intimaciones de la conexión nazi en Sudamérica que le hacían la vida imposible. Fué en febrero del 42. Él logra huir del nazismo.

– ¿Diría usted que hay épocas más proclives a ese tipo de suicidios?

– Sí, es indudable. Después de la Segunda Guerra hubo un gran número de suicidios de orden político. En Italia el caso más emblemático en mi opinión es el de Cesare Pavese, que ante una desazón y la crisis espiritual en que estaba hundida Europa, se descerraja un tiro. Del mismo modo, podría citar el caso de Walter Benjamin, que se suicida en Portbou, en la frontera entre España y Francia, cuando pretendía pasar a España y de ahí a Estados Unidos. Pero en el instante en que debía cruzar la frontera cortaron las visas, y se encontró con que no le quedó otra alternativa, tristemente, que el suicidio.

– Han sido tantos los horrores en el siglo XX, la Primera Guerra, la Segunda Guerra, después Vietnam, que hay un suicidio que surge de la contemplación de un mundo malvado. ¿Qué sentido tiene vivir si la maldad humana es infinita?

– Claro. Es como si recrudeciera la idea reflejada en un adagio latino: *homo homini lupus,* «el hombre es un lobo para el hombre». Pero, gracias al acto de la cultura, uno suaviza ese aspecto salvaje y se convierte en un civilizado. Los errores que usted acaba de mencionar, primera y segunda guerra, nazismo, estalinismo, Vietnam y tantos otros, muestran que la pauta cultural está como obnubilada y hay quienes se ahogan en ese *mare magnum* y no ven más salida que la muerte. Supervivientes del nazismo, como por ejemplo Primo Levi, cuentan los horrores y la desesperación. En el caso de la ex URSS, tenemos las denuncias tremebundas que plantó Alexander

Serie: Entredichos

Últimos artículos publicados en esta serie:

(XCV) "Provocar el acontecimiento" (Antonio Negri/ Diego Sztulwark, Nº 447)
(XCVI) El intelectual de izquierdas y el sacerdote. (Roger Scruton/Le Point, Nº 450)
(CXVII) El apóstol de Levrero. (Marcial Souto/ Daniel Veloso, Nº 452-3)
(XCVIII) "La humanidad es un inmenso esfuerzo colaborativo" (Carlo Rovelli/Luciana Leiderfarb, N° 458)
(XCIX) Nicolás Maquiavelo. (Ezra Heymann/ Vanessa Davies, N° 459)
(C) "Volver a aburrirnos, última aventura posible". (Franco Berardi (Bifo)/A. Fernández Savater)

Solzhenitsyn en *Archipiélago Gulag*. Es decir, se ve que el hombre no termina de lograr un equilibro. Pareciera ser que la naturaleza trágica está ínsita en su propio ser.

– También se ve a lo largo de la historia, respecto del suicidio, la otra línea; incluso contemporáneos a Séneca dicen "no, la vida hay que aceptarla como viene" ¿Diría usted que las personas que rechazan el suicidio como alternativa lo hacen por considerar que la vida no nos pertenece? Sea porque se crea en Dios o, como Camus que es ateo, que la vida es un misterio, algo que nos es dado, que no decidimos, entonces no nos pertenece y no tenemos derecho a segarla.

– Creo que pesan todas las ideas juntas. Por un lado, el teísmo. Es decir, sea cual fuere la religión, la vida nos ha sido dada por un ser mayor y uno no es dueño de ella y, consecuentemente, debe afrontarla. El judaísmo también veta el suicidio. El cristianismo, en el siglo VI, en el Concilio de Arlés, determinó que el suicidio era anatema, porque el hombre renunciaba a lo máximo que se le había dado que era la vida. Durante muchos siglos, el suicida estaba excomulgado del ámbito religioso, no se le podía celebrar misas, ni podía ser enterrado en campo santo. En la tradición judía, el suicida es sepultado extramuros o de espaldas al cuerpo central del cementerio por haber despreciado la vida.

Después está el otro tema que es el misterio. Es decir, hay algo indescifrable desde el punto de vista racional. No sabemos por qué estamos en este mundo, ni cuál es nuestra misión, y hasta que no llegue el último día no podríamos tener idea de lo que ha sido nuestra existencia. La gran paradoja, es que quizás sepamos lo que es la muerte el día que muramos, y entonces ya no tendremos conciencia para analizarla.

– Es el famoso tema del absurdo de la existencia que lleva a algunos a postular el suicidio, y a otros, como Camus, que lo rechazan y postulan la rebeldía, la libertad.

– Más que la rebeldía está la libertad de escoger el vivir pese a las condiciones adversas, como Sísifo. Pese a que sabe que el castigo que le ha impuesto Zeus es injusto, él lo acepta. No porque se lo hayan impuesto sino porque él podría rechazarlo.

– La huelga de hambre hasta sus últimas consecuencias como fue el caso de los combatientes del IRA presos en Inglaterra, murieron varios de ellos, una inmolación voluntaria, que no es exactamente un suicidio ¿o sí? Es como un martirio, por una causa…

– Correcto, quizás sea esa la palabra.

– ¿Lo podemos considerar como una categoría de suicidio?

– Sí. Es un martirio, la persona se inmola en favor de otros. Es decir que habría una especie de justificación social, lo hace en función de otro. Es como el héroe. Los héroes que valen son aquellos que han ofrendado su vida en función de una causa social, no en favor de un individualismo extremo. Ahora, en todos los casos, los suicidas merecen, en mi opinión, nuestro mayor respeto.

– Algo parecido sucedió durante la Guerra de Vietnam, cuando monjes se inmolaban con fuego. Lo hacían también por los demás, no por un tema personal.

– Correcto, claro. Aparte está la creencia en otra vida. Es decir, en vivir esta vida no como un fin absoluto sino como un tránsito a otra esfera de la existencia y donde, eventualmente, hasta se piensa en posibles premios en un hipotético *más allá*.

– Usted también hace referencia a Aquiles, que se expone, corre un riesgo, sabiendo que está la posibilidad de morir. Pero no es un suicidio.

– No, indudablemente.

– Esa conducta temeraria, frecuente en tiempos de guerra, ¿no es también una forma de…?

– Los psicoanalistas hablan de suicidio inconciente. Conozco una persona cuyo hijo se mató en un coche, y este señor maneja a altísima velocidad, como buscando un final parecido, habría un impulso energético, una "dynamis", que lo lleva a cometer un acto, quizás como una forma de emular al hijo. Tal vez, en el caso de muchos de los que van a la guerra, pase eso. Aquiles sí sabe que puede escoger entre una vida opaca y larga o una vida corta y honrosa, y opta por lo segundo. Y justamente por esa causa, tres mil años después, podemos evocarlo.

– Está también la práctica de los combatientes clandestinos o los espías que llevan cianuro para tener la alternativa del suicidio para eludir la prisión o la tortura…

– Sí, castigos mayores.

– Entonces no es que la persona tenga tendencia suicida, pero es una opción.

– Es una opción de vida.

– Mejor morirme rápido, que morir…

– Claro. Es acelerar el proceso de muerte, quizás para evitar sufrimientos mayores.

– Mientras iba leyendo el libro, tuve la sensación de que no es tanto un libro sobre la muerte sino sobre el sentido de la vida, porque en definitiva el suicidio está relacionado en muchos casos al hecho de no poder encontrarle un sentido a la vida.

– Falta el horizonte. No hay luz.

– Entonces en realidad es un libro sobre el porqué de la vida. O las respuestas al enigma que no vamos a poder resolver por completo…

– Yo agrego también, muy brevemente, al caso de una joven, hija de unos amigos míos, llamada Delfina Tiscornia, muy buena poeta, que tiene un libro que concluye con la frase: "No me dejes sola cuando se hace noche", y plantea la angustia del suicida, porque en el momento previo a morir se va haciendo una oscuridad absoluta en la cual no encuentra ningún resquicio por donde escapar. Y en el poemario está, de algún modo descripto, el modo como el suicidio se va anunciando, cosa que vemos muy bien en el caso de la poeta Sylvia Plath, que en *La campana de cristal*, su autobiografía, refleja cómo se fue produciendo la idea suicida en su vida.

– Me llamó la atención que ya en el siglo XVII se hablaba de que en ciertos suicidas o en ciertos depresivos, o melancólicos, existe un desequilibrio fisiológico y químico incluso. Y actualmente existe medicación que saca a la gente de ese estado…

– Angustioso. De todas maneras, lo sacan de un modo temporal, no definitivo. En el que tiene la idea suicida, es difícil erradicarla plenamente.

– ¿Dostoievski y Camus son los autores que más lo impactaron en este tema?

– No sé si los que más me han impactado, pero Dostoievski, en varias de sus obras, habla de suicidio lógico, del suicidio como una instancia suprema, necesaria cuando no hay resortes para vivir. Frente a Dostoievski, Camus se pone en la vereda opuesta, a pesar de que dice que el mayor influjo que recibió fue de la obra de Dostoievski.

– Lo llamativo de Camus es que se declara ateo y a la vez se opone al suicidio…

– Bueno pero el hecho de que Camus no tenga una visión teísta del mundo no significa que se ponga del lado contrario a la noción de misterio, porque hay un misterio de la existencia. Nadie sabe por qué usted está acá y yo estoy aquí, es decir, hay un imponderable que, pese al libre arbitrio de cada uno de nosotros, nos ha citado en este mundo. Por qué nací en Argentina y no en Somalia, ¿no?

– Algunos frente a ese imponderable plantean la fuga, el suicidio como una opción posible.

– Recuerdo el film *Candilejas* de Chaplin donde a una chica que intentó suicidarse, otro personaje le dice: "¿Usted se da cuenta de los millones y millones de átomos y moléculas que han tenido que combinarse armónicamente para que usted esté aquí? Y usted en un momento de arrebato… ¿qué derecho tiene a destruir todo ese caudal de mundo?" Porque uno no es la vida, pero es parte de la vida. Uno no es el mar, pero la gota de agua hace el mar ¿no? Entonces, ¿hasta qué punto uno es dueño de este cuerpo, que nos ha sido dado gratuitamente, incluso de manera inconsulta, como dicen los existencialistas.

– Usted ya hizo referencia al suicidio en pareja; también está el suicidio más colectivo, ¿no? Como el caso de Masada, una ciudad sitiada.

– Claro, sí. Aunque como en el judaísmo el suicidio está prohibido, la idea es que de los 40 que mueren en Masada en un hecho trágico durante la ocupación romana, cada uno fue matando uno al otro, hasta que no se sabe qué pasó con el último. Y está visto como algo de carácter sacramental y patriótico y tengo entendido que los soldados del Estado de Israel juran frente a Masada.

– Usted no hace un estudio sociológico del tema pero cita algunas cifras.

– Las cifras hay que tratarlas con cuidado. Pero hay una estadística llamativa, y es que gran cantidad de suicidios se han producido al alba. Como si después de una larga lucha durante la noche del suicida con sus fantasmas, al ver la luz y al no haber podido solucionar la lucha, es como si la llegada del alba le dice: "aquí ya no tienes lugar".

– No puede afrontar un nuevo día.

– Como epílogo, digo que apuesto en favor de la vida y, reitero mi mayor respeto hacia todos los que voluntariamente escogieron una muerte adelantada

El crucigrama de la historia

La historiografía no estudia el tiempo sino los hechos extendidos en el tiempo. ¿Qué relación existe entre la dimensión temporal y los hechos que recoge la historia, que se remiten a lo ya inexistente?

Al investigar el tiempo se comprueba que no se puede apresar ni tocar, y que solo es posible medir en función del espacio y el movimiento. El calendario, los almanaques, los usos horarios y relojes miden el tiempo, es decir, relacionan entre sí diversos acontecimientos cósmicos. Establecen proporciones por las que acordamos las veces que algunos de ellos se incluyen en los demás. Los años incluyen a los meses y los meses a los días y así sucesivamente. Y, en efecto, en eso consiste medir el tiempo (y todo lo demás), es decir, incluir ciertas unidades de medida en otras y aplicarlas a la realidad espacial con sus concentraciones de energía perceptibles incluso a simple vista.

Pero, ¿por qué, entonces, se dice que lo objetivo, perceptible y materialmente concreto, se divide en espacio y tiempo? ¿El espacio no es todo? Es claro que las mediciones del tiempo se asocian a los cambios que experimenta el planeta Tierra en relación a sí mismo y a su estrella local. Hay algo que se agrega y esto que se agrega es el tiempo. Pues bien, la historiografía estudia una abstracción, es decir, los hechos que se consideran temporales, no espaciales, vale decir, relativos a una dimensión ya no espacial puesto que no tienen existencia palpable, energía desplegándose, calidad de aquello que comúnmente llamamos tocable.

Veamos cómo procede la ciencia que investiga el llamado paso del tiempo en relación a la humanidad, es decir, la serie de vicisitudes experimentadas por los habitantes del planeta y de su entorno cósmico. Se ha llamado historia a la serie no reconocible sin investigación que constituye el pasado, oculta a los sentidos corporales del presente. Porque el presente forma parte también de la historia, así como formará parte el futuro, lo aun no "llegado". Lo reconocible, además, a cuenta de la investigación contiene también lo que no ha podido confirmarse. La historiografía reconoce que no todo lo que describe es comprobable. Reconoce sin cuidado que la historia es todo, lo ocurrido conocido y lo ocurrido no conocido, aunque sobre esto último no garantice nada.

Evidentemente, la historia que importa a la humanidad es la que registra la historiografía, la que pudo confirmarse o se conoce comprobadamente. Además, no toda la historia se puede comprobar en su faceta significativa, pues muchos hechos del pasado resultan intrascendentes, o son considerados sin consecuencias y se desechan por carecer de historicidad. Los hechos significativos son los que tienen consecuencias importantes para una parte considerable de la humanidad (naciones, países, grupos de naciones o países) o para toda.

Por lo tanto, el dominio de la historia es lo que más importa, y no todo lo ocurrido. A veces se ignora la importancia de algo considerado intrascendente, y otras se ignora la intrascendencia de algo considerado importante. Así funciona la ciencia que investiga la verdad de los hechos, entendiendo por verdad la realidad de los hechos, y no su sola posibilidad, lo que se supone que fue o que no fue. Lo que no fue, o solo se supone que fue, no es historia en el estricto sentido de esta ciencia.

Sin embargo, y debido a la dificultad de comprobar fehacientemente los hechos, mucha historia es solo probable, y el crédito que puede darse a la historia escrita depende del acervo documental y, especialmente, de las ideas e incluso de los juicios del historiador, expresos o velados (Bentancourt Díaz, 12). Se acumulan dos evidencias fundamentales: primero, que la historia registra hechos considerados no existentes, solo espacialmente medibles en tanto en cuanto se "cuentan" ciertos fenómenos cósmicos a partir de un cero elegido convencionalmente. Segundo, que la historia registra lo probable que surge de los documentos y de las ideas y juicios del observador-historiador, expresos o velados.

PROBLEMAS DE LA HISTORIA

Imaginemos, ahora, a un historiador que investiga un hecho, la batalla de Las Piedras, por ejemplo. ¿Qué quiere saber? ¿En qué concentra su atención? El develamiento de los hechos ocurridos en aquel famoso enfrentamiento es, por cierto, su propósito principal, y se ocupará de los más importantes y con mayores consecuencias de futuro. Pero las consecuencias se definen en un plano diferente al de la guerra en que se envuelve la "batalla", un hecho fragmentario de la historia nacional. Si bien se obtiene la victoria a través de hechos en una batalla, las consecuencias no surgen de ellos sino de lo que significan luego, por lo que representa la victoria en el flujo posterior de acontecimientos.

Hay un primer corte en este flujo, que no se habría producido si las aspiraciones de Artigas hubieran sido del todo satisfechas. El desenlace significa un gran avance en la trama de la revolución, y también un giro, una desviación en el plano de la guerra y en la evolución de los hechos fundamentales, los mismos que cambiarán las condiciones de vida, políticas, sociales y económicas. De una manera u otra, no importa aquí a través de qué nuevas vicisitudes, terminará el coloniaje y se consolidará un país políticamente independiente. Pero en el discurrir de los hechos debe considerarse el "elemento aleatorio" al cual enseguida nos referiremos.

¿Cómo se relaciona el tiempo físico o cronológico, la medición espacial, con la información proveniente de la historiografía? En primer lugar, no se trata de un desarrollo de hechos, solamente, con desenlace final, como en las novelas. Se trata de unas pocas variantes que tienen importantes consecuencias sociales. Estas pocas variantes constituyen el primer conflicto respecto al tiempo cronológico, y surge el problema de valorar lo que importa y lo que no importa en el devenir. Las variaciones del tiempo físico entran en crisis respecto a las variaciones significativas en los hechos. Se separan los acontecimientos cósmicos de los acontecimientos humanamente significativos.

Lo lineal y homogéneo en la métrica del pasado se quiebra, deja de fluir en forma constante como se supone que fluyen las corrientes de un río, las nubes en el viento o el planeta en relación a la estrella local. Lo importante deja de surgir solo de las continuidades y se revela también en las discontinuidades. El tiempo medible se separa de los hechos comprobables, o los hechos comprobables ceden el paso a lo que se devela como no-lineal. Lo improbable, al fin, genera alternativas de probabilidad que permiten confirmar la verdadera realidad histórica. El tiempo mensurable en la realidad real da paso a la serie deducible en la realidad histórica. El orden de los fenómenos guarda cierta semejanza con el orden de la matemática.

Lo cronológicamente registrable entra en contradicción con lo registrable historiográficamente. Esta aporía o paradoja (problema) no se puede resolver y solo se puede disolver. La forma de disolver este problema consiste en reubicar el pasado en el espacio, por ejemplo, volviéndolo al presente a la manera de las ciencias axiomáticas. Es decir, considerando ciertos hechos del pasado como una incógnita en una ecuación: algo que anda por ahí, que está en algún lado hasta ahora no descubierto, y que hay que deducirlo de entre todo lo que se conoce. Si se quiere concebir la historia científicamente, entonces no hay otro camino que considerar el pasado como parte del presente, pero parte por conocer.

No en el sentido en que se interpreta el pasado, como un lugar al cual se puede viajar a través del tiempo, como en la ficción. Esto es científicamente improbable, porque, en la realidad única no hay otra época. Todo es parte del presente desconocido como lo es ese segundo en que ya fuimos y aun no ha modificado nada en nosotros, ni siquiera la memoria. Esa impresión vital es fácil de intuir, pero difícil si se consideran horas, meses, años; porque entonces se intuye otra dimensión que se excluye de la realidad inmediata y presente.

QUÉ ESTUDIA EL HISTORIADOR

Que la historia no pueda "verse" alcanza para cambiar como se quiera la sucesión de los hechos, según el criterio o los documentos empleados. No cambia el curso de las batallas, los enunciados, las proclamas, los desencuentros, idas y venidas, alianzas y desacuerdos.

Serie: Pensamiento
Últimos artículos publicados en esta serie:

(CXCV) Arendt y Heidegger. (H.C. F. Mansilla, N° 458)
(CXCVI) Rodó: su apertura ontológica. (Romero Pérez Antón, N° 458)
(CXCVII) Ludwig Wittgenstein. (Jorge Liberati, N° 458)
(CXCVIII) La locura en la historia de la humanidad. Friedrich Nietzsche, N° 458)
(CXCIX) Hermenéutica y crítica cultural. (Ezra Heymanne, N° 460)

Pero cambia la dirección que adopta la vida y que la conduce lejos o cerca, mensurable o no, revelada o encubierta; que no conduce a otra dimensión del tiempo sino a otra comprensión del presente.

Si bien nos permite una clasificación, un antes y un después en la serie, es decir, una serie de cambios y no otra, no resulta una realidad diferente. Pues lo diferente surge del orden de los cambios, es decir de un orden que es simplemente aritmético o algebraico, no temporal. El antes y el después no pertenecen al tiempo sino a la realidad modificada. No por esto se tiene que negar la noción de tiempo sino, simplemente, advertir que es poca su utilidad práctica en el análisis.

Se ha sugerido que se trata de una realidad energética, como la de los fotones y electrones, sin o casi sin masa. Desde que es posible concebir tiempos infinitamente pequeños, como se conciben cuantos de energía, electrones o fotones, el tiempo podría resultar una radiación de partículas indivisibles e infinitamente pequeñas, una emisión resultante de ciertos estados de la energía con sus transformaciones. Esta es solo una hipótesis, pero tan probable como la del flujo que va del futuro hacia el pasado.

El historiador, mientras tanto, no estudia las transformaciones de la energía sino los hechos, y se interesa por saber de dónde provienen y en qué derivan. En la realidad circunstancial en la que vive, que es la única de que dispone pues no hay otra, el historiador no viaja hacia el pasado ni traslada el pasado al presente. Solo examina el estado de la realidad que se presenta "a la vista", aunque tenga que recurrir a documentos y vestigios, sean cuales fueren. Pues se trata de lo que del pasado está a la vista: los documentos, los vestigios, los monumentos, los fósiles. Porque no hay un velo del tiempo, y lo que hay son las transformaciones de los hechos, de los mismos hechos y de cómo cambian.

Hasta se podría decir que la historia no estudia los hechos sino el hecho genérico y único de la existencia sujeto a millones y billones de transformaciones que vuelve irreconocible el mundo y la vida con evoluciones vertiginosas. "Vertiginoso" en este contexto quiere decir lo que por acción de la naturaleza o por la del hombre puede modificarse sin responder a una velocidad constante, que no se conoce cuál es. Y "velocidad" quiere decir cambios en abundancia o pocos cambios; porque no se puede medir la velocidad del tiempo sino solo contar los cambios que ocurren mientras el planeta gira o se traslada en su órbita celeste.

En primer lugar, pues, la historia no estudia el pasado sino los cambios que se registran en la única dimensión espaciotemporal detectable. Si se pudiera estudiar el pasado, entonces, la teoría de la relatividad sería falsa, porque sostiene que los hechos no se pueden apreciar (medir) en una realidad absoluta sino en el sistema relacional en el que son percibidos. Para la naturaleza pueden ser absolutos y definitivos, pero para el observador humano solo son comparables e incidentales.

En segundo lugar, y por añadidura, la función de la historia, exactamente, no consiste en relacionar causas y consecuencias de los hechos, aunque haya algo de esto en su metodología. Consiste en relacionar los cambios observables o documentadamente comprobables o deducibles que han experimentado entre sí, fueren modificaciones leves, transformaciones profundas, en variedad cuantiosa o exigua, significativa o no para la realidad estudiada. Esto no es estrictamente causalidad. Pueden llamarse "consecuencias", pero no porque pertenezcan a un sitial específico en el flujo. Correcto sería afirmar que la función de la historia es estudiar relaciones, no hechos.

La esencia de la historia no son los hechos, uno detrás del otro, sino el descascarillar las transformaciones sobre una misma y sola base existencial que pierde sus características específicas o vuelve a ganarlas y a producir nuevas. El estadio antecesor no es un estadio del pasado sino el que se puede comprobar después de los cambios. Por ejemplo, el Éxodo cambia la historicidad de Las Piedras, y el destierro la del Éxodo, sin que por ello haya que negar la cronología que narra la incorporación de Artigas a la revolución oriental, la batalla de Las Piedras, el Éxodo y el Exilio (eso es adorno, y todo adorno embellece a su objeto).

HISTORIA DESENTRAÑADA

¿Cambiaría la historia si se acreditara la noción de cambio por sobre la de tiempo? ¿Y, si así fuera, en qué cambiaría? Si el tiempo fuera radiación y no fluido abstracto, si fuera emisión de partículas y no "línea imaginaria de acontecimientos"; si actuara como actúa la luz y no como la famosa flecha con la que se representan los hechos desde las épocas prehistóricas, la historia no podría modificarse, pero sí sus interpretaciones posibles.

Un hecho considerado causa de otro o de otros, para entonces, ya no sería el anterior sino el antecesor, que no es lo mismo. La serie espaciotemporal u ontológica ya no se percibiría imaginariamente, como se percibe el tiempo, ni comparativamente, como se percibe el movimiento de los astros. Se convertiría en serie físico-matemática. Se trataría de una serie con eventuales desviaciones o, como se han llamado, "bifurcaciones", fluctuaciones que experimentan los estados de la materia al ser afectados por un "elemento aleatorio" que define hacia donde evolucionar.

Se ha definido la bifurcación como "el punto crítico a partir del cual se hace posible un nuevo estado" (Prigogine-Stengers, 192). El cambio tiene una causa, pero no radicaría en el estado anterior predecible en un sistema estable. El científico y el historiador no se fían de los sistemas estables, en los que no parece ocurrir nada u ocurre muy poco. El estado energético que dispara los hechos se concibe en un sistema inestable, como el de la vida y el universo, como es el de la historia, en el que aumenta o disminuye la entropía, el estado de desorden. No hay mucha actividad en un estado completamente en orden o no hay ninguna. Un estadio de los hechos en el que no ocurre nada, como el que se desprende al imaginar, encerrar y petrificar los hechos del pasado, es absurdo. Se trata de la misma realidad, de la única realidad, de la presente y cambiante.

Por lo que la historia no es un estado lineal homogéneo en flujo continuo sino un estado no-lineal o proceso en el cual el elemento aleatorio interfiere en la elección de posibilidades, y se vuelve decisivo en torno a una o a varias vías potenciales. Encadenarla al tiempo es una picardía. Pasado y futuro serían opciones, unas tomadas y otras no, por lo que la historia, lejos de fluir, se despojaría de la supuesta temporalidad y se quedaría en lo que resulta de la selección y de la evolución darwiniana. La acumulación derivada de los hechos en serie sería puro desecho provocado por las bifurcaciones discontinuas.

Por ejemplo, la historicidad de la batalla de Las Piedras se definiría por la alta entropía de un sistema psicológico y social, político y económico en ebullición e incertidumbre. No radicaría en ninguna acumulación de factores sino en una compleja divergencia, plena de vicisitudes que, por tradición, se examina separando los hechos uno a uno y en sus correspondientes turnos. En verdad, los hay en su inapresable y difícilmente identificable singularidad, como hay átomos y partículas subatómicas (en casi todo hay algo más pequeño). Pero no tienen gravitación como historia y solo constituyen repetición, sustitución de unos por otros y copias o hechos demasiado semejantes e históricamente estériles. La misma narración que los separa y alinea va desechándolos a medida que no encuentra en ellos nada decisivo pasible de desencadenar otros.

