

George Steiner

EN EL CASTILLO DE BARBA AZUL

Grupo: Ciencias Sociales

Subgrupo: Filosofía

Título del original en Inglés: *In Bluebeard's Castle* ©
Aproximación a un nuevo concepto de cultura.
1971 by George Steiner

Traducción: Alberto L. Bixlo
Diseño de cubierta: Gustavo Macri

Primera edición, Barcelona. 1991

Derechos para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa S. A.
Muntañer. 460, entlo., 1
Tel. 201 6000
08006 - Barcelona, España

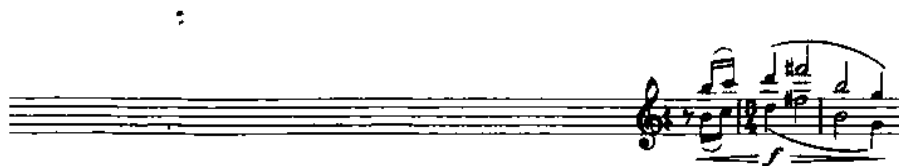
ISBN: 84-7432-400-9 Depósito legal: B. 5.090 - 1991

Impreso en España *Printed in Spain*

Impreso en Romanyá/Valls, S. A.
Verdaguer 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Tocante a una teoría de la cultura, parece que nos encontramos en el punto en que está la Judith de Bartók cuando pide que se abra la última puerta que da a la noche.



PARA DANIEL Y JOANNA ROSE

*A chaque effondrement des preuves le poète répond
par une salva d'avenir. René Char*

(A cada desmoronamiento de las pruebas, el
poeta responde con una salva al futuro.)

Reconocimiento

Deseo expresar mi agradecimiento a la Universidad de Kent de Canterbury y a los directores de la T. S. Eliot Memorial Lecture Foundation, gracias a cuya invitación el contenido de este libro pudo exponerse en forma de conferencias durante marzo de 1971,

También debo agradecer a la señora Carol Weisbrod, de la Facultad de Derecho de Yale, que leyó buena parte del material en borrador e hizo valiosas correcciones y sugerencias.

G. S.

Indice

RECONOCIMIENTO	11
1. El gran <i>ennui</i>	15
2. Una temporada en el infierno	45
3. En una poscultura	81
4. El mañana.....	125

1

E1 gran *ennui*

Mi subtítulo, por supuesto, se propone recordar las *Notas* escritas por Eliot en 1948. No era ése un libro atractivo. Era un libro grisáceo por la impresión de la reciente barbarie, sólo que su argumentación dejaba fastidiosamente vagas las verdaderas fuentes y formas de esa barbarie. Sin embargo, las *Notas* continúan siendo de interés. Evidentemente son el producto de un espíritu de agudeza excepcional. A lo largo de mi ensayo volveré a ocuparme de las cuestiones planteadas por Eliot en su alegato en favor del orden.

 Lo que nos rige no es el pasado literal, salvo posiblemente en un sentido biológico. Lo que nos rige son las imágenes del pasado, las cuales a menudo están en alto grado estructuradas y son muy selectivas, como los mitos. Esas imágenes y construcciones simbólicas del pasado están impresas en nuestra sensibilidad, casi de la misma manera que la información genética. Cada nueva era histórica se refleja en el cuadro y en la mitología

activa de su pasado o de un pasado tomado de otras culturas. Cada era verifica su sentido de identidad, de regresión o de nueva realización teniendo como telón de fondo ese pasado. Los ecos en virtud de los cuales una sociedad procura determinar el alcance, la lógica y la autoridad de su propia voz vienen de atrás. Evidentemente los mecanismos correspondientes son complejos y tienen sus raíces en necesidades de continuidad, difusas pero vitales. Una sociedad requiere antecedentes. Cuando éstos no están naturalmente presentes, cuando una comunidad es nueva o se ha reagrupado después de un prolongado intervalo de dispersión o sometimiento, un decreto intelectual y emocional crea un tiempo pasado necesario a la gramática del ser. La "historia" de los negros norteamericanos y del Israel moderno son ejemplos que hacen al caso. Pero el motivo último puede ser metafísico. La mayor parte de la historia parece arrastrar consigo vestigios de un paraíso perdido. En algún momento más o menos remoto de los tiempos las cosas eran mejores, casi de oro. Una profunda concordancia existe entre el hombre y su ambiente natural. El mito de la Caída es más vigoroso que cualquier religión particular. Difícilmente haya una civilización (y acaso difícilmente haya una conciencia individual) que no tenga en su interior una respuesta a las insinuaciones de una sensación de distante catástrofe. En algún momento se dio un mal paso y algo salió mal en ese "bosque sombrío y sagrado", tras lo cual el hombre tuvo que trabajar y luchar social y

psicológicamente para sobrevivir en la naturaleza.

En la actual cultura occidental o “poscultura” esa utopía tan difundida es sumamente importante. Sólo que ha asumido una forma limitada y secular. Nuestra actual sensación de desasosiego, de retorno a la violencia, de retorno al embotamiento moral, nuestra impresión de una fractura central de los valores producida en las artes, en el donaire de los modos personales y sociales, nuestros temores de una nueva “edad de tinieblas” en la que la propia civilización, tal como la conocimos, pueda desaparecer o quedar confinada a pequeñas islas de conservación arcaica, todos estos temores tan gráfica y ampliamente enunciados hasta llegar a ser un clisé dominante del estado del espíritu contemporáneo, sacan su fuerza, su aparente evidencia, de la comparación. Detrás de la actual postura de dudas y compunción está presente (de manera tan general que en gran medida se lo pasa por alto) un particular pasado, una presunta “edad de oro” específica. Nuestra experiencia del presente, los juicios tan frecuentemente negativos que hacemos sobre nuestro lugar en la historia contrastan contra el fondo de lo que deseo llamar el “mito del siglo XIX” o el “imaginado jardín de la cultura liberal”.

Nuestra sensibilidad sitúa ese jardín en Inglaterra y en la Europa Occidental entre alrededor de la década de 1820 y el año 1915. La primera fecha es convencional y aproximada, pero el final de ese largo verano es apocalípticamente exacto. Los principales rasgos de ese paisaje son inconfundibles. Un alto grado de creciente alfabetización; el

imperio de la ley, la difusión indudablemente imperfecta pero activamente desarrollada de formas representativas de gobierno; resguardo de la vida privada en el hogar y una seguridad cada vez mayor en las calles, el reconocimiento espontáneo del singular papel económico y civilizador que tienen las artes, la ciencia y la técnica; la coexistencia pacífica de los estados naciones (como en efecto se alcanzó con esporádicas excepciones desde la batalla de Waterloo hasta la del Somme), ocasionalmente fallida, pero continuamente perseguida; una interacción dinámica, humanamente regulada, entre movilidad social y líneas de fuerza estables, con un derecho consuetudinario de la comunidad; una norma de dominación, aunque mitigada a veces por convencionales rebeliones entre una generación y otra, entre padres e hijos; el esclarecimiento de la vida sexual que correspondía sin embargo a un fuerte y sutil eje de represión. Podría continuar enumerando rasgos pues la lista fácilmente puede extenderse y detallarse. Pero lo que quiero decir es que todos estos rasgos contribuyen a crear una rica imagen de control, una estructura simbólica que, con la insistencia de una mitología activa, ejerce presión sobre nuestros actuales sentimientos.

Según nuestros intereses, llevamos con nosotros diferentes elementos y fragmentos de este complejo todo. Los padres "saben" que existió una época pasada en la cual las maneras eran estrictas y los hijos estaban domesticados. El sociólogo "sabe" que existió una cultura urbana en gran me-

dida inmune a la amenaza anárquica y a los súbitos estallidos de violencia. El hombre religioso y el moralista “saben” que existió una época perdida de valores aceptados. Cada uno de nosotros puede dibujar apropiadas viñetas: de la casa hogareña bien ordenada, con la protección de la vida privada y sus domésticos; de los parques durante los domingos, de los lugares de esparcimiento seguros; de la enseñanza del latín en las aulas y de la dedicación apostólica en el marco de los colegios; de verdadera abundancia de libros y debates parlamentarios doctos. Los hombres aficionados a los libros “saben” (en el sentido especial, simbólicamente estructurado de la palabra) que existió una época en que se daba una producción literaria y erudita seria que, comercializada a bajos precios, encontraba amplios ecos o respuestas críticas. Aun hoy están vivos muchos de aquellos hombres para quienes ese célebre verano sin nubes de 1914 se extiende hacia atrás largamente para conformar un mundo más civilizado, más confiado, más humanamente articulado del que hemos conocido a partir de entonces. Y nosotros medimos nuestro actual frío teniendo en cuenta nuestros recuerdos de aquel gran verano y nuestro conocimiento simbólico de él.

Si nos detenemos a examinar las fuentes de ese conocimiento, comprobaremos que a menudo ellas son puramente literarias o pictóricas, que ese siglo XIX que llevamos dentro de nosotros es la creación de un Dickens o de un Renoir. Sí prestamos oídos al historiador, particularmente el histo-

riador que milita en el ala radical, rápidamente nos enteramos de que el “imaginado jardín” es en aspectos fundamentales una mera ficción. Se nos da a entender que el revestimiento de elevada civilización encubría profundas fisuras de explotación social, que la ética sexual burguesa era una capa exterior que ocultaba una gran zona de turbulenta hipocresía; que los criterios de genuina alfabetización se aplicaban sólo a unos pocos, que el odio entre generaciones y clases era muy profundo, por más que a menudo fuera silencioso; que las condiciones de seguridad del *faubourg* y de los parques se basaban sencillamente en la aislada amenaza mantenida en cuarentena de los barrios bajos. Quien quiera que se tome el trabajo de establecerlo llegará a comprender lo que era un día laboral en una fábrica victoriana, lo que representaba la mortalidad infantil en la región minera del norte de Francia durante las décadas de 1870 y 1880. Es inevitable reconocer que la riqueza intelectual y la estabilidad de la clase media y de la clase alta durante el largo verano liberal dependían directamente del dominio económico y, en última instancia, militar de vastas porciones de lo que ahora se conoce como el mundo subdesarrollado o tercer mundo. Todo esto es manifiesto. Lo sabemos en nuestros momentos racionales. Sin embargo es éste un tipo de conocimiento intermitente menos inmediato a nuestro curso de sentimiento que la mitología, que la metáfora cristalizada, generalizada y compacta de un gran jardín de civilización que está ahora devastado.

En parte, el propio siglo XIX es responsable de esta imaginación nostálgica. Con sus propios pronunciamientos podemos reunir una antología de intenso y complaciente orgullo. Las notas de *Locksley Hall* pueden oírse en numerosos momentos y en diferentes lugares. El famoso elogio del nuevo horizonte de la ciencia contenido en el "Ensayo sobre Bacon" de Macaulay, escrito en 1837, reza así:

"[La ciencia prolongó la vida; mitigó el dolor; extinguió enfermedades; aumentó la fertilidad de los suelos; dio nuevas seguridades al marino; suministró nuevas armas al guerrero; unió grandes ríos y estuarios con puentes de forma desconocida para nuestros padres; guió el rayo desde los cielos a la tierra haciéndolo inocuo; iluminó la noche con el esplendor del día; extendió el alcance de la visión humana; multiplicó la fuerza de los músculos humanos; aceleró el movimiento; anuló las distancias; facilitó el intercambio y la correspondencia de acciones amistosas, el despacho de todos los negocios; permitió al hombre descender a las profundidades del mar; remontarse en el aire; penetrar con seguridad en los mefíticos recovecos de la tierra; recorrer países en vehículos que se mueven sin caballos; cruzar el océano en barcos que avanzan a diez nudos por hora contra el viento. Estos son sólo una parte de sus frutos, y se trata de sus primeros frutos, pues la ciencia es una filosofía que nunca reposa, que nunca llega a su fin, que nunca es perfecta. Su ley es el progreso."

La apoteosis contenida en el final del segundo

Fausto, el historicismo hegeliano con su doctrina de la autorrealización del Espíritu, el positivismo de Auguste Comte, el cientificismo filosófico de Claude Bernard son expresiones de la misma serenidad dinámica, de una confianza en la excelencia desplegada por los hechos. Ahora miramos con desconcertada ironía todas estas cosas.

Pero también otras épocas hicieron sus alardes. La imagen que llevamos en nuestro interior de una coherencia perdida, de un centro rector, tiene mayor autoridad que la verdad histórica. Los hechos podrán refutar esa autoridad pero no eliminarla. Semejante autoridad tiene que ver con profundas necesidades psicológicas y morales. Nos da equilibrio, constituye un contrapeso dialéctico con el cual nos situamos en nuestra condición. Parece tratarse de un proceso reiterado, casi orgánico. Los hombres del imperio romano miraban análogamente el pasado, esas utopías de virtudes republicanas; quienes habían conocido el antiguo régimen romano sentían que en los años posteriores habían dado en una edad de hierro. Sueños circunstanciales aseguran contra las pesadillas presentes. No trato de negar este proceso o exponer una "auténtica visión" del pasado liberal. Simplemente propongo que consideremos el "verano de 1815-1915" desde una perspectiva algún tanto diferente, no como un todo simbólico cuyas distintas virtudes representan una acusación a nuestras propias dificultades, sino como una fuente de esas dificultades mismas. Mi tesis sostiene que ciertos orígenes específicos de lo inhumano, de las crisis

de nuestro tiempo que nos obligan a redefinir la cultura, se hallan en la larga paz del siglo XIX y en el centro mismo de la compleja estructura de la civilización.

El tema que deseo precisar es el de *ennui*. *Boredom* no es una traducción apropiada y tampoco lo es *Lamgweile*, salvo quizás en el sentido en que emplea este vocablo Schopenhauer; *noia* se aproxima mucho más a lo que quiero decir. Tengo aquí en cuenta múltiples procesos de frustración, de acumulado *désœuvrement*. Energías que se deterioran y se convierten en rutina a medida que aumenta la entropía... Los movimientos repetidos o la inactividad suficientemente prolongada segregan un veneno en la sangre y producen un ácido letargo. Entorpecimiento febril, náusea soñolienta (como tan precisamente la describe Coleridge en la *Biographia Literaria*) de un hombre que a oscuras pierde un peldaño en la escalera; hay muchos términos e imágenes aproximados. El empleo que hace Baudelaire de la voz *spleen* es el que más se aproxima al concepto : *spleen* expresa la combinación, la simultaneidad de un exasperado, vago esperar —pero, ¿esperar qué?— y de un grisáceo desfallecimiento:

*Rien n'égale en longueur les boiteuses journées,
Quand sous les lourds flocons des neigeuses années
L'ennui, fruit de la morne incuriosité.
Prend les proportions de l'immortalité.
—Désormais tu n'es plus. Ô matière vivante!
Qu'un granit entouré d'une vague épouvante,
Assoupi dans le fond d'un Sahara brumeux;*

*Un vieux sphinx ignoré du monde insoucieux,
Oublié sur la carte et dont l'humeur farouche Ne chante
qu'aux rayons du soleil qui se couche.*

(Les Fleurs du Mal 76)

(Nada es tan interminable como los cojos días. Cuando por debajo de los pesados copos de los años [nevosos El tedio, fruto de la lúgubre apatía. Tomas las proporciones de la inmortalidad. En adelante, ¡oh materia viviente! ya no eres más que un bloque de granito rodeado de un vago espanto. Amodorrado en el fondo de un Sahara brumoso, Vieja esfinge ignorada del mundo despreocupado, Olvidada en el mapa y cuyo humor violento Sólo canta a los rayos del sol que se pone.)

Vague épouvante, humeur farouche son señales que deberemos tener en cuenta. Lo que quiero subrayar aquí es el hecho de que un corrosivo *ennui* es un claro elemento de la cultura del siglo XIX, tanto como lo es el dinámico optimismo de los positivistas y de los miembros del partido liberal. Según la impresionante afirmación de Eliot, no eran sólo las almas de las criadas las que estaban desalentadas. En extremos nerviosos cruciales de la vida social e intelectual se percibía una especie de gas de los pantanos, un aburrimiento, un tedio, una densa vacuidad. Por cada texto de confianza benthamita, de orgulloso mejoramiento, podemos encontrar un texto contrario que habla de la fatiga nerviosa. El año 1851 fue el año de la Exposición Universal, pero fue también el año de la publica-

ción de una serie de poemas desolados, otoñales, que Baudelaire presentó con el significativo título de *Les Limbes*. Para mí, el clamor más obsesivo, mas profético del siglo XIX es la frase de Théophile Gautier "*plutôt la barbarie que l'ennui*" [¡antes la barbarie que el tedio!]. Si logramos comprender las fuentes de ese perverso anhelo, de ese prurito del caos, estaremos más cerca de comprender nuestro propio estado y las relaciones de nuestra situación con el acusador ideal del pasado.

Ninguna ristra de citas, ninguna estadística puede hacernos sentir de nuevo lo que debe de haber sido la excitación íntima, el entusiasmo, la emoción, la apasionada aventura del espíritu desencadenada por los acontecimientos de 1789 y sostenida a un ritmo fantástico hasta 1815. Aquí entra en juego algo más que una revolución política y las guerras, algo que en una escala sin precedentes abarca ámbitos geográficos y sociales. La Revolución Francesa y las guerras napoleónicas —*la grande épopée*— literalmente apresuraron el ritmo del tiempo sentido. Nos faltan testimonios del sentido temporal interno, del cambiante pulso de la experiencia de los hombres, de sus ritmos de percepción. Pero poseemos pruebas dignas de crédito de que quienes vivieron durante la década de 1790 y la primera década y media del siglo XIX y quienes podían recordarlas dimensiones de la vida durante el antiguo régimen experimentaban ese tiempo mismo y toda la aventura conscientemente emprendida como algo formidablemente acelerado. El reputado retraso de Kant en dar su matinal cami-

nata cuando llegaron las noticias de la caída de la Bastilla y la decisión del régimen republicano de comenzar de nuevo el calendario de las cuestiones humanas con el año uno (*l'an un*) son imágenes de ese gran cambio. Hasta para los contemporáneos cada año sucesivo de pugnas políticas y conmociones sociales asumía una individualidad gráfica distintiva. 1789, 1793, 1812 son más que simples designaciones temporales: representan grandes tempestades del ser, metamorfosis del paisaje histórico tan violentas que casi inmediatamente adquieren la magnitud simplificada de la leyenda. (Como la música guarda tan estrecha relación con los cambios producidos en las formas del tiempo, el desarrollo de los *tempi* de Beethoven, el desarrollo de las vibraciones de su música sinfónica y de cámara durante esos años pertinentes, es de un extraordinario interés histórico y psicológico.)

Junto con esta aceleración se dio una "creciente densidad" en la experiencia humana. Es difícil expresar este concepto en términos abstractos, pero se nos impone inconfundiblemente en la literatura de aquel tiempo y en las memorias y archivos privados. La receta publicitaria que habla de "sentirse más vivo que antes" tenía entonces una fuerza literal. Hasta la Revolución Francesa y las marchas y contramarchas de los ejércitos napoleónicos de Coruña a Moscú, de El Cairo a Riga, la historia había sido en gran medida el privilegio y el terror de unos pocos. Todos los seres humanos estaban sujetos al desastre o a la explotación general, así como estaban sujetos a sufrir enferme-

dades. Pero el desastre y la explotación quedaron barridos como por una misteriosa marea. Son los acontecimientos de 1789 a 1815 los que penetran la existencia común, privada, con la percepción de los procesos históricos. La *levée en masse* de los ejércitos revolucionarlos será más que un instrumento para librar largas y continuadas guerras y un instrumento de adoctrinamiento social. Hizo más que poner fin a las antiguas guerras profesionales y limitadas. Como observó agudamente Goethe sobre el campo de Valmy, los ejércitos populistas (el concepto de una nación en armas) significaban que la historia había llegado a ser el medio de todo el mundo. A partir de entonces y en la cultura occidental, cada día iba a aportar alguna nueva: la perpetuidad de la crisis, la ruptura con los silencios y uniformidades bucólicas del siglo XVIII, hechos que se hicieron memorables a través del relato de De Quincey sobre los correos que recorrían Inglaterra llevando noticias de las guerras peninsulares. En cualquier parte en que los hombres y mujeres corrientes miraban a través de la cerca de sus jardines veían pasar bayonetas. Cuando Hegel completó su *Fenomenología*, que representa la enunciación maestra de la nueva densidad del ser, oyó los cascos de los caballos de la escolta de Napoleón que, en medio de la noche, pasaban por la calle para dirigirse a la batalla de Jena.

También nos falta una historia del tiempo futuro (en otro lugar trato de mostrar lo que sería semejante fenomenología de gramática interna).

Pero es evidente que la revolución y las décadas revolucionarias y napoleónicas promovieron una abrumadora inmanencia, un cambio profundo y emocional en la calidad de las esperanzas. Expectaciones de progreso, de liberación personal y social que antes tuvieran sólo un carácter convencional, a menudo alegórico en un horizonte milenario; de pronto se manifestaban muy cercanas. La gran metáfora de renovar la creación, como si se tratara de una segunda llegada de gracia secular, la metáfora de una ciudad justa y racional para el hombre asumió la urgente y dramática dimensión de la posibilidad concreta. El eterno “mañana” de las visiones políticas utópicas se convirtió, por así decirlo, en la mañana del lunes próximo. Experimentamos algo de ese vertiginoso sentido de posibilidad total cuando leemos los decretos de la *Convention* y del régimen jacobino: la injusticia, la superstición, la pobreza habrán de desterrarse *ahora*, en la próxima hora gloriosa. El mundo debe desprenderse de su gastada piel dentro de una quincena. En la gramática de Saint-Juste el tiempo futuro nunca es más que momentos que pasan. Si tratemos de rastrear esta irrupción —tan violenta fue— del alba en la sensibilidad privada no necesitamos más que mirar el *Prelude* de Wordsworth y las poesías de Shelley. Tal vez la enunciación que lo corona todo se encuentre en los manuscritos económicos y políticos de 1848 de Marx. Nunca, desde el cristianismo primitivo, los hombres se habían sentido tan cerca de la renovación y del fin de la noche.

La aceleración del tiempo, la nueva vehemencia y la historicidad de la conciencia privada, la súbita proximidad de un futuro mesiánico contribuyeron a producir un pronunciado cambio de tono en las relaciones amorosas. Los testimonios son bien claros. Los encontramos ya en los poemas de "Lucy" de Wordsworth y en la penetrante observación sobre el apetito sexual contenida en el *Prefacio* de 1800 a las *Baladas Líricas*. También encontramos pruebas de ello en una comparación, aunque sea sumaria, entre *Journal to Stella* de Swift y las cartas a Fanny Brawen de Keats. Nada de lo que conozco de un período anterior se parece realmente al dramatizante y autopunitivo erotismo del extraordinario *Líber Amoris* (1823), de Hazlitt. Aquí entran en juego muchos elementos: la "sexualización" del paisaje mismo, de suerte que el buen tiempo o el mal tiempo, las estaciones y una hora particular constituyen una reafirmación simbólica del ánimo erótico; hay una compulsión a experimentar las cosas más íntimamente, a experimentar lo sexual hasta la última pizca de su singularidad excitante y al mismo tiempo a hacer pública esa experiencia. Puedo imaginar cuáles podrían haber sido las causas que contribuyeron a este fenómeno: la emancipación parcial de las mujeres y el papel que desempeñó cierto número de ellas en la vida política y pública; el abandono del decoro y de la reticencia formal, que eran parte del sistema de casta del antiguo régimen. No es difícil ver de qué manera una intensificación y ampliación de lo erótico pudo ser una réplica de la

dinámica de la revolución y de la conquista de Europa. Sin embargo, el fenómeno que culmina en la amalgama wagneriana de Eros e historia es complicado y oscuro en ciertos aspectos. El hecho de que nuestra propia sexualidad sea distintivamente posromántica, de que muchas de nuestras propias convenciones procedan directamente de la revaluación de lo erótico que se produjo en el período que va desde Rousseau a Heine no contribuye a hacer más simple el análisis.

Pero si reunimos estos diferentes cabos, podemos afirmar con fiabilidad que en Europa se produjeron inmensas transmutaciones de valores y de percepciones, transmutaciones más densas, más agudamente registradas por la sensibilidad individual y social que en ningún otro período sobre el cual dispongamos de testimonios confiables. Hegel pudo afirmar, con rigurosa lógica de sentimiento, que la historia misma estaba pasando a un nuevo estado del ser y que el antiguo tiempo tocaba a su fin.

Lo que siguió fue, por supuesto, un largo período de reacción y calma. Según el propio idioma político que uno tenga, puede ver aquí ora un siglo de represión, ejercida por la burguesía que había aprovechado la Revolución Francesa y las extravagancias napoleónicas para obtener ventajas económicas, ora como cien años de gradualismo liberal y de orden civilizado. Este período sólo fue interrumpido por los convulsivos pero contenidos espasmos revolucionarios de 1830, 1848 y 1871 y por las breves guerras de carácter intensa -

mente profesional y socialmente conservador, la guerra de Crimea y las guerras de Prusia; esa paz de cien años dio forma a la sociedad occidental y estableció los criterios de cultura que hasta muy recientemente fueron los nuestros.