PLANO FÁCTICO Y PLANO MATEMÁTICO

Si algo queda claro es la diferencia entre anterior y posterior, por un lado, y antecesor y sucesor por otro. Pues hay anterioridades y posterioridades de todos los hechos en la historia, sin distinción de continuidades en el tiempo, pero también antecesores y sucesores bien diferenciados y discontinuos. En otras palabras, diríase que encerrarían una definición ontológica y otra matemática, físico o lógico-matemática, pero la historia no estudia relaciones abstractas. Queremos creer que la utilizada con preferencia por la historiografía es la última, sin que tenga que desechar del todo la primera.

La batalla de Las Piedras tiene anterioridades fácticas en otras batallas y combates, y tiene posterioridades nefastas para los orientales. Pero no son ellas las que constituyen la esencia de la historia, pues sólo constituyen la narración respectiva. Entre las ulteriores pueden mencionarse las estrategias; por ejemplo, que el español Posadas se apostara en Canelones y Artigas en Las Piedras, o que el jefe oriental generara simulacros para quedarse con el punto del terreno militarmente más ventajoso. Pero se trata de hechos en línea, de pura narración, de hechos físicos, de sus desarrollos y desenlaces. Las Piedras se seguirá de otras batallas y de otros hechos políticos y militares, pero serán posterioridades o más hechos,

La historia no es solo física u ontología, "no es una mera suma o acumulación de hechos" al decir del historiador Jesús Bentancourt Díaz. Queremos decir que la constituyen también las vicisitudes no exactamente espaciotemporales, sino incluso las de carácter abstracto o lógico-matemático. Porque es una di-

mensión nomológica en la cual el historiador encuentra regularidades de los hechos o de la no ocurrencia de hechos, de contenidos o de vacíos de contenido, y constantes, aunque fuesen plásticas o borrosas. Tal dimensión se define por la descripción de proporciones, no de cantidades o cualidades, un plano de estipulaciones axiomáticas y no fácticas ni narratológicas.

La narración no se vale de números, cálculos ni ecuaciones, y su descripción se ata al lenguaje simbólico dependiente de las significaciones convencionales. Pero el lenguaje de la historia, y aunque sea lingüístico y responda al estilo narratológico, también se atiene a una metodología hipotético-deductiva afín a la de las ciencias teórico-experimentales. Aunque la misión de la ciencia es explicar y la de la historia narrar, ambas se valen indistintamente de las dos operaciones. Determinados los hechos, la historia deduce y concluye a partir de premisas y valiéndose de inferencias. Esas premisas actúan como reglas generales que conducen a una conclusión, por lo que la explicación funciona como un argumento (Hempel, 81).

La incorporación de José Artigas a la revolución, la batalla de las Piedras y el Éxodo, por ejemplo, son términos de la serie de antecesores y sucesores de la cadena deductiva, y no solo eslabones de una narración. Los tres acontecimientos funcionan como premisas y no solo fluyen en el tiempo. Configuran un bucle histórico físico-matemático, un rizo histórico-matemático. De estos bucles se ocupa el historiador, quien no se aficiona con los vacíos de sentido y presta atención a las claves generadoras de sucesión, aunque deba encontrar cómo se generan y configuran y, principalmente, cómo se enlazan.

Aluden al mismo fenómeno los conceptos fundamentales de algunos filósofos, como el de "tiempo-ahora" de Walter Benjamin: el historiador "dejará de desgranar la sucesión de datos como un rosario entre sus dedos. Captará la constelación en la que con otra anterior muy determinada ha entrado su propia época" (Benjamin, 177). En el mismo sentido escribe George Collingwood: "Todo presente tiene un pasado propio, y cada reconstrucción imaginaria del pasado aspira a reconstruir el pasado de este presente, del presente en que se está produciendo este acto de imaginar, tal como es percibido aquí y ahora" (Collingwood, en Fontana, 13).

La filosofía de la historia puede aprovechar estos sugerentes supuestos y proceder a inscribirlos en un marco razonable de historicidad pura. No es fácil inscribirlos en un marco de empiricidad, puesto que la historia de los cambios no se puede comprobar por los sentidos. El "cuerpo" de la historia no es una cadena de transformaciones sino el eslabón en el que se estampa la única imprimación perceptible, llamada actual o presente. Si se tuviera que explicar cómo se desentraña ese cuerpo, las incógnitas invisibles que lo forman, aparecería solo un símil y difícilmente una razón. Sería la ecuación cuyas incógnitas fueren funciones, esto es, antecesores que no resultan anteriores en el cálculo sino deducibles de algunos datos aislados y apenas vinculados a ellas.

DESPEJAR LA INCÓGNITA

Volviendo a las preguntas iniciales, que piden respuestas acerca de qué estudia la historia, qué es el pasado y si existe o no existe, ahora podemos ensayar respuestas mejor encaradas frente a la ciencia. En primer lugar, que la historia no estudia el pasado sino el presente, el mundo tal cual es como derivación de los cambios, deteniéndose primordialmente en el factor humano. Advertimos que el pasado, en el concepto imaginario por el cual el presente se va a otra dimensión sin ya volver jamás, es una invención innecesaria y un estorbo epistemológico. Su inexistencia es solo existencia transformada, modificada no por el tiempo sino por los hechos, especialmente por determinados hechos que colidan y colisionan con otros. No hay necesidad de ordenarlos en una línea continua de acumulación fáctica, que se orienta desde el futuro hacia el pasado, ni en una imagen por la que todo provendría del pasado e iría hacia el presente, perdiéndose en el futuro.

Si se trata de establecer comparaciones con el objeto de la historia, sería preferible concebir la que contenga, al menos, un grado mayor de credibilidad. Porque no poseemos ninguna seguridad acerca de qué es en sí el tiempo, el espacio y la energía, y porque las concepciones dependientes del alcance de los sentidos tarde o temprano se desvanecen, como en la historia del pensamiento científico se desvaneció la idea de cuerpo y materia, de fuerza, lugar absoluto y momento absoluto. Pidamos prestado a la ciencia axiomática un poco de su reserva inconcreta y abstracta, dejándole la numeración y el simbolismo lógico para ella y tomándole su indeterminación, su universalidad y la abstracción, es decir, la facultad por la cual es capaz de prescindir del espacio y el tiempo.

La historia aparece así como presencia, oculta pero concreta, altamente modificada pero visible y tocable. Su cuerpo nos ofrece la ventaja de ahorrarnos la estéril investigación en el tiempo por la cual buscamos no el antecesor sino el anterior. Se nos revela que la historia no se ordena como se pueden ordenar las piedritas de un puñado, pues no constituye un montón. Se ordena como se ordenan los elementos de una sucesión, la que no nos niega la visión de la totalidad de sus componentes, porque son deducibles, como el bucle Artigas-Las Piedras-Éxodo, o están impresos en el presente tocable, por ejemplo, en los fósiles y documentos.

De estos elementos la historiografía revela las incógnitas y no la masa de datos. Por lo que, además de constituir la narración, se constituye también un verdadero cálculo por el que de lo poco disponible se extrae lo mucho que se contiene en calidad de secreto o de conocimiento en suspenso. Sabemos que está ahí y que no se ha fugado ni ha dejado de existir.

REFERENCIAS

BENJAMIN, Walter (1989). Discursos interrumpidos, Buenos Aires, Taurus.
BENTANCOURT Díaz, Jesús (1973). Criterios históricos modernos, Montevideo, Banda Oriental.
FONTANA, Josep (2001). Historia de los hombres, Barcelona, Crítica.
HEMPEL, Carl (1989). Filosofía de la Ciencia Natural, Madrid, Alianza.
PRIGOGINE, Ilya, & STENGERS, Isabelle (1990). La nueva alianza, Madrid, Alianza.

vuelta de página

Serie: Acontece (CX)

Hacia el estallido

Después de

Babel es una metáfora de lo que algunas formas de redes sociales han producido en casi todos los grupos y las instituciones más importantes para la sociedad, los que fueron llevados a vivir tal como habría sido vivir en Babel en los días posteriores a su destrucción ¿Cómo llegó a suceder esto?

En *Génesis* se dice que los descendientes de Noé construyeron una gran ciudad en la tierra de Sinar. Para "hacerse famosos" construyeron una "gran torre que llegaba al cielo". Dios se ofendió por la arrogancia de la humanidad y dijo: "Mira, son un solo pueblo y tienen un solo idioma; y esto es sólo el principio de lo que harán; nada de lo que se propongan les será imposible. Bajaré allí y confundiré sus idiomas para que no se entiendan".

El texto no dice que Dios destruyó la torre, pero eso se dice en muchas representaciones populares de la historia, por lo que conservamos esta imagen dramática en nuestra mente: personas que deambulan entre las ruinas, sin poder comunicarse, condenadas a la mutua incomprensión.

La historia de Babel es la mejor metáfora que he encontrado de lo que le sucedió a Estados Unidos en la década de 2010 y del país fragmentado que es hoy. Algo salió terriblemente mal, muy de sorpresa. Estamos desorientados, incapaces de hablar el mismo idioma o reconocer la misma verdad. Estamos lejos el uno del otro y del pasado.

Ha sido evidente desde hace algún tiempo que *Red America* y *Blue America* se están convirtiendo en dos países diferentes que reclaman el mismo territorio, con dos versiones diferentes de la Constitución, la economía y la historia estadounidense.

BABEL NO ES UNA HISTORIA SOBRE TRIBALISMO

Babel es una historia sobre la fragmentación de todo. Se trata de la sacudida de todo lo que parecía sólido, la dispersión de las personas que alguna vez habían sido una comunidad. Es una metáfora de lo que sucede no solo entre rojo y azul, sino también entre izquierda y derecha, así como dentro de universidades, empresas, colegios profesionales, museos e incluso familias. Babel es una metáfora de lo que algunas formas de redes sociales han hecho a casi todos los grupos e instituciones más importantes para el futuro del país, y para nosotros como pueblo. ¿Cómo pasó esto? ¿Y qué presagia para la vida social?

La historia tiene sentido y va en la dirección de una cooperación a gran escala. Vemos esta tendencia en la evolución biológica, en la serie de "transiciones importantes" a través de las cuales surgieron los organismos multicelulares y luego desarrollaron nuevas relaciones simbióticas. Vemos esto también en la evolución cultural, como explicó Robert Wright en su libro de 1999, "*Nonzero: The Logic of Human Destiny*", donde mostró que la historia implica una serie de transiciones, impulsadas por el aumento de la densidad de población y las nuevas tecnologías (publicaciones, carreteras, prensa) que creó nuevas posibilidades para el comercio y el aprendizaje mutuamente beneficiosos. Los conflictos de suma cero, como las guerras de religión que surgieron cuando la invención de la imprenta difundió ideas heréticas por toda Europa, se consideraban como reveses temporales y, en ocasiones, incluso como integrando el progreso. (Estas guerras de religión, argumentó, hicieron posible la transición a estados-nación modernos con ciudadanos mejor informados). El presidente Bill Clinton elogió la representación optimista de *Nonzero* de un futuro más cooperativo, gracias a los continuos avances tecnológicos.

EL AUGE DE LA TORRE MODERNA

Internet de principios de la década de 1990, con sus salas de chat, tableros de mensajes y correo electrónico, es un ejemplo de la teoría de *Nonzero* al igual que la primera ola de plataformas de redes sociales lanzadas alrededor de 2003. MySpace, Friendster y Facebook han facilitado el contacto con amigos. y extraños para hablar de intereses comunes, de forma gratuita y en una escala nunca antes imaginada. Para 2008, Facebook se había convertido en la plataforma dominante, con más de 100 millones de usuarios mensuales, actualmente está en camino a alrededor de 3 mil millones. En la primera década del nuevo siglo se creía que las redes sociales eran una bendición para la democracia, porque ¿qué dictador podría imponer su voluntad a una ciudadanía conectada? ¿Qué régimen podría construir un muro capaz de mantener fuera a Internet?

El punto culminante del optimismo tecnodemocrático fue, sin duda 2011, un año que comenzó con la Primavera Árabe y terminó con el movimiento Occupy global. También fue en ese momento que Google Translate estuvo disponible en prácticamente todos los teléfonos inteligentes. Así, podemos decir que 2011 fue el año en que la Humanidad reconstruyó la Torre de Babel.

ZUCKERBERG ADELANTE

Estábamos más cerca que nunca de convertirnos en "un solo pueblo" y habíamos superado efectivamente la maldición de la división lingüística. Para los optimistas tecnodemócratas, parecía ser solo el comienzo de lo que la humanidad podría hacer.

En febrero de 2012, mientras se preparaba para hacer público Facebook, Mark Zuckerberg reflexionó sobre estos tiempos extraordinarios y expuso sus planes. "Hoy, nuestra sociedad ha llegado a otro punto crítico", escribió en una carta dirigida a los inversores. Facebook esperaba "reajustar la forma en que las personas difunden y consumen información". Al darles "el poder de compartir", los ayudaría a "transformar una vez más muchas de nuestras instituciones e industrias clave".

Durante los siguientes diez años, Zuckerberg hizo exactamente lo que dijo que haría. Reajustó la forma en que difundimos y consumimos información; transformó nuestras instituciones y nos empujó más allá del punto de inflexión. Pero no salió como él esperaba.

Históricamente, las civilizaciones dependían de la sangre, los dioses y los enemigos compartidos para contrarrestar la tendencia a dividirse a medida que crecían. Pero, ¿qué mantiene unidas a democracias seculares grandes y diversas como Estados Unidos e India, o incluso la Gran Bretaña y Francia modernas?

Los sociólogos han identificado al menos tres fuerzas principales que unen colectivamente a las democracias exitosas: capital social (redes sociales extensas con altos niveles de confianza), instituciones sólidas e historias compartidas. *Las redes sociales han debilitado las tres fuerzas.*

Para ver cómo, tenemos que entender los cambios en las redes sociales con el tiempo, y especialmente en los años posteriores a 2009.

En sus primeras encarnaciones, plataformas como Myspace y Facebook eran relativamente inofensivas. Permitieron a los usuarios crear páginas donde publicaron fotos, actualizaciones familiares y enlaces a páginas esencialmente estáticas de sus amigos y bandas favoritas. De esta forma, las primeras redes sociales pueden verse como un paso más en la larga evolución de las mejoras tecnológicas, desde el servicio

Serie: Acontece

Últimos artículos publicados en esta serie:

(CIII) Desigualdad tolerada. (Zygmunt Bauman, Nº 454)
(CIV) Nueva fórmula de dominación "Sé feliz". (Byung-Chul Han, Nº 454)
(CV) Hacia una nueva ética del trabajo. (David Lorenzo Cardiel, Nº 455)
(CVI) Democracia plebiscitaria. (Jorge Barreiro, N° 456)
(CVII) Conocer el clítoris. (Helen O'Connelly y Caroline de Costa, N° 457)
(CVIII) Los excesos de lo Trans. (Carlos A. Gadea, N° 459)
(CIX) La velocidad. (Gonzalo M. Tavares, N° 459)

e Babel

postal, pasando por el teléfono, hasta el correo electrónico y los mensajes de texto, que ayudaron a las personas a lograr el eterno objetivo de mantener sus lazos sociales.

Pero gradualmente, los usuarios de las redes sociales se sintieron más cómodos compartiendo detalles íntimos de sus vidas con extraños y empresas.

Como escribí con Tobias Rose-Stockwell en un artículo de "Atlantic" de 2019, las personas se han vuelto más expertas en montar un espectáculo y administrar su marca personal, actividades que pueden impresionar a otros pero que no cimentan una amistad de la manera como si lo hace la conversación telefónica privada.

LAS COSAS CAEN

Las redes sociales fueron vistas como una bendición para la democracia. El punto culminante del optimismo tecnodemocrático fue 2011, que comenzó con la Primavera Árabe y terminó con el movimiento Occupy.

Después de que las redes sociales entrenaron a sus usuarios para pasar más tiempo actuando y menos tiempo conectándose, se preparó el escenario para la gran transformación que comenzó en 2009: la intensificación de la dinámica viral.

Antes de 2009, Facebook brindaba a los usuarios una línea de tiempo simple: un flujo interminable de contenido generado por sus amigos y otros contactos, con las publicaciones más recientes en la parte superior y las más antiguas en la parte inferior. Esto a menudo era impresionante en términos de volumen, pero era un reflejo exacto de lo que otros publicaban. Eso comenzó a cambiar en 2009, cuando Facebook les dio a los usuarios una forma de dar "me gusta" públicamente a las publicaciones con solo hacer clic en un botón. Ese mismo año, Twitter introdujo algo aún más poderoso: el botón de retuitear, que permitía a los usuarios suscribirse públicamente a una publicación, mientras la compartían con todos sus seguidores. Facebook copió rápidamente esta innovación con su propio botón "compartir", que estuvo disponible para los usuarios de teléfonos inteligentes en 2012. Los botones "me gusta" y "compartir" se convirtieron rápidamente en funciones estándar en la mayoría de las demás plataformas.

Poco después de que el botón "me gusta" comenzara a producir datos sobre lo que más "interesaba" a sus usuarios, Facebook desarrolló algoritmos para brindar a cada usuario el contenido con mayor probabilidad de generar un "me gusta" o cualquier otra interacción, y eventualmente también "compartir". Estudios posteriores han demostrado que *las publicaciones que tienen más probabilidades de ser compartidas son las que desencadenan emociones, especialmente ira hacia diferentes grupos de personas.*

En 2013 las redes sociales se habían convertido en un juego nuevo, con una dinámica diferente a la de 2008. Con maña y suerte se logró crear una publicación que "se viraliza" y lo hace "famoso en internet" por unos días. Si se equivocaba, podría ser enterrado en comentarios de odio. Nuestras publicaciones alcanzan la fama o la ignominia en base a los clicks de miles de desconocidos, y a cambio nosotros aportamos miles de clicks al juego.

Este nuevo juego fomentó la deshonestidad y la dinámica de la multitud: los usuarios se guiaron no solo por sus verdaderas preferencias, sino también por sus experiencias pasadas de recompensa y castigo y cómo predijeron las reacciones de los demás ante cada nueva acción. Uno de los ingenieros de Twitter que trabajó en el botón de retuitear reveló más tarde que lamentaba su contribución porque había convertido a Twitter en un lugar más desagradable. Mientras observaba cómo se formaban las multitudes de Twitter usando esta nueva herramienta, pensó para sí mismo: "Creo que les acabamos de dar a los niños de cuatro años un arma cargada".

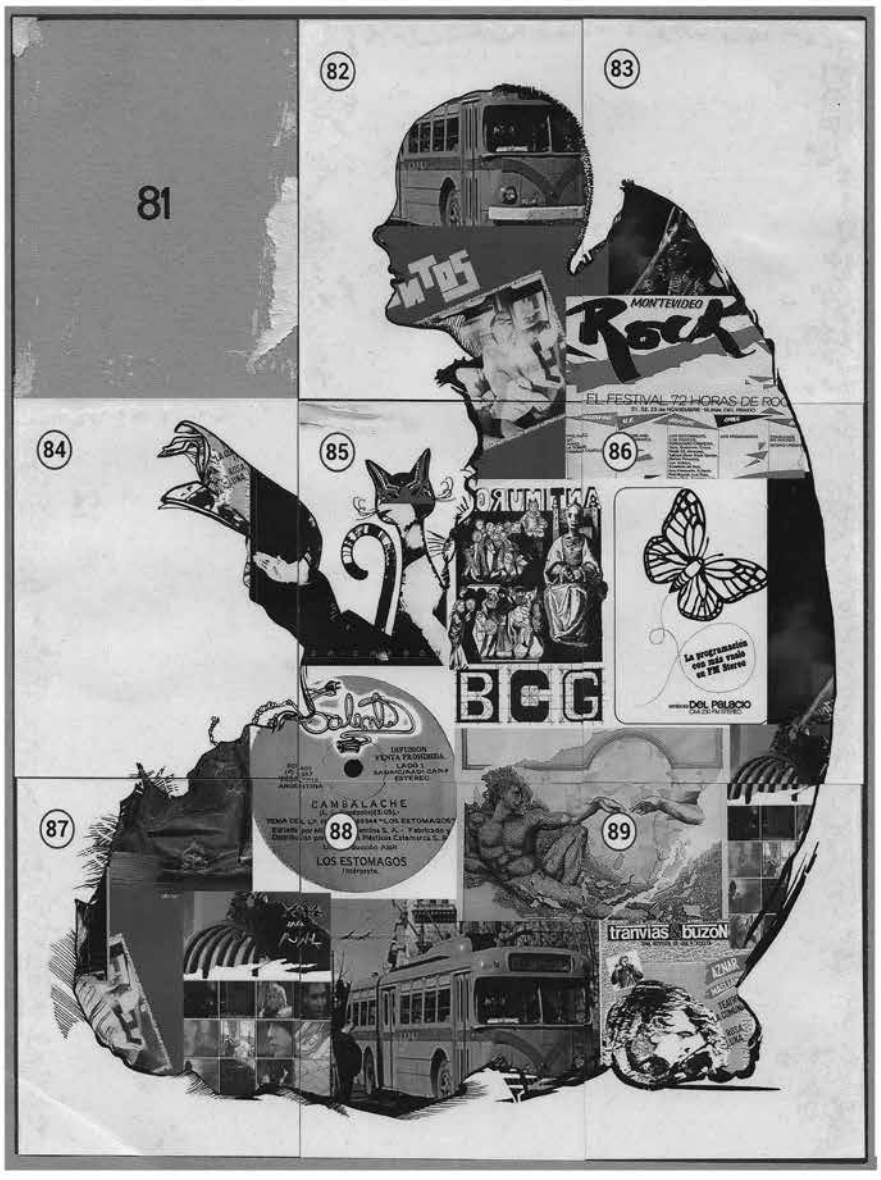
LA IRA EXPLOTA

Como psicólogo social que estudia la emoción, la moralidad y la política, también he visto que esto sucede. Las plataformas recién modificadas fueron diseñadas casi a la perfección para resaltar nuestras personalidades más moralistas y menos reflexivas. El volumen de indignación fue impactante.

Fue este tipo de propagación explosiva de la ira contra la que James Madison trató de protegernos mientras redactaba la Constitución de los Estados Unidos. Los redactores de la Constitución fueron excelentes psicólogos sociales. Sabían que la democracia tenía un talón de Aquiles porque dependía del juicio colectivo del pueblo, y las comunidades democráticas están sujetas a "la agitación y debilidad de las pasiones indisciplinadas". La clave para diseñar una república sostenible fue, por lo tanto, construir mecanismos para desacelerar las cosas, frenar las pasiones, exigir compromisos y proporcionar a los líderes un cierto aislamiento de la euforia del momento, sin dejar de responsabilizarlos ante el pueblo periódicamente, el día de las elecciones.

Las empresas de tecnología que mejoraron la viralidad entre 2009 y 2012 nos llevaron a la pesadilla de Madison. Muchos autores citan sus comentarios en "*Federalist #10*" sobre la tendencia humana innata hacia la "facción", es decir, nuestra tendencia a dividirnos en equipos o partidos que están tan inflamados por la "animosidad mutua" que están "mucho más dispuestos a humillarse y oprimirse unos a otros que cooperar para el bien común".

Pero este ensayo continúa con una visión menos citada pero igualmente importante de la vulnerabilidad de la democracia ante la trivialidad. Madison señala que la gente es tan propensa al sectarismo que "*cuando no se presenta ninguna ocasión sustancial, las distinciones más banales y fantasiosas son suficientes para encender sus pasiones hostiles y excitar*



sus conflictos más violentos".

Las redes sociales han ampliado y reforzado lo banal. ¿Nuestra democracia es más saludable ahora que hemos tenido peleas en Twitter por el impuesto al rico vestido que usó la congresista Alexandria Ocasio-Cortez en la Met Gala, y el vestido que usó Melania Trump en un evento conmemorativo del 11 de septiembre, cuyas costuras parecían un rascacielos? ¿Qué pasa con el tuit del senador Ted Cruz que critica a Poupas por tuitear que fue a vacunarse contra el covid?

El problema no es solo la pérdida de tiempo y la disminución de la atención; es la continua pérdida de confianza. Una autocracia puede distribuir propaganda o usar el miedo para motivar los comportamientos que desea, pero una democracia depende de una aceptación ampliamente interiorizada de la legitimidad de las reglas, normas e instituciones. La confianza ciega e irrevocable en cualquier individuo u organización en particular nunca está garantizada. Pero cuando los ciudadanos pierden la confianza en los líderes electos, los funcionarios de salud, los tribunales, la policía, las universidades y la integridad de las elecciones, entonces se impugnan todas las decisiones; cada elección es una lucha a vida o muerte para salvar al país de la otra parte.

El Barómetro de Confianza de Edelman más reciente (un barómetro internacional de la confianza de los ciudadanos en el gobierno, las empresas, los medios de comunicación y las organizaciones no gubernamentales) mostró autocracias estables y competentes (China y los Emiratos Árabes Unidos) en la parte superior de la lista, mientras que las democracias (bajaron países como EE. UU., Reino Unido, España y Corea del Sur) se ubicaron casi al final de la lista (si bien por encima de Rusia).

Estudios académicos recientes sugieren que las redes sociales son efectivamente corrosivas para la confianza en los gobiernos, los medios de comunicación y las personas e instituciones en general. Un documento de trabajo que ofrece una revisión más completa de la investigación, dirigido por los sociólogos Philipp Lorenz-Spreen y Lisa Oswald, concluye que "en su gran mayoría las asociaciones informadas acerca del uso de redes digitales y la confianza parecen ser perjudiciales para la democracia". La literatura es compleja –algunos estudios muestran beneficios, particularmente en democracias menos desarrolladas– pero la revisión concluyó que, en resumen, las redes sociales amplifican la polarización política, fomentan el populismo, especialmente el populismo de derecha, y están asociadas con la difusión de desinformación.

Cuando las personas pierden la confianza en las instituciones, pierden la confianza en las historias contadas por esas instituciones. Esto es particularmente cierto para las instituciones a cargo de la educación de los niños. Los planes de estudios de historia a menudo han causado controversia política, pero Facebook y Twitter hacen posible que los padres muestren su indignación todos los días con un nuevo fragmento de las clases de historia de sus hijos, y clases de matemáticas y opciones literarias y de idiomas. Se cuestionan los motivos de los maestros y administradores y, a veces, se producen leyes radicales o reformas curriculares que degradan la enseñanza y reducen aún más la confianza en ella. Un resultado es que es menos probable que los jóvenes educados en la era posterior a Babel presenten una historia coherente de quiénes somos como pueblo, y menos probable que compartan historias con quienes asistieron a diferentes escuelas o se educaron en una década diferente.

El exanalista de la CIA Martin Gurri predijo estos efectos de fractura en su libro de 2014 "La revuelta del público". El análisis del autor se centró en los efectos subversivos de la autoridad del crecimiento exponencial de la información, a partir de internet en la década de 1990. Durante casi una década, Gurri ya había visto el poder de las redes sociales como un solvente universal, rompiendo lazos y debilitando instituciones donde sea. Señaló que las redes distribuidas "pueden protestar y derrocar, pero nunca gobernar". Describió el nihilismo de los muchos movimientos de protesta de 2011 que se organizaron, en su mayoría en línea, y que, como *Occupy Wall Street*, exigieron la destrucción de las instituciones existentes sin ofrecer una visión alternativa del futuro o una organización que pudiera hacerlo.

DERROCAR SI, GOBERNAR NO

Gurri no es un fanático de las élites ni de la autoridad centralizada, pero señala una característica constructiva de la era predigital: una sola "audiencia general", todos consumiendo el mismo contenido, como si todos estuvieran mirando en el mismo espejo gigantesco en el reflejo de su propia sociedad. En un comentario de Vox que recuerda la primera diáspora posterior a Babel, dijo: "La revolución digital destrozó ese espejo, y ahora el público habita esos pedazos de vidrio roto. Así que el público no es una cosa; está muy fragmentado y es básicamente mutuamente hostil. La mayoría de las veces son personas que se gritan unas a otras y viven en burbujas de un tipo u otro".

Mark Zuckerberg podría no haber querido nada de esto. Pero al reorganizar todo en una carrera por el crecimiento, con una concepción ingenua de la psicología humana, poca comprensión de la complejidad de las instituciones y ninguna preocupación por los costos externos impuestos a la sociedad, Facebook, Twitter, YouTube y algunas otras plataformas importantes, sin saberlo, disolvieron involuntariamente el mortero de la confianza, de la creencia en las instituciones y en las historias compartidas que mantenían unida una democracia secular grande y diversa.

Creo que podemos fechar la caída de la torre entre 2011 (año focal de las protestas "nihilistas" de Gurri) y 2015, año marcado por el "gran despertar" de la izquierda y la llegada de Donald Trump a la derecha.

Trump no destruyó la torre, solo explotó su caída. Fue el primer político en dominar la nueva dinámica de la era posterior a Babel, en la que la indignación es la clave de la viralidad, la actuación en el escenario socava la competencia, Twitter puede sobreponerse a todos los periódicos del país y las historias no se pueden compartir (son menos confiables) más allá de unos pocos fragmentos adyacentes, por lo que la verdad no puede lograr una adhesión generalizada.

Los muchos analistas, incluido yo mismo, que argumentaron que Trump no podía ganar las elecciones se basaron en intuiciones anteriores a Babel de que escándalos como el de la grabación de Access Hollywood (en el que Trump se jactaba de haber abusado sexualmente) son fatales para una campaña presidencial. *Pero después de Babel, nada realmente significa nada, al menos no de una manera duradera y en la que la gente está ampliamente de acuerdo*

POLÍTICA DESPUÉS DE BABEL

"La política es el arte de lo posible", dijo el estadista alemán Otto von Bismarck en 1867. En una democracia post-Babel, no hay mucho que pueda ser posible.

Por supuesto, la guerra cultural estadounidense y el declive de la cooperación entre partidos son anteriores a la llegada de las redes sociales. La segunda mitad del siglo XX fue una época de polarización inusualmente baja en el Congreso, que comenzó a regresar a niveles históricos en las décadas de 1970 y 1980. La distancia ideológica entre los dos partidos comenzó a ampliarse más rápidamente en la década

de 1990. Fox News y el La Revolución Republicana de 1994 convirtió al GOP (Grand Old Party) en un partido más combativo. Por ejemplo, el portavoz de la Cámara Newt Gingrich ha aconsejado a los nuevos miembros republicanos del Congreso que no se muden con sus familias a Washington, D.C., donde probablemente podrían formar lazos sociales con los demócratas y sus familias.

Por tanto, las relaciones entre las partes ya estaban tensas antes de 2009. Pero la creciente viralidad de las redes sociales hizo más peligrosa la confraternización con el enemigo o un ataque menos vigoroso. A la derecha, el término RINO (*Republican in Name Only*) fue reemplazado en 2015 por el término más despectivo *cuckservative* (cornoservador), popularizado en Twitter por los partidarios de Trump. A la izquierda, las redes sociales lanzaron la cultura de cancelación en los años posteriores a 2012, con efectos transformadores en la vida universitaria y más tarde en la política y la cultura en todo el mundo de habla inglesa.

¿QUÉ HA CAMBIADO DESDE 2010?

Repasemos la metáfora del ingeniero de Twitter: darle a los niños de cuatro años un arma cargada. Un tweet malo no mata a nadie; es un intento de avergonzar o castigar públicamente a alguien mientras se elogia la virtud, la brillantez o la lealtad tribal de uno. Es más un dardo que una bala, causa dolor, pero no mata a nadie. Aun así, entre 2009 y 2012, Facebook y Twitter superaron casi los mil millones de pistolas de dardos en todo el mundo. Desde entonces, nos hemos estado disparando el uno al otro.

Las redes sociales han dado voz a algunas personas que antes tenían poca voz y han hecho que sea más fácil responsabilizar a las personas poderosas por sus errores, no solo en la política, sino también en los negocios, las artes, la academia y en cualquier otro lugar. Los delincuentes sexuales podrían haber sido nombrados en publicaciones de blogs anónimos antes de Twitter, pero es difícil imaginar que el movimiento #MeToo tenga tanto éxito sin el impulso viral que ofrecen las principales plataformas.

Sin embargo, la "rendición de cuentas" distorsionada de las redes sociales también ha provocado injusticia y disfunción política de tres maneras.

Primero, las pistolas de dardos de las redes sociales empoderan a los trolls y matones mientras silencian a las buenas personas. Una investigación realizada por los expertos en ciencias políticas Alexander Bor y Michael Bang Petersen descubrió que un pequeño subconjunto de personas en las plataformas de redes sociales está muy preocupado por ganar estatus y está dispuesto a usar la agresión para lograrlo. Estas personas admiten que en sus discusiones en línea a menudo dicen tonterías, se burlan de sus oponentes y son bloqueados por otros usuarios o denunciados por comentarios inapropiados. En ocho estudios, Bor y Petersen descubrieron que estar en línea no hacía que la mayoría de las personas fueran más agresivas u hostiles; por el contrario, permitió que un pequeño número de personas agresivas atacara a un conjunto mucho mayor de víctimas. Los politólogos descubrieron que incluso un pequeño número de idiotas logró dominar los foros de discusión, porque los no idiotas se alejan fácilmente de las discusiones políticas en línea. Estudios adicionales revelan que las mujeres y las personas de color son acosadas de manera desproporcionada, por lo que la plaza pública digital es menos receptiva a sus voces.

En segundo lugar, las pistolas de dardos de las redes sociales otorgan a los extremos políticos más poder y voz al tiempo que reducen el poder y la voz de la mayoría moderada. El estudio "Tribus ocultas", realizado por el grupo prodemocracia *More in Common*, encuestó a 8000 estadounidenses en 2017 y 2018 e identificó siete grupos que compartían creencias y comportamientos. La extrema derecha, conocida como los "conservadores devotos", comprendía el 6% de la población estadounidense. El grupo más a la izquierda, los "activistas progresistas", comprendía el 8% de la población. Los activistas progresistas fueron, con mucho, el grupo más prolífico en las redes sociales: el 70 % había compartido contenido político durante el año anterior. Los conservadores devotos quedaron en segundo lugar con el 56%.

Estos dos grupos extremos son similares en formas sorprendentes. Son los más blancos y ricos de los siete grupos, lo que sugiere que Estados Unidos está siendo desgarrado por una batalla entre dos subconjuntos de la élite que no representan a la sociedad en general. Además, son los dos grupos que muestran mayor homogeneidad en sus actitudes morales y políticas. Los autores del estudio especulan que esta uniformidad de opinión es probablemente el resultado de la "vigilancia del pensamiento" en las redes sociales: "Aquellos que expresan simpatía por las opiniones de los grupos opuestos pueden sentir las repercusiones de su propia corte". En otras palabras, los extremistas políticos no solo disparan dardos a sus enemigos; gastan gran parte de su munición en objetivos disidentes o pensadores flexibles de su propio equipo. De esta manera, las redes sociales son un sistema político basado en compromisos estancados.

Por último, al darles a todos una pistola de dardos, las redes sociales les han dado a todos la libertad de hacer justicia sin un juicio adecuado. Las plataformas como Twitter se convierten en el Salvaje Oeste, donde los vigilantes no rinden cuentas. Un ataque exitoso atrae una cascada de Me gusta y ataques posteriores. Las plataformas de viralidad mejoradas facilitan así el castigo colectivo masivo por delitos pequeños o imaginarios, con consecuencias reales, incluidas personas inocentes que pierden sus trabajos y otras que tienen tanta vergüenza que se suicidan. Cuando nuestra plaza pública está gobernada por dinámicas de masas no controladas por un juicio adecuado, no obtenemos justicia e inclusión, obtenemos una sociedad que ignora el contexto, la proporcionalidad, la misericordia. Y que, también, ignora la verdad.

ESTUPIDEZ ESTRUCTURAL

Desde que cayó la torre de Babel, todos los tipos de debates se han vuelto cada vez más confusos. El obstáculo más generalizado para el buen pensamiento es *la confirmación sesgada*, la tendencia humana a buscar y aceptar solo evidencia que confirme nuestras creencias preferidas. Incluso antes de la llegada de las redes sociales, los motores de búsqueda estaban sobrecargados con la confirmación sesgada, lo que hacía mucho más fácil para las personas encontrar evidencia de creencias absurdas y teorías de conspiración, tales como que la Tierra es plana y que los ataques del 11 de septiembre fueron organizados por el gobierno norteamericano. Pero las redes sociales empeoraron mucho las cosas.

La cura más confiable para la confirmación segada es interactuar con personas que no comparten las mismas creencias: ellas nos confrontan con contra-evidencia y contra-argumentos. John Stuart Mill afirmó que "Aquel que sólo conoce su versión de un caso, sabe poco al respecto" y nos instó a buscar opiniones contradictorias "de personas que realmente las creen". Las personas que piensan diferente y están dispuestas a hablar si no están de acuerdo con lo que decimos nos hacen más inteligentes, casi como si fueran una

continuación de nuestro propio cerebro. Las personas que intentan silenciar o intimidar a sus críticos se vuelven más estúpidas, casi como si se dispararan dardos a su propio cerebro.

En su libro "La constitución del conocimiento", Jonathan Rauch describe un avance histórico en el que las sociedades occidentales desarrollaron un "sistema operativo epistémico", es decir, un conjunto de instituciones para generar conocimiento a partir de las interacciones de individuos sesgados y cognitivamente falaces. La ley inglesa desarrolló el sistema acusatorio para que los defensores parciales pudieran presentar ambos lados de un caso ante un jurado imparcial. Los periódicos llenos de mentiras se convirtieron en organizaciones de noticias profesionales, con normas que requerían mirar múltiples lados de una historia, seguido de una revisión editorial y luego de verificación de hechos. Las universidades evolucionaron de instituciones medievales compartimentadas a centros de investigación, creando una estructura en la que los académicos presentan afirmaciones basadas en evidencia, sabiendo que otros académicos de todo el mundo estarían motivados para ganar prestigio al encontrar evidencia en contrario.

Parte de la grandeza de Estados Unidos en el siglo XX provino de haber desarrollado la red de instituciones productoras de conocimiento más capaz, vibrante y productiva de toda la historia humana, vinculando a las mejores universidades del mundo, empresas privadas que convirtieron los avances científicos en productos de consumo que cambiaron nuestras vidas y agencias gubernamentales que apoyaron la investigación científica y lideraron la colaboración que puso al hombre en la luna.

Pero este acuerdo, señala Rauch, "no está solo; depende de una serie de contextos y entendimientos sociales a veces delicados, que necesitan ser entendidos, afirmados y protegidos". Entonces, ¿qué sucede cuando una institución no está bien mantenida y termina el desacuerdo interno, ya sea porque las personas se han vuelto ideológicamente uniformes o porque tienen miedo de estar en desacuerdo?

Creo que eso es lo que les sucedió a muchas de las principales instituciones estadounidenses a mediados y fines de la década de 2010. Se sorprendieron en masa porque las redes sociales inculcaron en sus miembros un miedo crónico a ser atacados. El cambio fue más pronunciado en universidades, asociaciones académicas, industrias creativas y organizaciones políticas en todos los niveles (nacional, estatal y local), y fue tan generalizado que estableció nuevas normas de comportamiento respaldadas por nuevas políticas, aparentemente de la noche a la mañana. La nueva ubicuidad de las redes sociales mejoradas viralmente ha significado que una sola palabra pronunciada por un maestro, líder o periodista, incluso si se habla con una intención positiva, podría provocar una tormenta en las redes sociales, desencadenando un despido inmediato o una investigación prolongada conducida por la propia institución. Los participantes en nuestras principales instituciones comenzaron a autocensurarse de forma poco saludable, absteniéndose de criticar políticas e ideas que creían que tenían poco apoyo o eran incorrectas, incluso aquellas presentadas por sus alumnos en las aulas.

Pero cuando una institución castiga la disidencia interna, dispara dardos a su propio cerebro.

El proceso de estupidificación se desarrolla de manera diferente en la derecha y la izquierda porque sus alas activistas se suscriben a diferentes narrativas con diferentes valores sagrados. El estudio "Tribus ocultas" nos dice que los "conservadores devotos" obtuvieron la puntuación más alta en creencias relacionadas con el autoritarismo. Comparten una narrativa en la que Estados Unidos está eternamente bajo la amenaza de enemigos externos y subversivos internos; ven la vida como una batalla entre patriotas y traidores. Según la politóloga Karen Stenner, en cuyo trabajo se basó el estudio "Tribus Ocultas", estas son psicológicamente diferentes del grupo más grande de "conservadores tradicionales" (19% de la población), que enfatizan el orden, el decoro y el cambio lento y no radical.

Solo en el ámbito de las narrativas de devotos conservadores cobran sentido los discursos de Donald Trump, desde la abominable diatriba de apertura de su campaña sobre los "violadores" mexicanos hasta su advertencia del 6 de enero de 2021: "Si no luchas con todas tus fuerzas, ya no tendrás un país."

El castigo tradicional por traición es la muerte, de ahí el grito de batalla utilizado el 6 de enero: "Cuelguen a Mike Pence". Las amenazas de muerte de la derecha, muchas realizadas a través de cuentas anónimas, están demostrando su eficacia para intimidar a los conservadores tradicionales, por ejemplo, destituyendo a los funcionarios electorales locales que no han logrado "detener el robo"(electoral). La ola de amenazas hechas a los miembros republicanos disidentes del Congreso también ha llevado a muchos de los moderados restantes a irse o permanecer en silencio, dándonos un partido cada vez más alejado de la tradición conservadora, la responsabilidad constitucional y la realidad. Ahora existe un Partido Republicano que describe un ataque violento contra el Capitolio de los EE. UU. como un "discurso político legítimo" respaldado, o al menos sin oposición, por una variedad de grupos de expertos y organizaciones de medios de comunicación de derecha.

La estupidez de la derecha es más visible en las muchas teorías de conspiración que se difunden a través de los medios de comunicación de derecha y ahora en el Congreso. Pizzagate, QAnon, la creencia en que las vacunas contienen microchips y la convicción de que Donald Trump ganó la reelección: es difícil imaginar que alguna de estas ideas o sistemas de creencias alcancen sus niveles actuales sin Facebook y Twitter.

Los demócratas también han sido duramente golpeados por la estupidez estructural, aunque de manera diferente. En el Partido Demócrata, la lucha entre el ala progresista y las facciones más moderadas es abierta y continua, y los moderados suelen ganar. El problema es que la izquierda controla el alto mando de la cultura: universidades, organizaciones de noticias, Hollywood, museos de arte, publicidad, gran parte de Silicon Valley y los sindicatos de docentes y colegios que dan forma a la educación desde la primaria hasta la secundaria. Y en muchas de estas instituciones la disidencia fue sofocada: cuando todos tenían acceso a una pistola de dardos a principios de la década de 2010, muchas instituciones de izquierda comenzaron a dispararse a sí mismas. Y lamentablemente, estas son las personas que informan, educan y entretienen a la mayor parte del país.

Los liberales de finales del siglo XX compartían la convicción de lo que el sociólogo Christian Smith denominó la narrativa del "progreso liberal", convicción acerca de que Estados Unidos solía ser terriblemente injusto y represivo pero, gracias a las luchas de activistas y héroes, hizo (y sigue haciendo) progreso hacia la realización de la noble promesa de su fundación. Esta historia apoya fácilmente el patriotismo liberal y fue la narración conmovedora de la presidencia de Barack Obama. También es la opinión de los "liberales tradicionales" en el estudio de las "Tribus Ocultas": el 11% de la población, que tiene fuertes valores humanitarios, es mayor que el promedio y son en gran parte las personas que dirigen las instituciones culturales e intelectuales de los Estados Unidos.

Pero cuando las plataformas de redes sociales recién viralizadas les dieron a todos una pistola de dardos, fueron los activistas progresistas más jóvenes quienes dispararon más, y apuntaron una cantidad desproporcionada de dardos a estos líderes liberales mayores. Confusos y asustados, los líderes raramente desafiaron a los activistas o a su narrativa no liberal, según la cual la vida en cada institución es una batalla eterna entre grupos de identidad sobre un gráfico de suma cero, y las personas en la cima consiguieron llegar oprimiendo a las personas de abajo. Esta nueva narrativa es rígidamente igualitaria, enfocada en la igualdad de resultados, no en derechos u oportunidades. No se ocupa de los derechos individuales.

El cargo universal contra las personas que no están de acuerdo con esta narrativa no es "traidor"; es "racista", "transfóbico", "Karen", o alguna otra letra escarlata que marca al autor como alguien que odia o daña a un grupo marginado. La pena que parece ser la adecuada para estos delitos no es la ejecución; es humillación pública y muerte social.

Es posible ver más claramente el proceso de estupefacción cuando una persona de izquierda solo señala investigaciones que cuestionan o contradicen una opinión favorecida entre activistas progresistas. Alguien en Twitter encontrará una forma de asociar disidente con racismo, y otros lo seguirán. Por ejemplo, en la primera semana de protestas tras la muerte de George Floyd, algunas de las cuales incluyeron violencia, el analista de políticas

progresistas David Shor que entonces trabajaba en Civil Analytics, tuiteó un enlace a un estudio que mostraba que las protestas violentas en la década de 1960 llevaron a reveses electorales para los demócratas en los distritos cercanos. Claramente Shor estaba tratando de ayudar, pero en la indignación que siguió, fue acusado de "negrofobia" y rápidamente fue despedido de su trabajo. (*Civis Analytics* negó que el analista fuera despedido por ese tuit).

El caso Shor se hizo famoso, pero todos en Twitter habían visto docenas de ejemplos que enseñaron una lección básica: no cuestione las creencias, políticas o acciones de su propio lado. Y cuando los liberales de la corriente principal se callan, como hicieron tantos en el verano de 2020, la narrativa más radical de los activistas progresistas asume el papel de la narrativa gobernante de una organización. Es por eso que tantas instituciones epistémicas parecieron "despertar" en rápida sucesión ese año y el siguiente, comenzando con una ola de controversias y despidos en The New York Times y otros periódicos, y continuando con declaraciones sobre justicia social por parte de grupos de médicos y asociaciones médicas (una publicación de la Asociación Médica Estadounidense y la Asociación de Colegios Médicos Estadounidenses, por ejemplo, aconsejó a los profesionales de la salud que se refirieran a los vecindarios y comunidades como "oprimidos" o "alienados sistemáticamente" en lugar de "vulnerables" o " pobres"), y con la transformación apresurada de los planes de estudios en las escuelas privadas más caras de la ciudad de Nueva York.

Trágicamente, vemos la etupidificación en ambos lados de la guerra del covid. La derecha ha estado tan comprometida con minimizar el riesgo que ha convertido la enfermedad en una enfermedad que mata preferentemente a los republicanos. La izquierda progresista está tan comprometida con maximizar los peligros del covid que a menudo adopta una estrategia igualmente maximalista de estrategias predeterminadas para vacunas, máscaras y distanciamiento social, incluso en lo que respecta a los niños. Tales políticas no son tan letales como difundir miedos y mentiras sobre las vacunas, pero muchas de ellas han sido devastadoras para la salud mental y la educación de los niños, que necesitan desesperadamente jugar entre ellos e ir a la escuela. Tenemos poca evidencia clara de que el cierre de escuelas y las máscaras para niños pequeños reduzcan las muertes por covid. Con frecuencia resultó notorio que los padres progresistas que argumentaron en contra del cierre de escuelas fueron masacrados en las redes sociales y se enfrentaron a las omnipresentes acusaciones de racismo y supremacía blanca de la izquierda. Otros en las ciudades "azules" (demócratas) han aprendido a guardar silencio.

Y VA A EMPEORAR MUCHO

En una entrevista de 2018, Steve Bannon, exasesor de Donald Trump, dijo que la forma de tratar con los medios es "inundarlos con mierda". Estaba describiendo la táctica de la "inundación de mentiras" iniciada por los programas de desinformación rusos para mantener a los estadounidenses confundidos, desorientados y enojados. Pero en aquel entonces, en 2018, había un límite superior en cuanto a la cantidad de mierda disponible, porque todo tenía que ser creado por una sola persona (con la excepción de algún material de baja calidad producido por robots).

Sin embargo, ahora, la inteligencia artificial está cerca de permitir la difusión ilimitada de desinformación altamente creíble. El programa de inteligencia artificial (IA) GPT-3 ya es tan bueno que puedes darle un tema y un tono y escupirá tantos ensayos como quieras, generalmente con una gramática perfecta y un sorprendente nivel de coherencia. En uno o dos años, cuando el programa se actualice a GPT-4, será mucho más capaz. En un ensayo de 2020 titulado "El suministro de desinformación pronto será infinito", Renée DiResta, directora de investigación del Observatorio de Internet de Stanford, explicó que la difusión de mentiras, ya sea a través de textos, imágenes profundamente falsas o videos, pronto será increíblemente fácil. (Renee coescribió el ensayo con GPT-3).

Las facciones estadounidenses no serán las únicas que utilicen la IA y las redes sociales para generar contenido de ataque; sus oponentes también lo harán. En un inquietante ensayo de 2018 titulado "La línea Maginot digital", DiResta describió claramente el estado de las cosas. "Estamos inmersos en un conflicto en evolución y en curso: una guerra mundial de la información en la que actores estatales, terroristas y extremistas ideológicos aprovechan la infraestructura social que subyace en la vida cotidiana para sembrar discordia y erosionar la realidad compartida", escribió.

Los soviéticos solían tener que enviar agentes o reclutar estadounidenses dispuestos a obedecer sus órdenes. Pero las redes sociales han hecho que sea más barato y más fácil para la Agencia Rusa de Investigación de Internet fabricar eventos falsos o distorsionar eventos reales para infundir ira tanto en la izquierda como en la derecha, a menudo por motivos raciales. Investigaciones posteriores mostraron que una campaña intensiva comenzó en Twitter en 2013, pero pronto se extendió a Facebook, Instagram y YouTube, entre otras plataformas. Uno de los principales objetivos era polarizar al público estadounidense y generar desconfianza, separándolos en el punto muy débil que Madison había identificado.

Ahora sabemos que no son solo los rusos los que atacan la democracia estadounidense. Antes de las protestas de Hong Kong de 2019, China se había centrado principalmente en plataformas nacionales como WeChat. Pero ahora está descubriendo cuánto puede hacer con Twitter y Facebook, por tan poco dinero, en su creciente conflicto con Estados Unidos. Dados los avances en IA que está logrando China, podemos esperar que la inteligencia artificial se vuelva más hábil en los próximos años, aislando más a Estados Unidos y uniendo más a China.

PREPARAR LA PRÓXIMA GENERACIÓN

Los miembros de la Generación Z, los nacidos en 1997 y después, no tienen la culpa del lío en el que nos encontramos, pero lo heredarán, y las señales preliminares son que las generaciones anteriores les han impedido aprender a lidiar con él.

La infancia se ha circunscrito más estrictamente en las generaciones recientes, con menos oportunidades para el juego libre y no estructurado; menos tiempo para jugar afuera sin supervisión; más tiempo en línea. Cualesquiera que sean los efectos de estos cambios, es probable que hayan impedido el desarrollo de las habilidades necesarias para un autogobierno eficaz para muchos adultos jóvenes. El juego libre sin supervisión es la forma en que la naturaleza enseña a los mamíferos jóvenes las habilidades que necesitarán cuando crezcan, que para los humanos incluyen la capacidad de cooperar, crear y hacer cumplir reglas, comprometerse, juzgar conflictos y aceptar la derrota. Un brillante ensayo de 2015 del economista Steven Horwitz argumentó que el juego libre prepara a los niños para el "arte de la asociación" que, según Alexis de Tocqueville, es clave para la vitalidad de la democracia; también argumentó que su pérdida suponía "una grave amenaza para las

sociedades liberales". Una generación a la que se le impide aprender estas habilidades sociales, advirtió Horwitz, recurriría rutinariamente a las autoridades para resolver disputas y experimentaría una "herida de interacción social" que "crearía un mundo con más conflicto y violencia".