Para muchos que experimentaron personalmente el cambio, aquel aflojamiento de la tensión y aquel correr el telón sobre la mañana que apuntaba fueron profundamente decepcionantes. En aquellos años posteriores a Waterloo es donde debemos buscar las raíces del "*gran ennui*" que ya en época tan temprana como 1819 Schopenhauer definía como la enfermedad corrosiva de la nueva edad.

¿Qué iba a hacer un hombre dotado después de Napoleón? ¿Cómo podía un organismo criado en el aire eléctrico de la revolución y de la épica imperial respirar bajo el plomizo cielo del gobierno de la clase media? ¿Cómo era posible para un joven oír los relatos de su padre sobre el Terror y sobre Austerlitz y luego dirigirse tranquilamente por el plácido bulevar hacia su oficina? El pasado con dientes de rata mordía la gris pulpa del presente, exasperaba, suscitaba violentos sueños. De esa exasperación procede una importante literatura. *La Confession d'un enfant du siècle* (1835-36) de Musset mira retrospectivamente con irónica *misère* el comienzo del gran tedio. La generación de 1830 se sentía maldita por los recuerdos de acontecimientos, de esperanzas, en los que no había tomado personalmente parte. Esa generación alimentaba en su fuero interno "*un fond d'incurable*"

tristesse et d'incurable ennui". Sin duda había cierto narcisismo en el cultivo de este sentimiento, la sombría complacencia de soñadores que, desde Goethe a Turgenev, trataban de identificarse con Hamlet. Pero el vacío era real y la sensación de historia pasada resultaba absurdamente frustrante. Stendhal es el cronista de genio de esta frustración. Stendhal, había participado en la loca vitalidad de la era napoleónica y pasó el resto de su vida en la irónica postura de un hombre traicionado. Es terrible estar "*languissant d'ennui au plus beau moment de la vie, de seize ans jusqu'a vingt*" (que es la dolencia de la señorita de La Mole antes de resolverse a amar a Julien Sorel en *Le Rouge et le Noir*), la locura, la muerte son preferibles al interminable domingo y al sebo de la forma de vida burguesa. ¿Cómo puede un intelectual sentir dentro de sí algo del genio de Bonaparte, algo de esa fuerza demoníaca que lo condujo desde la oscuridad al imperio, y no ver ante él más que la chata rutina de la burocracia? Raskolnikov escribe su ensayo sobre Napoleón y luego va a asesinar a la vieja usurera.

El colapso de las esperanzas revolucionarias después de 1815, la brutal desaceleración del tiempo y de las radicales expectativas dejaban una reserva de energías turbulentas que no se habían usado. La generación romántica estaba celosa de sus padres. Los "anti-héroes", los *dandies*, acometidos por el *spleen* del mundo de Stendhal, Musset, Byron y Pushkin, se mueven a través de la ciudad burguesa como *condottieri* sin trabajo. O

peor, como *condottieri* magramente jubilados antes de haber dado su primera batalla. Además, la ciudad misma, otrora festiva con los toques a rebato de la revolución, se había convertido en una cárcel.

Pues si bien la política había entrado en la fase de una suave mendacidad analizada por Stendhal en *Lucien Leuwen*, se produjo un gran crecimiento económico e industrial impulsado por las guerras continentales y las conciencias centralizadas de los nuevos estados naciones. Las "negras fábricas satánicas" estaban suscitando en todas partes ese paisaje híbrido, sucio, manchado que hemos heredado. El tema de la alienación, vital en toda teoría de la crisis de la cultura está directamente relacionado (como Hegel y Saint-Simon lo comprendieron entre los primeros) con el desarrollo de las manufacturas masivas. A principios y a mediados del siglo XIX se produce la deshumanización de los hombres y mujeres que trabajan en el sistema de producción en serie y se registra además la disociación entre la sensibilidad del hombre corriente y los artefactos tecnológicos cada vez más complejos de la vida cotidiana. Las energías, impedidas de emplearse en la acción revolucionaria o en la guerra, encontraban una válvula de escape y aprobación social en la producción industrial y en el mercado financiero. Expresiones tales como "Napoleones de las finanzas" y "capitanes de la industria" son marcas semánticas de esta modulación.

El inmenso crecimiento del complejo moneta-

rio e industrial aportó consigo también la ciudad moderna, lo que un poeta posterior iba a llamar la *ville tentaculaire*, la megalopolis cuya incontrolable división celular y su expansión amenaza con ahogar buena parte de nuestras vidas. De ahí que se defina un nuevo e importante conflicto, el conflicto entre el individuo y el mar de cemento que en cualquier momento puede asfixiarlo. El infierno urbano, con sus hordas de habitantes sin rostros, obsesiona la imaginación del siglo XIX. A veces la metrópolis es una jungla, la loca vegetación tropical de *Tiempos difíciles* y de *Im Dickicht der Stadt* de Brecht. Un hombre debe dejar su marca en la inmensidad indiferente de la ciudad pues de otro modo quedará excluido y reducido a esos harapos flotantes que obsesionaban a Baudelaire. En su invento de Rastignac, que contempla desde lo alto a París y desafía la ciudad a mortal combate. Balzac dramatizó uno de los puntos focales de la crisis moderna. Precisamente a partir de la década de 1830 podemos observar cómo nace un característico “contrasueño”, la visión de la ciudad devastada, las fantasías de invasiones de escitas y vándalos, los corceles de los mongoles apagando su sed en las fuentes de los jardines de las Tullerías. Desarrollase entonces una singular escuela de pintura: cuadros de Londres, París o Berlín como colosales ruinas, como famosos monumentos incendiados, destruidos o situados en un horripilante vacío entre raigones chamuscados y aguas estancadas. La fantasía romántica se anticipa a la vengadora promesa de Brecht, según la cual nada

quedará de las grandes ciudades salvo los vientos que soplan a través de ellas. Exactamente cien años después estas imágenes apocalípticas y estos cuadros del fin de Pompeya habrían de ser nuestras fotografías de Varsovia y Dresde. No se necesita recurrir al psicoanálisis para comprender hasta qué punto era fuerte la realización del deseo que alentaba en estos indicios del siglo XIX.

La conjunción de un extremado dinamismo económico y técnico con una gran medida de inmovilidad social impuesta (conjunción de la que estaba constituido un siglo de civilización burguesa y liberal) representaba una mezcla explosiva. Esa mezcla provocó en la vida artística e intelectual, ciertas respuestas específicas que en última instancia eran destructoras. Según me parece, dichas respuestas constituyen la significación del romanticismo. Partiendo de ellas se desarrolló la nostalgia del desastre.

Aquí me encuentro en terreno familiar y me puedo mover rápidamente. En el bucolismo romántico hay tanto de una fuga *de* la ciudad devoradora como un retorno *a* la naturaleza. Hay que prestar particular atención a la medida en que las críticas formuladas a la sociedad urbana tienden a convertirse en acusaciones a toda civilización formal y compleja ("civilización", por supuesto, tiene que ver con la palabra *civitas*, ciudad). El naturalismo rousseauiano tiene evidentemente un filo destructivo.

El exotismo romántico, ese anhelo por *le pays*

lointain, por “encantados países olvidados” reflejaba diferentes males: el *ennui*, una sed de nuevos colores, nuevas formas, nuevas posibilidades, de excitantes descubrimientos para oponer a las chatas propiedades de los modos de ser burgueses y victorianos. El romanticismo también tenía su vena de primitivismo. Si la cultura occidental se desplomara, habría fuentes de nuevas visiones en distantes horizontes salvajes. *Brise marine* de Mallarmé reúne estos elementos en un todo irónico:

*La chair est triste, hélas: et j'ai lu tous les livres.
Fuir! la-bas fuir! ¡Je sens que des oiseaux sont ivres
D'être parmi l'écume inconnue et les cieux!
Rien, ni les vieux jardins reflétés par les yeux
Ne retiendra ce coeur qui dans la mer se trempe
O nuits! ni la clarté déserte de ma lampe
Sur le vide papier que la blancheur défend,
Et ni la jeune femme allaitant son enfant
Je partirai! Steamer balançant ta mâture,
Lève l'ancre pour une exotique nature!
Un Ennui désolé par les cruels espoirs.
Croit encore à l'adieu suprême des mouchoirs!*

(La carne es triste, ¡ay! y yo he leído todos los libros.
¡Huir! ¡Huir lejos! ¡Siento que los pájaros están ebrios
Al encontrarse entre la espuma desconocida y los cielos!
Nada, ni a los viejos jardines reflejados por los ojos,
Retendrá a este corazón que se anega en el mar.
¡Oh noches! ni la claridad solitaria de mi lámpara
Sobre el papel no escrito que conserva la blancura,
Y ni la mujer joven que amamanta a su hijo.
¡Partiré! ¡Vapor con tus mástiles que se balancean,
¡Leva el ancla con destino a un mundo exótico!
Un tedio, desolado por crueles esperanzas.

Cree todavía en el adiós supremo de los pañuelos que se [agitan!]

Los ideales románticos de amor, especialmente el acento puesto en el incesto, dramatizan la creencia de que el extremismo sexual, el cultivo de lo patológico puede restaurar la existencia personal a la plenitud de la realidad y negar de algún modo el grisáceo mundo de la clase media. Es lícito ver en el tema byroniano de la condenación por el amor prohibido y en el *Liebestod* wagneriano sustitutos de aquellos perdidos peligros de la acción revolucionaria.

El artista se convierte en héroe. En una sociedad reducida a la inercia en virtud de la autoridad represiva, la obra de arte llega a ser la quintaesencia de la proeza. Esa es la aspiración expresada en el *Benvenuto Cellini* de Berlioz, en *La obra* de Zola. Shelley fue más lejos; aunque exteriormente acosado e impotente, el poeta es el "legislador no reconocido" de la humanidad. O, como lo proclamó Víctor Hugo, el poeta es el *mag*, el nigromante divinamente dotado que actúa en la vanguardia del progreso humano. Lo que deseo considerar no son estas proposiciones en sí mismas, sino que quiero sólo indicar el grado de exasperación, de alienación que existía entre la sociedad y las fuerzas creadoras del espíritu.

Todas estas corrientes de frustración, de ilusoria liberación y de irónica derrota, están registradas con precisión sin igual en las novelas y en la vida privada de Flaubert. El personaje de Emma

Bovary encarna, en un nivel cruelmente trivializado, las despertadas y frustradas energías de sueños y deseos que a mediados del siglo XIX no podían satisfacerse. *La educación sentimental* es el gran "anti-Bildungsroman", el testimonio de una educación "que se aparta" de la vida sentida y se dirige hacia el sopor burgués. *Bouvard et Pécuchet* es un largo lamento de hastío, de náusea ante los valores de la clase media aparentemente inquebrantables. Y también está *Salammbô*. Escrita casi exactamente en la mitad del siglo, esta novela frenética y sin embargo congelada sobre una guerra bárbara sedienta de sangre y sobre un dolor orgiástico nos lleva al centro de nuestro problema. El sadismo del libro, su aflicción apenas contenida por el salvajismo, proceden inmediatamente de lo que nos cuenta Flaubert sobre su propia condición de vida. Desde la adolescencia Flaubert no había sentido sino "insaciables deseos" y "un tedio atroz".

Al leer sólo estas novelas debería uno sentir buena parte del vacío que estaba socavando la estabilidad europea. Debería uno darse cuenta de que el *ennui* estaba engendrando detalladas fantasías de inminente catástrofe. La mayor parte de lo que ocurrió luego tiene sus orígenes específicos en las tensiones de la sociedad del siglo XIX, en un complejo de actitudes que, vistas retrospectivamente, consideramos con demasiada prontitud como un modelo de la cultura misma.

¿Deberíamos ir más lejos? ¿Es razonable suponer que toda civilización elevada desarrolla

acentos implosivos e impulsos que la llevan a la autodestrucción? ¿Tiende un complejo tan delicadamente equilibrado, simultáneamente dinámico y limitado, tiende necesariamente a un estado de inestabilidad y, por último, de conflagración? El modelo sería el de una estrella que, después de haber alcanzado una masa crítica, una ecuación crítica de intercambios energéticos entre su estructura interna y su superficie de irradiación, sufre colapso interiormente y arde en el momento de su destrucción con esa magnitud de brillo visible que solemos asociar con las grandes culturas en su fase final. ¿Es la fenomenología del *ennui* y de un anhelo por la disolución violenta un hecho constante en la historia de las formas sociales e intelectuales una vez que éstas hubieron pasado determinado umbral de complicación?

He de volver a considerar esta cuestión en diferentes puntos de mi exposición. Ya el solo hecho de formularla es, por supuesto, seguir a Freud en su *El malestar en la cultura* y considerar una vez más el bucolismo nihilista de Rousseau. El ensayo de Freud es él mismo una construcción poética, un intento de idear un mito de razón con el cual contener el terror de la historia. El concepto de un deseo de muerte, operante tanto en el individuo como en la conciencia colectiva, es, como él propio Freud lo hace notar con énfasis, un tropo filosófico que va más allá ciertamente de los datos psicológicos y sociológicos accesibles. Pero la sugestión es de una fuerza extraordinaria y la pintura que hace Freud de las tensiones que la vida

civilizada impone a fundamentales instintos humanos insatisfechos es una pintura válida. También son válidos los indicios, abundantes en la bibliografía psicoanalítica (que es ella misma pos-darwiniana), de que en las interrelaciones humanas existe un inevitable impulso hacia la guerra, un impulso a la aserción suprema de la identidad a costa de la destrucción mutua. También he de volver a considerar luego estas ideas que evidentemente son fundamentales en toda teoría contemporánea de la cultura.

Que los mecanismos físicos que entraron en juego estuvieran localizados universalmente o históricamente, una cosa es clara: alrededor del año 1900 se registró una terrible tendencia, es más aun, una intensa sed por lo que Yeats iba a llamar “la marea teñida de sangre”. Exteriormente brillante y serena, la *belle époque* estaba amenazadoramente demasiado madura. Anárquicas compulsiones estaban llegando a un punto crítico por debajo de la superficie del jardín. Nótese las proféticas imágenes de peligros subterráneos, de fuerzas destructoras listas para surgir de los sótanos y las cloacas, fuerzas que obsesionan la imaginación literaria desde la época de Poe y *Los miserables* hasta la *Princess Casamassima* de Henry James. La carrera armamentista y la creciente fiebre de los nacionalismos europeos fueron, según me parece, sólo síntomas exteriores de este malestar esencial. El intelecto y el sentimiento estaban literalmente fascinados por la perspectiva de un fuego purificador.

Voces que *profetizan guerra* de I. F. Clarke es obra que ofrece una penetrante relación de esta fascinación, de las premoniciones de un conflicto global en la poesía y en la ficción, tales como se manifestaron a partir de la década de 1870. De toda esta masa de fantasías premonitorias sólo *World Set Free* de H. G. Wells iba a resultar enteramente exacto. Escrita durante 1913 esta obra previo con pavorosa precisión “el inextinguible carmesí de las conflagraciones de las bombas atómicas”. Y ni siquiera Wells pudo profetizar la verdadera dimensión de lo que luego acaeció, el grado de disolución de las normas civilizadas, de las esperanzas humanas.



2

**Una temporada en
el infierno**



El ironista vienés Karl Kraus observaba que "en lo tocante a Hitler" a él no se le había ocurrido nada: "*es fällt mir nichts ein*". ¿Cómo puede uno referirse, sin un persistente sentimiento de fatuidad y hasta de indecencia, al tema de la inhumanidad última? ¿Hay algo nuevo que decir respecto de las causas y formas del derrumbe del orden europeo producido en la "guerra de treinta años" que se extiende desde 1915 a 1945? Ya la bibliografía es demasiado extensa y especializada para que un solo estudioso pueda dominarla. Esa bibliografía comprende material general y monográfico sobre historia, economía, sociología y disciplinas intermedias. Se han escrito importantes estudios sobre la conducta de las masas, sobre la personalidad totalitaria, sobre las relaciones que hay entre el conflicto de clases y la guerra mundial. Se han investigado casi todas las facetas del tratado de Versalles, de la depresión económica, de los campos de concentración. ¿Cómo puede esperar uno contribuir con algo útil, especialmente de un carácter general y teórico?

Sin embargo creo que uno debe tratar de hacerlo. Por abundante que sea esta bibliografía resulta curiosamente inconclusa con unas muy pocas excepciones. La cuestión misma del análisis racional se desarrolla de manera vacilante ante la enormidad de los hechos. En consecuencia, hubo pocos intentos de relacionar el fenómeno dominante de la barbarie del siglo XX con una teoría general de la cultura. No son muchos los que se formularon o comprendieron la cuestión sobre las relaciones internas entre las estructuras de lo inhumano y la matriz contemporánea de una elevada civilización. Sin embargo la barbarie que hemos experimentado refleja en numerosos y precisos puntos la cultura de que procede y a la que profana. Empresas artísticas e intelectuales, el desarrollo de las ciencias naturales, muchas ramas de la erudición florecieron en estrecha proximidad espacial y temporal con las matanzas y los campos de muerte. Es la estructura y la significación de esa proximidad lo que debemos considerar atentamente. ¿Por qué las tradiciones humanistas y los modelos de conducta resultaron una barrera tan frágil contra la bestialidad política? En realidad, ¿eran una barrera? ¿O es más realista percibir en la cultura humanística expresiones solicitaciones de gobiernos autoritarios y crueldad?

No veo cómo un argumento sobre la definición de cultura, sobre la validez del concepto de valores morales puede evitar estas preguntas. Me parece irresponsable toda teoría de la cultura, todo análisis de nuestras actuales circunstancias que no

tenga como eje la consideración de los modos de terror que acarrearón la muerte por obra de la guerra, del hambre y de matanzas deliberadas de unos setenta millones de seres humanos muertos en Europa y Rusia entre el comienzo de la Primera Guerra Mundial y el fin de la Segunda.

Pero existe un segundo peligro. El material pertinente es no sólo vasto e inmanejable sino que ejerce una sutil fascinación corruptora. Al inclinarse uno con demasiada fijeza sobre la fealdad, se siente singularmente *atraído* por ella. De alguna extraña manera el horror atrae la atención y procura espurias resonancias a los medios limitados de que uno dispone. Los últimos poemas de Sylvia Plath son la expresión clásica de esa tentación y de ese vértigo. No estoy seguro de que quede personalmente intacto quien, por escrupuloso que sea, emplee tiempo y recursos imaginativos en el examen de estos lúgubres lugares. Sin embargo esos lúgubres lugares están en el centro del panorama. Si los pasamos por alto, no puede entablarse ninguna discusión seria de las potencialidades humanas.

Como vimos, las premoniciones de guerras y las fantasías de destrucción universal estaban maduras. Pero con muy pocas excepciones—como la visión de Soloviev de una nueva irrupción de hordas asiáticas sobre Europa o la solemne invocación de Péguy, pavorosamente clarividente, de Armagedón en *Éve*—nadie previó la escala de la mortandad. Es esa escala numérica, el inventario

diario de muertes, lo que hace del año 1915 el fin del orden europeo. Historiadores diplomáticos y militares debaten hasta hoy en día sobre si no se produjo algún espantoso error de cálculo. ¿Qué había convertido en matanza universal aquellas guerras profesionales, esencialmente limitadas? Entraron en juego diferentes factores: la consolidación de las mortales trincheras, el aumento del poder de fuego, las zonas abarcadas por los frentes oriental y occidental. Pero también sospecha uno que había aquí algo de automatismo. Una vez puesta en marcha la complicada maquinaria del alistamiento de tropas, del transporte y de la fabricación de armas resultaba extremadamente difícil detenerla. El mecanismo tenía su propia lógica interna independientemente de la razón y de las necesidades humanas. Al atacar el hecho bruto de la causalidad, del tiempo irreversible y del proceso utilitario, el movimiento Dadá, tal como surgió en Zurich durante los años de la guerra, atacaba en realidad la estructura de la impotente racionalidad que cada día planificaba, autorizaba, justificaba la muerte de decenas de millares de hombres.

Y aquí, de pronto, una teoría de la cultura afronta una gran dificultad. Sólo ahora estamos comenzando a comprender hasta qué punto es importante e intrincado el elemento genético en la historia social. Pero aun hoy sólo tenemos medios rudimentarios de estimarlo y medirlo. Sabemos algo de la masa crítica del material genético y la diversidad que se necesita para mantener una

civilización en estado energético. Estamos comenzando a comprender algo más que antes la naturaleza del daño biológico causado por acontecimientos tales como las pestes bubónicas de los siglos XIV y XVII o por la despoblación de ciertas provincias de Alemania y de la Europa Central durante las guerras de religión. Pero esa comprensión es sólo conjetural. Creo que lo que podemos asegurar es lo siguiente: las bajas registradas en la Primera Guerra Mundial fueron no sólo enormes sino cruelmente selectivas. Puede sostenerse, según creo, con el apoyo de abundantes pruebas sociológicas y demográficas, que las carnicerías de Paschendael y del Somme destruyeron toda una generación de talentos morales e intelectuales ingleses, que así quedaron eliminadas muchas de las mejores personalidades del futuro europeo. En Francia, los efectos de la prolongada mortandad fueron evidentemente profundos, pero más difíciles de estimar. Con la destrucción de comunidades enteras el compacto edificio de la vida francesa se salió de quicio. Y buena parte de él nunca logró recuperar su equilibrio o elasticidad.

No podemos reflexionar claramente sobre las crisis de la cultura occidental, sobre los orígenes y formas de los movimientos totalitarios surgidos en el corazón de Europa y en la repetición de la guerra mundial sin tener plenamente en cuenta que después de 1918 Europa quedó seriamente dañada en sus centros vitales. Reservas decisivas de inteligencia, de elasticidad intelectual, de talento político quedaron aniquiladas. La satírica fantasía de

Brecht y de Georges Grosz de niños asesinados porque nunca debían haber nacido tiene su específica significación genética. Un conjunto de potencialidades mentales y físicas, de nuevos elementos híbridos con sus variantes, demasiado numerosos para que podamos medirlos, se perdió a fin de que se preservaran y pudieran continuar evolucionando el hombre occidental y sus instituciones. Ya en un sentido biológico lo que ahora estamos contemplando es una cultura disminuida o una "poscultura".

Lo que pudo haber sido error de cálculo e incontrolable accidente durante la Primera Guerra Mundial se convirtió en método corriente durante la Segunda. Al considerar la cuestión del genocidio, debo tratar de ser lo más escrupuloso y escéptico que sea capaz de ser atendiendo a mis propios motivos. Buena parte de mi obra estuvo enderezada directa o indirectamente a tratar de comprender y articular los aspectos causales y teleológicos del holocausto. Evidentemente aquí entran en juego mis propios sentimientos. Pero tengo también la convicción de que un análisis de la idea y del ideal de la cultura exige la comprensión más plena posible de la fenomenología de los asesinatos masivos producidos en Europa, desde el sur de España hasta las fronteras del Asia rusa entre 1936 y 1945.

El hecho de que en sus *Notas con miras a definir la cultura* Eliot no haya encarado esta cuestión (en realidad, alude a ella sólo en una nota

de pie de página singularmente condescendiente) resulta profundamente perturbador. ¿Cómo, sólo tres años después de los acontecimientos, después de haberse dado a conocer en el mundo hechos y cuadros que seguramente alteraban nuestro sentido de los límites de la conducta humana, era posible escribir un libro sobre la cultura y no decir nada sobre semejante cuestión? ¿Cómo era posible formular un alegato por el orden cristiano cuando el holocausto había puesto en tela de juicio la naturaleza misma del cristianismo y de su papel en la historia europea? Permanentes ambigüedades sobre el tema de los Judíos que podemos encontrar en la poesía y el pensamiento de Eliot dan una explicación. Pero no por eso queda uno reconfortado.

Sin embargo, al considerar este tema, me parece en gran medida persuasiva la insistencia de Eliot en el carácter religioso de una civilización genuina y también es persuasiva su "concepción de la cultura y la religión entendidas como diferentes aspectos del mismo fenómeno". Me parece incontrovertible que el holocausto debe situarse dentro del marco de la psicología de la religión y que una comprensión de dicho marco es vital en toda discusión sobre la cultura.

Este es el punto de vista de una minoría. Comprensiblemente, en un esfuerzo para hacer tolerable a la razón este material demente, sociólogos, economistas, estudiosos de la política se esforzaron por situar el tema en una grilla racional, secular. Investigaron las fuentes oportunistas de

las teorías raciales nazis, la larga tradición de resentimiento de los pequeños burgueses contra una minoría próspera aparentemente distante. Señalaron con razón los lazos psicológicos y simbólicos entre los estallidos inflacionarios y las asociaciones históricas del Judaísmo y del mercado financiero. Escribieron penetrantes estudios sobre la imperfecta asimilación, acaso excesivamente apresurada, de judíos secularizados a la comunidad gentil, una asimilación que produjo buena parte del genio intelectual de la Europa moderna, pero que también tomó, especialmente en Alemania, la forma de un complejo de amor y odio. Los historiadores sociales mostraron cómo eran numerosos los signos de una histeria que relacionaba el asunto de Dreyfus con la “solución final”. Así quedaron en libertad deliberados venenos. Se ha sostenido congruentemente que en última instancia había un motivo racional, aunque asesino, detrás del antisemitismo nazi y estalinista: el intento de librarse de una minoría cuya herencia y cuyo estilo de sentir las cosas hacía de ella un medio natural de oposición, de potencial subversión.

Cada una de estas líneas de indagación es importante. Juntas constituyen un indispensable expediente de hechos históricos y sociológicos. Pero el fenómeno, en la medida en que es uno capaz de adquirir una visión coherente de él, es mucho más profundo. Ningún modelo histórico o social y psicológico propuesto hasta ahora, ninguna psicopatología de la conducta de las muchedumbres, de las enfermedades psíquicas de líderes individuales

asesinos, ningún diagnóstico de una histeria planificada explica ciertos rasgos salientes del problema. Esos rasgos incluyen la indiferencia activa —"activa" porque se colaboraba sin conocimiento de causa— de la vasta mayoría de la población europea. Incluyen la decisión deliberada del régimen nacional socialista, hasta en las fases finales de la guerra económica, de exterminar a los judíos en lugar de explotarlos con fines evidentemente productivos y financieros. Lo más enigmático de todo quizá sea la persistencia de un virulento antisemitismo donde ya no hay judíos o sólo sobrevive un puñado de ellos (por ejemplo, en la actual Europa Oriental). El misterio, en el sentido teológico propio, es un misterio de odio sin que esté presente su objeto.

No creo que nos encontremos aquí frente a algún monstruoso accidente de la historia social moderna. El holocausto fue no el resultado de una patología meramente individual o de las neurosis de un estado nación. A decir verdad, observadores competentes esperaban que ese cáncer se difundiera primero y más virulentamente en Francia. No estamos considerando aquí —y esto es algo que a menudo se interpreta mal— algo realmente análogo a otros casos de matanzas como el asesinato de gitanos o antes el de armenios. Hay paralelos en la técnica y en el idioma del odio. Pero no ontológicamente, no en el nivel de la intención filosófica. Y esa intención nos lleva al "centro mismo de ciertas inestabilidades que presenta la estructura de la cultura occidental, inestabilidades manifestadas

en las relaciones entre vida instintual y vida religiosa. La mofa de Hitler, según la cual "la conciencia es un invento judío", nos da una clave.

Hablar del "invento" del monoteísmo supone emplear las palabras de una manera sumamente provisional. La disposición de los intelectos, las formas sociales, las convenciones lingüísticas que acompañaron el cambio (que puede haberse producido en el oasis de Kadesh), por el cual se pasó del politeísmo al concepto mosaico de un solo Dios, están más allá de nuestro alcance. No podemos meternos en el interior de los espíritus de hombres y mujeres que, evidentemente bajo coacción y en medio de frecuentes rebeliones, pasaron a una nueva configuración del mundo. La inmensidad de ese acontecimiento, el hecho de que ocurriera en el tiempo real son seguros y aun reverberan hoy. Pero no tenemos manera alguna de saber cuáles eran las antiguas formas de culto, los antiguos reflejos naturales del animismo politeísta remplazado por la nueva concepción. La luz que llega hasta nosotros procede del más remoto horizonte. Lo que debemos retener firmemente es la singularidad, el carácter extraño que atormenta el cerebro, de la idea monoteísta. Los historiadores de la religión nos dicen que el nacimiento del concepto del Dios mosaico es un hecho único en la experiencia humana, que ninguna idea comparable surgió en algún otro lugar o en alguna otra época. El carácter repentino de la revelación mosaica, el carácter final del credo del Sinaí desgarró la psique humana en

sus más antiguas raíces. Pero ese corte, en realidad, nunca cuajó del todo.

Las exigencias impuestas al espíritu son, como el nombre de Dios, indecibles. Se manda al cerebro y a la conciencia que crean, que presten obediencia, que amen a una abstracción más pura, más inaccesible a los sentidos corrientes que la abstracción más acabada de la matemática. El Dios del Torá no sólo prohíbe hacer imágenes que lo representen sino que ni siquiera permite imaginarlo. Sus atributos son, como los expresó concisamente Schoenberg en su *Moses und Aron*.

*Unvorstellbar, weil unsichtbar;
weil unüberblickbar;
weil unendlich;
weil ewig;
weil allgegenwärtig;
weil allmächtig.*

(Inconcebible porque es Invisible;
porque es inconmensurable; porque
es infinito; porque es eterno; porque
es omnipresente; porque es
omnipotente.)

Nunca se impuso al espíritu humano exigencia más feroz, más cruel, pues el espíritu humano tiene la tendencia compulsiva, orgánicamente determinada, a la imagen, a la presencia representada. ¿Cómo muchos seres humanos pudieron ser capaces de alojar dentro de sí una omnipresencia

inconcebible? Para todos, salvo para muy pocos, el Dios mosaico fue desde el principio, aun cuando se lo invocara apasionadamente, una ausencia inconmensurable o una metáfora enderezada a la esfera natural de una aproximación poética, imaginada. Pero aquella exigencia continúa estando en vigor... inmensa, inexorable. Castiga como con un martillo a la conciencia humana, para pedirle que se trascienda, que alcance la luz de una comprensión tan pura que es ella misma cegadora. Así retomamos a la grosería, a la incivilidad y, lo que es más importante, al autorreproche. Porque el ideal está aún presente, porque, para decirlo brevemente con Blake, se trata de la tiranía de lo revelado, la luz oprime el cerebro. En el politeísmo, dice Nietzsche, estaba la libertad del espíritu humano, su multiplicidad creativa. La doctrina de una sola divinidad, a quien los hombres no pueden comparar con otros dioses y cobrar así espacios abiertos para sus propias aspiraciones es "el más monstruoso de todos los errores humanos" (*"die ungeheuerlichste aller menschlichen Verirrungen"*).

En su obra tardía *Moisés y el monoteísmo*, Freud atribuía la comisión de este "error" a un príncipe y vidente egipcio de la dispersa casa de Ekhnaton. Muchos se han preguntado por qué Freud trató de apartar de su propio pueblo ese supremo peso de gloria. El propio Freud no parece tener conciencia del motivo. Espero que de mi argumentación pueda desprenderse realmente dicho motivo.

Históricamente, las exigencias del monoteísmo absoluto resultaron enteramente intolerables. El Antiguo Testamento es un registro de motines, de espasmódicos pero repetidos retornos a los viejos dioses, dioses a los cuales las manos pueden tocar y la imaginación albergar. El cristianismo paulino encontró una útil solución. Si bien conserva algo del idioma y de los lineamientos simbólicos centralizados del monoteísmo, admite las necesidades pluralistas y plásticas de la psique, ya sea en sus aspectos trinitarios, ya sea en la proliferación de personas santas y angélicas o bien en la vivida realización material de Dios Padre, de Cristo, de María; lo cierto es que las iglesias cristianas, con muy raras excepciones, fueron una mezcla híbrida de ideales monoteístas y de prácticas politeístas. En eso consistió su flexibilidad y su fuerza sincrética. El Dios único del Decálogo, el Dios inimaginable —en rigor de verdad “inconcebible”— nada tiene que ver con el panteón, enteramente visualizado, de las iglesias cristianas.

Pero ese Dios, tan sutil como el aire del desierto, no guarda reposo; el recuerdo de su ultimátum, la presencia de su ausencia, agujonearon al hombre occidental. El siglo XIX pensó que había reducido a reposo al gran espectro. El texto canónico es el monólogo del loco, contenido en *La gaya ciencia* de Nietzsche. Las palabras son tan sobrecogedoras, están tan cerca del corazón del ser del hombre actual que deseo citarlas íntegramente y en su lengua original:

“Wohin ist Gott? riefer, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutriken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne loskeieien? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nichtfortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vonuärts nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht ünnerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? —auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn gotötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Mesem verblutet— wer wischt dies Blut von uns ab?

(¿Adonde se ha ido Dios?, exclamó, ¡yo os lo diré! ¡Le hemos dado muerte..., vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo fuimos capaces de bebernos todo el mar hasta secarlo? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando separamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora la tierra? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Nos apartamos

de todos los soles? ¿No nos estamos precipitando permanentemente? ¿No caemos hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, en todas las direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No vamos errando como a través de una nada infinita? ¿No nos echa su aliento el espacio vacío? ¿No se ha hecho todo más frío? ¿No tenemos perpetuamente noche y más noche? ¿No deben encenderse las linternas por la mañana? ¿No oímos todavía nada del ruido que hacen los sepultureros al enterrar a Dios? ¿No olemos nada de la putrefacción divina? Pues también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros le hemos dado muerte! ¿Cómo consolarnos nosotros, que somos los más grandes de todos los asesinos? Lo más santo y lo más poderoso que el mundo poseía hasta entonces ha sangrado bajo nuestras cuchillas. ¿Quién nos quitará de encima esta sangre?).

Pero esa hazaña no era suficiente. Sólo un psicólogo del genio y de la vulnerabilidad de Nietzsche podía experimentar el “asesinato de Dios” directamente, podía sentir en la punta de sus nervios el sentido liberador de ese acto. La cultura occidental tenía a mano una venganza más fácil, una manera más simple de reparar los siglos de *mauvaise foi*, de resentimiento inconsciente pero doloroso a causa de ese ideal inaccesible de un solo Dios. Al dar muerte a los judíos, la cultura occidental extirparía a quienes habían “inventado” a Dios, a quienes habían declarado, de manera imperfecta pero obstinada, su intolerable ausencia. El holo-

causto es un reflejo (tanto más completo por haber estado largamente inhibido) de la conciencia natural, de las instintivas necesidades politeístas y animistas. Ese holocausto habla a un mundo que es más antiguo que el del Sinaí y más nuevo que el de Nietzsche. Cuando durante los primeros años del gobierno nazi Freud trató de transferir a un egipcio la responsabilidad del "invento" de Dios estaba, quizá sin darse plenamente cuenta de ello, haciendo un desesperado sacrificio propiciatorio. Estaba tratando de arrebatar de manos del pueblo judío la vara relampagueante, pero era demasiado tarde. La lepra de la elección de Dios —pero ¿quién eligió a quién?— era demasiado visible en los judíos.

Pero la provocación era más que metafísica. Se estaba confiando a una humanidad obstinada más que una "suprema ficción" de la razón. Los libros de los profetas, el sermón de la montaña y las parábolas de Jesús, que están tan estrechamente ligadas con el idioma profético, representan una, demanda moral sin igual. Porque las palabras nos son tan familiares (aunque demasiado tremendas) tendemos a olvidar el carácter extremado de lo que nos piden. Sólo el que pierde su vida, en el sentido más cabal del sacrificio y la negación de sí mismo, encontrará la vida. El reino de los cielos es para los desnudos, para aquellos que voluntariamente se han despojado de todo cuanto poseían, de todo egoísmo protector. No hay salvación para quienes ocupen lugares intermedios. Para el verdadero discípulo de los profetas y de Jesús, el máximo

compromiso ético es como el normal respirar. Para llegar a ser hombre, el hombre debe hacerse un nuevo hombre y al hacerlo ahogar los elementales deseos, vencer la debilidad y las aspiraciones del yo. Sólo aquel que pueda decir con Pascal: "*le moi est haïssable*" [el yo es aborrecible] ha comenzado a obedecer el imperativo altruista de los Evangelios.

Durante el curso de la historia occidental, ese imperativo fue formulado y reformulado innumerables veces. Es el principio fundamental de la ética cristiana, de la doctrina cristiana del recto vivir. ¿Cuántos hombres podían esperar responder adecuadamente a esto? ¿En cuántas vidas humanas estas prescripciones de amor ascético, de compasión, de supresión de sí mismo, eran más que un rótulo dominguero? La apología de la vida práctica, la pródiga economía del arrepentimiento y del "comenzar todo de nuevo" encubrían profundas grietas abiertas entre la existencia secular y la exigencia escatológica. Pero las grietas no se cerraban, sino que se abrían explosivamente en la conciencia individual (de Pascal, de Kierkegaard, de Dostoievski). Con su simple presencia, en cada ocasión del culto cristiano, estas fantásticas demandas morales escarnecían y minaban los valores del mundo. Oponían el amor anárquico a la razón, un fin de los tiempos a la historia.

Esta incesante dialéctica engendró un profundo desequilibrio en el centro de la cultura occidental y ejerció una corrosiva presión en el inconsciente. Una vez más, lo mismo que en el caso del

monoteísmo abstracto, los hombres se impusieron ideales y normas de conducta que estaban fuera de toda comprensión natural. Y una vez más, estas exhortaciones a la perfección continuaron pesando sobre las vidas individuales y sobre los sistemas sociales en los cuales honestamente aquélla no podía realizarse.

La tercera confrontación entre una utopía exigente y el pulso común de la vida occidental se da con el surgimiento del socialismo mesiánico. Aun cuando se proclame ateo, el socialismo de Marx, de Trotsky, de Ernst Bloch está directamente enraizado en la escatología mesiánica. Nada es más religioso, nada está más cerca del extático anhelo de justicia de los profetas que la visión socialista de la destrucción de la Gomorra burguesa y la creación de una ciudad nueva, limpia, digna del hombre. Los manuscritos de Marx de 1844, en su lenguaje mismo, están impregnados en la tradición de la promesa mesiánica. En un sorprendente pasaje Marx parece parafrasear la visión de Isaías y de un cristianismo primitivo: "Supón que el *hombre* es *hombre* y que su relación con el mundo es una relación humana; entonces puedes intercambiar amor sólo por amor, confianza por confianza". Cuando la explotación humana se haya extirpado, la mugre se fregará de la cansada tierra y el mundo volverá a ser de nuevo un jardín. Ese es el sueño socialista y el pacto milenario. Para ese sueño las generaciones han pasado. En su nombre la falsedad y la opresión se difundieron en una gran parte de la tierra. Pero el sueño continúa

teniendo su fuerza magnética. Clama para que el hombre renuncie a los beneficios y al egoísmo, para que confunda sus intereses personales con los de la comunidad. Exige que el hombre derribe las ennegrecidas paredes de la historia y que salte para dejar atrás las sombras de sus mezquinas necesidades. Todos aquellos que se resisten a ese sueño son no sólo locos y enemigos de la sociedad, sino que traicionan la parte luminosa de su propia humanidad. El dios de la utopía es un dios celoso.

El monoteísmo del Sinaí, el cristianismo primitivo, el socialismo mesiánico son los tres momentos supremos en que a la cultura occidental se le ofrece lo que Ibsen denominó "las aspiraciones del ideal". Estos son los tres estadios, profundamente relacionados entre sí, por obra de los cuales la conciencia occidental se ve forzada a experimentar el chantaje de la trascendencia. "Supérate a ti mismo. Sobrepasa las opacas barreras del espíritu para llegar a la abstracción pura. Pierde tu vida a fin de ganarla. Renuncia a la propiedad, a la posición, a las comodidades mundanas. Ama a tu prójimo como a ti mismo, no, ámalo mucho más, pues el amor a sí mismo es pecado. Haz todo sacrificio, soporta todo insulto para que prevalezca la justicia." Permanentemente el chantaje con miras a la perfección estuvo martillando la confusa, mundana, egoísta estructura del hombre común y su conducta instintiva, cual una nota estridente en el oído interior. Los hombres no son ni santos ni ascetas; su imaginación es grosera; generalmente su sentido del futuro es el próximo mojón del

camino. Pero la insistencia del ideal continuaba martillando con una fuerza terrible, inconsiderada.

Tres veces resonó partiendo del mismo centro histórico. (Ciertos científicos políticos estiman en un 80 por ciento la proporción de judíos que intervino en el desarrollo ideológico del socialismo y del comunismo mesiánico.) Por tres veces el judaísmo exhortó a la perfección y trató de imponerla en la vida corriente del Occidente, y eso engendró profunda aversión, asesinatos resentimientos en el subconsciente social. El mecanismo es simple pero primordial. *Odiarnos al extremo a quienes nos señalan una meta, un ideal, a quienes nos hacen una promesa visionaria, meta que no podemos alcanzar aun cuando hayamos extendido al máximo nuestros músculos, que se nos escapa una y otra vez fuera del alcance de nuestros estirados dedos; sin embargo, y esto es esencial esa meta es profundamente deseable y no podemos rechazarla porque reconocemos plenamente su supremo valor.* En su exasperante "carácter extraño", en su disposición a aceptar el sufrimiento como parte de un pacto con lo absoluto, el judío llegó a ser, por así decirlo, la "conciencia sucia" de la historia occidental. En él se mantenían vivos y visibles los abandonos de la perfección espiritual y moral, las hipocresías de una religión mundana establecida, las ausencias de un Dios decepcionado pero potencialmente vengativo.

Cuando se volvían hacia el judío, el cristianismo y la civilización europea se convertían en la

encarnación —aunque una encarnación a menudo descarriada e inconsciente— de sus mejores esperanzas. Hay algo de esto en lo que Kafka quiso significar en su arrogante y a la vez humilde aseveración de que "quien mata a un judío mata al hombre, a la humanidad" (*den Menschen*). En el holocausto había, por un lado, una demente retribución, una flagelación de esas intolerables presiones y, por otro lado, una buena parte de automutilación. La comunidad secular, materialista, bélica de la Europa moderna procuraba extirpar de sí misma, de su propia herencia, a esos arcaicos, ahora ridículamente anticuados, pero de alguna manera inextinguibles portadores del ideal. En el idioma nazi expresiones como "sabandijas", "piojos" y "saneamiento" revelan una brusca comprensión de la naturaleza infecciosa de la moral.

El genocidio que se verificó en Europa y en la Unión Soviética durante el período de 1936-45 (el antisemitismo soviético tal vez sea la más paradójica expresión del odio que la realidad siente por una utopía fallida) fue más que una táctica política, más que la irrupción del malestar de la baja clase media, más que un producto del declinante capitalismo. No fue un mero fenómeno secular o socioeconómico. El genocidio representaba un impulso suicida de la civilización occidental. Fue un intento de nivelar el futuro o, más precisamente, de ajustar la historia al salvajismo natural, al sopor intelectual y a los instintos naturales del hombre común. Usando metáforas teológicas (y no hay necesidad de disculpamos por ellas en un

ensayo sobre la cultura), puede decirse que el holocausto marcó una segunda Caída. Podemos interpretarlo como una salida voluntaria del jardín del Edén y como un intento programático de incendiar el jardín por miedo a que su recuerdo continuara infectando la salud de la barbarie con sueños debilitantes o con remordimientos.

Con el chapucero intento de dar muerte a Dios y con el intento, mucho más próximo al éxito, de dar muerte a aquellos que lo habían “inventado”, la civilización entró precisamente como lo pronosticó Nietzsche, en un periodo de “noche y más noche”.

A mediados de la década de 1760, después del caso Calas, Voltaire y sus ilustrados contemporáneos expresaban la confiada creencia de que las torturas y otras bestialidades practicadas en súbditos o enemigos habían terminado para siempre en la sociedad civilizada. Lo mismo que la muerte negra y la quema de brujas, esos sombríos atavismos procedentes de edades primitivas y prerracionales no podrían sobrevivir al nuevo ambiente europeo de la Ilustración. La clave estaba en la secularización. Las torturas y la aniquilación de comunidades humanas, aducían los *philosophes*, procedían directamente del dogmatismo religioso. Al proclamar que individuos o sociedades enteras estaban condenados, al tratar sus convicciones como herejías pestilenciales, la Iglesia y el Estado habían desatado deliberadamente el fanatismo y el salvajismo sobre hombres a menudo desvalidos. Con la declinación de la fuerza de los credos religiosos, se produciría, decía Voltaire, una

concomitante declinación de los odios humanos, del ansia de destruir a otros hombres porque son la encarnación del mal o de la falsedad. La indiferencia engendraría tolerancia.

Hoy, exactamente doscientos años después, nos encontramos en una cultura en la que el uso metódico de las torturas con fines políticos está ampliamente establecido. Nos encontramos viviendo inmediatamente después de un estadio de la historia en el que millones de hombres, mujeres y niños fueron reducidos a cenizas. Y actualmente, en diferentes partes de la tierra, vuelven a ser incineradas, torturadas y deportadas comunidades enteras. Difícilmente haya una metodología de la abyección y de la tortura que no esté siendo aplicada en alguna parte y en este momento a individuos y grupos de seres humanos. Habiéndosele preguntado por qué trataba de sublevar a toda Europa a causa de la tortura judicial de un hombre, Voltaire respondió en marzo de 1762, "*c'est que je suis homme*" [es que soy hombre]. Y hoy Voltaire estaría lamentándose constante y vanamente.

Que esto sea así resulta catastrófico. El retorno masivo a las torturas y a las matanzas, el empleo del hambre y de la cárcel como medios políticos marcan no sólo una crisis de la cultura sino (como es fácil concebirlo) un abandono del orden racional del hombre. Bien podría ser una mera fatuidad y hasta una indecencia debatir sobre la definición de la cultura en la edad de las cámaras y hornos de gas, de los campos de concen-

tración, del napalm. El tema podría corresponder tan sólo a la pasada historia de la esperanza. Pero no deberíamos tomar esta contingencia como un hecho natural de la vida, como una trivialidad. Debemos tener muy agudamente en cuenta esta monstruosa renovación. Debemos mantener vivo en nosotros un sentido del escándalo tan abrumador que afecte todo aspecto significativo de nuestra posición en la historia y en la sociedad. Debemos, como habría dicho Emily Dickinson, mantener nuestra alma terriblemente sorprendida. Y esto es algo que no puedo subrayar en exceso. A Voltaire y a Diderot el clima bestial de nuestros conflictos nacionales y sociales les habría parecido un demente retomo a la barbarie. A los hombres y mujeres más penetrantes del siglo XIX una predicción de que las torturas y las matanzas pronto habrían de llegar a ser endémicas en la Europa “civilizada”, les habría parecido una broma de pesadilla. No hay nada *natural* en nuestra condición actual. No hay una lógica evidente por sí misma, ni dignidad en nuestro actual conocimiento de que “todo es posible”. En realidad, semejante conocimiento corrompe y rebaja los umbrales del ultraje (únicamente Kierkegaard previó esa posibilidad y la corrupción). La adormecida prodigalidad de nuestra familiaridad con el horror es una radical derrota humana.

¿Cómo se produjo esa derrota? El tema es no sólo un tema desagradable, sino que está erizado de ardidés filosóficos.

Precisamente en la época en que Voltaire pro-

clamaba su confianza en el progreso de la justicia y de las relaciones humanas, se estaba elaborando un programa de terror único y consecuente. Se han escrito tantos presuntuosos disparates sobre Sade en los últimos veinte años y los han escrito filósofos, psicólogos y críticos —escritos que en sí mismos son sintomáticos— que uno vacila en volver a tocar ese tema. Cualquiera que haya tratado de leer a Sade sabe que el material es de una maniática monotonía; uno bosteza y se asquea al leerlo. Pero ese automatismo, esa loca repetición tiene su importancia. Nos presenta una imagen particular o, mejor dicho, una silueta de la persona humana. Es en Sade, así como en ciertos detalles de Hogarth, donde encontramos la primera industrialización metódica del cuerpo humano. Las torturas, las posiciones no naturales impuestas a las víctimas de *Justine* o de las *Ciento veinte jornadas* representan con lógica consumada un modelo de las relaciones humanas comparable al modelo del trabajo y producción en serie. Cada miembro, cada nervio es atormentado o retorcido por turno con el frío e imparcial frenesí del movimiento de un pistón, de un martillo de vapor, de un taladro neumático. Se considera cada parte del cuerpo sólo como parte reemplazable por "repuestos". En las simultaneidades pluralistas de los asaltos sexuales sádicos tenemos una *figura* brillantemente exacta de la división del trabajo que se practica en las fábricas. Resultan contundentes y persuasivas las sugerencias de Sade de que sus palacios de placer son en realidad laboratorios, de

que todo tormento y humillación se sigue axiomáticamente de la concepción de la carne como materia prima.

De manera que *hay* relaciones —tanto Engels como Ruskin no tenían la menor duda sobre esta cuestión— entre la manufactura masiva, tal como se desarrolla a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX, y el movimiento que tiende a la deshumanización. Al observar a obreros agotados, brutalizados, que salían de la fábrica para lanzarse a la calle, Engels veía que había allí un depósito de impulsos subhumanos. Indudablemente en cierto sentido el campo de concentración reproduce las formas de vida de la fábrica, en la cual la “solución final” es aplicar a los seres humanos las técnicas de la producción en serie. La visión de Blake de las “negras fábricas”, visión que es contemporánea de la de Sade, encerraba una precisa carga de profecía.

Sin embargo la analogía resulta demasiado simple. Aparte de algunos esporádicos episodios de malos tratos racionales, los campos de muerte, como los torreones góticos de *Justine*, son rigurosamente ineficaces y contraproducentes. Su producción deliberada es despilfarro. Ningún proceso industrial podría operar de esa manera. La nueva barbarie ha adoptado los instrumentos de la revolución industrial. Tradujo a términos humanos aspectos de la técnica para tratar materiales. Pero hay que buscar sus fuentes en un nivel más profundo.