Y si bien las redes sociales han erosionado el arte de la asociación en toda la sociedad, pueden dejar sus marcas más profundas y duraderas en los adolescentes. A principios de 2010, hubo un aumento repentino en las tasas de ansiedad, depresión y autolesiones entre los adolescentes estadounidenses. (Lo mismo sucedió con los adolescentes canadienses y británicos al mismo tiempo). Se desconoce la causa, pero el hecho de que sucediera en ese entonces apunta a las redes sociales como un contribuyente importante: el aumento comenzó cuando la gran mayoría de los adolescentes estadounidenses se volvieron usuarios diarios de las principales plataformas. Estudios correlacionales y experimentales corroboran este vínculo con la depresión y la ansiedad, así como informes de los propios jóvenes y de investigaciones realizadas por el propio Facebook, según informa el "Wall Street Journal".

La depresión hace que las personas sean menos propensas a relacionarse con nuevas personas, ideas y experiencias. La ansiedad hace que las cosas nuevas parezcan más amenazantes. A medida que aumentan estas condicionantes y se retrasan las lecciones sobre el comportamiento social matizado aprendidas a través del juego libre, la tolerancia a los diferentes puntos de vista y la capacidad de resolver disputas ha disminuido entre muchos jóvenes. Por ejemplo, las comunidades universitarias que podían tolerar una variedad de hablantes diferentes en 2010 probablemente comenzaron a perder esta habilidad en los años posteriores, cuando la Generación Z comenzó a llegar al campus. Los intentos de anular la invitación de los oradores aumentaron. Los estudiantes no solo dijeron que no estaban de acuerdo con los oradores; algunos dijeron que estas conferencias serían peligrosas, emocionalmente devastadoras, una forma de violencia. Dado que las tasas de depresión y ansiedad en los jóvenes continuaron aumentando en la década de 2020, podemos suponer que estos puntos de vista continuarán en las generaciones venideras y, de hecho, se volverán más graves.

El cambio más importante que se puede hacer para reducir los efectos nocivos de las redes sociales en los niños es retrasar su entrada hasta que hayan pasado la pubertad. Se espera que el Congreso actualice la Ley de 1998 de protección de la privacidad en línea de los niños, que imprudentemente definió la edad de la llamada era de Internet (la edad en la que las empresas pueden recopilar información personal de los niños sin el consentimiento de los padres/tutores) dentro de los 13 años, al tiempo que prevé implementación efectiva. La edad debería elevarse a por lo menos a 16 años y las empresas deberían rendir cuentas por su aplicación.

En términos más generales, lo más importante que podemos hacer para preparar a los miembros de la próxima generación para la democracia posterior a Babel es quizás dejarlos jugar. Dejar de privar a los niños de las experiencias que más necesitan para convertirse en buenos ciudadanos: el juego libre, en grupos de niños de varias edades con la mínima supervisión de un adulto. Todos los estados deben seguir el ejemplo de Utah, Oklahoma y Texas y promulgar una versión de la Ley de Paternidad Libre que ayuda a asegurar a los padres que no serán investigados por mala práctica si se ve a su hijo de ocho o nueve años jugando en un parque. Con tales leyes vigentes, las escuelas, los educadores y los funcionarios de salud pública deberían alentar a los padres a que dejen que sus hijos caminen a la escuela y jueguen en grupos al aire libre, como solían hacer los niños.

ESPERANZA DESPUÉS DE BABEL

La historia que he contado es sombría y hay pocas pruebas que sugieran que Estados Unidos volverá a tener una apariencia de normalidad y estabilidad en los próximos cinco o diez años. ¿Qué lado se volverá conciliador? ¿Qué tan probable es que el Congreso promulgue reformas importantes que fortalezcan las instituciones democráticas o desintoxiquen las redes sociales?

Sin embargo, cuando nos alejamos de nuestro gobierno federal disfuncional, nos desconectamos de las redes sociales y hablamos directamente con nuestros vecinos, parece haber más esperanza. La mayoría de los estadounidenses en el informe *Más en Común* son parte de la "mayoría agotada" que está cansada de luchar y dispuesta a escuchar a la otra parte y llegar a un compromiso. La mayoría de los estadounidenses ahora ven que las redes sociales están teniendo un impacto negativo en el país y se están volviendo más concientes de sus efectos nocivos en los niños.

¿Hacemos algo al respecto?

Cuando Tocqueville visitó los Estados Unidos en la década de 1830, quedó impresionado por la costumbre estadounidense de formar asociaciones voluntarias para resolver problemas locales, en lugar de esperar a que los reyes o los nobles actuaran, como harían los europeos. Este hábito todavía permanece con nosotros hoy. En los últimos años, los estadounidenses han creado cientos de grupos y organizaciones dedicadas a generar confianza y amistad a través de las divisiones políticas, incluidos BridgeUSA, Braver Angels (en cuya junta formo parte) y muchos otros que aparecen en BridgeAlliance.us. No podemos esperar a que el Congreso y las empresas tecnológicas nos salven. Tenemos que cambiarnos a nosotros mismos y a nuestras comunidades.

¿Cómo hubiera sido vivir en Babel en los días posteriores a su destrucción? Nosotros sabemos. Es un tiempo de confusión y pérdida. Pero también es un momento para reflexionar, escuchar y construir.

Foucault y la Escuela de Frankfurt

Duccio Trombadori: Con los hechos del 68, otra corriente teórica cobró fuerza y se confirmó como un referente de notable importancia en la cultura juvenil. Hablo de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y mucho más que ellos, Marcuse, se encontraron con sus obras en el centro de los debates ideológicos estudiantiles. La lucha contra la represión, el antiautoritarismo, la fuga de la "civilización", la negación radical del "sistema": todos estos fueron temas que con más o menos confusión intelectual fueron debatidos como consignas por masas de jóvenes. Me gustaría saber cómo se relaciona su pensamiento con esa corriente teórica, también porque parece que no lo ha abordado directamente.

Michel Foucault: Sería necesario comprender mejor por qué, a pesar del trabajo de muchos de sus exponentes en París tras su expulsión de las universidades alemanas por los nazis, la Escuela de Frankfurt pasó desapercibida durante mucho tiempo en Francia. Empezó a discutirse con cierta intensidad y frecuencia sólo en relación con el pensamiento de Marcuse y su marxismo freudiano. En cualquier caso, sabía poco sobre la Escuela de Frankfurt. Había leído ciertos textos de Horkheimer dedicados a todo un conjunto de discusiones cuyo significado entendía con dificultad y en las que sentía cierta laxitud, sobre todo en lo que se refiere a los materiales históricos analizados. Luego recuerdo haber leído un libro sobre problemas penales y los mecanismos de castigo que había escrito Kircheimer en Estados Unidos.

En ese momento me di cuenta de cómo la gente de Frankfurt había intentado de antemano afirmar cosas que yo también había estado trabajando durante años para mantener. Esto incluso explica una cierta irritación que mostraron algunos de ellos al ver que en Francia hubo experiencias que fueron, no digo idénticas, pero en algunos aspectos muy similares. En efecto, la corrección y la fecundidad teórica habrían exigido un conocimiento y un estudio mucho más profundos de la Escuela de Frankfurt. En lo que a mí respecta, creo que la Escuela de Frankfurt planteó problemas en los que todavía se está trabajando. Entre otros, los efectos del poder que están vinculados a una racionalidad que se ha definido histórica y geográficamente en Occidente, a partir del siglo XVI. Occidente nunca podría haber alcanzado los efectos económicos y culturales que le son únicos sin el ejercicio de esa forma específica de racionalidad. Ahora bien, ¿cómo separar esta racionalidad de los mecanismos, procedimientos, técnicas y efectos del poder que lo determinan, que ya no aceptamos y que señalamos como la forma de opresión propia de las sociedades capitalistas, y quizás de las sociedades socialistas? ¿también? ¿No se podría concluir que la promesa de Aufklärung (Ilustración), de alcanzar la libertad a través del ejercicio de la razón, ¿ha sido, por el contrario, volcado dentro del dominio de la Razón misma, que le está quitando cada vez más espacio a la libertad? Es un problema fundamental que todos debatimos, que es común a muchos, sean comunistas o no. Y este problema, como sabemos, fue señalado por Horkheimer antes que los demás; y fue la Escuela de Frankfurt la que midió su relación con Marx sobre la base de esta hipótesis. ¿No fue Horkheimer quien sostuvo que en Marx existía la idea de una sociedad como una inmensa fábrica?

Duccio Trombadori: Le asignas una gran importancia a esta corriente de pensamiento. ¿A qué atribuye las anticipaciones y los resultados obtenidos por la Escuela de Frankfurt que ha resumido brevemente?

Michel Foucault: Creo que la Escuela de Frankfurt tenía una mayor probabilidad de conocer y analizar desde el principio con información exacta lo que sucedía en la URSS y esto en el marco de una intensa y dramática lucha política, mientras el nazismo cavaba la tumba de la República de Weimar; esto se contrastaba con el trasfondo de Alemania, donde el marxismo y la reflexión teórica sobre Marx tenían una sólida tradición de más de cincuenta años.

Cuando reconozco todos estos méritos de la Escuela de Frankfurt, lo hago con la mala conciencia de quien debería haberlos conocido y estudiado mucho antes de lo que lo hizo. Quizás si hubiera leído esos trabajos antes, seguramente me hubiera ahorrado un tiempo útil: no habría necesitado escribir algunas cosas y habría evitado ciertos errores. De todos modos, si me hubiera encontrado con la Escuela de Frankfurt cuando era joven, me habría seducido hasta el punto de no hacer otra cosa en la vida que el trabajo de comentarlos. En cambio, su influencia sobre mí sigue siendo retrospectiva, una contribución alcanzada cuando ya no estaba en la edad de los "descubrimientos" intelectuales. Y ni siquiera sé si alegrarme o sentir pena por eso.

* * *

Entrevista a Michel Foucault realizada por Duccio Trombadori, realizada el año.

Sobre "Dopesick", dólares y dolores

¿Qué es el dolor? ¿Qué relación tenemos los humanos con el dolor? ¿Cómo está determinada esa relación por factores sociales, culturales, económicos? ¿Hay que mitigarlo, controlarlo o simplemente suprimirlo? ¿Qué función económica cumple en lo subjetivo? ¿Puede un dolor constituirse en una barrera contra el sufrimiento?

"Dopesick" es una serie que presenta una historia relativa al tratamiento moderno del problema del dolor sostenido en el discurso de la ciencia, en particular la farmacología, en su maridaje con la industria de los medicamentos. Tratamientos abstencionistas invalidantes y limitantes, que encierran a los "adictos" en la dicotomía entre "estar limpio" o recaer, excluyendo cualquier camino hacia una historización posible que dé cuenta de su responsabilidad subjetiva por el consumo.(*) (1)

"Divinum est opus sedare dolorem".
Hipócrates

Un dolor agudo puede hacernos sentir que perdemos el alma o alejarnos de los semejantes. El poeta Wilhelm Busch dice respecto del padeciente: "en la estrecha cavidad de su muela se recluye su alma toda"[1].

Freud utiliza esta sentencia para señalar el peso del dolor en la economía del aparato psíquico. Alguien que tiene un dolor intenso, tiene que retirar su libido de los objetos, para hacer una "contrainvestidura", con el fin de "ligar" ese estímulo. De notable semejanza con una pulsión, dice Freud: su meta es "el cese de esa alteración de órgano y el displacer que conlleva»[2].

Allí es donde la ciencia apela a los analgésicos, entre ellos los opiáceos, que hacen que experimentemos esa interrupción del dolor como un placer. ¿Pero qué ocurre cuando el consumo recetado se extiende en el tiempo? O cuando se utiliza por fuera de los límites prescriptos. ¿Cuáles son las fronteras para que ese remedio se transforme en otra cosa?

El retiro abrupto del uso frecuente de opiáceos produce un estado semejante al del dolor. Duele eso que ya no está más en el organismo, eso que ahora falta. La misma sustancia que había servido para lograr la homeostasis, el alivio, causa un desequilibrio por su ausencia. Y muchos usuarios no pueden resolverlo más que volviendo a consumirla.

En las dependencias, el binomio dolor (displacer por la ausencia de la sustancia)- cesación (placer por el retorno de la sustancia) se instala como un circuito autónomo que captura toda la libido del sujeto. Así de problemático, pero también muy eficaz. Mientras alguien está ocupado en sostener dicho equilibrio, no está tocado por las frustraciones, el desamor, la falta.

En resumen, alguien que se encuentra abocado a emparchar día a día su propio cuerpo, se encuentra de alguna manera ajeno al registro de la angustia. Todos los problemas se resumen en: hay o no hay (droga), consumo-no consumo, estoy limpio-recaí.

La dependencia de una sustancia, y el dolor que engendra su retiro, otorgan inmunidad contra la angustia.

LA SERIE

Con actuaciones sobresalientes, como la de Kaitlyn Dever como Betsy Mallum, Michael Keaton, cuyo Dr. Finnix emociona por los estados anímicos y físicos extremos que atraviesa, y la de Will Poulter encarnando al inescrupuloso, y más tarde culposo agente de propaganda médica que manipula al médico de pueblo para que prescriba la medicación del laboratorio *Purdue Pharma*, *Dopesick*[3], la flamante creación de Danny Strong, formula algunas de las preguntas que nos hacemos al comienzo.

Lo hace a través de una historia que nos presenta el tratamiento moderno del problema del dolor, sostenido en el discurso de la ciencia, en particular la farmacología, en su maridaje con el capitalismo a través de la industria de los laboratorios.

La serie constituye un punto de referencia indispensable para conmover certezas y avivar las mentes, en relación con la ambigüedad y reversibilidad del pharmakon[4], en especial para los que trabajamos atendiendo a pacientes que presentan consumos problemáticos de sustancias.

El eje político del argumento es la profunda crisis por el consumo indiscriminado de opiáceos que se inicia en los 90´s y que hasta la fecha atraviesa a los Estados Unidos de Norteamérica. A mediados de esa década, *Purdue Pharma*, el laboratorio de la familia Sackler, logró masificar el uso de *OxyContin* (Oxicodona),un opiáceo, creado para aliviar el dolor **intenso**.

Para ello, el laboratorio impuso una serie de estrategias de marketing disfrazadas de fundamentaciones científicas: "hay que combatir el dolor innecesario", "la morfina no es adictiva cuando es aplicada sólo para controlar el dolor"[5], "la Oxicodona no es adictiva y sólo el 1% de los consumidores se convierte en abusadores", "*Vicontin*, (el opioide antecesor, aquél que conocemos por Dr. House) es adictivo y daña al hígado".

A la par de estos slogans, consiguieron que se declare el dolor como quinto signo vital[6]. Como consecuencia, diseñaron una tabla de evaluación del dolor ("*Pain Assesment*" o EVA Escala Visual Analógica), que distribuyeron entre instituciones de salud a través de los "Socios del dolor", una ONG que el laboratorio *Purdue* controlaba %100 y financiaba con 500 mil dólares anuales.

Además, impusieron la premisa de "individualizar la dosis", pero no como una inclusión de la subjetividad, sino para que los médicos pudiera aumentar la dosis de inicio de 10 mg hasta 40 u 80 mg. Crearon también el "dolor irruptivo": cuando la analgesia no alcanzaba a durar 12 horas, había que reforzar la dosis. Y, para prevenirlo… también había que aumentar la dosis.

La estrategia hacia médicos y APM (agentes de propaganda médica, o, coloquialmente, visitadores médicos), no difiere de la que todos los laboratorios hacen para sus medicamentos, sólo que los incentivos/comisiones, eran mucho más suculentas por el multimillonario negocio que representaba tener un mercado cautivo de personas que se iban haciendo dependientes progresivamente de un fármaco recetado por la autoridad médica.

Hacia los farmacéuticos la estrategia tuvo que diferenciarse, ya que muchos de ellos empezaron a sufrir robos en sus negocios y, cuando plantearon dejar de expender la Oxicodona, recibieron la amenaza de que las sociedades del dolor les vendrían a reclamar en persona o los mismos pacientes podrían tomar medidas de acción directa.

PERSPECTIVAS

El formato extenso de la serie permite al director enfocar la historia desde diversos ángulos. Es así que el espectador se puede adentrar en los conflictos de la Familia Sackler (dueña del laboratorio) y las tensiones internas entre sus integrantes para obtener más ganancias.

Los Sackler son la metáfora del capitalismo salvaje: transgreden toda regulación sin escrúpulos, corrompen a los médicos. Su ética es: "Sale, sale, sale", como dice Richard Sackler (complejo papel muy bien resuelto por Michael S. Stuhlbarg) que llega a presidente de la empresa gracias al *Oxicontin* que eleva las ganancias familiares a la estratósfera.

El argumento nos permite poner en paralelo las prácticas de los agentes de propaganda médica y los dealers: unos la venden de cuello blanco y otros en los baños de los grupos de Alcohólicos Anónimos. También distingue entre los médicos ilustrados y prestigiosos que escriben papers, y los clínicos de batalla que recetan Oxicodona. El Dr. Finnis (Keaton) es uno de estos, y atiende a los mineros que inician su consumo con tratamientos para el dolor producido por diversos accidentes laborales.

También nos deja una reflexión acerca de la insuficiencia del Estado,

Serie: Orbe Freudiano

Últimos artículos publicados en esta serie:

(CI) Lo verdadero, la ciencia y el olvido. (Juan C. Capo, Nº 447)
(CII) El analista es un creyente. (Luciano Lutereau, Nº 450)
(CIII) Elogio de lo incierto. (Alexandra Kohan, Nº 451)
(CIV) Análisis y literatura. (Juan Carlos Capo, N° 456)
(CV) Género y psicoanálisis. (Darío Ibarra Casals, N° 457)
(CVI) El odio y las redes. (Judith E. García Manjarrés, N° 458)

y de la inconsistencia del Otro de la ley, en este caso representadas por la DEA[7] y la FDA[8].

La primera, no está preparada para enfrentar el tráfico de un medicamento recetado legalmente por profesionales de la salud. Un personaje nos dice que es más sencillo identificar a un cartel como objetivo, y un ex alcalde de Nueva York aparece haciendo lobby descaradamente por el laboratorio ante la encargada de esa agencia.

La segunda, que tiene la misión de validar y regular el modo de circulación de semejante psicofármaco, es penetrada por la empresa privada: el profesional que firma la aprobación final y extiende la posibilidad de prescribir Oxicodona por cualquier médico **sin cumplir con el requisito de ser especialista**, y ampliando el universo hacia los pacientes con **dolores moderados**, pasa, sin solución de continuidad, de trabajar en la FDA a alistarse en las filas del laboratorio que la produce.

LOS TRATAMIENTOS

Dopesick expone las variopintas versiones de la organización de los tratamientos para los consumos problemáticos que tienen como objetivo excluyente la supresión del consumo.

Describe el funcionamiento de los grupos de Alcohólicos Anónimos, su relación con la iglesia y cómo nace, de ese entramado, la demonización de las drogas, esa operación nada metafórica que de un modo más o menos velado, no vacilan en replicar discursivamente tantos políticos, jueces, médicos y comunicadores.

También subraya la fijación y la nominación que promueven y consiguen instalar los tratamientos enfocados sólo en la abstinencia: un coordinador de un centro de rehabilitación se presenta como alguien que lleva 18 años (SIC), x meses, x días desde que es "alcohólico en recuperación". En ese mismo centro, uno de los pacientes ilustra lo que usualmente llamamos "puerta giratoria"[9] : "Es la quinta vez que vengo a este lugar", "es aquí, prisión o morgue".

Tratamientos abstencionistas invalidantes y limitantes, que encierran a los "adictos" en la dicotomía entre "estar limpio" o recaer, excluyendo cualquier camino hacia una historización posible que dé cuenta de su responsabilidad subjetiva por el consumo.

DOS PADECIENTES

Betsy Mallum es una joven que trabaja en las minas de carbón y luego de un accidente de trabajo es tratada por el Dr. Finnis, con Oxicodona para aliviar los dolores muy intensos que le dejó un traumatismo en la espalda. Además, está enamorada de una mujer, y en vísperas de ir a vivir con ella, en una cena familiar, escucha de boca de su padre que este prefiere morir antes que tener una hija gay, mientras su madre contempla pasivamente. El drama se intensifica luego, cuando la joven minera aumenta más y más las dosis.

El Dr. Samuel Finnis no ha podido dejar de recordar, incluso alucinar, a su esposa muerta de cáncer, hace ya algunos años. Está a punto de concluir con esa "fidelidad": se ha interesado en una mujer y hasta tiene programado salir con ella. Justo antes tiene un accidente automovilístico en el que sufre la rotura de algunas costillas. Le recetan Oxicodona, algo que él conoce muy bien, porque él mismo la prescribía a los mineros. Y, nada casualmente, el médico se sale de la prescripción, y la consume en exceso.

En los dos personajes el dolor físico, y el inicio del tratamiento analgésico, se superponen con encrucijadas subjetivas. Ambos tienen por delante caminos que implican una pérdida: el amor de un padre vivo, el de una mujer que no termina de morir. Y ambos "encuentran" un producto que les permite poner en suspenso ese conflicto. Remedian con el analgésico su dolor físico, y su dolor anímico.

El precio es, primero la dependencia, luego el arrasamiento de sus subjetividades, agravados por quedar en manos de tratamientos conductuales o sustitutivos.

¿Qué otra suerte hubieran corrido los dos protagonistas si, a la par de su desintoxicación física, hubieran hecho un tratamiento analítico, que interrogue por el origen del abuso de Oxicodona?

POLÍTICA Y CLÍNICA

Dopesick no admite ser interpretada solamente como un alegato antidrogas ni como una reflexión sobre el delgado hilo entre legalidad, ilegalidad y legitimidad en el uso de las sustancias psicoactivas. Tampoco sería justo limitar su alcance al de "una historia verídica sobre un fenómeno local acaecido en la sociedad estadounidense". Trasciende largamente esas categorías. Interroga al espectador sobre su captura por el orden civilizatorio contemporáneo.

Denuncia un estado de la cultura: el empuje al máximo rendimiento en consonancia con la promoción de tratamientos conductuales, supuestamente más eficaces. Muestra las consecuencias subjetivas de una época que promueve la desresponsabilización respecto de las propias conductas, la exclusión de los problemas de amor, el rechazo de la falta, de la pérdida y de la angustia concomitante cuando estos aparecen.

Una sociedad paliativa[10], que escapa al dolor, munida de antídotos farmacológicos, para sostener una pura positividad, sin lugar para detenernos un rato a sufrir por lo que nos concierne a cada uno, en singular.

¿Acaso alguien puede creer que dicha operación paliativa sea sin restos? Betsy y Finnis nos responden en acto.

El gran mérito de *Dopesick* es que expone la insoslayable relación entre lo político y lo clínico. Estamos muy lejos de las coordenadas freudianas en que la angustia de castración promovía la represión, y luego el retorno de lo reprimido se nos presentaba como síntoma. El declive del agente de la castración ha alterado la secuencia y falta la represión, mecanismo eficaz en el tratamiento de la angustia, puesto que la elabora, transforma y permite bajar su monto.

Al no mediar ese mecanismo, al menos del modo en que Freud lo propone, el sujeto contemporáneo se encuentra, como hace tiempo venimos señalando, en una relación mucho

REFERENCIAS

(*) Dopesick. USA. Año: 2021, 62 min. Dirección y guión: Danny Strong. Con Michael Keaton, Peter Sarsgaard, Will Poulter. Productora: Twentieth Television, Fox 21 Television Studios, Género: Serie de TV. Drama | Drogas. Miniserie de TV. Medicina

[1] Freud S. Introducción del narcisismo". Obras Completas. Amorrortu Editores. Tomo XIV. P.79

[2] Freud S. "La represión". *Obras Completas*. Amorrortu Editores Tomo XIV, p. 142

[3] Basada en el libro *Dopesick: Dealers, Doctors and the Drug Company that Addicted America de Beth Macy*.

[4] Le Poulichet Sylvie. *Toxicomanías y Psicoanálisis* P 31. Pharmakon significa en griego tanto "remedio" como "veneno".

[5] Basado en una nota de Ronald Melszack "The tragedy of needless pain", publicada en *Scientific American*, 1990, Vol 262, Nº 2

[6] En el 2001 la Comisión Conjunta para la Acreditación de Organizaciones del Cuidado de la Salud (*Joint Commission for the Accreditation of Health Organizations*) estableció unas nuevas normas para el manejo del dolor en los pacientes hospitalizados. De ahí en adelante se conoce el manejo de dolor como el quinto signo vital. Los otros cuatro: temperatura, pulso, presión arterial, frecuencia respiratoria.

[7] *Drug Enforcement Agency*, Administración del Control de Drogas, es la agencia de los Estados Unidos de Norteamérica dedicada a la lucha contra el contrabando y consumo de drogas.

[8] *Food and Drugs Administration*, Administración de Alimentos y medicamentos, responsable en los Estados Unidos de Norteamérica de la regulación de alimentos, medicamentos, cosméticos, aparatos médicos, productos biológicos y derivados sanguíneos.

[9] Desde hace muchos años se llama de ese modo a los tratamientos que sólo buscaban la "desintoxicación" para los heroinómanos. Una vez que se lograba la desintoxicación salían y al poco tiempo regresaban en iguales o peores condiciones que la primera vez.

[10] Byung-Chul Han, *La sociedad paliativa*, Barcelona, Ed. Herder, 2021

[11] Quedará para otros desarrollos la cuestión de cuánto hay de castración en la insuficiencia que promueve el empuje al goce. ¿Cuánto de encuentro con la falta hay en la comprobación de que la sustancia psicoactiva (en tanto gadget), no colma mi deseo ni tampoco lo relanza?

[12] Hace ya muchos años, en 2007, comenzamos a insistir, desde el Centro Carlos Gardel con el sintagma "Consumos problemáticos", para destacar, entre otras cosas que las personas que consultan no son necesariamente adictos, y que recién piden tratamiento cuando algo de esa práctica fracasa. Ver "Consumos Problemáticos. Encuentros con presentación de casos clínicos. Un trabajo en curso." A.A.V.V. Ed. Letra Viva. 2009.