Es posible que el dramático aumento producido en la densidad de la población y en el nuevo

medio urbano e industrial tenga su importancia. Llevamos buena parte de nuestras vidas en medio de los amenazantes empellones de la multitud. Enormes presiones de cantidades de seres se oponen a nuestras necesidades de espacio, de intimidad personal. El resultado es un contradictorio impulso para cobrar "espacios libres". Por un lado, esta la palpable masa de la vida uniforme, la inmensidad de la ciudad y de la playa donde las muchedumbres se apiñan como insectos, y esto rebaja todo sentido de dignidad individual, devalúa el misterio de la presencia irremplazable. Por otro lado como nuestra propia identidad se ve amenazada por la masa de lo anónimo, padecemos destructivos espasmos y experimentamos la ciega necesidad de ponernos a nuestras anchas y hacernos sitio. Elias Canetti ha hecho la curiosa sugestión de que la facilidad con que se llevó a cabo el holocausto tiene que ver con el colapso monetario de la década de 1920. Mucha gente lo perdió todo salvo un sentido vagamente siniestro de irrealidad. Habiendo visto que para comprar pan o pagar el pasaje del ómnibus hacían falta cien mil, luego un millón, luego un billón de marcos, los hombres corrientes perdieron toda percepción cabal de una enormidad concreta. Esas mismas cantidades de personas teñían de irrealidad la desaparición y liquidación de la gente. Hay pruebas de que hombres y mujeres sólo se adaptan imperfectamente a coexistir en la asfixiante proximidad de la colmena urbana e industrial. Acumulándose durante todo un siglo, el aumento de los niveles de ruidos, el

aumento del ritmo de trabajo y de movimiento, el aumento de la intensidad de la luz artificial pueden haber alcanzado un límite patológico en el que se desencadenaron instintos de devastación.

Es ciertamente notable el hecho de que la teoría de la personalidad, tal como se desarrolla desde Hegel a Nietzsche y Freud (quien en muchos aspectos fue el discípulo más verdadero de Nietzsche) es esencialmente una teoría de agresión. Hegel define la identidad de uno *frente* a la identidad de otros. Cuando se realiza ontológicamente, la conciencia del yo pleno implica el sometimiento y quizá la destrucción de otro. Todo reconocimiento de otro es agonístico. Nombramos a nuestro propio ser, como hizo el ángel con Jacob, según la dialéctica de la mutua agresión. Y en el análisis de las relaciones humanas no hay nada más vigoroso que la explicación de la libido como exceso narcisista que Freud expuso en el año decisivo de 1914. El amor es fundamentalmente amor de sí mismo y la libido no desea ir más allá de las fronteras del sí-mismo interior. La libido "se separa del sí-mismo y aspira a cosas exteriores" sólo cuando está demasiado henchida —otra vez aquí una fenomenología de aglomeración, de agolpamiento—, cuando la riqueza de la conciencia internalizada amenaza con destruir la estructura del yo. La enunciación clave, como ocurre a menudo en Freud, es implacablemente torva: "*endlich muss man beginnen zu lieben, um nicht krank zu werden*". [Al final, uno debe comenzar a amar para no enfermarse.] Pero precisamente porque el amor es un remedio fuerza-

do, porque el Impulso primario de la libido es ingerir todas las realidades en el sí-mismo, las relaciones humanas están recorridas por una tendencia a pulverizar a la persona rival.

Así puede haber ocurrido en los reflejos genocidas del siglo xx, en la compulsión a la matanza en gran escala en que la psique asfixiada intentaba obtener aire, derrumbar las paredes de la prisión en que vivía en una situación intolerablemente ahogada. Aun al precio de la ruina. La vacía quietud de la ciudad después de la tormenta ígnea, el vacío de los campos después de los asesinatos masivos pueden responder a alguna oscura pero primaria necesidad de encontrar espacios libres, de encontrar el silencio en el que el yo pueda proclamar su dominio.

Pero por valiosas que puedan ser estas líneas de conjetura, no creo que nos lleven al centro de la cuestión. Lo que debemos considerar es la ambigua persistencia de los sentimientos religiosos en la cultura occidental, esas malignas energías puestas en libertad por la decadencia de las formas religiosas naturales.

Por los planos de quienes los construyeron y por el testimonio de los mismos presos sabemos que los campos de muerte constituían un mundo completo, coherente. Tenían su propia medida del tiempo que es el dolor. Lo intolerable era parcelado con pedante pulcritud. Las obscenidades y abyecciones practicadas en esos campos iban acompañadas de rituales prescritos de irrisión y de falsas promesas. Había gradaciones reguladas de

horror dentro de esa esfera total, concéntrica. *L'univers concentrationnaire* no tiene un verdadero equivalente en el ámbito secular. Su análogo es el infierno. El campo de concentración encarna, a menudo hasta en minuciosos detalles, las imágenes y crónicas del infierno representadas en el arte y el pensamiento europeos desde el siglo XII al siglo XVIII. Y son estas representaciones las que dieron a los descompuestos horrores de Belsen una especie de "lógica esperada". Las realidades materiales de lo inhumano están interminablemente detalladas en la iconografía occidental, desde los mosaicos de Torcello a los paneles de Bosch, y se extienden desde los Horrores del Infierno del siglo XIV al Faust. Es en las fantasías de lo infernal que obsesionan literalmente a la sensibilidad occidental donde encontramos la tecnología de producir dolor sin sentido, de la bestialidad sin objeto, del terror gratuito. Durante seis siglos, la imaginación se detuvo en las desolladuras de los condenados, en sus torturas, mientras se hallaban en un lugar de ígneos hornos y aire pestilente en que eran azotados por crueles demonios.

La bibliografía sobre los campos de concentración es muy extensa, pero en ella nada iguala la plenitud de las observaciones de Dante. Como no tengo ninguna experiencia personal del *Arschloch der Welt* —esa expresión alemana tan monstruosamente exacta y alegórica que se usaba para designar a Auschwitz y Treblinka—, sólo puedo encontrar un sentido aproximado a las observaciones del Dante. Pero lo cierto es que en el canto 33 del

Inferno las palabras “Allí el mismo llanto no deja llorar”,

*Lo planto stesso li pianger non lascia,
el duol che truova in sugli occhi rintoppo,
si volge in entro a far crescer l'ambascia.*

(Su mismo llanto les impide el poder llorar, y el dolor, que halla en sus ojos el obstáculo de las [lágrimas. retrocede hacia adentro para aumentar su angustia.]

captan, según creo, la forma ontológica del mundo de los campos de muerte. Los campos de muerte. Los campos de concentración y de muerte del siglo xx, allí donde existen y bajo cualquier régimen, son el *infierno vuelto inmanente*. Representan el traslado del infierno desde el mundo subterráneo a la superficie de la tierra. Son la realización deliberada de una imaginación precisa, de larga data. Porque la *Commedia* lo imaginó con mayor plenitud que ningún otro texto, porque sostuvo el carácter central que tenía el infierno en el orden occidental, esa obra continúa literalmente siendo nuestra guía para orientarnos entre las llamas, en los campos helados y a través de los ganchos para colgar carne. En esos campos de concentración se realizó la milenaria pornografía de miedo y venganza cultivada en el espíritu occidental por las doctrinas cristianas de la condenación.

¿Dos siglos después de Voltaire y en una época en que esas doctrinas se habían desvanecido hasta

el punto de constituir una pintoresca formalidad? Esa es la cuestión. Mucho se ha dicho sobre el desconcierto y la soledad del hombre después de haber desaparecido el cielo de la creencia activa. Conocemos la vacuidad neutra de los cielos y los terrores que este hecho acarreó. Pero bien podría ser que la pérdida del infierno constituyera una dislocación más grave. Bien podría ser que la mutación del infierno en metáfora hubiera dejado una formidable brecha en las coordenadas de localización, de reconocimiento psicológico en el espíritu occidental. La ausencia de los familiares condenados del infierno abrió una brecha que hubo de llenar el moderno Estado totalitario. No tener ni cielo ni infierno es verse intolerablemente desprovisto y solitario en un mundo chato e insulso. De dos, el infierno resultó más fácil de recrear. (Sus cuadros y descripciones siempre fueron más detallados.)

En nuestra actual barbarie está obrando una extinta teología, un cuerpo de referencia trascendente cuya muerte lenta e incompleta produjo formas sustitutas y paródicas. El epílogo de la creencia, el paso de la creencia religiosa a la hueca convención, parece ser un proceso más peligroso de lo que habían previsto los *philosophes*. Las estructuras de la decadencia son tóxicas. Necesitando el infierno, hemos aprendido a construirlo y a hacerlo funcionar en esta Tierra. Y lo hemos hecho a unas pocas millas de la Weimar de Goethe o en las islas de Grecia. Ninguna otra capacidad del hombre representa mayor amenaza. Como la po-

seemos y la estamos usando en nosotros mismos, nos encontramos ahora en una *poscultura*. Al colocar el infierno sobre la superficie de la tierra, nos hemos salido del orden primordial y de las simetrías de la civilización occidental.



3

En una poscultura



En primer lugar debemos hacer el inventario más preciso posible de lo irreparable. Psicológicamente, ésta no es tarea fácil. El renacimiento económico y físico de buena parte de Europa ha sido prodigioso. Muchas ciudades son más hermosas y populosas de lo que fueron antes de la devastación. En el paisaje actual las marcas dejadas por la Primera Guerra Mundial, las mesetas quebradas, los campos despanzurrados, son más profundas que los rastros dejados por la guerra de 1940-45. Hoy puede uno viajar a través de la Europa Occidental y hasta por la Unión Soviética y no encontrar un lugar preciso donde situar los hechos de la Segunda Guerra Mundial o los recuerdos que uno tenía de los montículos de ceniza de 1945. Es como si hubiera prevalecido un violento instinto de borrarlo todo y de renovarlo todo, una especie de amnesia creativa. Era indecente sobrevivir, para no hablar de prosperar de nuevo, teniendo presente el gráfico e inmediato pasado. Frecuentemente, en realidad, fue la totalidad de la

destrucción lo que hizo posible instalar plantas industriales enteramente modernas. El milagro económico alemán es irónicamente proporcionado a las dimensiones de las ruinas del Reich. Sin embargo, el paisaje mecanizado, a menudo antiséptico, de la Europa contemporánea puede ser ilusorio. Las fachadas de las nuevas casas, los espacios económicamente dinámicos que se extienden detrás de ellas exhiben un curioso vacío. El caso típico es el de los centros urbanos restaurados. Con grandes trabajos y costos se han reconstruido ciudades viejas, ciudades enteras, piedra por piedra, tiesto de geranio por tiesto de geranio. Fotográficamente no hay manera de distinguir, pues la pátina de los remates de las casas es aun más rica que antes. Pero allí inconfundiblemente se siente que falta algo. Si va uno por las calles de Dresde o de Varsovia, si se detiene en una de las exquisitamente recompuestas plazas de Verona lo sentirá sin falta. La perfección de lo renovado tiene una profundidad barnizada. Es como si la luz de las cornisas no se hubiera restaurado, como si el aire fuera inapropiado y llevara consigo aún cierta carga del anterior fuego. Esta impresión no tiene nada de místico, es casi penosamente literal. Puede darse que la coherencia de un antiguo edificio esté en armonía con el tiempo, que la perspectiva de una calle, de una línea de tejados que vivieron naturalmente en el pasado pueda reproducirse, pero no es posible recrearla (aun cuando sea idealmente indistinguible del original, una reproducción no es la forma vital). Hermosa como es la

Ciudad Vieja de Varsovia da la impresión de un montaje escénico; cuando camina uno por sus calles no se sienten las resonancias activas de lo vivo. Es la imagen de esos frentes de casas precisamente restaurados, de esos juegos de luces y sombras, lo que tengo presente cuando trato de distinguir entre lo que es irrecuperable —aunque todavía podría recuperarse— y lo que tiene en sí el pulso y la presión de la vida.

Debo dejar a un lado el aspecto genético, y esta omisión podría ser gravemente dañosa. Es evidente que nuestro estado actual refleja formidables pérdidas no sólo en los medios humanos —los individuos que ahora estarían sintiendo y pensando con nosotros—, sino también de futuras potencialidades. Ciertos futuros vitales han quedado eliminados para siempre de la gama de posibilidades. Pero, como ya dije antes, "la biosociología" y la genética histórica son todavía demasiado rudimentarias, demasiado amplias en sus esquemas conceptuales, para permitirnos una estimación responsable y verificable de lo que fue el deterioro fisiológico de la civilización occidental. Lo que deseo considerar ahora es la destrucción de formas internas.

La primera de ellas implica la situación local de la civilización elevada. La cultura occidental se desarrolló sobre el supuesto, a menudo no examinado, de que su propio legado era en efecto "lo mejor que se haya dicho y pensado". Salida de fuentes Judeohelénicas, en una geografía singularmente templada para el hombre creativo, dentro de

una matriz racial que se sentía preminente, la historia occidental desarrolló la privilegiada fuerza de su ser. Vistas desde esas alturas superiores, las historias, las vidas sociales, las creaciones artísticas e intelectuales de otras razas y países asumían un aire disminuido, ocasional. Y lo cierto es que no se las ignoraba. En diferentes épocas, la cultura islámica y las culturas del Lejano Oriente impresionaron la sensibilidad europea. La *chinoiserie* del siglo XVIII, el interés mostrado por ciertos pensadores victorianos y la tradición idealista alemana por "la luz procedente del Oriente" son momentos característicos. Pero en ningún caso existía un sentimiento de genuina paridad, para no decir de inferioridad. El mito del noble salvaje había interiorizado un vigoroso dogma jerárquico. La sensibilidad occidental podía detenerse con nostálgica admiración a considerar virtudes oceánicas y hasta ver en tales virtudes un reproche a sus propias deficiencias, precisamente porque la primacía occidental no se ponía seriamente en tela de juicio.

Tanto esa nostalgia exótica como la autocrítica se basaban en un estable y firme punto de apoyo.

Y esa estabilidad no fue seriamente minada hasta las décadas de 1920 y de 1930. La atracción carismática que ejercieron "formas bárbaras" en la imaginación plástica y musical, como en el caso del jazz o del arte *fauve*, de la danza, del nuevo teatro de máscaras, se debió a varias complejas tensiones. Pero ese fenómeno no puede disociarse de la catástrofe de la guerra mundial y del súbito vacío

producido en los valores clásicos. Las máscaras africanas con sus muecas del arte poscubista son préstamos tomados de la desesperación y para expresar desesperación. Pero ni siquiera esas explosivas insinuaciones procedentes de afuera negaban la herencia occidental. Esta continuaba siendo la piedra de toque del orden y del continuo poder intelectual, que en realidad hizo al hombre europeo y anglosajón en gran medida amo del globo.

Hoy, después de sólo una generación de crisis, este cuadro parece anticuado. Traficantes y pseudo-filósofos han familiarizado al Occidente con la idea de que los hombres blancos difundieron una lepra en la superficie de la tierra, que su civilización es una monstruosa impostura o, en el mejor de los casos, un cruel y audaz disfraz de la explotación económica y militar. Se nos dice en tonos de histeria punitiva, ya que nuestra cultura está condenada a muerte —éste es el modelo spengleriano del apocalipsis racional—, ya que sólo puede resucitar por obra de una violenta transfusión de esas energías, de esos modos de sentir, propios de los pueblos del "tercer mundo". Ellos tienen verdadera "alma", ellos poseen la belleza de la negrura y del eros. Este neoprimitivismo (o masoquismo penitencial) tiene sus raíces en el centro de la crisis occidental y es menester comprenderlo tanto psicológica como sociológicamente. Luego volveré a ocuparme de esta cuestión. Lo que hay que afirmar ahora es evidente: no puede haber ningún retorno natural a la perdida situación central del Occiden-

te. Para la mayoría de los seres pensantes, y ciertamente sobre todo para los jóvenes, la imagen de la cultura occidental concebida como evidentemente superior, como encarnando casi la suma total de la fuerza intelectual y moral es o bien un absurdo teñido racialmente o bien una pieza de museo. Especialmente en los Estados Unidos —y los Estados Unidos son hoy los principales generadores y depósitos de medios culturales— el seguro centro de una geografía clásica se ha quebrantado irreparablemente.

¿En qué medida se justifican ese sentido de pérdida y el consiguiente sentimiento de culpabilidad?

Contrariamente a las fantasías del siglo XIX, con sus fábulas apocalípticas sobre invasiones escitas, la barbarie procedió del corazón mismo europeo. Aunque en formas paródicas y en última instancia negadoras, la bestialidad política recogió ciertas convenciones, cierto lenguaje y ciertos valores exteriores de la cultura elevada. Y, como vimos, la infección fue, en numerosos casos, recíproca. Minada por el *ennui* y la estética de la violencia, una buena proporción de la clase intelectual y de las instituciones de la civilización europea —en el campo de las letras, de las academias, de los ejecutantes de artes— acogió la inhumanidad con variados grados de bienvenida. Nada impidió en el cercano mundo de Dachau que en Munich se desarrollara el gran ciclo de invierno de la música de cámara de Beethoven. Ninguna tela desapareció de las paredes de los museos cuando

aquellos hombres sanguinarios pasaban reverentemente frente a ellas con guías y catálogos en la mano.

Es igualmente cierto que —en una medida en que todavía deben estimar los historiadores económicos y sociales— muchos de los lujos superfluos, de los lugares de placer y de las jerarquías implícitas en la cultura occidental dependían del sometimiento de otras razas y continentes. Esa circunstancia no se ha eliminado por obra de los indudables elementos de intercambio creativo y de beneficiosas importaciones que suponía el colonialismo. Relaciones de fuerza específicas y a menudo indefendibles con el resto del mundo, prestaron energía al predominio cultural del Occidente. Pero para que esa acusación sea vista en todo su alcance es menester también internalizarla: dentro de la propia civilización europea clásica numerosas realizaciones representativas de ella—literarias, artísticas, filosóficas— son inseparables del ambiente de absolutismo, de extrema injusticia social y hasta de cruda violencia, ambiente en el cual florecieron. Para argumentar seriamente, la cuestión de la "culpabilidad de la civilización" debe incluir no sólo el colonialismo y las rapacidades imperiales sino también la verdadera naturaleza de las relaciones que hay entre, las producciones del gran arte y del pensamiento, por un lado, y regímenes de orden violento y represivo, por el otro. En suma, trátase de un argumento que comprende no sólo el gobierno del hombre blanco en Africa o en la India sino también la corte de los Medici, el

Versalles de Racine y el actual genio de la literatura rusa. (¿En qué sentido fue el estalinismo la condición necesaria de un Mandelstam, de un Pasternak, de un Solzhenitsyn?)

Pero por acusador que sea el argumento y cualquiera que sea la historia penitencial con que se lo formule, el hecho del dominio occidental durante dos milenios y medio es en gran medida cierto. A pesar de Joseph Needham, cuya reorientación del mapa científico y cultural en favor de la China y posiblemente de la India se cuenta entre las más fascinantes e imaginativas aventuras intelectuales del *Occidente* moderno, los centros manifiestos de la fuerza filosófica, científica y poética siempre estuvieron situados en la cuenca del Mediterráneo, en el norte de Europa, y en una matriz geográfica y social anglosajona. Las causas de esta hegemonía son evidentemente múltiples y muy probablemente estén demasiado complejamente interrelacionadas para que un solo intelecto o una teoría de la historia sea capaz de analizarlas. Dichas causas pueden extenderse desde consideraciones de clima y nutrición (los altos niveles de proteínas accesibles a las comunidades occidentales), hasta esas mínimas reparticiones de herencia genética y de accidente sobre cuyo papel determinante en la historia sabemos tan poco. Pero continúa siendo una perogrullada —o debería serlo— decir que el mundo de Platón no es el de los chamanes, que la física de Galileo y de Newton articuló una importante porción de la realidad con el espíritu humano, que las composiciones de

Mozart van más allá de los tambores y címbalos javaneses que conmueven profundamente con recuerdos de otros sueños. Y también es cierto que la postura misma de autoacusación, de remordimiento en que se encuentran hoy muchas de las personas de educación y sensibilidad occidentales es asimismo un fenómeno específicamente cultural. ¿Qué otras razas se han mostrado penitentes con aquellos a quienes esclavizaron? ¿Qué otras civilizaciones han acusado moralmente el brillo de su propio pasado? El reflejo de escrutarse a sí mismo en nombre de valores éticos absolutos es un acto característicamente occidental, posvoltairiano.

Nuestra actual incapacidad de formular abiertamente estos puntos evidentes, nuestra incapacidad de coexistir con ellos como no sea dentro de una malla de culpabilidad y de impulsos masoquistas, plantea graves problemas. Tratando de aplacar a las furias del presente, rebajamos el pasado. Mancillamos ese legado eminente que nuestra historia, nuestros lenguajes occidentales, su caparazón o, si se quiere, la carga que pesa sobre nuestras pieles nos invitan a participar de él, cualesquiera que sean nuestras limitaciones personales. Además las excusas y evasiones, las auto-negaciones y las arbitrarias reestructuraciones de los recuerdos históricos que nuestra sensación de culpabilidad nos impone son generalmente espurias. El número de seres humanos dotados con suficiente empatía para penetrar genuinamente en otros grupos étnicos, para comprender sus cosmo-

visiones, las reglas de conciencia de una cultura de color o del “tercer mundo”, es inevitablemente muy pequeño. Casi todo gurú y publicista occidental que proclama el nuevo ecumenismo penitencial, que profesa ser el hermano, bajo otra piel, del alma vengativa que se despierta en Asia o en Africa está viviendo una mentira retórica. Esas personas se encuentran, en el sentido más agudo, *en fausse situation*. En virtud de las falsas lealtades que ella exige, esta situación continúa deteriorando nuestras reservas emocionales e intelectuales. Si hemos de comprender desde el punto de vista social y político en qué cometió errores el pasado, debemos reconocer no sólo la incomparable creatividad humana de ese pasado, sino también los permanentes, aunque problemáticos, lazos que nos unen a él.

Sin embargo, en el momento actual, semejante alegato es ilusorio. Según creo, ese seguro centro es ahora irrecuperable. *Rome n'est plus dans Rome* [Roma no está ya en Roma].

También se ha perdido, diría yo —o a lo menos está decisivamente dañado—, el axioma del progreso, el supuesto, dinámico en su evidencia, de que la curva de la historia occidental era una curva ascendente. Sin duda, siempre hubo cuestionamientos a este supuesto. Antes señalé una especie de movimiento mítico que iba en sentido contrario al de las agujas del reloj, señalé indicios ampliamente sustentados, en parte teológicos, en parte bucólicos y románticos, de un paraíso perdido y de una edad de oro. Pero ni siquiera en su forma más

aguda estas Arcadias refutaban un dominante sentido de ganancias. Hasta un grado pasmoso, el sentimiento general suprimía hasta esas dramáticas premoniciones de una ruina última, como fueran expuestas por el estudio de la entropía desde la década de 1820. La desolada visión del "eterno retomo" de toda la historia como tiovivo *déjà-vu*, como la encontramos en Nietzsche y en Yeats, constituía una excéntrica pesadilla. El sentido común estimaba las cosas de otra manera. Si bien eran inevitables transitorios retrocesos fatigosos desvíos y caminos sin salida, si bien la flecha podría a veces parecer que volaba con enigmática lentitud, la historia se movía hacia adelante. Socialmente, intelectualmente, tocante a recursos y perspectivas, el hombre civilizado estaba en marcha. A decir verdad, la continuidad de su andar lo distinguía de la inercia, de la estasis del "salvaje" encerrado en el mito. (Sólo la poesía y las bellas artes, como observó Marx, parecían presentar una fastidiosa anomalía, pues desde tiempo atrás habían alcanzado una cumbre de maestría quizás inigualada y seguramente insuperada desde entonces.) En lo que se refería a las instancias principales de la historia, el progreso no era un dogma sino una simple cuestión de observación. Hegel y Marx coincidían en esta convicción. Y también coincidían Darwin y Samuel Smiles, cuyos libros curiosamente paralelos, y que hicieron época, *El origen de las especies* y *Autoayuda*, aparecieron en el mismo mes del año 1859, en el mediodía de una era colmada de confianza.

A nosotros nos ha quedado muy poco de esa axiomática presunción (pues eso era). El concepto kierkegaardiano de "posibilidad total", de una estructura de la realidad abierta en todos sus puntos a la grito del absurdo y del desastre ha llegado a ser para nosotros un lugar común. Hemos vuelto a adoptar una política de tortura y de rehenes. La violencia pública y privada corroe los fundamentos mismos de la sociedad, los mina, al producir su ácida marca como ocurre con las aguas oscuras de Venecia. Nuestro nivel de comprensión se ha visto enormemente rebajado. Cuando salieron clandestinamente de Polonia los primeros informes sobre los campos de muerte, la gente en general no creyó en ellos: semejantes cosas no podían ocurrir en la Europa civilizada de mitad del siglo xx. Hoy es difícil imaginar una bestialidad, una demencia de opresión o de repentina devastación en la que no creamos, que no coloquemos en el orden natural de los hechos. Moral y psicológicamente es un hecho terrible el de nuestra incapacidad de asombro, inevitablemente el nuevo realismo conspira con lo que es, o debería ser, por lo menos aceptable en realidad.