[13] Lacan J. El Seminario. Libro XXI, inédito

[14] Es imposible no recordar, al respecto, el artículo de Freud "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", *Obras Completas*, Tomo XVIII Amorrortu Editores, y el análisis del mismo que hace Lacan en su seminario "La Angustia", cap. 8, p.122, Seminario X, Ed. Paidós.

[15] En lo que nos atañe: palabra compuesta: dope (droga, tonto) y sick (enfermo, harto, doliente). Drogado, enfermo/harto/doliente por la droga, y también tonto-enfermo.

más inmediata con la angustia[11].

La vasta oferta de sustancias que hay en el mercado legal e ilegal permite a los contemporáneos tener a disposición una defensa real, química, *pret a porter*. La Oxicodona vale como una metáfora de cualquiera de aquellas. Un remedio colectivo.

En algún momento, ese "remedio" desfallece, ya sea porque produce tolerancia y se necesita cada vez más, ya sea por el malestar que causa la abstinencia, o porque no alcanza la plata para comprarlo, o por los efectos adversos, orgánicos, o sociales, que ocasiona. Es entonces, cuando la insuficiencia para la operación que antes cumplía, comienza a convertirse en un problema[12].

Emerge entonces, desde el cuerpo mismo, un nuevo dolor, que, como tal, coloca al consumidor en situación de apremio, de perentoriedad, que exige una urgente cancelación. Y lo que es más complejo aún: alguien puede perpetuarse en ese circuito de dolor/cancelación con el fin de no arrimarse a aquello que originalmente suscitó su angustia. O también, el caso de tantos que quedan eternizados entre los pares adicto /ex adicto, alcohólico/alcohólico en recuperación, limpio/en carrera, etc., etc., etc.

Todos significantes que hablan del orden de hierro[13], un orden que el Otro social impone para controlar. Trampas para el analista que intenta hacer pasar el pedido de erradicar una conducta hacia una pregunta para el sujeto.

Quienes trabajamos desde el psicoanálisis, sabemos que el tratamiento de desintoxicación sólo es una condición necesaria para iniciar la deconstrucción de ese dolor que llega a la consulta. También hay que reconducirlo a la angustia que obró como factor desencadenante, la de Finnis por la pérdida de su mujer, la de Betsy, al advertirse caída del deseo de su padre[14].

Señalar la angustia, e interrogar la respuesta "sustancializada", constituye, en el trabajo analítico, un punto inicial de atravesamiento indispensable para que un "*dopesick*"[15] se reapropie de sus actos, y los encadene en los relatos que hacen posible trazar las huellas de un sujeto.

Interviniendo en el cine

Una parte de las obras que comprenden la entrega para este número de *Relaciones* fueron publicadas en distintos medios de prensa nacionales entre 1990 y 2015. Otras obras fueron editadas en el libro *100 sobre 100: ilustraciones para cien filmes del siglo XX*.

A propósito de este volumen, toda selección, elección o recorte de un conjunto mayor de obras cinematográficas –como en este caso–, responde a gustos, miradas y juicios subjetivos. Lo que se conoce como *ranking* personal es introspectivo, aunque no menos legítimo que el promedio de la sumatoria de preferencias de un grupo de expertos detrás de "las mejores obras de …"

Los filmes fueron elegidos por este escriba debido a muy variadas razones: algunos, porque significaron el descubrimiento de una forma de "representar" una historia mediante un vuelco expresivo novedoso; otros, porque fueron la revelación de un universo poético oculto bajo las costuras de una aparente formalidad; y otros, por sus pinceladas humorísticas o descabelladas e inocentes narraciones.

Cabe agregar aquellos filmes ("buenos" o "malos") que fueron contemplados en situaciones y estados de ánimo específicos y que, por ello, conforman el paisaje audiovisual de mi memoria.

Una última ventana comprende, probablemente, algunos títulos atados a la dinámica de una nostalgia por un cine ya desaparecido.

Como es lógico, no existen razones para que todos los aficionados al séptimo arte coincidan con las ilustraciones elegidas; sobre todo, en el entendido de que el ejercicio crítico que pudiera arrojar luz sobre los gustos ajenos (y a la derivación de alguna coincidencia), fue reemplazado, de momento, por el silencio de un compendio personal sostenido apenas por las imágenes que lo ilustran.

Oscar Larroca

orbe freudiano
"DE CUANDO MARX IMPORTUNÓ A LACAN. Una genealogía posible del plus-de-jouir." Por Fernando Barrios, Sandra Filippini ... y… Jacques Lacan. Editorial Escolios.

Del género.- Comentar este libro me pareció tarea sencilla… aunque luego me dije… no tanto. Su género…¡literario! me interroga ¿qué me atrapó en su lectura? ¡Ah! ¡Pica! Tiene algo del policial que tanto me gusta leer. Sigue pistas, huellas como detectives en la escena del crimen.

Hoy trataremos de leer la tapa del libro como esa escena, leer el título, y presentar a este par de autores en su trabajo de equipo, trabajo aplicado tras la pista de otro par de autores: Karl Marx, presente con su obra magna, *El Capital,* y allí un capítulo y un término compuesto que acopla dos términos, con la facilidad que da para ello la lengua alemana: ***Mehr-wert*** (plus-valía). Ese término le servirá para señalar al capitalista en el regodeo de su ganancia. Luego tenemos a Jacques Lacan, lector, presente, primero, mediante un efecto de creación que resulta de su lectura: otro neologismo, en su lengua francesa, **plus-de-jouir.**

Este encuentro de escrituras Marx- Lacan llega a nosotros porque sus discípulos realizaron primero una operación de transcripción del discurso oral de Lacan a su lengua escrita, el francés, luego hubo otra operación más: la de sus discípulos que tradujeron a otra lengua, la nuestra, el español, y, así otros y otras lenguas.

Ahora bien, se trata de considerar por qué Lacan encontró en Marx algo que estaba buscando en su incansable elaboración acerca del psicoanálisis. Lacan en un momento importante de su propia rumiación sobre una dimensión que se pone en juego en la práctica analítica, y en la vida de cada uno, analiza la relación al goce. Lacan en búsqueda, y por eso lector de otros autores, que se imponen a su atención en esta oportunidad, así fue Karl Marx.

En ese encuentro textual se produjo una transmisión de la letra de Marx al lector Lacan, en un pasaje de lenguas, del alemán al francés, a cierto francés en este caso, que luego, años más tarde, sus discípulos intentarán pasar al español. Pasaje con sus torsiones peculiares, al que llaman tráfico, en un movimiento creador, que Fernando Barrios y Sandra Filippini detallan en su trabajo, para seguir luego la pista de su pasaje al español.

Podemos desplegar a partir de la tapa del libro esa serie de complejidades que se jugarán luego en las páginas que ustedes podrán leer.

Composición.- El libro consta de dos partes:

A - La primera, de unas 80 páginas, es la exposición de un método, de un camino de lectura apegado a la literalidad del texto en su lengua, francesa, analizando luego las complejidades de su pasaje al español tal como ya se ha realizado en cierta tradición lacaniana.

Esta lupa está puesta en una escena, centrada allí, y limitando su pesquisa:

-a ese término, *Mehrwert*-plusvalía, particular formulación que para Marx refiere a la ganancia del capitalista.

- y a la expresión corporal del goce del capitalista cuando embolsa su ganancia, que para Marx estaría expresada por la risa, una risotada del ganador.

Lacan a su vez, "roba" el término **plusvalía** a Marx y lo transforma para su uso. En francés, se produce, como efecto, una novedad, un neo-logismo, pues trae algo nuevo, que cobra existencia mediante el decir de Lacan. **Plus-de-jouir** que incorpora en su lengua, su **lalangue,** algo que extrae de cierto "alemán", pues allí también es un neologismo, un término compuesto, en este caso, por Marx: **Mehr-wert**. Asociado, a través de la risa del capitalista, a la ganancia de placer-**Lust-gewinn** que Freud detectó en el chiste.

Mehr- lust plus-de-jouir.- Los autores van a explorar la composición de estos términos en sus respectivas lenguas y sus cruzamientos de frontera a otras con los nuevos efectos de significación que así se producen. Esa será la base desde donde valoran la complejidad del pasaje al español. ¿Cómo lo hacen? Siguen un riguroso camino textual. Visible, explícito ¿dónde? En la segunda parte del libro.

B- La segunda parte del libro es una presentación minuciosa, bilingüe de la expresión cuya genealogía ha sido rastreada en los seminarios de Lacan.

Sandra Filippini y Fernando Barrios han pues circunscripto como tema de estudio una genealogía posible de esa expresión muy particular de Lacan referida al goce y que nombró **plus-de-jouir**, para examinar luego, en forma crítica, el problema de su traducción al español**.**

Otro par de interlocutores, de mediadores, aparecen en este libro. Sin duda, sin explicitarlo, además del ya mencionado y central par Marx-Lacan, está allí el par Nietzsche-Foucault.(1) Estos pares se reparten en esos dos lugares: escritor-lector. Escrito de uno, lectura del otro.

La función *autor*.- Lectores de hoy, no podemos soslayar la singularidad que cobró la "función autor" a partir de la conferencia de M. Foucault "¿Qué es un autor?" (1963) en la que delimita el término para aquellos que como Marx y Freud "abrieron el espacio a algo diferente de ellos, que sin embargo pertenece a lo que fundaron".(2) Generaron discípulos, discutidores, escuelas, lectores y polémicas. Los autores, Marx, Lacan, nos dejaron textos abiertos que a su vez no nacieron de la nada. ¿Se trata de rastrear su origen o de establecer su genealogía?

El origen se escabulle. La genealogía, que no se opone a la historia sino a la "quimera del origen" como punto mítico, indica otro camino. "Una genealogía posible", plantean los autores, genealogía de ese término que en el seminario *De un Otro al otro (1968-1969)* acuñó Lacan: *plus-de-jouir*.

De la nada sólo pueden crear los dioses. Los humanos hemos de tejer con los hilos que otros tejieron en otros tiempos, en otros lugares, en otras lenguas, pues, como Vinciane Despret(3) no vacila en señalar, "la generosidad de los muertos" es la que permite a los vivos hacerse cargo de esas herencias para hacer su propio camino. En ese sentido se hace visible aquello de que "Los muertos que vos matáis gozan de buena salud" y que los vivos nos vemos ante la tarea crítica de leer las huellas que vienen de atrás para situarlas y situarnos en una contemporaneidad compleja. Así Marx (1818-1833) y Nietzsche (1844-1900) nos hablan desde el sigo XIX, Lacan y Foucault desde el siglo XX y nosotros somos lectores en este siglo XXI.

Leerlos, aunque sea una lectura circunscrita a un término, implica como lo señala M. Foucault:

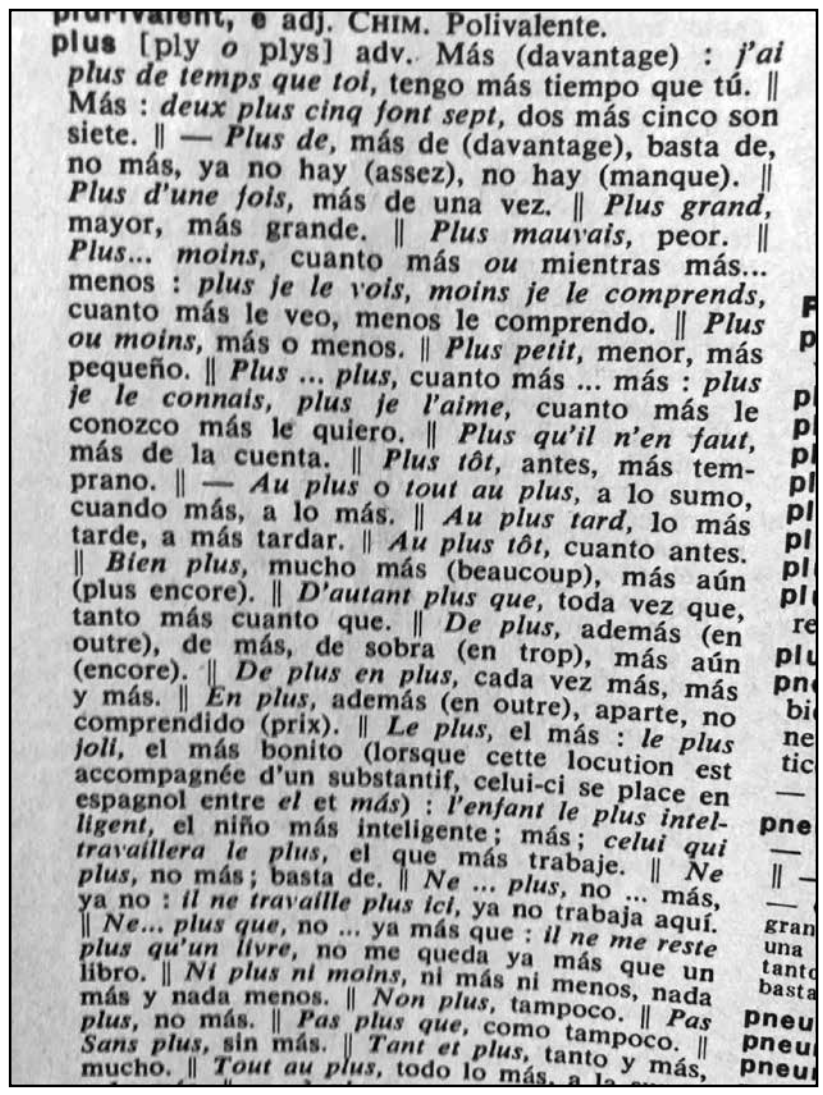
[…]ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos, prestar una escrupulosa atención a su irrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro.(4)

Este afán lector tiene su soporte lógico en la herencia del pasado: allí buscamos algo que urge esclarecer para nuestro presente, sea el de una práctica y/o de una articulación teórica. *Plus-de-jouir*, es aquí el caso.

Pero ¿cuándo, cómo ocurren estos encuentros, textuales, en este caso, que derraman luego luz en el presente.? ¿Cuál es el *tempo* de estos hallazgos, de estas iluminaciones?

Un verbo en la tapa del libro abre la pista al lector: Marx **importunó**, dicen Fernando Barrios y Sandra Filippini, sí , Marx importunó a Lacan.

¿Cómo se produjo para Lacan esta ¿in-oportuna? aparición de la letra de un muerto en su decir. ¿Dónde? en su herencia textual.


plurivalent, e adj. CHIM. Polivalente.
plus [ply *o* plys] adv. Más (davantage) : *j'ai plus de temps que toi*, tengo más tiempo que tú. ‖ Más : *deux plus cinq font sept*, dos más cinco son siete. ‖ — *Plus de*, más de (davantage), basta de, no más, ya no hay (assez), no hay (manque). ‖ *Plus d'une fois*, más de una vez. ‖ *Plus grand*, mayor, más grande. ‖ *Plus mauvais*, peor. ‖ *Plus... moins*, cuanto más *ou* mientras más... menos : *plus je le vois, moins je le comprends*, cuanto más le veo, menos le comprendo. ‖ *Plus ou moins*, más o menos. ‖ *Plus petit*, menor, más pequeño. ‖ *Plus ... plus*, cuanto más ... más : *plus je le connais, plus je l'aime*, cuanto más le conozco más le quiero. ‖ *Plus qu'il n'en faut*, más de la cuenta. ‖ *Plus tôt*, antes, más temprano. ‖ — *Au plus o tout au plus*, a lo sumo, cuando más, a lo más. ‖ *Au plus tard*, lo más tarde, a más tardar. ‖ *Au plus tôt*, cuanto antes. ‖ *Bien plus*, mucho más (beaucoup), más aún (plus encore). ‖ *D'autant plus que*, toda vez que, tanto más cuanto que. ‖ *De plus*, además (en outre), de más, de sobra (en trop), más aún (encore). ‖ *De plus en plus*, cada vez más, más y más. ‖ *En plus*, además (en outre), aparte, no comprendido (prix). ‖ *Le plus*, el más : *le plus joli*, el más bonito (lorsque cette locution est accompagnée d'un substantif, celui-ci se place en espagnol entre *el* et *más*) : *l'enfant le plus intelligent*, el niño más inteligente ; más ; *celui qui travaillera le plus*, el que más trabaje. ‖ *Ne plus*, no más ; basta de. ‖ *Ne ... plus*, no ... más, ya no : *il ne travaille plus ici*, ya no trabaja aquí. ‖ *Ne... plus que*, no ... ya más que : *il ne me reste plus qu'un livre*, no me queda ya más que un libro. ‖ *Ni plus ni moins*, ni más ni menos, nada más y nada menos. ‖ *Non plus*, tampoco. ‖ *Pas plus*, no más. ‖ *Pas plus que*, como tampoco. ‖ *Sans plus*, sin más. ‖ *Tant et plus*, tanto y más, mucho. ‖ *Tout au plus*, todo lo más, a lo

Avancemos con ese ¿"cuando"? que se produjo en el ruido de la calle, ruido de época, ruido de mayo 68, que hacía "bajar a la calle" a Marx, a Engels, a sus nombres y a sus textos, a su *Manifiesto*: "Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo." El fantasma hacía su retorno.

Lacan no era marxista, pero no estuvo sordo a ese ruido in-cómodo quizá, ¿in-oportuno? ¿oportuno? quizá perturbador para sus elaboraciones que tenían su propio derrotero. Pero ese momento histórico golpeó a su puerta. Se le impuso atenderlo.

La oportunidad que Marx ofreció a Lacan

La tradición acuñó un dicho: "a la oportunidad la pintan calva." ¿De dónde nos viene este refrán? De tan lejos que le pedí ayuda a Google y allí, en el Centro virtual Cervantes, en su refranero, encontré este breve texto que paso a leerles:

"En la mitología grecorromana, la diosa Ocasión (en griego Kairós) era representada sin pelo, excepto por encima de la frente. De esa forma se simbolizaba la dificultad de no perder la oportunidad de algo cuando se presenta de frente y cómo resulta prácticamente imposible detener su curso."(5)

Cronos y Kairós

Hagamos un alto en la primera frase del refranero y viajemos al tiempo de los dioses griegos. Dos nombres se nos imponen: Cronos y Kairós.

En la mitología griega, Kairós, el dios de la oportunidad, es el más fuerte de los dioses, al punto que ni Zeus, su padre, puede detenerlo y Cronos, su abuelo tampoco puede con él. Cronos ha perdido su reinado sobre el tiempo. Ahora está Kairós.

Para los griegos la principal diferencia entre *Kairós* y *Cronos* radica en que, mientras Kairós es de naturaleza cualitativa, Cronos es cuantitativo. Chronos es el tiempo lineal, el que se mide con el reloj. Kairós es el momento justo, no el tiempo cuantitativo sino el tiempo cualitativo de la ocasión, la experiencia del momento oportuno: si se descuida la oportunidad de Kairós, no se la puede recuperar.

Vayamos a la relación de Lacan con los dioses del tiempo, Cronos y Kairós.

Lacan y Kairós

Desde el comienzo de su práctica analítica Lacan privilegió a Kairós.

Kairós estuvo en el corazón de su polémica exclusión de la IPA a propósito de la duración de las sesiones. Allí donde Lacan exploraba el momento oportuno para poner un punto a la sesión, la IPA exigía 45 minutos.

En 1945 escribe un artículo sobre el tiempo lógico que estaría implicado en los momentos por los que tendrían que pasar unos prisioneros para resolver un enigma que daría la libertad al que lo resolviera primero. Se interroga sobre la lógica temporal que permitirá llegar a la certidumbre necesaria para actuar y distingue tres momentos: el instante de ver, el momento de comprender y el momento de concluir, que nada tienen que ver con Cronos ni con el reloj.

Años más tarde, Lacan busca zafar del impasse freudiano al poner sobre el tapete la duración de un análisis y la cuestión de su final. De nuevo, no es asunto de Cronos sino de Kairós en relación con cierto tipo de temporalidad subjetiva en el recorrido analizante.

Fue en esos años que, más allá de la regulación edípica del goce por la ley de prohibición del incesto busca ahondar en la gama de los goces cuya regulación reclamará otros desarrollos teóricos. Diríamos que lo llevan, nos llevan, a otros parajes también de la mitología, allí donde los griegos honraban a Dionisio y sus ménades. ¿Cuál es el límite de esos otros goces? Este es el momento en el que se encuentra y no deja pasar la oportunidad de leer a Marx en el sendero de su búsqueda.

Del Mehr-lust al plus-de-jouir

Y Lacan se puso a releer a Marx con Freud. Fue en una página del primer libro dc *El Capital*, que centelló la iluminación con un efecto creador para su propio camino con el psicoanálisis.

Atiende al discurso de Marx en particular cuando en su texto da la palabra al capitalista - *ese personaje fantasmal*, con el que se enfrenta, y con el que describe "*la función oscura de la plus-valía,"* función que hasta ese momento no estaba visibilizada aunque se hablara de plusvalía, **Mehr-wert**. Marx describe al capitalista con su cara de goce, ese **Mehr**, ese plus que se lleva como ganancia con la risa dibujada en su rostro ganador.

No obstante, escribe Marx, *a partir de ese momento surge en él (en el capitalista) un conflicto al estilo de Fausto entre la tendencia a la acumulación y la inclinación al disfrute. (6)*

No hay disfrute sin pérdi-

da de capital.

Lacan relee esta página de Marx, no sin Freud y su texto sobre el chiste, en donde Freud ha destacado su ganancia de placer, su **Lust-gewinn**. También aquí Lacan interviene, no traduce *Lust* por *plaisir, placer,* sino por *goce, jouissance.* Pasajes de una lengua a otra que no son inocentes.

Con su lectura silenciosa Lacan respondió al inoportuno Marx articulando y creando en su propio campo, con su lengua, ese neologismo que lleva la impronta de Marx. Sandra Filippini y Fernando Barrios diagraman ese pasaje:

MARX FREUD
Mehr-wert *Lust-gewinn*
! !
LACAN
PLUS-DE -JOUIR (7)

Del impase de la traducción al español

Sutilezas de la lengua francesa: plus-de-jouir

Este neologismo de Lacan no pareció generar mucha dificultad a los traductores al español. Algunas variantes, plus-de-gozar o plus-de- goce; con guiones o sin ellos, no impidieron un claro efecto de sentido: se trataba de un más. Más-goce.

Plus de… según el Diccionario de la RAE:

Cantidad de dinero que se añade al sueldo que corresponde a un puesto de trabajo, generalmente por circunstancias extraordinarias o servicios complementarios. "plus de nocturnidad"

Característica o cosa que se añade a lo normal o a lo que corresponde."es un médico competente y además tiene el plus de su afabilidad"

¿Y si el francés nos tendiera aquí una trampa? Fue Sandra Filippini que descubrió la trampa en una situación muy cómica, cuando correteando por París entró en una panadería y pidió "un pain au chocolat". "Plus de pain au chocolat" le respondió la panadera y ella aun contenta de que hubiera más insistió que quería solamente uno…Hasta que descubrió que ese "plus de…" significaba no hay más…

Resulta que en francés la locución adverbial "*plus de*" no indica sólo un "más" sino también lo contrario, un "no más", literalmente el neologismo *plus-de-jouir* indica una pérdida en goce y no una ganancia.

Descubrir la trampa y hacer de ella su clave de lectura es la apuesta y un gran aporte de este trabajo para los lectores de otras lenguas. Impone revisar el pasaje al español y proponer un remedio caustico: situar esa expresión como intraducible.

Límites del traducir ¿Intraducible?

Esta localización de un im-pase entre las lenguas genera a su vez este otro problema. Sostiene Barbara Cassin que el objetivo de su monumental trabajo - *Diccionario de los intraducibles*- no fue explorar todas las palabras del vocabulario filosófico, ni examinar sus traducciones en todos los idiomas, sino tomar un cierto número de síntomas de términos "intraducibles".

Jacques Derrida ha dedicado muchas páginas a este problema que pone en evidencia la dimensión de pérdida que se juega en estos pasajes de una lengua a otra:

"A toda obra se le atribuye un doble endeudamiento. Por un lado, (la Obra) proclama, sin que se designe ningún destinatario en particular: "sólo sobrevivo si soy traducida". Por otro lado, el traductor ya está comprometido. "Reconozco que tengo la tarea, la misión de traducir este texto, esta lengua, esta obra." La ley de traducción es que estas dos deudas deben permanecer insolventes. De ahí que Derrida enuncie como primera ley: "hay que traducir"; y, como segunda ley "En un sentido nada es intraducible y en otro sentido todo es intraducible."(8)

La opción de no traducir plus-de-jouir

Ante el obstáculo hay invención. Por ejemplo, en 1985 Derrida hizo publicar Des tours de Babel en francés con su traducción al inglés en el mismo volumen. Esa opción es frecuente en poesía y filosofía, son ediciones bilingües. Es el camino indicado en la segunda parte del libro.

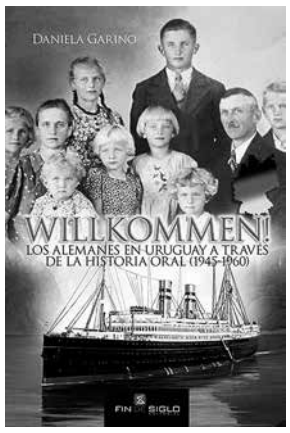
En el caso singular de **plus de jouir** Fernando Barrios y Sandra Filippini hacen una opción más radical. Un frenazo al lector, frenazo que le señala un problema. Como un purgante nos hacen leer mil veces el término en francés y su traducción tal como se "popularizó", un *más* omitiendo nada menos que su cara de pérdida. Acuerdo vivamente con esta decisión de política editorial, de política de traducción.

Para finalizar esta presentación vaya un elogio para la editorial Escolios, a José Assandri y sus colaboradores por la diagramación y presentación del texto. Sólo les sugiero una letra un poquitín más grande para quienes nos cuesta aplicarnos a la lectura. Y este es un libro que reclama aplicación, por eso se los recomiendo vivamente.

Raquel Capurro

1) Nietzsche, *La genealogía de la moral,* y Michel Foucault, *Nietzsche, La genealogía, la historia*
2) Citado en el libro que presentamos pp 46-47 , cap V.
3) Vinciane Despret, *A la salud de los muertos*, Trad. Pablo Méndez, cap 5, ed. Cactus, Bs. As., 2021.
4) Michel Foucault, *Nietzsche, La genealogía, la historia*
5) https: // cvc.cervantes.es /lengua /refranero/ ficha. aspx? Par=58079 &Lng=0
6) Cf. pp 56 y 57.
7) Cf. cap 10, pp77 a 79
8) J.Derrida, *L'oeuvre à venir,* https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-1004281027.html

Textos Con



memoranda "WILLKOMMEN! Los alemanes en Uruguay a través de la Historia oral (1945-1960)", por Daniela Garino, Montevideo, 2022. Fin de Siglo, 147 páginas.

Los estudios sobre la inmigración en Uruguay vienen incrementándose desde hace décadas. A este campo, en constante construcción, se suma el aporte de Daniela Garino sobre la inmigración alemana de mitad del siglo XX, teniendo la novedad de basarse especialmente en fuentes orales. En la introducción dedica varias páginas a explicar y reivindicar esta metodología de trabajo. La cual, con ser rica, tiene sus límites y precauciones: "Las entrevistas no son 'la voz del pasado', ni la memoria es una fotografía de los hechos que ocurrieron. Sería una visión ingenua. Parte de la tarea del historiador es desentrañar su verdadero contenido. Las fuentes orales son artificiales (se dan a partir de la relación dialógica informante-entrevistador), son variables (la memoria cambia a través del tiempo) y son parciales (dependerán de las preguntas que realice el entrevistador)." (página 10). Este recurso del testimonio oral incide, asimismo, en un nuevo abordaje de los estudios migratorios, en que se "intenta priorizar las motivaciones y acciones de los propios protagonistas." (p. 9). La investigación cuenta con 37 entrevistas, efectuadas a alemanes que llegaron al país entre 1945 y 1960, incluyendo además a hijos, nietos y bisnietos. Se eligió un modelo de entrevista semiestructurada, ya que, según las recomendaciones del historiador Alessandro Portelli, hay que aceptar al informante y priorizar su discurso.

La inmigración alemana en Uruguay se dio en tres oleadas. A la primera, comprendida entre los años 1890 y 1932, se le debe sumar una anterior, de los alemanes que se establecieron en la Colonia Suiza, departamento de Colonia, a partir de 1861. La familia Quincke, cuyos descendientes serán entrevistados, llega en ese momento. El primero fue Ernest, fundador de la empresa Ernesto Quincke en 1852. "Este es el primer Quincke que aparece. Pero él volvió a Alemania. Luego de Ernest (mi abuelo) vinieron dos de sus hermanos, Fridolin y Otto, que se establecieron en Colonia Suiza (se radicaron allí)", declara el entrevistado Gerardo Quincke. (p. 17). También se instalan estancieros, como Hugo Tidemnann, que introdujo ejemplares ovinos de las mejores cabañas alemanas. Ya en el siglo XX se suman figuras del mundo académico y agronómico, como el Dr. Backhaus y el Dr. Boerger, director de La Estanzuela, ubicada en Colonia. Puede señalarse, por último, a reposteros como Hermann Stahl, dueño del Oro del Rhin a partir de 1927. Recuerda su nieto: "Mi abuelo era confitero recibido de Stuttgart, mi bisabuelo era propietario de viñedos y bodegas". (p. 25).

En la segunda oleada (1932-1945) a los hombres de empresa se le agregan otros llegados por causa de la guerra, como serán muchos marineros del acorazado *Admiral Graf Spee*, hundido en las aguas del Río de la Plata. La primera y segunda oleada, se afirma desde las reflexiones finales, fueron representadas, sobre todo, por el *homo economicus*. "La industria, la ganadería y el comercio fueron las áreas que atrajeron a los primeros inmigrantes." (p. 112).

La tercera oleada, en la cual se centra el libro, está marcada por las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial. Muchos que "querían escapar de la pobreza de la posguerra", otros que "eran perseguidos por sus ideas religiosas (menonitas)" y algunos otros, los menos, que vinieron "por motivos personales". (p. 113).

La inmigración alemana en su conjunto tendió a formar una comunidad, con una sociabilidad propia. La autora, acudiendo a los planteos de Maurice Agulhon y Sandra Gayol, emplea esta categoría de análisis, viendo cómo se dieron las diversas sociabilidades (geográfica, religiosa, educativa, recreativa y laboral). La primera comprende a los barrios, destacando el barrio Peñarol de Montevideo, donde se establecieron alemanes de la segunda y tercera oleada. El barrio "surge como lugar de vivienda en ocho entrevistas de la comunidad menonita (de diez realizadas). Otros encuestados aseveran que no solo los menonitas se domiciliaban allí: alemanes de la anterior oleada había decidido establecerse en Peñarol." (p. 43). En 1953 vivían alrededor de 350 menonitas. La sociabilidad religiosa, además de referirse a esta comunidad, abarca también a otros protestantes y a católicos.

En lo educativo destaca la trayectoria del Colegio Alemán, cuya historia se remonta a mediados del siglo XIX. "Lo que se desprende de los testimonios, es que treinta entrevistados mandaron a sus hijos y muchos a sus nietos a dicha institución, como una forma de mantener la identidad y la cultura alemana." (p. 49).

La sociabilidad por "excelencia" se produce en los clubes, siendo el más antiguo el Club Alemán, originado en torno a 1866. Otros centros son el Club Alemán de Remo y el Alpino. "Ante la consulta de si no son muchos tres clubes para una colectividad tan pequeña, varios entrevistados comentan que hace años se está conversando sobre la unificación, pues una colectividad tan chica no los puede solventar." (p. 53). No obstante existe "una cierta rivalidad entre ellos", hecho que impide su unificación.

En la década de 1950 varios de los entrevistados trabajaban en empresas alemanas. "Las relaciones laborales no son justamente de sociabilidad; sin embargo, quedó de manifiesto que en algunos casos se transformaban en estas. Juan Wilcke fue gerente general de la Bayer, y por tanto el superior de Anneliese Leuport de Woelcke y de Dirk Epp. Ella comentó el fraternal vínculo que tenían, siendo Juan padrino de bodas de Dirk. Es decir, lo laboral trascendía las relaciones sociales." (p. 54).

Las historias de vida que se incluyen muestran los móviles que tuvieron los entrevistados para venir al Uruguay, resaltando elementos como la fe, la supervivencia y el amor. En relación a la fe, resalta el ejemplo de los menonitas, quienes llegaron en dos instancias a partir de 1948. En su mayor parte adquirieron tierras y se dedicaron a la colonización agrícola. "Los colonizadores trabajaban la tierra como en su Prusia natal. Llevaban sus productos al pueblo más cercano, Young, y de allí se reenviaba a Montevideo." (p. 68). La vida en las colonias se centraba "en la producción agropecuaria (tambo, cría de cerdos, cultivo de trigo, cebada, avena, remolacha azucarera), y en la fe en Dios. […] Pero también proporcionaban enseñanza escolar, escuela dominical y coro en la congregación." (p. 69).

Las historias de supervivencia están vinculadas sobre todo a personas que escaparon de la guerra o que intentaron sobrellevarla lo mejor posible. "La historia de Dagmar es de superación, resiliencia y también, por qué no, de éxito. Si bien, su infancia durante la posguerra fue difícil y dura, se tiene la impresión, luego de escucharla, de que su situación mejoró al llegar al Uruguay […] También mezcla el alemán con el español, cuando no se acuerda de una palabra." (p. 89).

Otra causa, aunque bastante menor, serán las relaciones amorosas. "De los veinte entrevistados que vinieron entre 1945 y 1960, tres mujeres migraron a nuestro país por amor." (p. 96).

En las reflexiones finales se explicita que el "sentido religioso ocupa un lugar importante en la inmigración alemana" (p. 113), destacando también una intensa sociabilidad a través del vínculo educativo. "Los entrevistados tienen en común las dificultades que enfrentaron luego de la segunda guerra mundial. Historias de escasez, pobreza, desesperanza, y de búsqueda de una mejor situación económica, pero también de tolerancia religiosa." (p. 115). Gran mérito del libro es prestar un oído atento a estas variadas historias, ejemplo de las dificultades y logros de la inmigración a lo largo del tiempo. Voces que tanto refieren a nuestro pasado como al presente.

Sebastián Rivero Scirgalea

pensamiento
"RODÓ Y VAZ FERREIRA, MAESTROS DE LA INTELIGENCIA URUGUAYA", por Arturo Ardao, Montevideo, 2022, Librería Linardi y Risso, 223 páginas.

La persona. "Arturo Ardao (Lavalleja, 1912- Montevideo, 2003) fue un historiador de las ideas, ensayista y filósofo. Estudió en la Universidad de la República (Uruguay), recibiéndose de Doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Fue director del Instituto de Filosofía y Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Participó de la fundación del mítico semanario *Marcha* (1939) colaborando hasta su clausura en 1974.

"En 1945, con su libro *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Ardao 'inició una investigación sobre la historia de las ideas en este país, documentada, minuciosa, de gran objetividad y escrita en un estilo preciso y claro, con la cual estrena un campo de investigación prácticamente virgen' (Juan Fló).

"Algunos de sus libros más reconocidos son: *Espiritualismo y positivismo* (México, 1950); *Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico* (Montevideo, 1951); *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (México, 1956); *Racionalismo y Liberalismo en el Uruguay* (Montevideo, 1962); *Filosofía de lengua española* (Montevideo, 1963); *Etapas de la inteligencia uruguaya* (Montevideo, 1971); *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (Caracas, 1980); *Espacio e inteligencia* (Caracas, 1983); *Andrés Bello, filósofo* (Caracas, 1986); *La inteligencia latinoamericana* (Montevideo, 1987); *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia* (Montevideo, 2000)."

Así se lee la primera solapa de esta espléndida y oportuna edición de textos del doctor Arturo Ardao sobre las dos históricas figuras del pensamiento uruguayo. El mismo autor dejó explicado que las piezas provienen de diferentes libros orgánicos, como capítulos o apartados especiales, algunos inéditos, que aquí se reúnen en vistas de "la notable afinidad intelectual y humana entre Rodó y Vaz Ferreira, y su concurrente acción en la cultura nacional".

La edición. Es debida a Alicia y Silvia Ardao, hijas de don Arturo (la primera, licenciada en Historia), en la fecha en que se cumplen 110 años del nacimiento de quien fuera principal promotor de la obra de conmemoración de los cien años del nacimiento de Rodó y Vaz Ferreira (en sendos números de "Cuadernos de Marcha" de 1971 y 1972, respectivamente). Ardao ya había hecho conocer *Introducción a Vaz Ferreira* en 1960 y *Rodó, su americanismo* en 1970, y las fechas se cruzan otra vez, el año pasado y el presente en ocasión de los 150 años de los nacimientos de los autores mencionados. Don Arturo ya no está de cuerpo presente entre nosotros, pero lo está de todos modos y todavía llevando a cabo la que para él era un hábito, realizar la tarea de rescate de la inteligencia uruguaya.

Y decimos que se trata de una muy oportuna edición no solo por las coincidencias conmemorativas sino también porque vivimos un momento de especial estimación de la obra de estos dos hombres. Después de un largo periplo en el que se acumulan variedad de interpretaciones e investigaciones, parece que se llega a una puesta a punto de justa conciliación entre el encomio y la crítica severa, el panegírico y la reprobación de épocas pasadas. Hoy, sin embargo, se produce, y no solo en el Uruguay (porque existe una prolífica actividad de estudio, investigación y análisis en gran parte de Latinoamérica e incluso en España), un muy esperado reconocimiento, sincero y bien argumentado, extendido no solo de la importante obra educativa de Vaz Ferreira (como jerarca y planificador de la educación primaria, secundaria y universitaria nacional) y política de Rodó (como diputado, periodista, corresponsal de guerra), sino también de la obra específica de pensamiento en un vasto espectro de actividad teórica, ensayística y literaria.

Los antecedentes. Son múltiples los proyectos de promoción conocidos después de la ya legendaria aparición de los "Cuadernos de Marcha", en los 70. Era una época de dinámicas políticas y sociales de gran efervescencia e inusitadas consecuencias en un Uruguay que se debatía entre las olas gigantescas de una tormenta internacional que descargaba su fuerza impiadosamente en nuestras costas. Quizá no había tiempo para ocuparse de los *Motivos de Proteo* o de la *Lógica viva*, aunque en la revista de Carlos Quijano empezaran a fulgurar sus cálidos e iluminantes fogonazos, manteniendo viva la gran hoguera del 900.

Si Rodó y Vaz Ferreira replanificaron la realidad filosófica del siglo XIX, proponiéndola bajo un nuevo diseño en el XX, se podría decir quizá que hoy, en el XXI, vuelven a conmover aquellas bases de enjundiosos positivismos y espiritualismos. Parecería que las nunca conciliadas politologías de nuestra realidad nacional volvieran a ser interceptadas por sus ideas, que siguieran sacudiendo nuestras inquietudes con un color de la mayor originalidad e inspirada provocación. Esta nueva filtración rodoniana y vazferreiriana es facilitada por una evidencia que no se puede negar: que, en el ambiente social de hoy, aquí y más allá en la región, quizá en todo Occidente, flota una incertidumbre de base que ninguna filosofía ha logrado despejar convincentemente, aunque se haya consagrado la descripción pormenorizada y aun el diagnóstico preciso de una posmodernidad precaria y aleatoria.

El contenido. Ardao contó con una inusitada perspicacia para leer el pasado, desentrañar los actos y especialmente poner al descubierto las ideas más insospechadas que, quizá sin ser advertidas patentemente hasta entonces, influyeron en el desarrollo de los principales acontecimientos nacionales y latinoamericanos. En cuanto al pasado filosófico, sociológico, y hasta psicológico, supo establecer con claridad la conciencia filosófica de Rodó, la proyección americanista de esa conciencia, y la base epistemológica en la que encontró apoyada la lógica puesta en términos del discurso corriente ensayada por Vaz Ferreira. No sólo descorrió el velo al respecto, sino que, hacia el final de su vida, despejó las últimas incógnitas.

En *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia* armó el apenas insinuado esqueleto de nuestra historia intelectual y de la filosofía formal, y a la vez consolidaba su propia filosofía de la lógica, invocando a Ariel, el "imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad" (así luce el acápite con palabras de Rodó), "la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia". Nos encontramos, así, con el Ardao que traza un nuevo retrato de Vaz Ferreira con el propósito de ensanchar el abanico hermenéutico mediante una nueva mirada en un plano interpuesto más allá de las fronteras nacionales y regionales. Surge así el vínculo con la lógica informal, la argumentación y la filosofía del lenguaje.

Y con un agregado que pareció a don Arturo se avenía cumplidamente en tanto sustento fundamental de su investigación, eminentemente formal: "La idea de inteligencia en Francisco Romero". Este trabajo define, quizá, una dirección posible de la propia concepción de Ardao, como en Romero, la "idea de constante desenvolvimiento intrínseco de la realidad, que lleva a todo ente a sobrepasarse a sí mismo, a salir fuera de sí, pero en el marco, siempre, de la experiencia concreta" (página 118 de la obra mencionada). La inteligencia en contraste con la razón, una semilla que también podemos vislumbrar germinando en Nicolai Hartmann, es decir, aquella distinción que adelantaba Romero "entre la razón, en tanto pura exigencia ideal o normativa, y la inteligencia, concebida como proceso cognoscitivo efectivo o real" (p. 130).

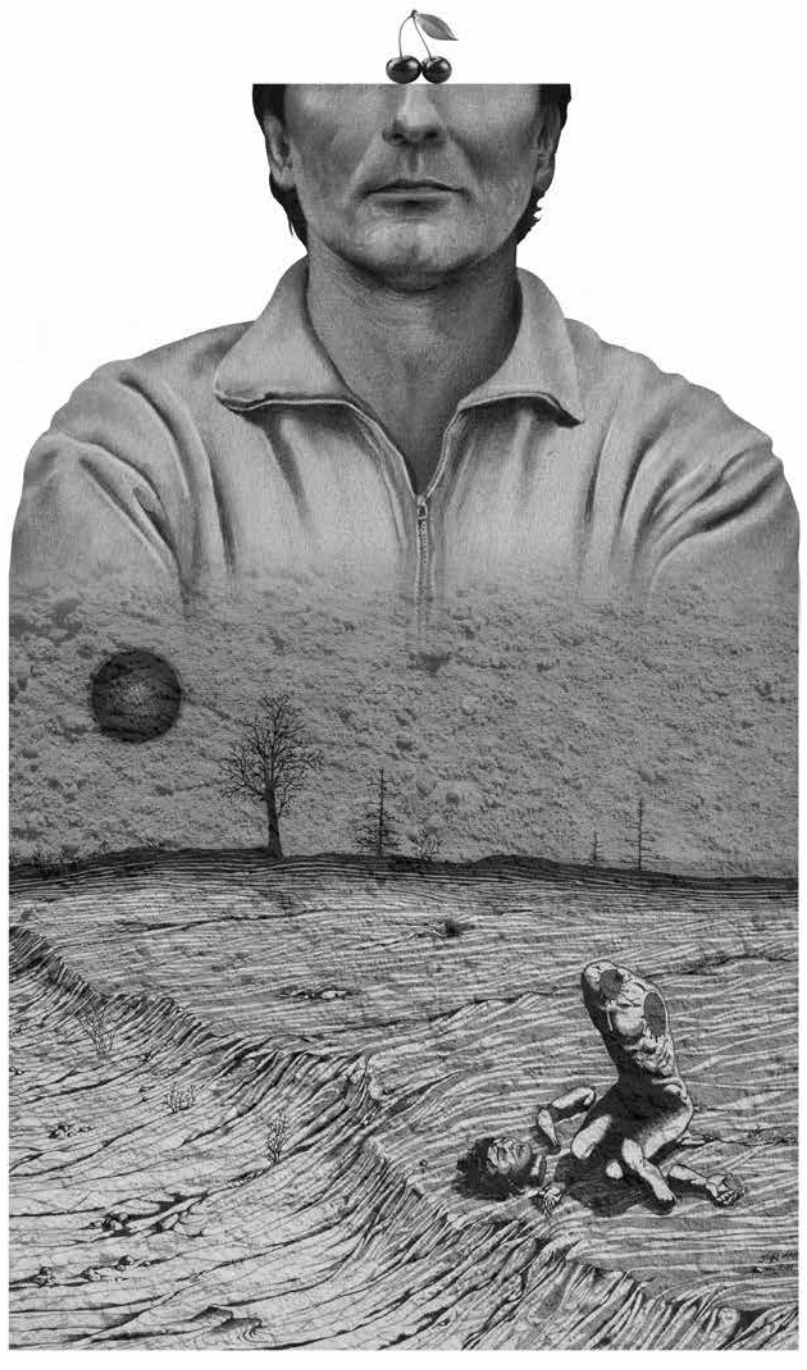
Algunas notas a destacar en el presente histórico. El volumen incluye un artículo sobre tres cartas de Rodó, una de ellas a César Zumeta (publicado en 1972). Ardao da cuenta de unas palabras de Rodo transcritas por este escritor venezolano en la revista "América" que dirigía y era editada en París: "*¿No podríamos llegar a una acción común, a una propaganda colectiva, donde todos pusiéramos nuestras fuerzas*?". Rodo vivió afligido por la circunstancia de confrontación política feroz de la época y el lugar en que le tocó vivir. Se trata tanto de una vital particularidad de las sociedades humanas –y de otras especies– que, si solo se remite a sí misma en un desarrollo e incremento descontrolado, deja de ser pulsión vital para ser señal preventiva de la decadencia y el empobrecimiento cultural y económico.

En otro texto, que forma parte de *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, editados en 1996, Ardao transcribe unas palabras de Andrés Bello a propósito del uso del lenguaje: "Muchos deslices se evitarían, y el lenguaje de los escritores sería más correcto y exacto, si se prestara más atención a lo que pasa en el entendimiento cuando hablamos (…) objeto, por otra parte, que aun prescindiendo de su utilidad práctica, es interesante a los ojos de la filosofía, porque descubre procederes mentales delicados que nadie se figuraría en el uso vulgar de una lengua." La observación de Bello reúne en pocas palabras el designio de fondo de la lógica viva.

Breve evaluación provisoria. Si bien es imposible abarcar de un plumazo las connotaciones de variada clase que contiene esta antología, y despegan como naves en busca de nuevos destinos en nuestra misma época, se puede aventurar una sospecha inicial. La de que el libro dispone de todo lo que requiere una reflexión hecha al pie de los acontecimientos, en el instante en que se vive la circunstancia y en que palpita el yo orteguiano. Responde al acontecer histórico tanto como al del presente ante hechos cualesquiera, con sus desafíos, aspectos sombríos en que, no obstante, despuntan esperanzas y se vislumbra una chispa por la que se podría "llegar a una acción común", como la que ansiaba Rodó.

Si hay una lectura por debajo de la asombrosa erudición y la fina sensibilidad de este historiador de las ideas y filósofo de las filigranas inteligentes, es la de que vale la pena pensar, indagar, "querer ir hacia" y disponer en toda intencionalidad y voluntad del espíritu una aspiración superior, trascendente, que involucre a la más íntima de las subjetivades tanto como a la más amplia de las voluntades y esferas sociales, económicas, profesionales y laborales. Es el secreto de una moral rodoniana y vazferreiriana echa florilegio en Ardao, moral forjada en el ejercicio riguroso del razonamiento y en la ampliación y cultivo de la más alta espiritualidad.

Jorge Liberati



María Esther Burgueño

Sobrevivir en el vientre de un pez (1)

Con un poco más de 30 años, en 2002, Sergio Blanco publicó *Slaughter,* que ganó el premio Literario del MEC a la mejor obra teatral édita, 2002, el Primer Premio en el Concurso Nacional de Dramaturgia de la Municipalidad de Montevideo, 2002 y el Primer Premio del Concurso Nacional de Dramaturgia del Ministerio de Educación y Cultura. (2).

La carrera internacional de Blanco aún no había despegado y todavía estaba lejos de su ciclo de auto ficción.

TEATRO Y MASACRE EN TIEMPOS DE PAZ

En un estudio para el ciclo de dramaturgia uruguaya coordinado por José Luis García Barrientos (3) situé a *Slaughter* en la primera etapa de la producción del dramaturgo: **el teatro de reflexión política**. *"Blanco trabaja con la idea de teatro político en el sentido de foro, de lugar donde se discuten los asuntos de la polis."*. El fundamento para esta afirmación era, justamente, el prólogo autógrafo de Blanco en Slaughter. (4) Este prólogo se llama *"Teatro y masacre en tiempos de paz"* y comienza diciendo *"Slaughter es una pieza política. No en el sentido partidario, sino en el que le daban los griegos o los isabelinos al teatro político: aquel que habla de los problemas centrales de una sociedad."*

La consecuencia inmediata de este planteo es el desprecio por el ***"teatro de entretenimiento"*** *desde el punto de vista ético y del* ***teatro naturalista*** *desde el punto de vista estético. La producción de una dramaturgia mediocre, en la búsqueda desesperada de público, vende* ***mentiras por omisión llenas de historias triviales."*** *(la negrita es nuestra).* El público que va a la sala 2 del Teatro de la Gaviota a ver la obra puede dar fe de estos principios.

El teatro funciona como gran metáfora del mundo, como espejo de la realidad, pero un espejo distorsionado que no **pretende ser mimético**, que asume su condición de ficción y la despliega con eficacia. En términos éticos aborda el gran espectáculo de la guerra, de la política, de los medios de comunicación, de la globalidad, de los que somos mudos testigos, incapaces de descifrar ni percibir qué hilos mueven este títere llamado hombre. En este caso es el ejército, las guerras, y especialmente el **después de las guerras (**si es que tal cosa existe) el que oficia de cámara de resonancia en Slaugther. *"Es una pieza que pretende hablar del después de la guerra: la paz que le sigue y la forma en que los hombres deciden sobrevivir y organizarse. Es decir, su economía, la cual en la medida en que no se adapta a la justicia social también puede ser otra forma de guerra".*

La guerra misma es un objeto sin sujeto. A la manera futurista es la "higiene del mundo": *"Hoy es posible desatar guerras limpias y silenciosas"*. Como dice el propio Blanco, lo opuesto al "*polemós*" griego que tenía el sentido de "encuentro", cuando aquí tiene el sentido de ausencia. Es un hombre sin Dios, que no puede ser perdonado más que por sí mismo: *"Ya no hay más Dios, ni Hijo, ni Espíritu Santo para perdonarnos (...) Si lo hubiera ningún niño mamaría de un cadáver (...) En adelante, es necesario que el Hombre sea responsable de sí mismo. (5)*

LA CÁRCEL DEL LIBERALISMO

En *Slaughter* el título está en inglés, así como en otras piezas los hay en latín, (*Opus sextum*) o en caracteres cirílicos. (*Киев*). Para explicarlo Blanco ha dicho en referencia al liberalismo que *la "carnicería de la que la obra hace mención constante se genera en un mundo cuya economía y sus valores hablan en inglés."* Los soldados que aparecen padecen no solo de estrés postraumático sino de un envenenamiento por uranio que habría sido utilizado en la Guerra del Golfo, que es el conflicto al que remite directamente la pieza. El prólogo dice: *Durante la guerra del Golfo, el efecto provocado por la radioactividad de toda una serie de armamentos construidos en base a uranio – armamento fabricado por industrias del primer mundo y utilizado durante esa guerra -, terminó anulando* ***varias de las actividades cerebrales*** *de una gran parte de los jóvenes soldados que participaron.* Las actividades afectadas son ***"intelectuales y afectivas"*** (6) Esto podría explicar la extrañeza que producen las conductas y reacciones de los personajes en la trama.

El espacio escénico definido por la didascalia inicial y respetado mayoritariamente por la directora María Dodera es el de una habitación *que no tiene puerta de entrada ni de salida sino una ventana* desde donde entra una luz de invierno gris y filosa." *Moquette gris. Un sillón de tres plazas. Un televisor. Un teléfono rojo. Un plato blanco con un PESCADO plateado.* ***Nada más. Absolutamente nada más."*** (el subrayado es nuestro. La mayúscula está en el original). Por otro lado, las ventanas no pueden abrirse. Están herméticamente cerradas de tal forma que el aire circula a través de una máquina que lo mueve obligando a los personajes a respirar "aire usado".