Además no tendemos a concebir el actual clima de extremismo como un momentáneo desliz o retroceso, como un sucio trecho que pronto quedará atrás. Y esto es decisivo. Llámesele *Kulturpessimismus*—y no es un accidente la circunstancia de que el idioma sea el alemán— o llámesele nuevo realismo estoico. Ya no experimentamos la historia como una curva ascendente. Hay dema-

siados puntos fundamentales en los que nuestras vidas están más amenazadas, más dispuestas a aceptar la arbitraria servidumbre y el arbitrario exterminio de lo que estuvieron aquellos hombres y mujeres civilizados de Occidente en cualquier momento a partir de fines del siglo XVI. Sobriamente nuestro pronóstico debe ser el que hace Edgar en *El rey Lear*:

Y puedo estar peor aun: lo peor
no dura tanto que podamos decir "Esto es lo peor".

Pero al mismo tiempo nuestro movimiento material hacia adelante es inmenso y evidente. Los "milagros" de la técnica, de la medicina, del saber científico son precisamente eso, "milagros". Muchos más seres humanos que antes tienen la probabilidad de vivir hasta la madurez, de engendrar hijos normales, de subir por la escala social, desde la condición milenaria de la mera subsistencia. Pasar por alto una verdad tan evidente y humana es incurrir en pecado de esnobismo. "Imagine usted un mundo sin cloroformo", apremiaba C. S. Lewis.

Pero trátase también de una verdad que hace escarnio de nosotros y lo hace de dos maneras, ambas alejadas del mejoramiento racionalista de la Ilustración y de los victorianos. Ahora sabemos (cosa que no sabían ni Adam Smith ni Macaulay) que el progreso material implica una dialéctica de perjuicio o daño concomitante, que el progreso destruye irreparables equilibrios entre la sociedad

y la naturaleza. Los avances técnicos, espléndidos en sí mismos, trabajan arruinando primarios sistemas vivos y arruinando ecologías. Nuestro sentido del movimiento histórico ya no es lineal, sino que es un movimiento en espiral. Podemos ahora concebir una utopía tecnocrática e higiénica que funciona en un vacío de posibilidades humanas.

El segundo escarnio de aquella verdad tiene que ver con la disparidad. Ya no aceptamos la proyección (implícita en el modelo clásico del capitalismo beneficioso) de que el progreso necesariamente habrá de difundirse desde los centros privilegiados a todos los hombres. Indecentes lujos de las sociedades desarrolladas coexisten con lo que parece ser la endémica muerte por inanición en una gran parte de la tierra. En efecto, las mejoras en cuanto a las probabilidades y duración de la vida individual, alcanzadas por las técnicas médicas, han alimentado el ciclo de la superpoblación y del hambre. A menudo los suministros y los medios de distribución necesarios para acallar el hambre y la pobreza son accesibles, pero se oponen a su realización las inercias de la codicia o de la política. En demasiados casos la nueva tecnocracia es no solamente destructora de otros valores anteriores sino cruelmente impotente fuera de la provechosa aplicación local. De suerte que nos hallamos en una posición ambivalente e irónica respecto del dogma del progreso y respecto del fantástico bienestar que tantos de nosotros realmente gozamos en el Occidente tecnológico.

Esta ambivalencia tiene sin embargo sus vir-

tudes. Ya la doctrina de la perfectibilidad, tal como la concebían Rousseau y Godwin, tenía sus complacencias musculares. No podemos separar cierto sentido de áspera fibra y hasta de fatuidad de buena parte del optimismo propio del siglo xix. El habernos habituado actualmente a la pesadilla es no sólo una salvaguardia —es como la lengua que pasamos sobre una muela que nos duele para calmar el dolor— sino también una adhesión al “principio de realidad”. Para emplear la terminología freudiana, hemos llegado a la edad adulta, pero hemos tenido que pagar un precio por ello. Hemos perdido un impulso característico, una capacidad metafísica y técnica de “soñar hacia adelante” (de la cual *Das Prinzip Hoffnung* [El principio esperanza] de Ernst Bloch, es la inspirada expresión). Ninguna sensibilidad anterior a la nuestra, según creo, unió el adjetivo “sucio” a la palabra “esperanza”, como hizo Anouilh en la helada frase contenida en *Antigone*: “*le sale espoir*”.

El daño sufrido es difícil de estimar. En puntos vitales nuestro desencanto es una traición del pasado. Bien podría ser que el programa mesiánico de liberación social fuera ciego desde el comienzo, que la visión de Marx de “una modificada y nueva base de producción surgida del proceso histórico” fuera no sólo ingenua sino que contuviera en sí los gérmenes de la futura tiranía. Bien podría ser que esa imagen sentida de las ciencias entendidas como servidoras y liberadoras de la sociedad y del espíritu —una imagen tan vivida en Wordsworth, en Auguste Comte— fuera desde el principio irreflexi-

va y susceptible de engendrar ilusiones. Pero la nobleza de estos errores es incuestionable así como la función de engendrar energías de tales errores. Buena parte de lo más verdadero de nuestra cultura estuvo animada por una utopía ontológica. Implica modestia y realismo hacer a un lado el sueño milenario, pero es mendaz negar la ventura de quienes lo soñaron u olvidar que nuestra actual clara visión procede directamente de un catastrófico fracaso de las posibilidades humanas.

Además no es seguro que pueda uno idear un modelo de cultura, un programa heurístico para realizar nuevos avances, sin un núcleo utópico. La cuestión "hacia qué fin dirigir el esfuerzo, hacia qué fin dirigir el trabajo" se remonta rápidamente a un oscuro esquema instintual o bien a un *apriori* de esperanza anclado menos en la fenomenología, en las líneas reales de la historia, que en un sueño de ascenso:

*Dans l'ombre immense du Caucase,
Depuis des siècles, en rêvant.
Conduit par les hommes d'extase,
Le genre humain marche en avant;
Il marche sur la terre; il passe,
Il va dans la nuit, dans l'espace,
Dans l'infini, dans le borné.
Dans l'azur, dans l'onde irritée,
A la lueur de Prométhée,
Le libérateur enchaîné!*

(En la inmensa sombra del Cáucaso,
Desde siglos atrás, como soñando.

Conducido por los hombres de éxtasis,
El genero humano marcha hacia adelante;
Marcha por la tierra; pasa,
Va en medio de la noche, en medio del espacio,
A través de lo infinito y a través de regiones limitadas, A
través del azul de los cielos, a través de los mares
[irritados.
A la luz de Prometeo,
El liberador encadenado.)

Aquí están todos los indicadores de la visión creadora de energía: los líderes extáticos, la marcha hacia adelante de la humanidad como en un sueño, el símbolo prometeico de la rebelión dadora de vida, símbolo instrumental para Marx como lo fuera para Shelley. ¿Cómo hemos de volver a encontrar seguridad nosotros que ya no compartimos la confianza de Víctor Hugo, para quien la historia así y todo no es, o lo es sólo difusa e irónicamente, una *marche en avant*? Una crítica pesimista de la cultura es una construcción positiva. "Y hasta la sátira (que en esto estriba su fuerza formal) trabajaba contra un implícito postulado de utopía. Ya no disponemos de aquellos "cielos compensadores" que dieron a las sociologías estáticas o circulares del pensamiento medieval y del prerrenacimiento su desequilibrio dinámico lleno de aspiración. ¿Cómo suscribir un modelo lineal, con un explícito vector de progreso como el que alineaba y galvanizaba nuestras sensibilidades desde por lo menos el siglo XVIII? Nada, *salvo la realidad*, nos ha enseñado y preparado para la estasis o la regresión.

Toda esta cuestión de una operante teoría de la cultura (en ausencia de un dogma o de un imperativo de progreso y perfectibilidad genuinamente sentido por metafórico que sea), me parece una de las mayores dificultades que enfrentamos ahora. El diagnóstico clave es el que nos ofrece Dante cuando analiza la exacta condición de la profecía en el infierno:

*Però comprender puoi che tutta morta fia
nostra conoscenza da quel punto, che del
futuro fia chiusa la porta.*

(Inferno 10).

(Puedes pues comprender que cosa muerta sea todo nuestro conocimiento desde el momento en que se cierra la puerta del futuro.)

“Se cierra la puerta del futuro” —es decir, renunciar al axioma ontológico del proceso histórico— y “todo nuestro conocimiento” es cosa muerta.

El tercer axioma al que ya no podemos apelar sin una extrema reserva es el que relaciona el humanismo — como programa educativo, como un referente ideal— con la conducta social humana. La cuestión debe formularse muy cuidadosamente. La ideología de la educación liberal, de un humanismo clásicamente basado en el esquema de cultura del siglo XIX, corresponde a las expectativas de la Ilustración. Esa ideología se da en muchos niveles, por ejemplo, la reforma universi-

taria, las revisiones de los programas de estudio escolares, la expansión de la base educacional, la instrucción de los adultos, la inculcación de la excelencia por obra de periódicos y libros de bajo precio. Estas expectativas, lockeianas, jeffersonianas si se quiere, se desarrollaron difusas y evidentes por sí mismas o evidentes por sí mismas por ser difusas (la universalidad implica vaguedad). Pero su principio central era claro: había un proceso natural que iba desde el cultivo del intelecto y los sentimientos en el individuo a una conducta racional beneficiosa de la sociedad. El dogma secular del progreso moral y político era precisamente eso: una transferencia a las categorías de la instrucción pública y de la escuela —el liceo, la biblioteca pública, los colegios de trabajadores— de aquellos elementos dinámicos de la Ilustración, del crecimiento humano enderezado a la perfección ética que otrora fue teológica y trascendentalmente electiva. Por ejemplo, el lema jacobino de que la escuela era el templo y el foro moral de la persona libre marca la secularización de un contrato utópico, en última instancia religioso, entre la realidad del hombre y sus potencialidades.

La locura y la crueldad humanas eran expresión directa de ignorancia, de esa injusticia en virtud de la cual la gran herencia de las realizaciones filosóficas, artísticas, científicas se transmitió únicamente a una casta privilegiada. Tanto para Voltaire como para Matthew Arnold —y puede decirse que entre ambos se definen las generaciones de promesas culturales— hay una evidente

congruencia entre el cultivo del espíritu del individuo mediante el conocimiento formal y un mejoramiento en la calidad de vida. Aunque expusieron sus ideas en diferentes idiomas y aportaron diferentes elementos a su silogismo, Voltaire y Arnold consideraban como definitivamente establecido el crucial lema de que las humanidades humanizan. La raíz de lo "humano" está explícitamente en ambos términos y la etimología los liga estrechamente. Todo esto es para nosotros terreno familiar.

Pero la proposición necesita ser afinada. Aunque conceptos de "educación", de "crianza", de "cultura" y de mejoramiento social o de perfectibilidad humana estaban íntimamente mezclados y a menudo eran intercambiables, continuaba siendo examinada la precisa estructura de las relaciones entre ellos, de los elementos instrumentales que conducían de uno al otro. Encontramos una buena dosis de estrepitosa confianza en la correlación inmediata de mejor escuela y mejor sociedad, particularmente en las doctrinas progresistas norteamericanas y en el socialismo victoriano. Pero también encontramos, en un plano superior de debate, una continua conciencia de la complejidad de la cuestión. Los *Ensayos sobre una educación liberal*, publicados por F. W. Farrar en 1867, dos años antes de la publicación de *Cultura y anarquía* de Arnold y tres años antes de la Ley de Educación, constituyen un ejemplo representativo de como se revaluó desde adentro, por así decirlo, el axioma general del mejoramiento por obra del humanismo. Lo que le preocupaba a Farrar, a

Henry Sidgwick y a sus colegas era precisamente las limitaciones del canon clásico. Se lanzaron a reexaminar el concepto ortodoxo de educación clásica y examinaron si ésta era apropiada para las necesidades de una comunidad cada vez más tecnológica y socialmente diversificada.

En el más incisivo de esos ensayos, Sidgwick es partidario de extender el concepto de cultura necesaria para que incluya las letras modernas y cierto conocimiento de las ciencias. Ya no se puede considerar que la literatura griega y latina abarquen todos los conocimientos esenciales, ni siquiera en una forma idealizada y paradigmática: la pretensión de esas literaturas "de dar la mejor enseñanza en filosofía mental, ética y política" está desapareciendo rápidamente. La ciencia física "está ahora tan ligada con todos los intereses de la humanidad" que es indispensable cierta familiaridad con ella para comprender "la actual fase del progreso de la humanidad" y participar en ella. En suma, las técnicas y el contenido sustancial de la transmisión cultural eran vigorosamente debatidos en el momento culminante del optimismo del siglo XIX. Lo que no se debatía era la obligatoria inferencia de que tal transmisión, si era correctamente llevada a cabo, llevaría necesariamente a una condición del hombre más estable, más humanamente responsable. "Una educación liberal", escribía Sidgwick convencido de estar enunciando cosas obvias, "tiene por objeto impartir la cultura suprema, hacer que los jóvenes ejerzan de, modo más pleno, vigoroso y armonioso (de confor-

midad con el mejor ideal accesible) sus facultades activas, cognitivas y estéticas". Formulada en su plenitud, extendida gradualmente de acuerdo con los diferentes grados de capacidad innata a sectores cada vez mayores de la sociedad y del globo, esa educación aseguraría un permanente mejoramiento de la calidad de vida. Donde florecía la cultura la barbarie era, por definición, una pesadilla del pasado.

Hoy sabemos que esto no es así. Sabemos que la excelencia formal y la extensión numérica de la educación no tienen por qué estar en correlación con una mayor estabilidad social y una mayor racionalidad política. Las virtudes demostrables del *Gymnasium* o del *lycée* no son garantías de cómo habrá de votar la comunidad en el siguiente plebiscito. Ahora nos damos cuenta de que extremos de histeria colectiva y de salvajismo pueden coexistir con una conservación paralela y, es más, con el desarrollo ulterior de las instituciones, burocracias y códigos profesionales de una cultura superior. En otras palabras, las bibliotecas, los museos, los teatros, las universidades, los centros de investigación por obra de los cuales se transmiten las humanidades y las ciencias pueden prosperar en las proximidades de los campos de concentración. El vigor de la empresa de tales instituciones puede ciertamente sufrir por el impacto de la violencia y del régimen que las rodea. Pero sufren sorprendentemente poco. La sensibilidad (particularmente la de los artistas ejecutantes), la inteligencia, el empeño de aprender continúan desarrollándose

en una zona neutral. También sabemos—y aquí se trata de un conocimiento enteramente documentado aunque en modo alguno incorporado en una psicología racional— que las cualidades evidentes de la respuesta letrada, del sentimiento estético pueden coexistir con la conducta bárbara, políticamente sádica, en un mismo individuo. Hombres tales como Hans Frank, que administraban la "solución final" en la Europa Oriental, eran profundos conocedores de las bellas artes y en algunos casos ejecutantes de Bach y Mozart. Conocemos a gente de la burocracia de los torturadores y de las cámaras de gas que cultivaban el conocimiento de Goethe, que sentían amor por Rilke; y aquí no tiene peso la fácil excusa de decir: "Esos hombres no entendían los poemas que leían o la música que conocían y parecían tocar tan bien". Sencillamente no hay prueba alguna de que esos hombres sean más obtusos que cualquier otro y menos sensibles al genio humano, a las energías morales de la gran literatura y del arte. Una de las principales obras que tenemos sobre filosofía del lenguaje y sobre la interpretación total de la poesía de Hölderlin fue compuesta casi a la distancia de un tiro de bala de un campo de muerte. La pluma de Heidegger no se detuvo ni su espíritu enmudeció.

Cuando cito este material, me encuentro con la siguiente objeción: "¿De qué se asombra usted? ¿Por qué esperaba usted otra cosa? Uno siempre debería haber sabido que la cultura y la acción humanas, que las humanidades y el impulso polí-

tico no están en una correlación necesaria o suficiente". Esta objeción parece convincente, pero en realidad es inapropiada si se tiene en cuenta la enormidad del caso. La comprensión que ahora tenemos de las relaciones negativas o, por lo menos dialécticamente paradójicas y paródicas, entre cultura y sociedad es algo nuevo y moralmente desconcertante. A los hombres de la Ilustración y a muchos de los del siglo XIX esta comprensión les habría parecido una morbosa fantasía (y son precisamente las premoniciones de Kierkegaard y Nietzsche sobre esta cuestión lo que los coloca en una situación aparte). Nuestro actual conocimiento de una transferencia negativa que va desde la civilización a la conducta (en el individuo y en la sociedad) va contra la fe, contra los supuestos operantes en que estaba fundado el progreso de la educación, de la alfabetización general y de la difusión de las artes. Lo que ahora sabemos hace befa de la visión de la historia penetrada y vuelta maleable por la inteligencia y los sentimientos educados, una visión de la historia común a Jefferson y a Marx así como lo era a Arnold y a los reformadores de 1867. Es fácil decir que uno "debería" haberlo sabido. Si la ilustración y el siglo XIX *hubieran* comprendido que no podía presumirse un vehículo que fuera desde la civilización a la civilidad, desde el humanismo a lo humano, se habrían secado los manantiales de la esperanza y no habría sido posible buena parte de la inmensa liberación de los espíritus y de la sociedad durante cuatro generaciones. Sin duda aquellos hombres

habrían tenido menos confianza. Quizá confiar en la cultura suponía una actitud orgullosa y ciega respecto de las contracorrientes y nostalgias de destrucción que la cultura contenía en su seno. Acaso la incapacidad de la razón y de la voluntad política para impedir las matanzas de 1915-17 debería haber sido una advertencia final sobre la fragilidad y la condición aislada de la estructura de la cultura.

Pero aquí nuestra comprensión (y ésta está extrañamente ausente en las *Notas* de Eliot escritas en 1948) se da después de ocurridos los hechos. Ella misma es —y éste constituye el punto principal— parte de nuestra desolación. En no menor medida que nuestra competencia técnica para construir el infierno sobre la tierra, nuestro conocimiento del fracaso de la educación, de la tradición humanista, para aportar “dulzura” y “luz” a los hombres es un claro síntoma de lo que se perdió. Ahora nos vemos obligados a volver a un anterior pesimismo pascaliano, a un modelo de historia cuya lógica deriva de un postulado de pecado original. Hoy podemos admitir fácilmente el punto de vista de De Maistre de que la barbarie de la política moderna, de que el retomo del hombre ilustrado y tecnológicamente inventivo al asesinato es un resultado necesario de la escatología de la Caída. Pero en nuestro retomo a estos paradigmas anteriores, más “realistas”, hay un elemento espurio y, por lo tanto, psicológicamente corrosivo. A diferencia de Pascal y de De Maistre, muy pocos de nosotros sustentamos en realidad un concepto

dogmático, explícitamente religioso, de los desastres personales y sociales del hombre. Para la mayoría de nosotros, la lógica del pecado original y la imagen de la historia como un proceso de purgatorio son, en el mejor de los casos, una metáfora. Nuestra visión pesimista, a diferencia de la de un verdadero jansenista, no dispone de un principio de causalidad ni de una esperanza en una remisión trascendente. Estamos atrapados en el medio de estos extremos. No podemos hacer eco del famoso saludo de Carducci al futuro:

*Salute, o genti umane affaticate!
Tutto trapassa, e nullo può morir.
Noi troppo odiammo e sofferimo.
Amate: Il mondo è bello e santo è l'avvenir.*

(¡Salud, oh humanidad fatigada!
Todo pasa y nada puede morir.
Demasiado hemos odiado y sufrido. Ahora amad:
El mundo es hermoso y santo es el futuro.)

Pero nosotros no podemos tampoco responder con plena y honesta aquiescencia al diagnóstico pascaliano de las crueldades y absurdos de la condición histórica como consecuencias naturales de una primaria falta teológica.

Esta inestabilidad de un terreno esencial y las evasiones psicológicas que dicha inestabilidad implica caracterizan a buena parte de nuestra actual postura. Realista y al propio tiempo psicológicamente hueco, nuestro nuevo pesimismo estoico o irónico es un factor determinante de la

poscultura. No haber sabido que existían inhumanas potencialidades en el hombre cultivado (cosas que hoy sabemos) fue un enorme privilegio. En las generaciones que van desde Voltaire a Arnold la ausencia de ese conocimiento no era inocencia sino que antes bien formaba parte de un programa que fomentaba la civilización.

Podemos agrupar estos hechos “irreparables” en un rótulo general. La pérdida de la situación central, geográfica y sociológica, el abandono del axioma del progreso histórico o las extremadas reservas con que lo miramos, nuestra sensación de fracaso o de las graves deficiencias del conocimiento y del humanismo respecto de la acción social; todos estos hechos significan el fin de una estructura de valores jerárquica y aceptada. Esas divisiones o cortes binarios que organizaban la percepción social y que representaban la dominación del código cultural sobre el código natural se han borrado ahora o son directamente rechazados. Se trata de cortes entre la civilización occidental y todas las demás, entre los instruidos y los incultos, entre los estratos superiores e inferiores de la sociedad, entre la autoridad de la edad y la dependencia de los jóvenes, entre los sexos. Estos cortes eran no sólo diacríticos — que definían la identidad de las dos unidades en relación consigo mismas y entre sí— sino que eran expresamente horizontales. La línea divisoria separaba lo superior de lo inferior, lo mayor de lo menor, la civilización del primitivismo atrasado, la instrucción de la ignorancia, el privilegio social de la subordinación, la

madurez de edad de la inmadurez, los hombres de las mujeres, y en cada caso estaba implícita una distinción de superioridad. Es el colapso, más o menos completo, más o menos consciente, de estos gradientes de valor jerarquizados y definitorios (¿y puede haber valores sin jerarquía?) lo que constituye ahora el hecho principal de nuestra situación intelectual y social.

Los "cortes" horizontales del orden clásico se han hecho verticales y a menudo indistintos.

Me imagino que nunca un estadista blanco volverá a escribir como lo hizo Palmerston en 1863 en ocasión de una acción punitiva que debía verificarse en remotos lugares: "Me inclino a pensar que nuestras relaciones con el Japón están pasando por las habituales e inevitables fases del trato de las naciones fuertes y civilizadas con naciones más débiles y menos civilizadas" (hasta la capitalización se expresa en voz alta). Una antropología ubicua, relativista, no evaluativa, en su estudio de las diferentes razas y culturas, penetra ahora nuestra imagen de nosotros mismos y de los demás. "Contraculturas" y conjuntos individualizados de referencias *ad hoc* están remplazando discriminaciones establecidas entre instrucción y analfabetismo. La línea que separaba la educación y la ignorancia ya no es jerárquica con evidencia. Buena parte de las realizaciones mentales de la sociedad se produce ahora en una zona intermedia de eclecticismo personal. El alterado tono de las relaciones entre grupos de edad es hoy lugar común que penetra casi todos los aspectos de las

costumbres sociales. Y lo mismo ocurre, más recientemente, con la fisión de los modos sexuales tradicionales. Las tipologías de la liberación de las mujeres, de la nueva homosexualidad, política y socialmente ostentosa (especialmente en los Estados Unidos) y del "unisex" indican un profundo reordenamiento o desorden en fronteras largamente establecidas. "Vagamente denegados" (según la elocuente frase de Milton), hombres y mujeres están actuando no sólo en un terreno neutro de indistinción sino que intercambian papeles en cuanto a la vestimenta, en cuanto a la psicología, tocante a las funciones económicas y eróticas que antes estaban claramente diferenciadas.

Nuevamente aquí se insinúa un esquema general. Una común falta de formas o la busca de nuevas formas no ha hecho sino minar las líneas clásicas de edad, de las divisiones sexuales, de las estructuras de clase y de los gradientes jerárquicos de espíritu y poder. Nos encontramos cogidos en un movimiento browniano en todo nivel vital, molecular, de la individuación y de la sociedad. Y si me es lícito llevar la analogía un poco más lejos, diría que las membranas a través de las cuales se filtran las energías sociales se han hecho ahora permeables y no selectivas.