Sin embargo, en cada acto **parece** producirse un ingreso que sorprende, de modo simétrico a un soñante ubicado en el sillón frente al televisor prendido que ilumina fantasmalmente la escena. En la mañana Lea despierta y advierte la presencia de Él. En la tarde Él despierta y advierte la presencia de El soldado, en la Noche, Él tumbado en el sillón advierte que Lea ha entrado y está con su abrigo puesto mirando hacia afuera. El discurso mantiene su tendencia a la sugerencia simbólica. No hay puertas, pero los personajes salen y entran, de modo que no es un mundo clausurado, como podría pensarse en una ligera aproximación a Sartre, sino un mundo que puede ser penetrado a pesar de su encierro. ¿Será como las rejas de las que no rodeamos en la fantasía de que algo o alguien puede excluir el inevitable ingreso de lo que sucede afuera? ¿O será que nadie entra y sale realmente?

Esta modalidad recursiva de acciones es percibida por Lea que dice: *Me parece que esto ya lo hubiera vivido. (Un poco desconcertada.) O soñado.* Y confirmada por la acotación: *Al terminar su relato se encuentra de pie en el mismo sitio que se encontraba al comienzo de la pieza y casi en la misma actitud. LEA también se encuentra como al comienzo de la pieza, dormida a lo largo del sillón. El PESCADO está en el mismo sitio. La luz es la misma que al inicio. Todo parece indicar que estamos de vuelta en el comienzo, aunque no lo estemos. Durante unos segundos debemos tener la sensación de que volvimos al principio o de que estamos viviendo algo "ya vivido" como lo dirá LEA. De hecho, las dos o tres réplicas y didascalias que siguen son las mismas que al inicio.* De manera que el encierro físico también es el infierno de la repetición en bucle de los hechos, de la imposibilidad de ponerles límite o de separar lo onírico o lo alucinado de lo supuestamente real.

La ventana tendrá su correlato con la otra ventana, la de la idiotez del entretenimiento que da la sensación de la vida: la televisión. En este sentido es ejemplar la escena en que el incendio del edificio (escrito antes del 11 de setiembre, para que tengamos noción real de qué cerca está el "mañana" del título) es percibido por él en el televisor mientras que podría verlo en directo desde la ventana de su casa. Allí aparece a intervalos regulares un cochecito de bebé retorcido por la explosión que es hijo director de Eisenstein y Potemkin. Él se informa de la realidad con imágenes montadas, repetidas, elegidas por una cámara que sustituye al ojo en su percepción directa de lo terrible.

El teléfono, que en la contenida puesta de Dodera, sutil y nada efectista, no es rojo, en la obra tiene el obvio color de ese en el que se toman las decisiones que organizan el caos del mundo. El hombre no es dueño ni de su restringido espacio y recibe llamadas de jefes depravados a los que no se puede oponer eficazmente o mensajes telefónicos donde el marketing le exigen que conteste una encuesta sobre un auto que cuando está en medio de una ordalía de sangre.

La estructura de la obra parece seguir un devenir temporal. Digo "parece" porque es muy difícil saber qué es qué en *Slaughter.* Así se suceden la mañana, la tarde y la noche en los tres actos que abarca la obra.

¿UNO, DOS Y TRES?

La masacre no es abordada en lo macro sino en lo interno de un espacio clausurado donde tres (¿tres?) personajes interactúan alternativamente bajo la mirada de un cuarto, el pescado. Tres son genéricamente nombrados, uno es nominado. Él, Soldado, un pescado y Lea.

Él es tan soldado como "el soldado". Ha vuelto de una guerra y padece un síndrome múltiple: la amnesia, la violencia súbita y la sensación de descentramiento que no es solo espacial sino existencial. El episodio del ascensor simboliza la pérdida de control y de la conciencia de situación ante el ojo omnipresente de la cámara. "*De pronto tuve la sensación de que, en lugar de subir, el ascensor bajaba (…) No es posible me dije. Un ascensor no puede bajar tanto. Traté de detenerlo, pero no pude. (…) en un momento pensé que el ascensor podía no detenerse nunca más. Que de pronto podía seguir su trayecto en forma constante. Sin detenerse. Hasta el infinito. Como si no hubiera centro ni nada. Y conmigo adentro enjaulado."*

El nombre Lea tiene una obvia repercusión bíblica que alude a la primera esposa de Jacob que se casa con ella mientras espera siete años para casarse con su hermana Raquel, a quien verdaderamente ama. En la Biblia Lea es la de "mirada marchita" y quien todo el tiempo intenta llamar la atención de su esposo, especialmente por los hijos que le va dando al patriarca. (7) Su intento central es el de ser amada. Y su martirio es no lograrlo. Nuestra Lea es también una mujer abatida, destratada y que ha sido sometida a una operación que en su esquiva descripción remite a un aborto, lo cual la privaría del lugar de madre que la redimiría. *"Tuvieron que raspar de vuelta un poco más. El útero. Todavía quedaban algunos restos. Por eso seguía sangrando un poco"*. Las madres **aparecen como depositarias del sufrimiento: la de Lea** que ingiere pastillas como si de verdad quisiera morir. **La de la niña** que muere en el accidente intentando liberar a su hija de la violación paterna. **La del soldado** que limpia inmundicias para mantener al esposo enloquecido por la muerte y violación de su hija. **Lea** misma, madre con su feto aspirado para librarlo del virus del golfo. Quizás fuera una madre, quizás no, pero era una mujer, el objeto de la violencia callejera del hombre que la patea mientras todos miran y nadie se acerca, En fin, es una madre muerta aquella con cuyo hijo el soldado se bautiza cuando mamaba del cadáver, y es colgado de los pies como cuando se nace. Sólo que aquí se muere.

EL OJO DEL PESCADO

Según Roger Mirza el PESCADO expresa *"un mundo en descomposición donde la fuerte presencia inicial del pescado muerto y con mal olor que enferma a la mujer parece marcar en forma emblemática la invasión del horror que campea afuera, de la muerte y la descomposición, en el adentro del estilizado y despojado escenario de la representación" (8).*

Más allá la pieza autoriza a mirar al pescado de manera más detenida. Este animal que es nombrado más de 30 veces en la obra y que integra la lista de las dramatis personae va mutando. Aparece como la única comida que hay en la casa y Lea dice que "*se lo trajeron anoche*", sin especificar quién. Carga con la responsabilidad de ser la posible causa del malestar físico de Lea y al mirarlo se convierte en "serpiente" en este mundo expulsado de todo paraíso. Pero según él ***"parece que nos mirara"***. La idea de la preservación de los ojos y de que están ***siempre abiertos*** es constante. El PESCADO adquiere entonces su potencia de cámara. Y con ella la imagen del panóptico de Foucault donde somos castigados y vigilados. El hombre está en un cubículo donde una cámara lo observa. Siempre. El hombre no puede mirar por la ventana de la realidad y necesita que mediaticen y organicen sus percepciones, igual que en la pantalla de los aviones que muestran los centros y objetivos como juegos de video, y acepta el "replay" de la realidad, por encima de la realidad.

De hecho, la cámara "ojo de pescado" es aquella cuya lente de

ángulo ultra ancho produce una distorsión visual fuerte, dice Wikipedia. En Slaughter está el germen de una temática que atraviesa la obra de Sergio Blanco como dramaturgo y como director: la importancia de la imagen, la omnipresencia de los dispositivos de detección y vigilancia en la sociedad del "ojo estallado", como la llama. La cámara del ascensor hizo que Él quedara perturbado hondamente, "*de pronto levanté la vista y vi la cámara que hay en uno de los ángulos. Fue peor. El miedo parece dominarlo por completo. Pensé que podía haber alguien que en ese preciso momento sabía que yo estaba adentro del ascensor. Alguien que me estaba observando. Alguien que podía hacerme subir y bajar cuantas veces quisiera. Divertirse conmigo, como quien se divierte con una mosca encerrada en un frasco".*

Las cámaras de televisión eligen las imágenes que vemos y recortan las imágenes de la realidad. Este ojo de PESCADO nos mira y juzga como su ilustre antecesor, el ojo del pescado en el final de *La dolce vita* de Federico Fellini. Toda la experiencia del ascensor es narrada "a la cámara": ***"¿Y detrás de la cámara? ¿Quién****? Nadie sabe. Alguien. O quizá nadie. Un misterio.* ***Vuelve a dirigir su vista hacia el PESCADO.*** *Pero en todo caso la cámara estaba ahí. Hacer como si no estuviera. Como si no hubiera ninguna cámara.* ***Pero uno siempre es captado por el lente.*** *Siempre. De pronto el ascensor empezó a detenerse, hasta que al final se detuvo del todo. Abandona el PESCADO".* Teniendo en cuenta que el PESCADO fue traído sin que Lea lo ordenara, lo vivimos como otro de los mecanismos de control del afuera. Del mismo modo que las ventanas que no se abren o el aire que no circula o la televisión que elige cómo mirar la masacre, o los tratamientos a que son sometidas las víctimas del uranio y el PTS.

Pero hay en la obra un epígrafe perturbador que refiere al profeta Jonás, aquel que fuera enviado a Nínive, ciudad de la corrupción, a predicar: *Levántate, ve a Nínive, la gran ciudad, y proclama contra ella que su maldad ha subido hasta mí.*

La relevancia del paratexto se da cuando se combina con la información que provee el autor en el texto informativo que antecede a la obra en relación con la Guerra del Golfo: *Increíblemente una gran parte de las bases militares se encontraba en la ciudad de Al Mawsil al norte de Irak, en donde se encuentran las ruinas de la desaparecida Nínive, ciudad a la cual fue enviado Jonás.* Llamo la atención sobre el adverbio "increíblemente" porque trasmite la idea de que el autor está sorprendido por la superposición geográfica de la perversidad. Ayer Nínive, hoy Al Mawsil, siempre el mal.

Recordemos que en los cuatro capítulos del Libro de Jonás encontramos a un profeta a su pesar y que hace lo imposible por no cumplir con la voluntad de Dios. Se escapa en un barco, pero en una tormenta vuelve al agua donde *"el Señor hizo que un gran pez se tragara a Jonás, y este permaneció en el vientre del pez tres días y tres noches" (9)* Este episodio es referido por Él: "*Y, sin embargo, parece que en otros tiempos hubo hombres que lograron sobrevivir en el vientre de un pescado. Levantando los hombros. Eso dicen. Hombres que pasaron días y noches enteras en sus entrañas. Hace miles de años. Y lograban sobrevivir. Al cabo de un tiempo volvían a nacer. Eso cuentan."* Como Pinocho y Gepetto. Como Jonás. Jonás fue un profeta en disidencia, pero terminó predicando en Nínive. Aquellos hombres que sobrevivían en el vientre de un pez y volvían a nacer hoy no parecen existir. No los personajes, no su entorno. Quizás el dramaturgo y alguno de sus espectadores.

LA MASACRE DE LOS INOCENTES

La obra abunda en la lógica de Herodes. El jefe de Lea, el acosador telefónico tuvo una hija que murió a los 14 años intentando escapar con su madre de una violación grupal a la que la sometía su propio padre: *"Hace dos o tres años perdieron una hija.* ***Catorce años*** *tenía. Nada. Un accidente horrible. A las tres de la mañana. La madre manejaba.* **(…)** *Catorce años. Era una niña. Una niña. ¿Me oye? Yo lo oigo. No se le hace eso a una niña. Y menos a la propia hija de uno.*

El soldado es expulsado de la infancia después del suicidio de su hermana de once años violada por un vecino: ***Yo tenía catorce años****. Nadie podía ocuparse de mí. Es normal. Creo que el número del bloque es el catorce. Me parece. Pero no estoy seguro. Tiene que ayudarme. ¡Por favor! Yo tengo que regresar. Porque* ***mi hermana se tiró de un quinto piso.*** *De eso no me olvidé. Un vecino.* ***La culpa fue de un vecino que se aprovechó de ella*** *un día que mis padres la dejaron sola.* ***Tenía apenas once años*** *y un* ***pequeño retardo*** *de nacimiento.* Luego cumple con su iniciación en el ejército. Debe matar a un niño que se amamanta de una madre muerta: ***Tendría quince o dieciséis años.*** *Mi primer crimen. Mi bautismo. En una mano* ***el bebé que cuelga,*** *en la otra el arma. Un disparo. Dos. Tres. Fueron necesarios tres disparos.* Pero la hermana de ÉL tiene un destino idéntico al de la hermana de El soldado: *"Y sin embargo fue hace años. Fue un poco después que* ***mi hermana se tirara por la ventana.*** *Unos meses después del episodio del vecino.* ***La pobre con su retardo*** *si hubiera visto aquello se hubiera asustado mucho."*

EL OTRO, EL MISMO.

Llegados a este punto creemos haber descubierto la clave de la recursividad del texto a la que aludimos. **Todos pueden ser el mismo.** Él es un soldado de la Guerra del Golfo afectado por el síndrome del uranio, tan soldado como el que entra, que quizás nunca entra ni lo somete sexualmente, sino que es su propia imagen devuelta en el espejo del sueño**.** Al igual que el soldado ha estado en guerras sin sentido y su hermana se ha arrojado al vacío por haber sido violada reiteradamente. Y quizás esa jovencita no sea otra que la hija del jefe de Lea que también es una figura fantasmal, sin cuerpo y sin voz, un jadeo que puede provenir del inconsciente. Y quizás él no mató a nadie, sino que lucha con sus aspectos femeninos por lo cual deberá matar a Lea, del mismo modo que dice haber matado a su ocasional compañero de lecho, en el hotel, con los cordones de sus zapatos. En fin, fuera del tiempo los personajes están, como lo dice Él, en el parlamento final, "muertos". *Lo mejor es descansar, Lea. Descansar. Estamos muy cansados. Los dos. Todo el tiempo estamos cansados. Muertos. De a poco ella se va durmiendo. No es posible. Estamos todo el tiempo, muertos. No es posible, Lea. No es posible vivir así. Ella no se mueve más. Todo el tiempo muertos. Deshechos. Hay que descansar, Lea. Descansar. Dormir.*

Era fácil caer en la tentación de hacer una puesta que se solazara con la violencia, con la humareda, con la atmósfera viciada de adentro y afuera, con actuaciones y vestuarios que resaltaran la crueldad del planteo. María Dodera entiende lo esencial. Y trabaja con minimalismo exacto. Más allá del "nada, absolutamente nada más" de la didascalia escénica, la directora reduce, resume: el soldado apunta sin armas, usa su mano como arma y no lleva casco ni arreos de guerra. El teléfono es rojo y suena en silencio. De hecho, la música, compuesta por el actor Franco Rilla aparece como fondo de los parlamentos y se silencia cuando debería sonar el teléfono. El televisor, de pequeño porte está, pero no interfiere. Cumple con su papel de iluminar en gris, como lo pide la obra. Los actores llevan admirablemente a sus personajes. Leonor Chavarría, una actriz potente que mostró sus quilates como dramaturga e intérprete en *Casi Dahiana* y en *Contra el amor* de Esteve Soler resuelve a Lea con una máscara de cansancio y dolor, que no decae ni aún en su "retorno" (¿por dónde salió? ¿por dónde entró?) envuelta en el abrigo que la agobia luego de presenciar el entierro de los niños de la Guerra del Golfo. Sebastián Silvera, cada día más interesante en escena, trasmite el agobio y la violencia de modo sobrio y en su interacción sexual con El soldado es suficientemente ambiguo como para permitir todas las lecturas simbólicas que produce la obra. Franco Rilla, ya asociado a María Dodera en otras producciones (*Último encuentro, El accidente, Burlesque: las mujeres de Cervantes)* pone en El Soldado una cualidad que ya exhibió en *Último encuentro y en Como si pasara un tren* de Lorena Romanín y dirigida por Álvaro Correa y Virginia Marchetti. Es la de mostrar una vulnerabilidad casi infantil junto a una capacidad de violencia honda. Músico de carrera que ya ha desarrollado este aspecto en otras obras teatrales, Rilla es uno de los jóvenes egresados de la IAM cuya carrera está en constante ascenso. Es interesante leer en los comentarios de Cartelera el desagrado de un sector del público por *Slaughter*. También es interesante ver que la obra agota cada semana sus localidades. El epígrafe de Bernhard con el que Blanco abre el texto es elocuente: *"El mundo quiere distracción, pero hay que perturbarlo perturbarlo perturbarlo"* . Misión cumplida.

REFERENCIAS

[1] "Slaughter". por Sergio Blanco. Dirección María Dodera. Elenco Leonor Chavarría, Franco Rilla, Sebastián Martinelli. **Teatro** Stella D›Italia (Mercedes 1805). Funciones: sábados 21:00 - domingos 19:00 horas

[2] © Escritores.org. Contenido protegido. Más información: https://www.escritores.org/recursos-para-escritores/19593-copias

[3] "Análisis de la dramaturgia uruguaya actual. José Luis García Barrientos, director. España, 2018, ediciones Antígona. Capítulo Sergio Blanco por María Esther Burgueño, p. 205-232

[4] Sergio Blanco, Slaughter, Acto II. El soldado.

[5] Prólogo de Slaughter "Slaughter", Montevideo, 2002, Editorial Skené

[6] Ibídem

[7] Génesis, 29, 16-17

[8] Roger Mirza. "Escritura en tensión para un teatro de la violencia", prólogo de *Slaughter* en su edición original de Skené,, Montevideo, 2002.

[9] Libro de Jonás, capítulo 2, versículo 1

Algunos comentan que le gustan las menores de edad.
Parece que una de las limpiadoras encontró en uno de sus cajones una revista con niñas.
Horrible. *Pausa.* Hace dos o tres años perdieron una hija. Catorce años tenía. Nada. Un accidente horrible. A las tres de la mañana. La madre manejaba. En la sangre le encontraron más de dos gramos de alcohol. Corría a ciento ochenta por hora. Una bestia. Tenía apenas catorce años.
Parece que abusaba de su propia hija desde hacía años. La madre por lo que cuentan, nunca lo sospechó. Nunca antes lo imaginó. Hasta que un día descubrió todo. La noche misma del accidente
Solo jadea. *Al teléfono.* Parece un perro. Un animal. Un cerdo. Eso es lo que es usted. Un cerdo. Un cerdo que solo sabe jadear. Un cerdo que no sabe hacer otra cosa más que firmar contratos y tocarle el culo a las secretarias. *Levantando la voz.* Hijo de puta. Miserable. Hijo de puta..
LEA, *a ÉL.* Cada vez se excita más. Puedo oírlo. *Al teléfono.* Desgraciado. Un cerdo que jadea con la lengua afuera. Su cara me repugna. Sus manos me repugnan. Su cuello lleno de grasa me repugna. Sus dientes amarillos me repugnan. Todo usted me repugna. *Cada vez más agresiva.* Miserable. Cretino. Usted no puede imaginarse el asco que me da. Sus uñas sucias me repugnan. Su nariz me repugna. Su misma respiración me da asco. Desgraciado. Enfermo. Usted es un enfermo mental. *Parece perder el control.* Al frente de una multinacional, pero un enfermo mental. ¿Me oye? Puedo oír su jadeo. Su respiración toda crispada. Usted es un miserable. Además, hacerle eso a una hija. A la propia hija de uno. Degenerado. Cerdo.
LEA, *siempre sin creerle.* ¿Cómo? ¿Con qué?
ÉL, *avergonzado de tener que decirlo.* Con los cordones de sus zapatos.
LEA, *como si no hubiera escuchado bien.* ¿Con qué?
ÉL. Con los cordones de sus zapatos. *Pausa.* Lo estrangulé con sus propios cordones

Surrealismo:

Tres figuras de contacto con Sigmund Freud

Primera parte

Sergio Salgado

¡Ah!, no le gusta demasiado Francia, la única que ha permanecido indiferente ante sus investigaciones.

André Breton, "Entrevista con el profesor Freud" (1)

El campo abierto por Sigmund Freud ha tenido un duro camino de establecimiento, aún no culminado. Fundar un espacio de cura a través de la palabra no podía ser fácil, sobre todo porque implica aceptar, en primer lugar, la particular relación del ser humano con esta. Durante el surgimiento del psicoanálisis, a las resistencias del medio médico alemán se sumaron otras que hicieron que aquel fuera acogido, en cada país, "según condiciones específicas". (2) En Francia tuvo una entrada lenta y sería necesario esperar hasta 1926, año en el que se publica la primera traducción francesa de *Die Traumdeutung* (1899), realizada por Ignace Meyerson bajo el título *La Science des rêves* (*La interpretación de los sueños*), (3) para ver la fundación de su primera asociación: la Société Psychanalytique de Paris. Ahora bien, aunque suela hablarse de su entrada primaria a Francia por la *vía literaria*, que lo recibiría en un mayor número de frentes, entre 1910 y 1925, que la *vía médica*, dicha antelación, como afirma Élisabeth Roudinesco, "sigue siendo relativa" (4) y, después de todo, lo que interesa señalar aquí es que el psicoanálisis sería acogido, con particular énfasis, por una figura en la que ambas vías confluyen: la asistencia médica a los soldados franceses durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918) de la mano de un joven poeta y estudiante de medicina que se topó con el psicoanálisis mientras leía a Rimbaud (*Iluminaciones*) (5) y, algo más tarde, al Conde de Lautréamont (*Los Cantos de Maldoror*). (6)

Hace ya más de cien años, el lunes 10 de octubre de 1921, a los 25 años, este joven (que pronto se convertiría en el padre de uno de los movimientos de vanguardia más conocidos) visitó, en Viena, al padre del psicoanálisis, cuarenta años mayor. (7) Vamos a tomar esa fecha como excusa para reconocer tres de las múltiples figuras de contacto a través de las cuales se construyó la compleja y en absoluto homogénea relación (tan comentada pero muchas veces tan pobremente dimensionada) entre el surrealismo y el pensamiento de Sigmund Freud.

1. ANDRÉ BRETON

En febrero de 1915, con la Primera Guerra Mundial en curso, André Breton, joven estudiante de medicina lector de Rimbaud, es convocado para prestar el servicio militar (un año antes había publicado algunos poemas). Enviado a Pontivy, pasa en julio a Nantes como enfermero. A fines de año envía su primera carta a Guillaume Apollinaire y conoce a un joven soldado herido: Jacques Vaché, fuerte y fugaz influencia que lo introduce en Alfred Jarry. En el verano de 1916, cuando Dadá acababa de nacer en Zúrich (Suiza), Breton conoce el psicoanálisis a través de *La Psychoanalyse des Névroses et des Psychoses: ses applications medicales et extra-medicales* (1914) de Angelo Hesnard y Emmanuel Régis y, formulándose algunas preguntas sobre la aproximación a los soldados que llegaban del frente (algunos con delirios agudos), pide ser transferido al Centro psiquiátrico de Saint-Dizier como asistente de Raoul Leroy, antiguo colaborador de Jean-Martin Charcot (cuyos trabajos sobre la histeria fueron un punto de partida para Freud): "Fue allí —aun cuando estuviere muy lejos de tener curso— donde pude experimentar sobre los enfermos los procedimientos de investigación del psicoanálisis, particularmente la anotación, para su posterior interpretación, de los sueños y de las asociaciones incontroladas de ideas. Puede observarse, ya desde ahora, que estos sueños y asociaciones habían de constituir, al principio, casi todo el material surrealista. Únicamente se produjeron ampliaciones de los *fines*, en razón de los cuales, estos sueños y asociaciones deben ser recogidos; interpretación, sí, siempre, pero antes que nada *liberación* de las coacciones —lógicas, morales, o de otro tipo— con objeto de recuperar los poderes originales del espíritu…". (8)

Caligrama: "Retrato de André Breton con reseña de *Los pasos perdidos* por René Crevel" (35x49.5cm), Sergio Salgado

En 1917, mientras se desempeña como interno del Hospital de la Salpêtrière (Pa-

rís), Breton continúa su camino en la poesía: conoce a Pierre Reverdy (colabora en la revista *Nord-Sud*) y, gracias a Apollinaire, a Philippe Soupault, quien lo introduce en Lautréamont. Transferido en septiembre al Hospital del Val-de-Grâce como asistente de Joseph Babinski (también discípulo de Charcot), se reencuentra con Louis Aragon (lo había conocido en la librería *La Maison des Amis des Livres* de Adrienne Monnier) y así llega a leer en voz alta junto a él, en 1918, durante sus turnos nocturnos, los delirios de Lautréamont. Las bases quedan sentadas.

Gravitando alrededor de Paul Valéry y Apollinaire, Breton conoce entonces a Dadá gracias a este último (actividad imprecisa para él, logra aproximarse a ella de primera mano, en casa del autor de *Caligramas*, a través de una de sus revistas).(9) En marzo de 1919 aparece, así, el primer número del órgano del grupo protosurrealista (el título fue sugerido por Valéry): *Littérature*, dirigida por Breton, Aragon y Soupault. Con la revista en curso, entre mayo y junio de 1919, influenciados por *L'Automatisme psychologique* de Pierre Janet (1889), (10) Breton y Soupault desarrollan los primeros ejercicios de escritura automática *colectiva* (punto poco resaltado): *Los campos magnéticos*,(11) que aparecerían primero parcialmente en *Littérature* (nos. 8, 9 y 10 de 1919) y luego, como volumen, en mayo de 1920 (año en el que Tristan Tzara llega a París). Sobre esta obra Breton subrayará: "Indudablemente se trata de la primera obra *surrealista* (en modo alguno dadá) ya que es el fruto de las primeras aplicaciones sistemáticas de la escritura automática". (12)

La escritura automática (flujo de la letra sin ningún tipo de frenos o censuras por parte de la consciencia, la voluntad, la moral o la estética al que Breton llamó "la idea generatriz del surrealismo")(13) ya estaba, así, en curso cuando el 10 de octubre de 1921 (durante la pausa de *Littérature*, que cierra su primera serie con el número 20 en agosto de 1921) Breton visitó a Sigmund Freud. Podemos imaginar el diálogo esperado por el joven poeta dados los intereses comunes que veía brillar en las investigaciones de Freud... Pero la visita fue una desilusión. Sobre ella Breton publicaría un corto texto secamente elocuente que aparecerá primero en el número 1 de la segunda serie de *Littérature* (marzo de 1922) y, luego, en *Los pasos perdidos* (1924): "Entrevista con el profesor Freud",(14) en el que afirma que no hubo "nada con lo que alimentar el más mínimo reportaje".(15) Pero, ¿qué motivó esta reserva por parte de Freud?