Se ha afirmado abundantemente que el índice de cambio social que estamos experimentando no tiene precedentes, que las metamorfosis y las hibridaciones a través de las líneas del tiempo, de la sexualidad, de las razas, se producen ahora más rápidamente que lo que se produjeron alguna vez

antes, ¿Ese índice y esa universalidad de cambio reflejan transformaciones orgánicas verificables? Esta es una cuestión muy difícil de plantear con precisión, para no hablar de darle una respuesta. Experimentamos buena parte de la realidad, agudamente filtrada y pre-elaborada, a través de la sociología diagnóstica de los medios de comunicación social. Ninguna sociedad anterior se reflejó a sí misma con semejante y profusa fascinación. En la actualidad, modelos y mitologías de hecho, a menudo muy astutos y aparentemente generales, se ofrecen en intervalos asombrosamente breves. Esta rapidez y "metaprofundidad" de explicación puede oscurecer la distinción entre lo que es una cuestión de moda, de colorido superficial, y lo que ocurre en los niveles internos de un sistema psicológico o social. Lo que sabemos sobre la escala temporal evolutiva hace en alto grado improbable que se estén produciendo cambios psicofisiológicos a un ritmo dramático observable. Consideremos un ejemplo; se están estableciendo grandes correlaciones entre la revolución producida en las costumbres sexuales y una supuesta reducción de la edad en que aparece la menstruación. Parecería que esta fenomenología es susceptible de una indagación estadística exacta. Pero en realidad abundan las dudas materiales y metodológicas. ¿Qué culturas o comunidades se ven afectadas y cuántos casos dentro de ellas podrían constituir una masa crítica? ¿Nos encontramos aquí frente a síntomas primarios o secundarios, frente a un cambio fisiológico o a un cambio dentro del contex-

to de la conciencia y de la aceptación social? Admitiendo el hecho, ¿es legítima esa correlación o están actuando aquí mecanismos paralelos pero esencialmente disociados? En este punto cabe ser escépticos.

Y sin embargo debería haber también cierta largueza y vulnerabilidad de la imaginación. Es concebible, para expresarlo modestamente, que cambios producidos en esquemas de nutrición, de control de la temperatura, de rápidos viajes a través de zonas y climas diferentes, que la prolongación del promedio de vida y la ingestión de sustancias terapéuticas y narcóticas estén determinando una genuina modificación de la personalidad y, marginalmente, acaso del físico. Esos cambios podrían definirse como “mutaciones intermedias”, algo entre lo orgánico y lo que está de moda, en el sentido más fuerte de esta expresión. No poseemos un vocabulario exacto para designar metamorfosis psicosociales de segundo orden o metamorfosis sociofisiológicas. Ello no obstante, me parece que estas metamorfosis constituyen la variante más importante de toda la poscultura.

Buena dosis de todo esto es terreno común. También lo es el punto de vista, expresado la primera vez por Benda (que aún continúa siendo el más agudo de los críticos de la cultura), de que el desmoronamiento de las jerarquías clásicas se daría desde adentro. Las decisivas brechas abiertas en las líneas del orden serían la obra de zapadores que excavaron túneles desde el interior de la comunidad. La conciencia del privilegio, de la

madurez de edad, de los derechos de mandarín se ha vuelto contra sí misma.

La pregunta que se formula menos frecuentemente es la de saber si vale la pena reanimar ciertos elementos centrales de los valores de la jerarquía clásica. ¿Hay una defensa concebible del concepto de cultura contra los dos principales ataques que ahora se dirigen a ella? Especialmente si aceptamos la proposición central de Eliot de que "la cultura no es la mera suma de varias actividades, sino que es un *estilo de vida*".

El ataque se lanzó contra la fragilidad y costos de ese "estilo de vida". ¿Para qué elaborar y transmitir cultura si ésta hizo tan poco para contener lo inhumano, si en ella están insertas ambigüedades que hasta solicitaron la barbarie? En segundo lugar, admitiendo que la cultura sea un medio de excelencia humana y de desarrollo intelectual, ¿no se paga por la cultura un precio demasiado elevado? Considerando la desigualdad social y espiritual; considerando el desequilibrio ontológico —que es más profundo que el económico— entre las privilegiadas realizaciones intelectuales y artísticas y el excluido mundo de la pobreza y del subdesarrollo. ¿Puede haberse debido a un accidente el hecho de que buena parte de la ostentosa civilización —de la Atenas de Pericles, la Florencia de los Medici, la Inglaterra del siglo XVI, el Versalles del *grand siècle* y la Viena de Mozart— estuviera estrechamente correlacionada con el absolutismo político, con un rígido sistema de castas y con la presencia circundante de un populacho sometido? El gran arte, la

música y la poesía, la ciencia de Bacon y de Laplace florecen en modos más o menos totalitarios de gobierno social. ¿Puede ser fortuita esta circunstancia? ¿Hasta qué punto son vitales las afinidades entre las relaciones de poder y las humanidades clásicas (relaciones iniciadas en el proceso de la enseñanza)? ¿No es la noción misma de cultura sinónimo de elitismo? ¿Cuántas de sus principales energías se alimentan de una violencia que está disciplinada y contenida por dentro pero que es ceremonialmente visible en una sociedad tradicional o represiva? De ahí la crítica de Pisarev (de la que posteriormente se hizo eco Orwell) del arte y de las letras consideradas como instrumentos de casta y de régimen absolutista.

Estos son los reparos expuestos despectivamente por la "contracultura". ¿Qué cosa buena hizo el elevado humanismo por las masas oprimidas de la comunidad? ¿Qué utilidad tuvo la cultura cuando llegó la barbarie? ¿Qué poema inmortal detuvo alguna vez o mitigó alguna vez el terrorismo político, aunque algunos de ellos lo celebraron? Y de manera más escrutadora: aquellos para quienes un gran poema, un pensamiento filosófico, un teorema son en definitiva el supremo valor; ¿no ayudan acaso a los que arrojan napalm mirando hacia otra parte y adoptando una posición de "tristeza objetiva" o de relativismo histórico?

A lo largo de este ensayo he tratado de sugerir que no existe una respuesta adecuada a la cuestión de la fragilidad de la cultura. Podemos elaborar toda clase de puntos de vista *post facto* sobre la

falta de correlación entre la instrucción y la política, entre la herencia de Weimar y la realidad de Buchenwald situado a pocos kilómetros de allí. Pero el diagnóstico después de ocurridos los acontecimientos es, en el mejor de los casos, una comprensión superficial y parcial. Por lo que soy capaz de ver queda aún sin explicar mucho del horroroso enigma.

Podemos dar una respuesta a la cuestión de si una cultura superior está inevitablemente entretrejada con la injusticia social. No es difícil formular una apología de la civilización firmemente basada, y sin hipocresías, en un modelo de historia concebida como privilegio, como orden jerárquico. Puede uno decir simplemente que las realizaciones del arte, de la imaginación especulativa, de la matemática y de las ciencias empíricas fueron, son y serán en una dimensión abrumadora la creación de unos pocos hombres dotados. En la perspectiva de la evolución de las especies hacia una intervención cada vez más completa de las potencialidades de la corteza cerebral —y la suma de la historia puede ser precisamente eso— resulta vital preservar el tipo de sistema político en el que se reconozcan los dones superiores y se acepten las presiones bajo las cuales ellas florecen. La existencia de un Platón, de un Kart Friedrich Gauss, de un Mozart pueden hacer sorprendentemente mucho para redimir la del hombre. La inmensa mayoría de las biografías humanas son un grisáceo relato que se desarrolla entre espasmos domésticos y el olvido. Para una sensibilidad verdaderamente cultivada

negar esto, con pretexto de devoción liberal, es no sólo mendaz sino que raya en la ingratitud. Una cultura “viva” es aquella que se alimenta continuamente de las grandes e indispensables obras del pasado, de las verdades y bellezas alcanzadas en la tradición. Contra estas cosas no cuenta la aspereza social ni el sufrimiento personal que tan a menudo generaron o hicieron posible una sinfonía, un fresco, una concepción metafísica. Si es absolutamente honesta, la doctrina de una cultura elevada considerará el incendio de una gran biblioteca, la desaparición de Galois a los veintiún años o la desaparición de una importante partitura pérdidas paradójicamente, pero no por eso menos decididamente, fuera de proporción con muertes comunes, aun cuando éstas se produzcan en gran escala.

Esa es una posición coherente que puede estar de acuerdo con realidades biológicas profundamente insertas. Por razones perfectamente obvias, sin embargo, es una posición que hoy pocos estarían dispuestos a exponer públicamente o con convicción. Esa posición se opone drásticamente a las dudas sobre la cultura que, según vimos, están justificadas. Está demasiado crasamente fuera de tono con los ideales generales de respeto humano y de preocupación social. Hay algo histriónico y psicológicamente sospechoso hasta en la simple formulación de un canon elitista.

Pero es importante comprender precisamente por qué ello es así. Empleando los términos que he indicado y haciendo con completa honestidad una

defensa contemporánea de la cultura concebida como un "estilo de vida", esa defensa presentará así y todo un vacío en su centro. No resulta plausible en definitiva hacer un alegato en favor del orden y los valores clásicos apoyándose en una base puramente inmanente secular. Al hacer hincapié sobre este punto Eliot está justificado y sus *Notas con miras a definir la cultura* continúan siendo válidas. Pero si el núcleo de una teoría de la cultura es "religioso", este término no debería tomarse como lo hace principalmente Eliot, en un particular sentido sectario. Aunque sólo sea por su implicación en alto grado ambigua en el holocausto, el cristianismo no puede servir como foco de una redefinición de la cultura, y la nostalgia que siente Eliot por la disciplina cristiana es ahora el más vulnerable aspecto de su argumentación. Yo entiendo lo "religioso" en un sentido particular y más antiguo. Lo que es central en una verdadera cultura es cierta concepción de las relaciones entre el tiempo y la muerte individual.

El impulso de la voluntad que engendra arte y pensamiento desinteresado, la respuesta que es lo único que puede asegurar su transmisión a otros seres humanos, al futuro, tienen sus raíces en una aspiración a la trascendencia, en una apuesta a trascender. El escritor o el pensador utilizan las palabras del poema, las fibras de la argumentación, los personajes del drama para que perdure su propia vida, para superar el misterio de la presencia autónoma y el estar presente. El escultor entrega a la piedra vitalidades contra el tiempo,

vitalidades que pronto se escapan de su mano viva. El arte y el espíritu se dirigen a aquellos que todavía no han pasado inadvertidos a los vivos.

No hay nada natural, nada evidente por sí mismo en esta apuesta contra la mortalidad, contra las comunes promesas de vida. En la gran mayoría de los casos —y el que apuesta a la trascendencia lo sabe de antemano— el intento fracasará y nada sobrevivirá. Puede haber una cancerosa manía en la mera idea de producir gran arte o pensamientos filosóficos, actos, por definición, que no tienen utilidad ni recompensa inmediata. Flaubert bramaba como un hombre atormentado ante el pensamiento de que Emma Bovary —su criatura, su invento de ordenadas sílabas— no estuviera viva y real mucho después después de haber sufrido él una penosa muerte. Hay una serena enfermedad, más incisiva por su deliberado eco en la literatura, en la afirmación de Pope según la cual “para seguir a la poesía como debería hacerse debe uno olvidarse de padre y madre y pegarse a ella solamente”. Podemos sustituir la palabra "poesía" de esa oración por matemática, música, pintura, astrofísica o cualquier otra disciplina que exija al espíritu una demanda total.

En cada caso, se trata de un sacrificio ambicioso, de la obsesión de perdurar, de sobrepasar a la banal democracia de la muerte. Morir a los treinta y cinco años pero haber compuesto el *Don Giovanni*, saber, como sabía Galois durante la última noche de sus veintiún años de existencia, que las páginas que estaba escribiendo alterarían las for-

mas futuras del álgebra y del espacio. Quizá se trate de un demente engreimiento, empleando este término en su sentido estilístico, pero un engreimiento que es la fuente trascendente de la cultura clásica.

Así lo oímos proclamar al final de la *Tercera Oda Pítica* de Píndaro:

Quiero manifestar la divinidad que está activa en mi
[espíritu

y aplicar los medios que son míos.

Pero si un dios me diera exuberancia y su fuerza,
tendría yo la esperanza de conquistar para siempre
inmensa gloria que crecería a través de los siglos.

Pues si Néstor y Sarpedonte de Licia son célebres
[entre los hombres,

sabemos que fue la voz de cantores inspirados la que
nos transmitió sus nombres.

Los poetas ilustres immortalizan la virtud con sus
[cantos,
pero son pocos aquellos a quienes les es dado lo-
[grarlo.

Nótese la modulación que pasa de la acción poética a la verdad aristocrática "pero son pocos aquellos a quienes les es dado lograrlo". Y esto no es accidental. El tropo de la inmortalidad persiste en la cultura occidental, es central en ella, desde Píndaro a la época de la visión de Mallarmé de *Le Livre*, "*tenté á son insu par quiconque a écrit*". Esta obsesión está una vez más memorablemente cristalizada en la frase de Eluard "le dur désir de durer". Sin ese "duro deseo de durar" puede haber

amor humano y justicia, misericordia y escrúpulos, pero ¿puede haber una verdadera cultura? ¿Puede la civilización tal como la conocemos ser confirmada por una concepción inmanente de la realidad personal y social? ¿Puede una cultura ser vital sin una lógica de relación entre la “divinidad que está activa en mi espíritu” y la sed de una "gloria que crecería a través de los siglos"? Y es precisamente esa lógica, con su inferencia de perdurabilidad en virtud de la creación artística e intelectual, lo que yo considero “religioso”.

Esta lógica y su idioma están ahora deteriorados. La idea, axiomática en el arte y en el pensamiento clásicos, de sacrificar la vida presente, la humanidad presente a la posibilidad marginal de un futuro literario o de un renombre universal, excita los nervios modernos. Hoy en día para los jóvenes, el código de "gloria" del acto intelectual y creativo es sumamente sospechoso. Muchos ven en él tan sólo un *pathos* romántico o una perpetuación disfrazada de ídolos elitistas. Hay en la actualidad, particularmente en los Estados Unidos, algunas necias teorías que están de moda sobre revoluciones totales de la conciencia. Pero mutaciones de las estructuras internas no ocurren con semejante ritmo. Sin embargo, en esta cuestión capital del equívoco entre *poíesis* —la creación del artista, del pensador— y muerte, pueden discernirse profundos cambios de perspectiva. Psicológicamente, hay un abismo de años luz entre la sensibilidad de la época de mi propia formación escolar de cuño formal francés, con su evidente

acento puesto en el prestigio del genio y la compulsión de la supervivencia creativa, y la actitud de mis actuales alumnos. ¿Acaso ponen éstos a las plazas de la ciudad nombres de matemáticos?

Las causas de este cambio son múltiples. Pueden comprender elementos tan diferentes como la estandarización de la muerte en dos guerras mundiales, la "cultura de la bomba" y el surgimiento de un nuevo colectivismo. Analizar esas corrientes está fuera del alcance de este ensayo, pero los síntomas se advierten claramente. Incluyen la ideología del "happening" y artefactos auto-destructores, con su énfasis puesto en la inmediatez, en la irrepetibilidad y el medio efímero de la obra. La música aleatoria es un caso llamativo de la disminución de la autoridad creativa en favor del espontáneo *shadow-play* colaborativo. (Wemer Henze ha declarado que hay explotación y amenaza de poder arbitrario en la función misma del compositor.) Cada vez hay más textos literarios y obras de arte que se ofrecen como obras colectivas y/o anónimas. La poética del éxtasis y del sentimiento grupal considera como vanidad arcaica un solo "gran nombre" en el proceso de la creación. El auditorio ya no es un eco del talento del artista, alguien que responde a su singular empresa y que la transmite; es un creador colectivo arrastrado por un impulso de participación que parece el movimiento de una rueda libre. Basta de presunciones de permanencia en una *oeuvre* clásica, basta de maestros.

Sería absurdo tratar de juzgar los méritos de esta nueva "nivelación", y uso esta palabra porque

hay oscuros pero sustanciales precedentes en los sueños milenarios del siglo XVII que veían a todos los hombres como artistas e iguales cantores del momento. Sólo digo que si esta revaluación de los criterios de "perdurabilidad", de maestría individual contra el tiempo, es tan radical y de tan vasto alcance como ahora parece, el núcleo del concepto mismo de cultura estará quebrantado. Si la apuesta a la trascendencia ya no parece digna de hacerse y si nos estamos moviendo en una utopía de lo inmediato, la estructura de valores de nuestra civilización se alterará (después de por lo menos tres milenios) de maneras casi imprevisibles.

Hablando con la serena agudeza de la edad y de la obra realizada, Robert Graves afirmó recientemente que "Nada puede detener la destrucción general de nuestras antiguas glorias, encantos y placeres". Tal vez ésta sea una eliminación excesiva y en lugar de "destrucción" podríamos decir mejor "transmutación", "cambio". Ello no obstante, es casi seguro que el antiguo vocabulario esté agotado y que las formas de la cultura clásica no puedan reconstruirse en ninguna escala general.





4

El mañana

Ojalá fuera yo capaz de dar un resonante final a esta argumentación y terminarla con una rotunda nota de promesa. "Ya no es posible", observaba Eliot, "hallar consuelo en tinieblas proféticas". Las "apremiantes necesidades de una situación crítica", a las que se refería Eliot veinte años atrás, se han hecho más drásticas desde entonces. Nos sentimos enredados constantemente en una urdimbre de crisis que nos flagela.

Que este sentimiento sea enteramente legítimo o no es una cuestión que habría que resolver. En el seno de la civilización occidental hubo anteriores estadios de extrema presión. Sólo ahora, a la luz provisional de las actuales "arqueologías de la conciencia" que están de moda, es cuando estamos comenzando a estimar lo que debe de haber sido el clima de nervios durante los conocidos accesos de pestilencia producidos a fines de la Edad Media y en el siglo XVII en Europa. Se pregunta uno ¿cuáles eran las mecánicas de la esperanza y del futuro mismo durante las invasiones de los hunos?
Es

preciso leer la descripción que hace Michelet de la vida de París en 1420. ¿Quién, en las fases finales de la Guerra de los Treinta Años, cuando, como dicen los cronistas, había sólo lobos para alimentar a los lobos en las ciudades vacías, quién podía prever el próximo resurgimiento de energías culturales y las fuerzas compensadoras de las Américas? Bien podría ser que nuestro marco apocalíptico estuviera peligrosamente inflado, aun cuando se lo presentase en tono menor e irónico. Quizás exageremos tanto las dimensiones como la vehemencia de la crisis en las cuestiones internacionales, en las que en condiciones improbables se dio empero un cuarto de siglo de paz; en la ecología, que hubo de salvarse (como lo atestigua el Sahara hecho por el hombre) y recobrase; en la sociedad y en la conciencia personal que conocieron ambos momentos anteriores de extrema urgencia. Una vena de histeria penetra nuestro actual "realismo". Puede uno imaginar a Pangloss exponiendo un razonado alegato sobre la humanidad y la felicidad de los tiempos. Pero Voltaire agrega, "*ayant soutenu une fois que tout allait á merveille, il le soutenait toujours, et n'en croyait rien*" [habiendo sostenido una vez que todo iba a las mil maravillas, lo sostenía siempre, y no creía nada de eso]. Y nosotros tampoco. Que nuestros presentimientos de una amenaza extrema estén justificados o no no viene al caso. Lo cierto es que ellos penetran nuestra sensibilidad y la poscultura desarrolla con ellos sus asuntos fragmentados, a menudo contradictorios.

Por eso sólo puedo ofrecer conjeturas sobre lo que podrían ser sinapsis dignas de observarse. El cuadro es de una complejidad y de una tasa de cambio que no tiene paralelos (la vida de Churchill cubrió el lapso que va desde una batalla librada en Omdurman a caballo y con sables, de una manera casi homérica, hasta la fabricación de la bomba de hidrógeno). Tal vez pueda hacer algunas conjeturas, no con miras a profetizar sino con la esperanza de que pudieran ser erróneas de una manera tal que conservaran un interés documental. Habré de considerar la cuestión de un nuevo sentido de las humanidades, de esa mínima gama de reconocimientos y códigos compartidos sin los cuales no puede haber ni una sociedad coherente ni una continuación (por atenuada y transitoria que sea) de una cultura "viva". Aun con este propósito limitado, no deja uno de tener conciencia de la exasperación de Blake por "el idiota que pregunta". Hoy en día preguntar es mucho más incisivo, mucho más halagador para nuestra inteligencia que la confusa, borrosa, respuesta.

Ya hemos dicho algo sobre el colapso de las jerarquías y sobre los radicales cambios producidos en los sistemas de valores que relacionan la creación personal con la muerte. Estas mutaciones han puesto fin a las humanidades clásicas. Con esta expresión entiendo algo perfectamente concreto. La mayor parte de la literatura occidental, que durante más de dos mil años estuvo deliberadamente en interacción (pues las obras se hacían eco de obras anteriores de la tradición, las

reflejaban o aludían a ellas), se está poniendo ahora rápidamente fuera de nuestro alcance. Cual las remotas galaxias que se inclinan sobre el horizonte de la invisibilidad, el grueso de la poesía inglesa, desde el *Ovidio* de Caxton hasta *Sweeney among the Nightingales* se está transformando ahora y pasando de la presencia activa a la inercia de la conservación académica. Basado, como firmemente lo está, en una profunda anatomía de múltiples ramas de referencia a los clásicos y a las escrituras, expresado en una sintaxis y un vocabulario de subido tenor, el continuo arco de la poesía inglesa, del discurso que une a Chaucer y Spenser con Tennyson y con Eliot, está desapareciendo rápidamente del alcance de la lectura natural. Aquel pulso central de la conciencia y del lenguaje se está convirtiendo en material de archivo. Aunque compleja en sus causas y consecuencias, esta disminución de reconocimientos literarios es fácil de demostrar:

*Yet once more, O ye laurels, and once more,
Ye myrtles brown, with ivy never sere,
I come to pluck your berries harsh and crude.
And with forced fingers rude
Shatter your leaves before the mellowing year.
Bitter constraint, and sad occasion dear,
Compels me to disturb your season due;
For Lycidas is dead, dead ere his prime.
Young Lycidas, and hath not left his peer.
Who would not sing for Lycidas? he knew
Himself to sing, and build the lofty rhyme.*

(Sin embargo, oh vosotros laureles, una vez más, Vosotros oscuros mirtos con hiedra nunca marchita. Vengo a arrancar vuestras bayas áspera y cruda-

(mente

Y con dedos rudos

A sacudir vuestras hojas antes de sazón.

Amargo constreñimiento y triste ocasión entrañable

Me obligan a perturbar vuestra debida estación;

Pues Licidas ha muerto, muerto antes de alcanzar la

[flor de la edad,

El joven Licidas que no ha dejado a nadie que se le

(iguale.

¿Quién no cantará en honor de Licidas? El mismo Sabía cantar y componer elevada poesía.)

El laurel, el mirto y la hiedra tienen su específica vida emblemática a través de toda la poesía y el arte occidentales, y también en la obra de Milton. En su delicado tributo rendido a Giovanni Manso leemos:

Forsitan et nostros ducat de marmore vultus,

Nectens aut Paphiá myrti aut Pamasside lauri Fronde comas...

(Tal vez reproduciría en el mármol nuestro rostro

Entretejiendo con Mirto de Pafos o laurel del Parnaso

nuestros cabellos...}

La hiedra representa la poesía cuando está particularmente aliada con la ilustración: *Las odas* I, I 29 de Horacio y el *Calendario de pastores* para setiembre nos lo dicen, como se lo dijeron a Milton. En *Odas* I también aparecen “oscuros mirtos” (*pulla myrtus*). En el *Calendario de pastores*

para enero y en *Macbeth* abunda el empleo del vocablo *cere* (marchito, agostado). Y los ecos llegan hasta la *Ode to Memory* de Tennyson y a los versos “Esas flores sin par que en medio del más rudo viento / Nunca se marchitan” (el vocablo *rudo* llegó a Tennyson procedente de los versos de Milton). La expresión "duro constreñimiento" movió a Spenser a escribir su *Egloga pastoral* sobre Sidney y todo el tropo de compulsión está sintetizado en la *Oda a Psique* de Keats:

*O Goddess! hear these tuneless numbers, wrung
By sweet enforcement and remembrance dear.*

([Oh diosa! ¡Oye estos desacordados acentos, arrancados

Por dulce constreñimiento y recuerdo entrañable.)

La fraseología de Spenser y de Keats suaviza y a la vez acrecienta la particular espiral del orden de palabras de Milton: “triste ocasión entrañable” [*sad occasion dear*] en que “dear” (entrañable) significa aquello que nos afecta del modo más directo, ya en amor, ya en odio, ya en el placer, ya en la aflicción (véase *Hamlet*, “mi más entrañable enemigo en el cielo” o *Enrique V*, “todas tus entrañables ofensas”). Por supuesto, Licidas es el nombre del pastor del séptimo *Idilio* de Teócrito y el de uno de los oradores de la novena *Egloga* de Virgilio. La repetición inmediata del nombre, especialmente al comienzo del verso, es una convención largamente establecida de *pathos*, un aumento musical de aflicción. Probablemente Milton pensaba en el *Astrophel* de Spenser:

*Young Astrophel, the pride of shepherds praise,
Young Astrophel, the rusticke lasses love.*

(*Joven Astrophel*, ensalza el orgullo de los pastores,
Joven Astrophel, ama a las mozas campestres.)

Ambas repeticiones, la de Spencer y la de Milton, resonarán en el *Adonais* de Shelley. "¿Quién no cantará en honor de Licidas?" es casi una traducción de la décima *Egloga* II.3 de Virgilio: "*Carmines sunt dicenda; neget quis carmina Gallo*"? Considérese la *reprise* contenida en *Windsor Forest* de Pope:

*Granville commands; your aid, O Musses, bring!
What Muse for Granville can refuse to sing?*

(Granville lo manda; ¡O musas prestad vuestra ayuda!
¿Qué musa se negará a cantar por Granville?)