A pesar de jugar, aún más que otros escritores del momento, "un papel central en la introducción del psicoanálisis en Francia",(16) Freud, sumergido en la literatura y el arte clásicos (de los cuales toma ejemplos para sus obras y nombres para sus conceptos), ignoró por completo, con una desconfianza de corte científico, el interés de este joven y sus amigos por el psicoanálisis: "En Francia, país de todos los contrastes, el psicoanálisis suscitaba mucho más entusiasmo en los escritores debido al rechazo que sufría, como 'ciencia *boche*' u 'obscenidad científica', en una buena parte de las instituciones médicas. Y cuando los surrealistas dieron un lugar de privilegio a la 'revolución freudiana', Freud se negó a escuchar sus voces y no entendió demasiado la admiración que le profesaban André Breton y sus amigos. Él seguía admirando a Anatole France y se obstinaba en desconocer la importancia de las vanguardias literarias, [...]. En pocas palabras, Freud seguía aferrado al 'mundo de ayer' y más aún a la manera como había concebido ese mundo al aportarle una revolución cuyo alcance, es indudable, no apreciaba. Extraña contradicción, soberbiamente freudiana".(17)

Caligrama: "Retrato de Sigmund Freud con *Freud, del alquimista al higienista* por René Crevel" (35x49.5cm), Sergio Salgado

Aun así, desde 1922 Breton continuó atento a Freud gracias a algunas de las primeras traducciones francesas de sus libros, debidas a Samuel Jankélévitch: *Introduction à la psychanalyse* y *Psychopathologie de la vie quotidienne* (*Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-1917) y *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901), respectivamente).(18) El protosurrealismo gana, así, armas teóricas para una práctica de la escritura ya en curso, pero cuyas capacidades era necesario continuar pensando y liberando.

Aunque la aproximación al psicoanálisis no se dio, entonces, por la puerta grande, el naciente movimiento comandado por Breton (quien partía de una palabra creada por Apollinaire para dotarla de un nuevo significado)(19) seguirá inevitablemente de cerca las investigaciones de Freud, a quien no podrá evitar referirse dado que se trata de un pionero en la exploración científica moderna de un terreno de intereses que Breton, y con él el surrealismo, también encontraban suyos. Retengamos cinco momentos para percibirlo:

1. Freud es referido dos veces en el *Manifiesto del surrealismo* (octubre 15 de 1924) para aplaudir sus investigaciones en torno a lo que escapa al "imperio de la lógica", en particular el mundo de lo onírico.(20)

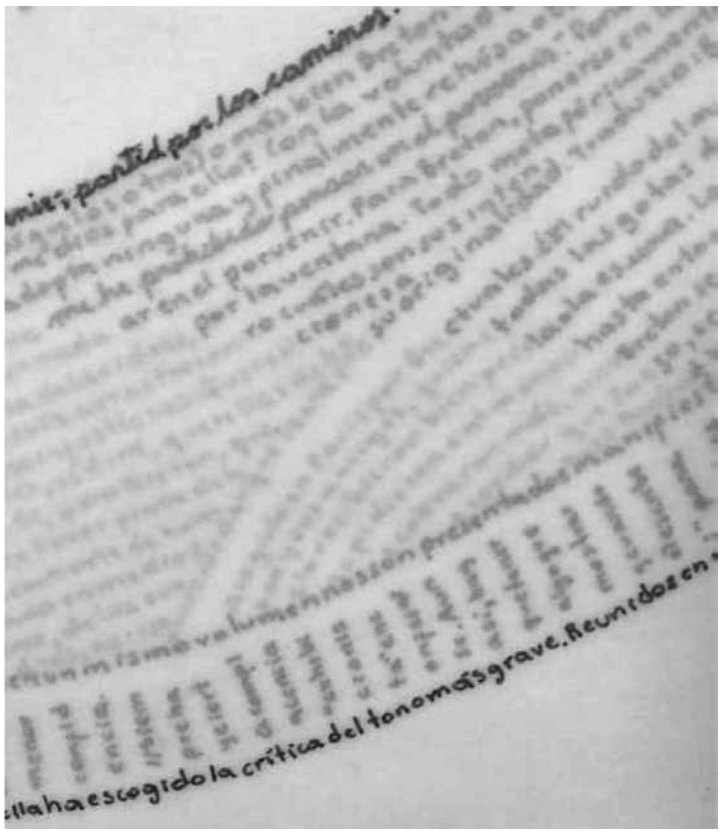
2. El primer número de *La Révolution surréaliste* (diciembre 1 de 1924), revista del recién fundado movimiento, estará inundado (como luego otros números) por relatos de sueños, además de incluir una fotografía de Freud en una famosa página en la que aparecen diversos poetas y artistas pertenecientes o cercanos al grupo surrealista.

3. El número 9-10 de *La Révolution surréaliste* (octubre 1 de 1927) incluye un fragmento del libro de Freud de 1926, *Die Frage der Laienanalyse* (*La cuestión del análisis lego*),(21) en traducción de Marie Bonaparte: "La cuestión del análisis por los no médicos".

4. Freud es referido en el número 11 de *La Révolution surréaliste* (marzo 15 de 1928) en un texto colectivo firmado por Breton y Aragon con el cual se celebran los cincuenta años del descubrimiento de la histeria por parte de Charcot.(22)

5. Freud es referido nueve veces en el *Segundo manifiesto del surrealismo*, publicado en el número 12 de *La Révolution surréaliste* (diciembre 15 de 1929), para continuar aplaudiendo su trabajo.(23)

Años más tarde (concluida la aventura de *La Révolution*



Detalle de caligrama, Sergio Salgado

surréaliste y con la siguiente revista del movimiento ya en curso: *Le Surréalisme au service de la révolution*), otro hito nos permite confirmar una persistencia en el pensamiento de Freud al interior de la cual parece haber permanecido y desde la cual es justo pensarlo: a raíz de la publicación de *Los vasos comunicantes* (1932),(24) volumen que Breton envía a Freud y sobre el cual Anna Balakian subraya: "No hay otro libro en el que estos dos aspectos de su carácter converjan y se confronten tan claramente como en *Les Vases communicants*, donde el soñador y el analista del sueño se comunican íntimamente",(25) tiene lugar una pequeña polémica entre el padre del psicoanálisis y el (ahora) padre del surrealismo, que le reprocha una omisión bibliográfica en *La interpretación de los sueños* que considera crucial para la historia de los trabajos acerca de lo onírico. Aunque la polémica termina pronto (a pesar de algunos puntos en los que ambos quieren decir más, la discusión se cierra puntualizando que la omisión del trabajo de Johannes Volkelt se debe a Otto Rank, quien se encargó de la bibliografía de *La interpretación de los sueños* a partir de la cuarta edición alemana –la traducción francesa se basó en la séptima–), en la edición en español podemos leer las tres cartas de Freud a Breton que la constituyen, la última de las cuales (26 de diciembre de 1932) repite, aún, el encuentro de 1921: "*A pesar de que recibo tantas pruebas del interés que usted y sus amigos tienen por mis investigaciones, yo mismo no soy capaz de aclararme qué es y qué quiere el surrealismo. Quizás no estoy hecho para comprenderlo, yo que estoy tan alejado del arte*".(26) Mientras el surrealismo continuaba atento a los avances del pensamiento de Freud (y no solo a través de Breton, como veremos), el padre del psicoanálisis parecía confirmar su total distanciamiento.

A pesar de esto, y de afirmar el rechazo de la mayor parte de su obra "por considerarla metafísica",(27) André Breton y Paul Éluard no dudarán en abrir la entrada que le dedican en el *Diccionario abreviado del surrealismo* (1938) con una sentencia colectiva de 1929 que inevitablemente se encuentra entre signos de exclamación (unos signos en los que podemos sentir la sed de descubrimientos y la gratitud del surrealismo hacia el padre del psicoanálisis por su *exploración clínica* de los "procesos oníricos" y de la "vida inconsciente"):(28) "¡Viva Freud, el gran sabio vienés!".(29) Así sellaba el movimiento, en un documento tan definitivo como solo puede pretender serlo un diccionario, su opinión sobre Freud un año antes de su muerte.

(Continúa en el próximo número)

REFERENCIAS

1) André Breton, *Los pasos perdidos*, versión en español de Miguel Veyrat, Madrid, Alianza, Col. El Libro de Bolsillo, 1972, p. 90.
2) Élisabeth Roudinesco, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, versión en español de Tomás Segovia, Bogotá, F.C.E., Sección de Obras de Psicología, 2000, p. 38.
3) Existe versión en español de José L. Etcheverry (Sigmund Freud, *Obras completas* vols. IV-V, Buenos Aires, Amorrortu, Col. Obras completas Sigmund Freud, 1991).
4) Élisabeth Roudinesco, *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia 2 (1925-1985)*, versión en español de Ana Elena Guyer, Madrid, Fundamentos, Col. Ciencia. Serie psicoanálisis y psicoterapia de grupo, 1993, p. 19.
5) Existe versión en español de Julia Escobar en *Una temporada en el infierno. Iluminaciones* (Madrid, Alianza, Col. El libro de bolsillo, 2019, pp. 107-247).
6) Existe versión en español de Aldo Pellegrini en *Obras completas* (Buenos Aires, Argonauta, Col. La Lengua del Dragón, 2007, pp. 69-260).
7) Ver *relaciones* no. 449.
8) André Breton, *El surrealismo: puntos de vista y manifestaciones*, versión en español de Jordi Marfà, Barcelona, Barral, Col. Ediciones de Bolsillo, 1977, p. 33.
9) *El surrealismo…*, p. 56.
10) Anna Balakian, *André Breton, mago del surrealismo*, versión en español de Julieta Sucre, Caracas, Monte Ávila, Col. Estudios, 1976, pp. 51-58.
11) Existe nueva versión al español de Julio Monteverde: *Los campos magnéticos seguido de "El mensaje automático"* (Girona, WunderKammer, Col. WunderKammer, 2021).
12) *El surrealismo…*, p. 60.
13) André Breton y Paul Éluard, *Diccionario abreviado del surrealismo*, versión en español de Rafael Jackson, Madrid, Siruela, Col. La Biblioteca Azul serie mínima, 2003, p. 19.
14) *Los pasos…*, pp. 89-90.
15) *Los pasos…*, p. 89.
16) Élisabeth Roudinesco, *Freud en su tiempo y en el nuestro*, versión en español de Horacio Pons, Barcelona, Debate, Col. Debate Biografía, 2015, p. 338.
17) *Freud…*, p. 224.
18) Existe versión en español de José L. Etcheverry: *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (Sigmund Freud, *Obras completas* vols. XV-XVI, Buenos Aires, Amorrortu, Col. Obras completas Sigmund Freud, 1991) y *Psicopatología de la vida cotidiana* (Sigmund Freud, *Obras completas* vol. VI, Buenos Aires, Amorrortu, Col. Obras completas Sigmund Freud, 1991).
19) Ver *relaciones* nos. 450 y 451.
20) André Breton, *Manifiestos del surrealismo*, versión en español de Andrés Bosch, Madrid, Guadarrama, Col. Universitaria de bolsillo Punto Omega, 1969, pp. 25-26.
21) Existe versión en español de José L. Etcheverry: *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial* (Sigmund Freud, *Obras completas* vol. XX, Buenos Aires, Amorrortu, Col. Obras completas Sigmund Freud, 1992, pp. 165-244).
22) Existe versión en español de Ángel Cagigas: "El cincuentenario de la histeria (1878-1928)" (*Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 27, no. 1 (marzo de 2007), Madrid, pp. 1010-102).
23) *Manifiestos…*, pp. 181-232.
24) Existe versión en español de Agustí Bartra (Madrid, Siruela, Col. Libros del Tiempo, 2005).
25) *André Breton, mago…*, p. 183.
26) *Los vasos…*, p. 137.
27) *Diccionario…*, p. 43. La afirmación viene firmada por Breton.
28) *Diccionario…*, p. 43.
29) *Diccionario…*, p. 42. La exclamación viene firmada por Aragon y Breton. Sobre este punto puede verse también: Javier Cuevas del Barrio, "El posicionamiento de Sigmund Freud ante el surrealismo a través de su correspondencia con André Breton" (*Espacio, tiempo y forma, Serie VII. Historia del arte*, no. 1 (2013), Madrid, pp. 277-293).

relaciones

Revista al tema del hombre

Aparece desde 1984

Publicación científica independiente, dedicada al campo de las ciencias del hombre (antropología cultural, psicología, psicoanálisis, comportamiento, comunicación, sociología, psiquiatría, lingüística, filosofía antropológica, ética). Aparece el primer martes de cada mes

DIRECTOR RESPONSABLE: Saúl Paciuk

REDACCIÓN: Sélika Acevedo de Mendilaharsu, Fernando Andacht, Ana María Araújo, Felipe Arocena, Rafael Bayce, Luis E. Behares, Humberto Casarotti, José Luis Castagnola, Adolfo Elizaincín, Eduardo Gudynas, Jorge Liberati, Horacio Martorelli, Hilia Moreira, Romeo Pérez Antón, Antonio Pérez García, José Portillo, Teresa Porzecanski, Enrique Probst, Daniel Vidart, José Wainer.

EXTERIOR: **ALEMANIA**: Roland Posner. **ARGENTINA**: Lucrecia Rovaletti, Christian Ferrer. **BELGICA**: Herman Parret. **CANADA**: Guillermo Renart. **COLOMBIA**: Eduardo Laverde Rubio. **CUBA**: Gerardo Mosquera **ESPAÑA**: Carlos Sopena. **ESTADOS UNIDOS:** Franco Gamboa. **MEXICO**: María Noel Lapoujade. **VENEZUELA**: Erza Heymann
NOTAS ESPECIALES: María Esther Burgueño, Juan Carlos Capo, Agustín Courtoisie, Egon Friedler, Roberto Puig (h), Leonardo Scampini.
ILUSTRACIONES: Diego de los Campos. **LIBROS**: Gladys Franco, Juan Fernández, Alfredo Alpini, José Portillo. **PLÁSTICA**: Angel Kalenberg.
TRADUCCIONES Rossine Arwas. **PUBLICIDAD**: Jorge Almada. **CORRECCIÓN**: Julio Rossiello. **ADMINISTRACIÓN**: María Elena Ventura
VENTAS: Uruguay: número corriente $ 150, número atrasado$150, Argentina: correo aéreo U$S 6, Otros países: correo aéreo: U$S 7
SUSCRIPCIONES: Uruguay: un año $ 1500; Mercosur un año por correo aéreo: U$S 60; Otros países de América del Sur, América Central y México, un año por correo aéreo, U$S 65. Otros países, un año por correo aéreo, U$S 70
DISTRIBUCION: Uruguay: Eddie Espert, Paraguay 1924 - Montevideo. Tel.: 2924 0766
NORMAS: La revista no se obliga a mantener correspondencia sobre los artículos que se le envíen para su publicación; tampoco a devolver sus originales. Los autores aceptan que la redacción someta sus artículos al proceso de la edición a fin de adecuarlos al perfil de la revista. Los autores de los artículos que aparecen en este número se obligan a mencionar esta publicación en toda reedición de los mismos. Las tesis que se exponen en los textos publicados en este número no comprometen la opinión de la revista. Prohibida la reproducción total o parcial de los textos publicados en este número sin la correspondiente autorización.
Mastergraf, Bvar. Artigas 4678, Tel.: 2303 4760.
REALIZACION:
ISSN 0797 - 9754 • Depósito Legal: 341.417/07 - Comisión de papel Edición amparada al decreto 218/96
M.E.C: registrada en el tomo VII Fo.233 M.I.E. matrícula: 2395
Editores: Periódica s.r.l. **Redacción y administración:** Luis A. de Herrera 1042 ap.708, tel 2622 6551 (11300) Montevideo

E-mail: relaciones.mont@gmail.com

PROXIMO CIERRE DE RECEPCIÓN DE MATERIALES:
Artículos, setiembre 17 - Anuncios, setiembre 24.

461 relaciones octubre 4

Una fetua del ayatolá Jomeini condenó a muerte en 1989 al escritor indio Salman Rushdie, quien pasó casi la mitad de su vida escondido y protegido por la Policía británica. Hasta que en 2015 empezó a asomar la nariz y se lo pudo ver en muestras de arte, estrenos de obras de teatro y otros eventos culturales en Manhattan.

Ofendidos

¿Cómo es posible que ese mismo año, precisamente cuando su vida recuperó cierta normalidad y libertad, declarara que vivíamos en "los tiempos más oscuros que he conocido"? Así lo explica: "Si los ataques contra los *Versículos Satánicos* hubieran tenido lugar hoy, estas personas (la élite cultural) no me hubieran defendido, y hubieran usado contra mí los mismos argumentos [que los fundamentalistas], me habrían acusado de haber insultado a una minoría étnica y cultural".

A pesar de las muchas cosas que en apariencia los separan, los ayatolás que llamaron a matar Rushdie, el joven que lo apuñaló el mes pasado y quienes en nuestras sociedades laicas y democráticas se ofenden cuando alguien critica o se burla de sus creencias, comparten la convicción de que hay ideologías, credos, identidades, personalidades o culturas "sagradas" que deben estar protegidas de la crítica y el sarcasmo; están de acuerdo al menos en que la palabra puede constituir una forma de violencia, y por eso defienden que sea vigilada y reglamentada y castigados quienes se sirven de ella para ofender o tomarse a la chacota valores esenciales y tradiciones.

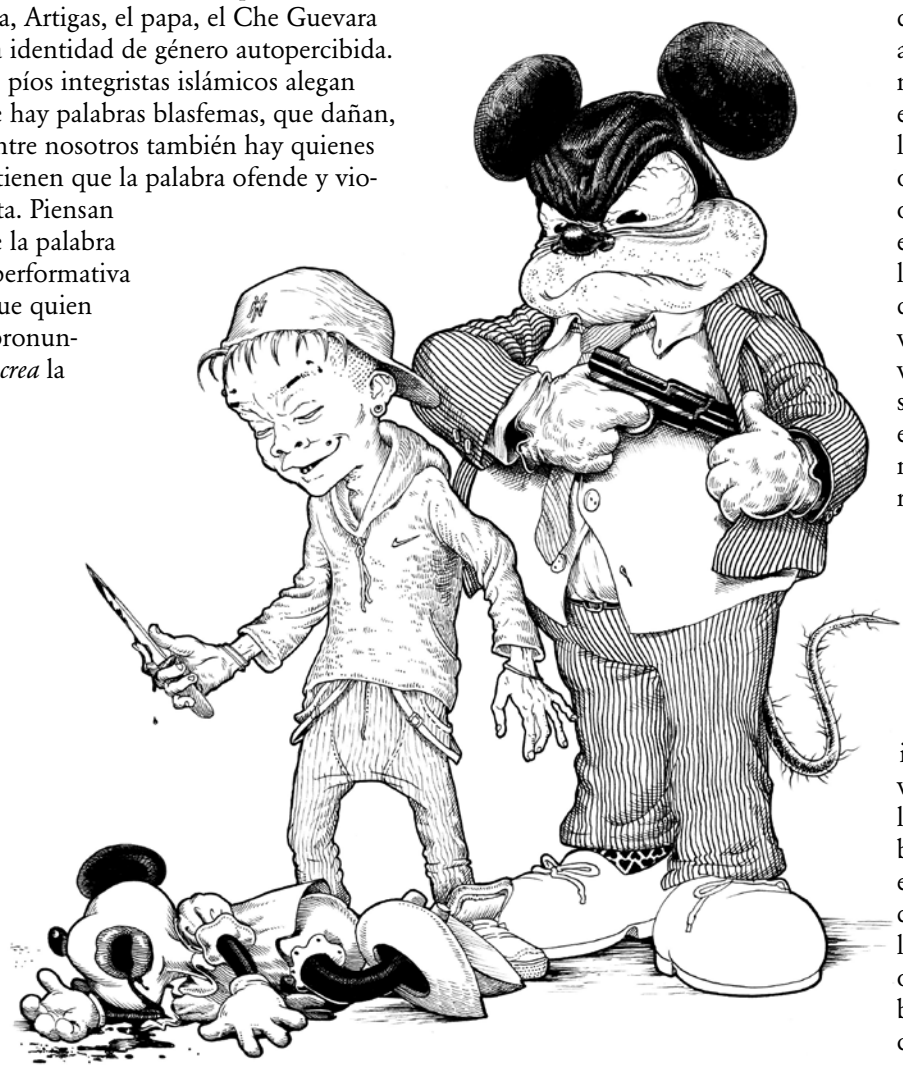
Hasta no hace tanto esa reacción frente a la profanación de tradiciones y valores imperantes era cosa de conservadores antiliberales que comparten el lamento por la degeneración moral y espiritual de la sociedad moderna, de la cual responsabilizan al liberalismo, y en particular al individualismo, el racionalismo, el desarraigo, la permisividad, el materialismo, la pérdida del sentido de trascendencia y el espíritu cosmopolita.

Diríase que ahora la izquierda identitaria también ha incurrido en parecidas reacciones: comprensión (o defensa) de usos y costumbres opresivos en nombre del multiculturalismo, defensa del relativismo cultural (y moral), desconfianza en la razón y en la ciencia, antiuniversalismo, desprecio de algunos principios democráticos como la igualdad ante la ley y la presunción de inocencia; y ese perfeccionismo moral que confunde derechos con valores y al que en mi opinión no es ajeno el puritanismo de católicos ultramontanos y también cierto feminismo. En estos casos nunca está demás recordar la advertencia hecha por Thomas Jefferson hace más de dos siglos: "No parece suficientemente erradicada la pretensión de que las operaciones de la mente, así como los actos del cuerpo, estén sujetos a la coacción de las leyes. Los poderes legítimos del gobierno sólo se extienden a los actos que lesionan a otros (…). ¿Por qué someter nuestras opiniones a coerción? Para producir uniformidad. ¿Pero es deseable la uniformidad de opinión? No más que de rostro y estatura".

En nuestro tiempo sagrados pueden ser el Islam y su profeta, pero también Perón, los símbolos patrios, Cataluña, Artigas, el papa, el Che Guevara o la identidad de género autopercibida. Los píos integristas islámicos alegan que hay palabras blasfemas, que dañan, y entre nosotros también hay quienes sostienen que la palabra ofende y violenta. Piensan que la palabra es performativa y que quien la pronuncia *crea* la realidad que pretende nombrar. Las batallitas por las palabras a las que hoy asistimos solo pueden entenderse a la luz de este fetichismo.

La única diferencia entre fundamentalistas islámicos y los peritos de la corrección política en Occidente es que los primeros están dispuestos a matar a los apóstatas y los segundos se conforman con cancelarlos. Es que los entusiastas de la diversidad lo son de todas las diversidades habidas y por haber, menos de la diversidad de ideas y opiniones.

Los ayatolás afirman que Rushdie ha agraviado a los musulmanes. Y muchos progresistas occidentales secundan esa afirmación. Algunos sugieren incluso que Rushdie se lo tiene merecido por ofender al islam (si se hubiera burlado de la Biblia o de la virgen María vaya y pase). No faltan entre nosotros los que no justifican pero "comprenden" la condena a muerte del escritor indio, como en su momento "comprendieron" los crímenes del 11-S, de Charlie Hebdo, las bombas en los trenes de Madrid, en los cafés de París, en las ramblas de Barcelona. Con su alma repartida entre la fe y el progresismo, el papa Francisco, por ejemplo, dijo a propósito de la matanza de Charlie Hebdo que "no se puede provocar", "no se puede insultar la fe de los demás". No estuvo lejos de justificar la matanza. Desde luego que la comprendió: "no puede uno burlarse de la fe. No se puede".



A todos ellos hay que explicarles algo tan elemental como que en una democracia debemos tolerar aquello que, siendo legal, nos disgusta moralmente. Ya saben, la moderna distinción de raíz ilustrada entre orden legal, que todos debemos respetar, y las ideas o proyectos de vida buena o valiosa, que son asunto de cada cual. También hay que recordarles que no todas las creencias y opiniones son respetables ni pueden aspirar a blindarse frente a la crítica; ¡no todas las ideas son respetables! Respetables son todas las personas.

Muchos progresistas no se atreven a hablar de pecado, pero hablan de ofensas, que vendrían a ser una suerte de versión laica del pecado. Hasta ayer mismo la inmensa mayoría de nosotros tenía muy clara la diferencia entre el pecado (o la ofensa) y el delito, entre una palabra desagradable, ofensiva incluso, y una agresión física o la violación de un derecho. Eso ha empezado a cambiar con la descontrolada ampliación del campo semántico de la palabra violencia –ahora tenemos violencia física pero también violencia verbal, económica, emocional, sexual, simbólica, de género y algunas más que en este momento no recuerdo– y la multiplicación de minorías y colectivos real o supuestamente agraviados.

Así, la frontera entre la ofensa y el delito parece estar desdibujándose, pues algunos reclaman castigo para los que ofenden. No, vulnerables criaturas, no existe un derecho a que nadie se burle o se carcajee de nuestras creencias, supersticiones, identidades o ideologías; tampoco hay versos satánicos… ni novelas, películas u obras de arte violentas (si acaso, buenas o malas). Se llama libertad de expresión. Y en las sociedades en las que impera esa libertad, las palabras (o las obras de arte) supuesta o realmente ofensivas se combaten con otras palabras, no a las puñaladas ni a golpe de censura.

Serie: Acontece

Últimos artículos publicados en esta serie:

(CVI) Democracia plebiscitaria. (Jorge Barreiro, N° 456)
(CVII) Conocer el clítoris. (Helen O'Connelly y Caroline de Costa, N° 457)
(CVIII) Los excesos de lo Trans. (Carlos A. Gadea, N° 459)
(CIX) La velocidad. (Gonzalo M. Tavares, N° 459)
(CX) Después de Babel. (Jonathan Haidt, N° 460)

ISSN: 0797-9754 | número 460 - setembre 2022 | edición de 36 páginas