Y así sucesivamente.

Todas éstas son marcas superficiales. Las encontramos en diccionarios y concordancias y se las puede poner en la parte inferior de la página en lo que podríamos llamar "notas de pie de página de primer nivel". Pero la información que suministran es sólo exterior al hecho literario.

La plenitud de la respuesta depende de un acuerdo, casi intuitivo, con toda la naturaleza de la obra de Milton, de un acuerdo con el contexto de la intención emocional y con los reflejos designativos sobre los que está compuesto el poema. Una lectura natural implica una comprensión, generalizada

pero exacta, de lo que significan el *idilio* y la *égloga* y de la milenaria acción recíproca (simbólica y al mismo tiempo convencional) entre las imágenes de la Arcadia y de la muerte. Trátase de una comprensión que abarca (en todas sus referencias) no sólo algo de la poesía pastoral griega y una buena dosis de Virgilio sino también a Giorgione y a Poussin. La *monodia* de Milton (un término cargado él mismo con precisas insinuaciones de dimensión y tono) es casi imposible de captar debidamente si uno no está familiarizado con ese modo de la poesía pastoral elegiaca italiana (a menudo compuesta en latín) en la que el mundo de la Arcadia comprende problemáticos y filosóficos elementos de la religión y de la política contemporáneas. ¿Puede haber naturalidad plausible en la respuesta al texto sin estar uno familiarizado con la urdimbre (espontánea y largamente establecida) de las marcas de las estaciones, de las marcas botánicas y celestes que dirigen todo el movimiento del discurso y le dan su economía vital (el amaranto, el astro del día, las resonancias agrícolas y litúrgicas de mayo)?

“Leer” el *Licidas*, aprehender su dimensión en un nivel que vaya más allá de la vaga musicalidad, es participar, no sólo con el cerebro, en el equívoco central entre muerte y gloria poética. La de Milton es una de las enunciaciones arquetípicas del tropo de la trascendencia, de esa aspiración a la inmortalidad más allá del “viento asolador”. Este es un poema sobre la fama y el juego del sacrificio que “desprecia los deleites de los días laboriosos de la vida”. El pulso de la alusión que palpita casi

permanentemente en cada verso, alusión a la literatura griega, a la latina, a las Escrituras cuyos ecos llegan luego a Dryden, a Arnold, a *In memoriam* de Tennyson no es un ornamento técnico. Es un acabado pronunciamiento de acuerdo con las relaciones de valor del genio personal y del tiempo amenazador que están en la base de la cultura clásica. El lamento por el poeta desaparecido es siempre autobiográfico: el que se lamenta aplica sus propios recursos contra el ubicuo chantaje de la muerte. La "sinceridad" de su aflicción es intensa pero reflexiva. Si el lector disiente con este código de moral, de conducta psicológica, si presta oídos sordos a su particular idioma, ya no será capaz de leer, de oír, la gran tradición de la poesía elegíaca, de la mediación que hay entre el lenguaje y la muerte, tradición que va ininterrumpidamente de Píndaro y Virgilio a *Thyrsis* y a la conmemoración de la muerte de William Butler Yeats por Auden.

También aquí podrían ponerse notas de pie de página. Es concebible que esas anotaciones de "segundo nivel" puedan indicar al lector de *Lcidas* todo el material requerido, todo el material clásico, de las Escrituras y contemporáneo. Esas anotaciones podrían hablarle de la historia de los modos elegíacos y de la idea de Milton (tan antigua como Hesíodo) de las funciones civilizadoras y sacramentales del pastor cantor. Pero, en realidad, esas anotaciones pronto alcanzarían unas dimensiones inconmensurablemente absurdas (creo que esto es lo que las distingue, aunque no siempre agudamente, de lo que he llamado "notas de pie de página

de primer nivel”). Para ser genuinamente informativas, esas anotaciones del contexto pronto llegarían a ser poco menos que toda una historia de la lengua y de la cultura. Nos encontraríamos metidos en un proceso — familiar a la teoría de la información— de retroceso infinito. El contexto total de una obra como *Licidas* —o la *Divina Commedia* o *Phedra* o el *Faust* de Goethe— es toda la literatura o la totalidad activa de la literatura anterior y posterior. Esta es una empresa imposible.

Pero supongamos que pudiera realizarse. Supongamos que algún magistral equipo editorial ideara un aparato completo de explicación por obra de glosarios, concordancias, apéndices biográficos y estilísticos. ¿Qué habría ocurrido con el poema?

Este es el punto decisivo.

A medida que los glosarios crecen, a medida que las notas de pie de página se hacen más elementales y didácticas, la poesía, el poema épico, el drama pierden su equilibrio en la página. Como las referencias mitológicas, religiosas e históricas más rudimentarias (que forman la gramática de la literatura occidental) tienen que ser dilucidadas, los versos de Spenser, de Pope, de Shelley o de *Sweeney among the Nightingales* pierden toda inmediatez. Cuando es necesario anotar todo nombre propio y alusión clásica contenida en el diálogo entre Lorenzo y Jessica desarrollado en el jardín de Belmont o la furtiva retórica de Yachimo cuando éste aparece en la cámara de Imogena, esas mara-

villosas espontaneidades del sentimiento se hacen "literarias" y quedan dos veces eliminadas (por supuesto, en parte el problema es un problema de tiempo, por el mero hecho de que la significación no es captada tan rápidamente, tan directamente, como está articulada). ¿Cómo podrá comunicar el *Ensayo sobre el hombre* de Pope su delicada precisión y su nervio cuando cada proposición nos llega, por así decirlo, en zancos y en una página atestada de elementales comentarios? ¿Qué deleite personal puede comunicarnos *Endymion* en las recientes ediciones en que aparece la nota "Venus, diosa pagana del amor"?

Y éstas no son cuestiones teóricas ni futuristas. La situación ya se ha impuesto a nosotros. En los Estados Unidos se publicaron versiones de partes de la Biblia y Shakespeare en inglés básico y en un formato de historietas de dibujos. Algunos de estos ejemplares circularon por millones. La amenaza que representan es seria y creíble. No podemos hacerla a un lado. Se nos pide que escojamos. ¿Deseamos poseer por lo menos el legado principal de nuestra civilización y hacerlo accesible al público en general de una moderna sociedad de masas? ¿O preferimos ver el grueso de nuestra literatura, de nuestra historia interior, pasar a un museo? Esta pregunta no puede eludirse con consoladoras referencias a las grandes ventas de libros de bolsillo o a la presentación de material clásico que hacen los medios de comunicación social, por excelentes que sean a veces esas presentaciones, Se trata tan sólo de ruidos superficia-

les y saluciones a un pasado cuyo esplendor y autoridad aún se reconocen atávicamente.

Estás cuestiones son apremiantes y exigen las respuestas más honestas que sea posible dar. Ya una parte importante de la poesía, del pensamiento religioso, del arte ha desaparecido de la inmediatez personal para entrar en la custodia de los especialistas. Allí ese material lleva una singular seudovida al proliferar su propio ambiente de crítica (leemos a Eliot que escribe sobre Dante, no a Dante), de exégesis de textos, de polémica narcisista. Nunca hubo prodigalidad más agitada de erudición especializada: estudios literarios, musicología, historia del arte, crítica y el más bizantino de los géneros, la crítica y teoría de la crítica. Nunca florecieron más los metalenguajes de los custodios o la arrogante jerga alrededor del silencio de la significación viva.

Una seudovitalidad de archivo rodea ahora lo que antes fuera vida sentida; un exterior semiliterario o subliterario hace imposible que el poema sobreviva cabalmente, que logre un solo impacto personal. Academia y populismo. Las dos condiciones son recíprocas y cada una polariza a la otra en una necesaria dialéctica. Las dos determinan nuestra actual situación.

Se hace el siguiente reparo: ¿fue alguna vez diferente?

La respuesta no es tan concluyente como sugeriría el actual desgaste. A pesar de estudios recientes, especialmente sobre el siglo XIX en Inglaterra, nuestro conocimiento de la historia de los

hábitos de lectura, de las estadísticas y de la calidad de la respuesta a la literatura en diferentes momentos y en diferentes comunidades de la Europa occidental, es todavía rudimentario. Hechos bien atestiguados pero locales como la amplia difusión y el estudio colectivo de *Justicia política* de Godwin durante la década de 1790 o lo que sabemos sobre las ventas y circulación de escritos de George Sand y Tennyson pueden ser o no datos más indicativos. Las pruebas son difíciles de reunir y más difíciles aun de estimar. Aquí nos encontramos con nociones impresionistas de "clima" y "tonalidad".

Así y todo se manifiestan ciertos contornos. Las Escrituras y, en un sentido más amplio, la literatura religiosa circularon abundantemente sobre todo en los países protestantes. La Versión Autorizada y la Biblia de Lutero determinaron una rica tradición de conciencia simbólica, alusiva y sintáctica. Asimilados desde la niñez, el libro de la Oración Común, los himnos y salmos luteranos marcaron una amplia zona de la vida mental con su articulación estilizada, exacta y con su música mental. Hábitos de comunicación y de enseñanza surgían además directamente de la concentración de la memoria. Muchas cosas se conocían y se aprendían *de memoria* [*by heart*], una expresión hermosamente relacionada con lo orgánico, con la presencia interior en el espíritu individual de la significación y del hecho expresado. La catastrófica declinación de la memorización en nuestra educación moderna y en los recursos del adulto es

uno de los principales síntomas, aunque todavía poco entendido, de una poscultura.

En cuanto al conocimiento de los clásicos, aquí también los testimonios varían y son susceptibles de diferentes interpretaciones. Pero, el conocimiento de las formas y convenciones activas contenidas en *Licidas* fue ciertamente parte de una buena educación desde el siglo XVII hasta muy recientemente. Por supuesto, diferentes programas y diferentes marcos sociales determinaban variados grados de profundidad, pero la épica de Homero y de Virgilio, la poesía de Ovidio y de Horacio, la teoría de los géneros de Aristóteles y de Longino eran temas que no se ignoraban. Con pocas excepciones (principalmente referentes al cuerpo latino italiano y del Renacimiento) ninguna de las imitaciones de Milton estuvo fuera del alcance de la educación de mi padre que se desarrolló en un *Gymnasium* de Viena antes de la Primera Guerra Mundial, ni fuera de mi propio alcance en la *section lettres* del *lycée* durante las décadas de 1930 y 1940.

La amnesia organizada de la actual educación primaria y secundaria es un fenómeno muy reciente. Hay cierta ironía en el hecho de que uno relacione el impulso principal de este cambio y sus más francas justificaciones teóricas con los Estados Unidos. Porque fue en los Estados Unidos de fines, del siglo XVIII y del siglo XIX donde más se apuntó al ideal, tanto puritano como jeffersoniano, de una educación general bíblica y clásica.

Junto con estas esferas de “conocimiento de

libros" se daba una espontánea familiaridad personal con los nombres y formas del mundo natural, con las flores y los árboles, con la medida de las estaciones y el salir y ponerse de las estrellas. Las principales energías de nuestra literatura se apoyaban constantemente en esta serie de hechos que para nuestras sensibilidades metálicas, encerradas en apartamentos, se han hecho en gran medida artificiales y decorativas. Hoy es inútil preguntar a nuestro vecino si es capaz de identificar, por su conocimiento personal, siquiera una parte de la flora o de la astronomía que sirvieron a Ovidio y a Shakespeare, a Spenser y a Goethe como un alfabeto corriente.

En estas materias, toda generalización es sospechosa. Pero la fundamental "polisemia" de los textos poéticos, dramáticos y de ficción, que se remonta ciertamente al siglo XVII y en virtud de la cual el autor despliega en varios niveles simultáneos una significación, abarca la extensión, quizás utópica pero también quizá realista, de un público letrado. El hermetismo, la estrategia de lo incomprensible, tal como lo encontramos en buena parte del arte y de la literatura después de Mallarmé, es una reacción arrogante y desolada ante la decadencia de la literatura natural:

*We were the last romantics — chose for theme
Traditional sanctity and loveliness;
Whatever's written in what poets name
The book of the people; whatever most can bless
The mind of man or elevate a rhyme;*

*But all is changed, that high horse riderless,
Through mounted in that saddle Homer rode
Where the swan drifts upon a darkening flood.*

(Fuimos los últimos románticos, escogidos para el (tema
De la santidad y la belleza tradicionales;
Todo lo escrito en nombre de los poetas Era libro del pueblo; lo
que más podía glorificar El espíritu del hombre o elevar una
poesía;
Pero todo ha cambiado, aquel elevado corcel anda sin jinete,
Aunque en esa silla cabalgó Homero Por donde el cisne flota a
la ventura sobre ennegrecidas aguas.)

Pero admitamos que el cuadro de Yeats esté idealizado, que Pegaso solía ir más frecuentemente sin silla. Supongamos que los muchachos de la escuela pública victoriana, del *Gymnasium* o del *lycée*, a quienes les eran accesibles los textos de Homero, de Racine, de Goethe, hubieran sido siempre sólo un pequeño número, una elite consciente. Aunque ello hubiera sido así, el argumento es válido. Por restringida que haya sido esa elite, encarnaba la herencia y la dinámica de la cultura. Su predominio social y económico, su confianza en la autopropagación eran tales que el modelo de una cultura —cuyos valores pueden ciertamente haber sido especializados y estar basados en una minoría— servía como criterio general. Esa es la cuestión. Relaciones de poder, primero cortesanas y aristocráticas, luego burguesas y burocráticas aprobaban e imponían el problema de la cultura

clásica y hacían de su transmisión un proceso deliberado. La democratización de la alta cultura — llevada a cabo por una crisis de nervios registrada dentro de la cultura misma y por una revolución social— engendró un absurdo producto híbrido. Volcadas al mercado de masas, las producciones de las humanidades clásicas quedaron debilitadas y adulteradas. En el extremo opuesto del espectro, esas mismas producciones han sido rescatadas y separadas de la vida al colocárselas en la bóveda del museo.

También aquí los Estados Unidos constituyen, el ejemplo representativo y premonitorio. En ninguna parte ha ido más lejos el debilitamiento de las genuinas humanidades (considérense las recientes encuestas sobre comprensión de lectura en las escuelas secundarias norteamericanas). Pero tampoco en ninguna otra parte se ha llevado a cabo con más generosa autoridad la conservación del arte o la literatura del pasado. Las bibliotecas norteamericanas, las universidades, los archivos, los museos, los centros de estudios avanzados representan ahora el indispensable registro y la tesorería de la civilización. Es allí donde deben acudir los artistas y estudiosos europeos para ver los atesorados esplendores de su cultura. Aunque generalmente obsesionados con su futuro, los Estados Unidos constituyen ciertamente hoy, en lo que se refiere a las humanidades, los guardianes activos del pasado clásico.

Es posible que esta custodia tenga relación con un hecho profundamente enigmático. Las

creaciones de primera línea —en filosofía, música, en buena parte de la literatura, en matemática— continúan dándose fuera del medio norteamericano. Los Estados Unidos inmediatamente las recogen y las explotan con inteligencia, pero el “movimiento del espíritu” se desarrolla en otra parte, en el ambiente fatigado de Europa, en el clima opresivo de Rusia. Hay sin embargo una buena parte de la producción artística e intelectual norteamericana (la reciente pintura puede ser una notable excepción) que se caracteriza por cierta grandeza, cierta fuerza que no llega a ser empero lo mejor. ¿No será que los Estados Unidos están destinados a ser el museo de la cultura? En la sociología del conocimiento no hay cuestión más fascinante que ésta, ninguna que pueda afectar más intensamente nuestro futuro. Pero es una cuestión que está más allá del alcance de este ensayo.

Estos cambios que van desde unas humanidades dominantes a una situación de poshumanidades o subhumanidades se expresan en una general “retirada de la palabra”. Vista desde alguna perspectiva histórica, la civilización occidental, desde sus orígenes hebraicos y griegos hasta el presente, podría parecer una fase de concentrado “verbalismo”. Lo que nos parecen distinciones salientes pueden haber sido partes de una era general en la cual el discurso hablado, recordado y escrito fue la columna vertebral de la conciencia. En la actual sociología y en el estudio de los medios de comu-

nicación" es un lugar común el hecho de que esta primacía de la "lógica" —de aquello que organiza las articulaciones de tiempo y significación alrededor del *logos*— está ahora tocando a su fin. Cada vez más la palabra está subordinada a la imagen. Sectores cada vez mayores de los hechos y de las sensibilidades, especialmente en las ciencias exactas y las artes no representativas, están fuera del alcance de la expresión verbal o de la paráfrasis. Las notaciones de la lógica simbólica, los lenguajes de la matemática, el idioma de las computadoras ya no son metadialectos que respondan a las gramáticas de la cognición verbal y que puedan reducirse a ellas. Son modos de comunicación autónomos que expresan por sí mismos un creciente campo de tareas activas y contemplativas. Las palabras están deterioradas por las falsas esperanzas y mentiras que han proclamado. El alfabeto electrónico de la comunicación global inmediata y de la simultaneidad no es el antiguo legado de Babel, divisorio, sino que es la imagen en movimiento.

Muchos aspectos de este análisis (que en realidad fue emprendido varios años antes de que McLuhan hiciera conocer sus explosivas ideas) podrán ser erróneos o exagerados. Transmutaciones de este orden de magnitud no se dan de la noche a la mañana y en una superficie inmediatamente gráfica; pero el "tanteo" general de la argumentación es persuasivo. Se da hoy una decadencia general de los tradicionales ideales del discurso literario. La retórica y las artes de convicción que

aquél disciplina están hoy casi en un descrédito total. Complacerse en el estilo, en forjar formas expresivas implica una posición casi sospechosa, una postura de mandarín. Cada vez más la energía de la información necesaria a una sociedad de consumo masiva se transmite en imágenes pictóricas. Las proporciones de la distribución entre el margen y el artículo impreso se están invirtiendo. Estamos retrocediendo hacia una disposición de los "espacios de significación" en la cual la imagen pictórica lo va invadiendo todo. Ahora frecuentemente es el dibujo lo que "ilustra" el texto (aquí también la presencia premonitoria es la de Blake).

Si mis anteriores sugerencias son de algún modo válidas, es evidente dónde se encuentran las principales conexiones.

La construcción del discurso clásico, el carácter central de la palabra están informados por un sistema jerárquico de valores y por el tropo de la trascendencia que aquéllos expresan. Estos modos de sensibilidad son interactivos y se refuerzan recíprocamente en todos los puntos. La sintaxis indoeuropea es un reflejo activo de sistemas de orden, de dependencia jerárquica, de posiciones activas y pasivas, tales como se dieron prominentemente en la estructura de la sociedad occidental. El clisé relativo a la capacidad de la gramática latina de reproducir actitudes características de la conducta y del sentimiento romanos es exacta en el sentido más agudo y general. Una gramática explícita supone aceptar un orden: es una jerarquización (tanto más penetrante por haberse in-

culcado en edad temprana de la vida del individuo) de las fuerzas y valoraciones que prevalecen en el cuerpo político (las tonalidades de "clase", "clasificación" y "clásico" están por supuesto emparentadas). Las fibras del discurso occidental impusieron, estabilizaron y desarrollaron las relaciones de poder propias del orden social occidental. Las diferenciaciones de género, los cortes temporales, las reglas que rigen la formación de prefijos y sufijos, las sinapsis y la anatomía de una gramática son las figuras ostensibles y al propio tiempo profundamente internalizadas del comercio entre los sexos, entre amo y subordinado, entre historia oficial y sueño utópico en la correspondiente comunidad lingüística.

Las afinidades que hay entre la preminencia de la palabra y la jugada clásica en que se apuesta contra la muerte son aun más centrales y complejas. Los aspectos ontológicos y hermenéuticos de las modulaciones entre un cultivo del lenguaje y la muerte, estudiados por ejemplo en la obra de Heidegger y de Paul Ricoeur, son demasiado complejos para que podamos ocuparnos de ellos aquí. Lo cierto es que los sistemas verbales mismos de las lenguas indoeuropeas son "performativos" de esas actitudes ante el acto y la supervivencia que animan la doctrina clásica del conocimiento y del arte. Lo que el poeta denomina "gloria" es una función directa de la realidad sentida del tiempo futuro. La densidad ordenada del recuerdo depende de las pródigas exactitudes de los pretéritos indoeuropeos. Así, la cópula tiempo-muerte de

una estructura clásica de valores personales y filosóficos es, en muchos aspectos, sintáctica e inherente a la estructura de vida en la cual el lenguaje impera como soberano ejerciendo un papel validado casi mágicamente. Si se disminuye ese papel, si se lo rebaja, si se subvierte esa eminencia, se habrá comenzado a demoler las jerarquías y los valores de trascendencia de una civilización clásica. Hasta la muerte puede quedar reducida al silencio.

La contracultura tiene perfecta conciencia de dónde debe comenzar el trabajo de demolición. El violento analfabetismo de las inscripciones que aparecen en las paredes, el obstinado silencio de los adolescentes, los insensatos gritos que parten del escenario del *happening* son resueltamente estratégicos. El rebelde y el extravagante han roto todo discurso con un sistema cultural que desprecian por considerarlo un fraude cruel y anticuado. No cambiarán palabra con ese sistema. Si aceptan siquiera momentáneamente las convenciones del intercambio lingüístico letrado, se verán cogidos en la red de los antiguos valores, en la red de las gramáticas que pueden condescender o esclavizar.

Los cambios de idioma entre generaciones son una parte normal de la historia social. Sin embargo, antes esos cambios y las provocaciones verbales de los jóvenes contra la edad madura fueron variantes de un continuo evolucionar. Lo que está ocurriendo ahora es nuevo; se trata de intentar una ruptura total. El farfullar del marginado, el "fuck-off" (jódete) del *beatnik*, el silencio de los

adolescentes dentro de la casa enemiga de sus padres están enderezados a destruir. El ascetismo de Cordelia, que se negaba a incurrir en las mendacidades del discurso, resultó asesino. Lo mismo cabe decir del niño autista que infama el lenguaje al pulverizarlo hasta convertirlo en una jerigonza o en maníaco silencio. Privamos de su humanidad a quienes les negamos el discurso, los dejamos desnudos y absurdos. Es una terrible imagen literal la de "sordera de piedra", la imagen que hay, en el opaco balbucear o en el silencio de lo "pétreo". Si impedimos el discurso a otros, la Medusa trabajará hacia adentro. Esta es parte del daño y de la desesperación que exhibe el actual conflicto entre generaciones. Se hace deliberadamente violencia a esos lazos primarios de identidad y de cohesión social debidos a un lenguaje común.

Pero, ¿no son concebibles otras humanidades, "humanidades" no de las letras?

Estoy escribiendo estas líneas en el estudio de una facultad de una de las grandes universidades norteamericanas. Las paredes del cuarto palpitan estremecidas al son de la música que procede de un amplificador cercano y de otros varios que están más distantes. Las paredes se estremecen, tanto al oído como al tacto, durante dieciocho horas por día y a veces durante veinticuatro. La música es literalmente interminable. Poco importa si se trata de música *pop*, *folk* o *rock*. Lo que cuenta es la invasión permanente, desde la mañana a la noche y

durante la noche misma, de la música electrónica confundida en su fría quemadura. Una gran porción de la humanidad que se encuentra entre los trece años y, digamos, los veinticinco, vive ahora inmersa en esa constante baraúnda. El martilleo de la música *rock o pop* crea un espacio envolvente. Actividades tales como leer, escribir, comunicarse privadamente, estudiar, actividades que antes estaban enmarcadas en el silencio, ahora se desarrollan en un campo de estridentes vibraciones. Esto significa que la naturaleza esencialmente lingüística de tales actividades se ha adulterado; son sólo vestigios de la antigua "lógica".

La nueva esfera sonora es global. Se agita a gran velocidad a través de lenguas, ideologías, fronteras y razas. El estrépito que me llega a través de las paredes en una noche invernal del noreste de los Estados Unidos está resonando muy probablemente al mismo tiempo en una sala de baile de Bogotá, por medio de un aparato de transistores en Narvik, en un fonógrafo tragamonedas de Kiev y mediante una guitarra electrónica en Bengazi. La composición es el éxito del último mes o de la última semana de los *pops*; ya tiene como auditorio a toda la sociedad de masas. Los elementos de este esperanto musical son móviles. El *rock* y el *pop* engendran concéntricos mundos de moda y establecen un estilo de vida. La música popular aportó consigo sociologías de las maneras públicas y privadas, de solidaridad de grupo.

Se han estudiado muchos contextos de la cultura de los decibeles. Lo que es más importan-

te pero difícil de investigar, para no hablar de expresarlo cuantitativamente, es la cuestión del desarrollo de las facultades mentales cuando ese desarrollo se realiza dentro de una perpetua matriz sonora. ¿Qué le estarán haciendo al cerebro esos vociferantes martillos durante fases claves de su desarrollo? No tenemos precedentes que nos digan cómo maduran las formas de vida ni cómo se desarrollan cerca de los niveles del ruido organizado que ahora nos cae como cascada durante todo el día y la achispada noche (en particular el *rock* es aficionado a los colores luminosos alrededor). Cuando un joven recorre una calle de Vladivostok o de Cincinnati, cuando un automóvil pasa haciendo oír su radio en el volumen máximo ocurre que una cápsula sonora encierra al individuo y disminuye el mundo exterior para reducirlo a una serie de superficies acústicas. Un régimen *pop* impone severos esfuerzos físicos al oído humano. Algo del embotamiento o daños que se siguen de ello ha sido en realidad medido, pero sabemos muy poco sobre los efectos psicológicos de la saturación causada por el alto volumen y la repetición de una misma música (a menudo se oyen las mismas dos o tres piezas durante todo el día). ¿Qué tejidos de la sensibilidad están siendo entorpecidos o exacerbados?

Sin embargo aquí nos encontramos incuestionablemente ante un conjunto de hechos con sus códigos de reconocimiento tan difundidos y dinámicos que constituyen una "metacultura". La música popular tiene su semántica, su teoría de

los géneros, sus intrincadas partituras de lo esotérico frente a los tipos canónicos. La música *folk* y *pop*, la "trad music" y *rock*, poseen sus varias historias y su cuerpo de leyendas. Exhiben sus reliquias. Enumeran a sus antiguos maestros y a sus rebeldes, a sus sumos sacerdotes. Exactamente como en la literatura clásica. Hay en el mundo del *jazz* o del *rock n'roll* grados de iniciación que van desde las vagas empatías del novicio hasta la ácida erudición de los escolásticos. Al mismo tiempo hay un factor de edad que hace que la cultura *pop* se parezca más a la matemática moderna y a la física que a las humanidades. En la ejecución de la música popular y en la respuesta que recibe, los jóvenes muestran una tensión y una flexibilidad de apropiación que les están negadas a los viejos. Una parte de la razón de esto puede ser una directa degeneración orgánica: los delicados receptores del oído interno se endurecen y se hacen opacos a los veinte años.

En suma, los vocabularios, los contextos de conducta del *pop* y del *rock* constituyen una genuina *lingua franca*, un "dialecto universal de la juventud". En todas partes una cultura sonora parece desalojar la antigua autoridad del orden verbal.

La música clásica ocupa un buen lugar en esta nueva presencia del sonido. Creo que cada vez más esa música está penetrando la vida, los hábitos de atención y de respuesta de hombres y de mujeres que antes eran "librescos". En numerosos hogares los aparatos de alta fidelidad y los estantes de

discos *long-play* ocupan el lugar de la biblioteca. La reproducción en alta fidelidad y el LP son más que un avance mecánico. Han abierto y hecho fácilmente accesible un amplio territorio de música, de tonalidades y de formas perdidas, accesibles antes sólo al ojo del archivista. En muchos aspectos, la cualidad del moderno fonógrafo hace de la sala privada una sala de concierto ideal. Nos permite escuchar con toda tranquilidad sin que nos perturben los accesos de tos de los circunstantes, el ruido de sus pies y ninguna falsa nota como suele ocurrir en las salas de concierto. La grabación *long-play* ha modificado las relaciones del oído con el tiempo musical. Como se puede escuchar una obra de un solo golpe o con un intervalo mínimo, composiciones de un gran formato como una sinfonía de Mahler o las variadas secuencias de las *Variaciones Goldberg* pueden escucharse ahora íntegramente en casa y también repetidamente o por fragmentos, según se quiera. Esta flexible interacción entre la notación temporal de la pieza musical y el flujo temporal de la vida personal del oyente puede ser arbitraria y al mismo tiempo esclarecedora. El hecho enteramente nuevo consiste en que ahora cualquier música puede oírse en cualquier momento y como fondo doméstico. La cinta magnetofónica, la radio, el fonógrafo, la *cassette* emiten una interminable corriente de música en cualquier momento o circunstancia del día. Esto probablemente explique el actual auge de la comercialización de Vivaldi y de la música menor del siglo XVIII, la prodigalidad de la música de cámara barroca y

preclásica de los catálogos LP. Lo cierto es que buena parte de esa música estaba concebida en realidad como *Tafelmusik* y una especie de tapiz auditivo alrededor de otras actividades. Pero ahora tendemos también a usar la gran música como si fuera un fondo sonoro. Si así lo decidimos, podemos oír el Opus 131 mientras nos desayunamos. Podemos oír *La pasión según San Mateo* a cualquier hora o en cualquier día de la semana. También aquí los efectos son ambiguos; podrá haber una intimidad sin precedentes pero hay también una devaluación (*désacralization*).

Los hábitos del bibliófilo —del ratón o cuervo de biblioteca, como lo llamó Coleridge— se han desplazado al coleccionista de discos y ejecuciones raras. Las furtivas manías, la complacencia del experto, el celo del cazador que antes buscaba primeras ediciones, colofones, incunables son ahora comunes entre los amantes de la música. Hay una ciencia y un mercado de las viejas grabaciones, de gastados álbumes de discos de 78 revoluciones, como los había en materia de libros usados. Catálogos de grabaciones y de cintas raras están siendo objeto de exegesis lo mismo que las bibliografías. Especialmente en los Estados Unidos, los comercios de discos y de música están donde estaban antes las librerías o los libros, en incómoda coexistencia, son expuestos como parte de un emporio musical. Si los victorianos publicaban libros de bolsillo para enamorados, crestomatías de prosa y versos para que los amantes se los leyeran en voz alta entre sí o se los susurraran

apenas, nosotros ahora sacamos a la luz discos para seducir con ellos, para cortejar cuando el fuego está atenuado en la chimenea. Si Dante tuviera que escribir de nuevo su famoso verso en el que se cristaliza la pasión total con exclusión del mundo, creo que ese verso rezaría así: "Y ya no escucharon nada más aquel día".

Los hechos que están detrás de esta "músicalización" de nuestra cultura, detrás del desplazamiento histórico y literario que va del ojo al oído (entre los oyentes serios sólo algunos pueden leer la partitura) son bastante obvios. Pero los motivos subyacentes son tan complejos y uno forma parte del cambio en tal medida, que no me aventuro a dar ninguna explicación.

Los nuevos ideales de vida interior compartida, de participar en las emociones y el tiempo libre, ciertamente desempeñan una parte. Excepto en la práctica de leer en voz alta, por ejemplo, el padre que lee en el hogar a los miembros de la familia o el tomo que pasa de mano en mano para que por turno cada uno lea en voz alta, el acto de leer es profundamente solitario. Separa al lector del resto de la habitación. Sella la totalidad de su conciencia detrás de los inmóviles labios. Los libros amados son la sociedad necesaria y suficiente de los solitarios. Estos cierran la puerta a otras presencias que consideran intrusas. En suma, en el acto de la lectura hay una furiosa intimidad que clama por el silencio. Pero precisamente éstos son ahora los rasgos de la sensibilidad más sospechosa. Las actuales tendencias del sentimiento apuntan in-

sistentemente a lo gregario, a la liberal participación de las emociones. El "gran lugar bueno" de sueños aprobados es un lugar en que se sueña de consuno. Ya no se experimenta ese riguroso atesorar de sentimientos en medio del silencio del lector. La música grabada se ajusta perfectamente a los nuevos ideales. Una persona puede estar sentada junto a otra, en intermitente concentración, y participar del flujo sonoro tanto individual como colectivamente. Y aquí está la paradoja liberadora. A diferencia del libro, la pieza de música es un terreno directamente común. Las respuestas que les damos pueden ser simultáneamente privadas y sociales. Nuestro deleite no excluye a nadie. Nos apretamos estrechamente unos junto a los otros y somos más compactamente nosotros mismos. La mutua oleada de empatías puede ser espontánea y francamente lánguida. El esplendor de la música, los fuertes o los pianos de la reproducción estereofónica dentro de una habitación privada pueden ser narcóticos; una buena dosis de música clásica es hoy el opio del ciudadano. Ello no obstante, es real la busca del contacto humano, de estados del ser que sean intensos pero que no excluyan a los demás. Y esto forma parte del derrumbe del egoísmo clásico. A menudo la música expresa esa busca como no puede hacerlo el discurso impreso.

Acaso podamos hacer otras conjeturas más. El abandono de las ceremonias y los ritos en buena parte de la conducta pública y privada ha dejado un vacío. Al mismo tiempo hay una intensa sed de formas mágicas y "transracionales". La capacidad

de la religión organizada para satisfacer esta sed disminuye. Matthew Arnold predijo que los “hechos” de la religión serían remplazados por la poesía de la religión. Hoy siente uno en muchas vidas de personas instruidas pero imperfectamente coherentes, que “la poesía de la emoción religiosa” está suministrada por la música. Este punto no es fácil de demostrar pues corresponde al clima interior del sentimiento. Pero uno conoce muchas existencias individuales en las que la ejecución o el goce de la música desempeña funciones tan sutilmente indispensables, tan exaltadoras y consoladoras como podrían tenerlas las prácticas religiosas o como pudieron haberlas tenido antes. Es ese carácter indispensable lo que lo impresiona a uno, la sensación (que yo comparto) de que hay música de la que uno no puede prescindir, de que ciertas obras musicales, antes que los libros, por ejemplo, son los talismanes del orden y de la serenidad de uno mismo. En la ausencia o en la disminución de la creencia religiosa, que estaba tan estrechamente vinculada con la primacía clásica del lenguaje, la música nos hace concentrar en nosotros mismos, recogernos, en nosotros mismos.

Quizá la música pueda cumplir esta función a causa de su especial relación con la verdad. Ni la ontología ni la estética han enunciado satisfactoriamente esa relación. Pero nosotros la sentimos interiormente. En toda situación, desde la de las voces de los hombres públicos al vocabulario de los sueños, el lenguaje verbal está estrechamente entretelado con mentiras. La falsedad es insepara-

ble de la vida generativa del lenguaje verbal. La música puede jactarse de que es capaz de infundir sentimiento, de desatar accesos de crueldad, pero la música no miente. (¿Hay acaso alguna mentira en la música de Mozart?) Es aquí donde se manifiestan más profundamente las afinidades de la música con las necesidades del sentimiento que otrora fueran religiosas.

Parece que se está cerrando un antiguo círculo. En sus *Mythologiques*, Lévi-Strauss ha afirmado que la melodía es la clave del "misterio supremo del hombre". Si uno es capaz de captar la invención melódica, ese sentido aparentemente innato del acorde armónico, tocará las raíces de la conciencia humana. Sólo la música, dice Lévi-Strauss, es un lenguaje universal primigenio, comprensible para todos e intraducible a cualquier otro idioma. El discurso es posterior a la música; aun antes del desorden de Babel, la música fue parte de la Caída del hombre. Esta suposición es ella misma inmemorial. Es fundamental en las doctrinas órficas y pitagóricas, en la *harmonia mundi* de Boecio y en el siglo XVII. Ella guió a Kepler y fue inferida, casi como un lugar común, en el gran *Essai sur l'origine des connaissances humaines* que publicara Condillac en 1746. No es un accidente el hecho de que los dos visionarios que ahondaron más agudamente las crisis del orden clásico, Kierkegaard y Nietzsche, hayan visto en la música el modo preminente de energía y significación. Considerando las mendacidades del lenguaje verbal reveladas por el psicoanálisis y el estudio de los grandes medios de

comunicación social, bien pudiera ser que la música estuviera recobrando el antiguo terreno que le fuera arrebatado y conservado durante un tiempo por el dominio de la palabra.

En parte todas éstas son metáforas y mitos discursivos. Pero la condición del sentimiento que reflejan es real. Los acentos de la música popular y clásica, impulsados por nuevas técnicas de reproducción (no menos importantes que lo que fue en su tiempo la difusión de libros baratos impresos en gran escala) están penetrando nuestras vidas en numerosos niveles de formación. En muchos casos y en muchas sensibilidades están suministrando una "cultura independiente de la palabra". Espero que este movimiento continúe. Estamos demasiado cerca de los hechos para verlos en su integridad. La prueba de la objetividad todavía debe ser por fuerza personal. De maneras que son sencillas pero difíciles de parafrasear, el "movimiento" de estas conferencias trata de hacerse eco, de establecer un paralelo, con otros medios, de una figura musical: un movimiento tentativo de arcos ascendentes y descendentes de la orquesta — que nos hace contener el aliento— al final de *El castillo de Barba Azul* de Bartók. En lo que se refiere a una teoría de la cultura, parece que nos encontramos en el punto en que se encuentra la Judith de Bartók cuando pide que se abra la última puerta que da a la noche.

Para Matthew Arnold las piedras de toque de la civilización suprema, del sentimiento personal de conformidad con los máximos valores morales e

intelectuales, eran pasajes de autores griegos, de Shakespeare, de Milton. Sospecha uno que para muchos de nosotros ahora la imagen del recurso o refugio decisivo sería menos una piedra de toque que un diapasón. *De la musique avant toute chose.*

Si la música es uno de los principales "lenguajes independientes de la palabra", la matemática es otro. Cualquier argumentación sobre una poscultura y futuras humanidades debe tener decisivamente en cuenta el papel que desempeñan las ciencias naturales y la matemática. Las esferas de estas disciplinas pueden muy pronto ser las esferas centrales. Las estadísticas pueden ser superficiales o ambiguas en su interpretación. Pero las que registran el crecimiento de las ciencias están en realidad levantando el mapa de un nuevo mundo. El número de artículos que puede considerarse relevante en el progreso de la química, la física y las ciencias biológicas —es decir, la reciente bibliografía activa de estos tres campos solamente— se estima superior a los tres millones. Los índices críticos de las ciencias —inversiones, publicaciones, número de hombres especialmente formados, porcentaje del producto nacional bruto directamente destinado a la investigación y el desarrollo— se duplican cada siete o diez años. Entre ahora y 1990, de conformidad con una reciente proyección, las monografías publicadas sobre matemática, física, química y biología, si se las alineara en una estantería imaginaria, llega-

rían hasta la luna. De manera menos tangible pero más significativa se ha estimado que alrededor del 75 por ciento de los individuos más talentosos de las naciones desarrolladas, de los hombres y mujeres cuya inteligencia mensurable se aproxima al máximo, está trabajando ahora en las ciencias. Parece pues que la política y las humanidades cuentan ahora sólo con un cuarto de los recursos mentales óptimos de nuestras sociedades y alistan su personal en gran medida por debajo de la línea de excelencia. Es casi una perogrullada insistir en que ningún período anterior de la historia ofrece un paralelo con el actual crecimiento exponencial en cuanto a tasa, multiplicidad y efectos del progreso científico y técnico. Es igualmente evidente que hasta el fantástico ritmo actual de crecimiento (por más que esté intercalado por fases de desilusión o de reorganización en ciertas naciones en alto grado desarrolladas) se duplicará por lo menos a comienzos de la década de 1980. Esta fenomenología trae consigo demandas enteramente sin precedentes sobre absorción de información y su aplicación racional. Nos encontramos menos ante esa costa de lo ilimitado que infundía pavor a Newton que en medio de movimientos de marea, para los cuales ni siquiera tenemos un modelo teórico.

Podemos identificar una media docena de terrenos de máxima presión, puntos en los que la ciencia pura y las realizaciones técnicas alterarán estructuras básicas de la vida privada y de la vida social.

Existe una galaxia de "ingeniería" biomédica. Cirugía de órganos de repuesto, el uso de agentes químicos contra la degeneración de los tejidos al envejecer, selección previa del sexo del embrión, la manipulación de factores genéticos con miras a fines éticos o estratégicos; cada una de estas cosas prepara literalmente una nueva tipología del hombre. También la prepara el directo control químico o electroquímico de la conducta. Al implantar electrodos en el cerebro, al administrar drogas que controlan la personalidad, los terapeutas pueden programar alteraciones de la conciencia, pueden apelar a la electroquímica de la motivación para determinar actos. La transferencia de la memoria mediante el trasplante bioquímico (tema actualmente muy controvertido) alteraría las esenciales relaciones del yo y del tiempo. Incuestionablemente nuestras actuales incursiones a la corteza cerebral del hombre empujeñecen todas las imágenes anteriores de exploración.

Las revoluciones de la conciencia que resultarán de la computarización en gran escala y del procesamiento electrónico de datos sólo pueden conjeturarse aproximadamente. En algún momento de 1969 la capacidad de manejar información de los ordenadores —es decir, el número de unidades de información que podían recibir y almacenar datos— sobrepasaba la de tres mil millones y medio de cerebros humanos. En 1975, los ordenadores la aumentaron cincuenta veces. Cualquiera que sea el criterio que se aplique —dimensiones de memoria, costo, velocidad y preci-

sión de cálculo— los ordenadores está aumentando ahora mil veces cada quince años. En las sociedades avanzadas, el banco electrónico de datos está convirtiéndose en el eje de los procedimientos militares, económicos, sociológicos y de archivo. Aunque un ordenador es un instrumento, sus poderes son tales que superan en mucho cualquier modelo de instrumento gobernado que suele ser limitado. La computarización análoga y digital está transformando las relaciones de densidad, de autoridad entre el intelecto humano y el conocimiento accesible, entre la decisión personal y la posibilidad proyectada. Conectadas a una línea telefónica o a más refinadas arterias de transmisión, los ordenadores de múltiples fines llegarán a ser una presencia rutinaria en las oficinas y en la mayor parte de los hogares. Es probable que esta corteza cerebral electrónica reduzca simultáneamente la singularidad del individuo y amplíe inmensamente su campo de referencias y operaciones. De manera inevitable, las cuestiones matemáticas del almacenamiento electrónico y de la recuperación de la información se están convirtiendo en el foco del estudio de la mente.

El cuarto campo principal es el de las grandes modificaciones ecológicas. Hay una buena dosis de ingenuidad milenaria en la actual pasión por las cuestiones ambientales. Sin embargo, aquí las potencialidades son enormes. Hoy hasta puede concebirse controlar el tiempo atmosférico, por lo menos localmente. También se concibe la explotación económica de las capas del suelo continental-

les y de las partes más profundas del mar. La "piel colectiva" del hombre se está haciendo maleable en una escala que antes era inimaginable. Además de estos campos, está la exploración del espacio exterior. El momentáneo aburrimiento que nos inspira a veces cierto histrionismo que exhibe este campo no debería desechar dos posibilidades decisivas. Hoy se han establecido bases habitables fuera de esta tierra superpoblada, contaminada, desgarrada por la guerra y, además, por remota que parezca esta posibilidad, está la percepción de señales procedentes de otros sistemas de inteligencia o de información. Las inspiradas especulaciones que hizo Fontenelle en 1684 *Sur la pluralité des mondes* son ahora una función estadística.

No podemos esperar medir la suma e importancia de estos desarrollos. Sin embargo todos ellos, menos el mencionado en último término, están a la vista. El hecho de que ninguno de estos explosivos horizontes aparezca en el análisis de la cultura que hace Eliot indica el ritmo de las mutaciones producidas desde 1948. Nuestra ética, nuestros hábitos centrales de conciencia, la inmediata membrana ambiental en que moramos, nuestras relaciones con la edad y el recuerdo, con los hijos, cuyo sexo podemos seleccionar y cuya herencia podemos programar, son todas cosas que se están transformando. Como en los tiempos crepusculares de las fábulas de Ovidio en que los seres se metamorfoseaban, nosotros mismos estamos en un proceso de metamorfosis, ignorar estos fenómenos científicos y tecnológicos, ser indiferen-

tes a los efectos que ellos tienen en nuestra experiencia física y mental es adoptar una posición que está fuera de toda razón. Una visión de la civilización posclásica debe abarcar cada vez más una visión de las ciencias y de los mundos del idioma matemático y de la notación simbólica. Suyas son las energías rectoras tanto en los hechos materiales como en los sueños del futuro que nos definen. Hoy, nuestras dialécticas son binarias.

Pero los motivos que nos mueven a tratar de incorporar la ciencia de las referencias comunes, de los reflejos imaginativos, son más que utilitarios, y esto es así aun cuando tomemos la palabra "utilitario", como debemos hacerlo, para que su sentido abarque el de nuestra supervivencia misma como especie. Los verdaderos motivos deberían ser los del deleite de la energía intelectual y la aventura moral. Tener cierta relación personal con las ciencias es muy probablemente hallarse en contacto con lo que tiene más fuerza de vida y de donaire en nuestra reducida condición.

En niveles seminales de la metáfora y del mito, en los que las artes y el gastado andamiaje de los sistemas filosóficos han fracasado, la ciencia se muestra activa. Aun en sus más abstrusas regiones manifiesta una profunda elegancia, una prontitud y júbilo del espíritu. Considérese el teorema de Banach-Tarski según el cual el sol y un guisante pueden dividirse en un número finito de partes separadas de suerte que cada parte singular de uno es congruente con una única parte del otro. El indudable resultado es el de que el sol podría

meterse en el bolsillo del chaleco de uno y que las partes componentes del guisante llenarían sólidamente todo el universo sin dejar ningún espacio vacío en el interior del guisante o en el universo. ¿Qué fantasía surrealista ofrece una maravilla más precisa? O tomemos el teorema cosmológico de Penrose, el cual nos dice que en condiciones extremas de colapso gravitacional se alcanza una fase crítica en la que ya no es posible ninguna comunicación con el mundo exterior. La luz no puede escapar a la tracción del campo gravitacional. Se desarrolla entonces un "agujero negro" que representa la localización de un cuerpo de volumen casi cero y de densidad casi infinita. O bien, lo cual es más notable aun, el "evento colapso" puede resolverse en un nuevo universo hasta entonces no aprehendido. Aquí giran los *soleils noirs* de Baudelaire y de las ensoñaciones románticas. Pero lo verdaderamente maravilloso está en los hechos mismos. Muy recientes observaciones de por lo menos dos cuerpos celestes (un compañero del astro Aur y la estrella supergigante Her 89) sugieren que el modelo de Penrose de un "agujero en el espacio" es verdadero. "Constantemente busco la poesía de los hechos", dice Hugh MacDiarmid.

*The profound kinship of all living substance
Is made clear by the chemical route.
Without some chemistry one is bound to remain
Forever a dumbfounded savage In the face of vital
reactions.
The beautiful relations
Shown only by biochemistry*

*Replace a stupefied sense of wonder
With something more wonderful
Because natural and understandable.*

(Aun la profunda afinidad de toda sustancia viva
Se aclara por el camino de la química.
Sin saber algo de química uno está condenado a ser
Para siempre un pasmado salvaje
Ante reacciones vitales.
Las bellas relaciones
Exhibidas tan sólo por la bioquímica
Remplazan el sentido de estupefacción y de maravilla
Con algo más maravilloso,
Porque es natural y comprensible.)

Esa “poesía de los hechos” y la realización de la milagrosa y delicada percepción de la ciencia contemporánea ya informa la literatura en aquellos puntos neurálgicos en que ella es una actividad disciplinada y vuelta al futuro. No es un accidente el hecho de que Musil tuviera la formación de un ingeniero, el hecho de que Ernst Jünger y Nabokov fueran consumados entomólogos, el hecho de que Broch y Canetti fueran autores formados en las ciencias exactas y matemáticas. La especial y profunda presencia de Valéry en nuestros sentimientos sobre la vida ulterior de la cultura es inseparable de la atención que el poeta prestaba a la poesía alternativa, a la “otra metafísica” de la empresa matemática y científica. Las intuiciones de Queneau y de Borges, que se cuentan entre las más tonificantes de las letras modernas, están respaldadas por el álgebra y la astrono-

mía. Y hay un caso más amplio y central. El único sucesor de Proust es Joseph Needham. *À la recherche du temps perdu* y *Science and Civilization in China* representan dos vuelos del intelecto recreativo prodigiosamente sostenidos y controlados. Exhiben lo que Coleridge llamó "poderes esemplásticos", esa coherencia de múltiples ramas de designio que construye un gran edificio de lenguaje para que moren en él la memoria y la conjetura. La China de la apasionada recomposición de Needham —interiormente configurada antes de que él mismo fuera en busca de su verdad material— es un lugar tan intrincado, tan iluminado por los sueños como el camino que va a Combray. La relación de Needham, contenida en un ensayo "interino", de las malas interpretaciones y del descubrimiento final de la verdadera simetría hexagonal de los cristales de nieve tiene el mismo exacto gusto revelador que las vistas del campanario de Martinville que cobra el narrador. Las dos obras son una prolongada danza del espíritu.

A menudo se objeta que el lego no puede participar en la vida de las ciencias. El lego "está condenado a ser para siempre un pasmado salvaje" frente a un mundo cuyo idioma primario no puede entender. Aunque buenos hombres de ciencia rara vez lo dicen, esto es evidentemente cierto. Pero sólo hasta cierto punto. La ciencia moderna es esencialmente matemática; el desarrollo de la formulación rigurosamente matemática marca la evolución de una disciplina dada, como la biología, en el proceso de alcanzar plena madurez científica.

Si no posee conocimientos matemáticos o si posee muy pocos, el “lector común” queda excluido del saber científico. Si trata de penetrar la significación de un argumento científico, probablemente se embrollará o recurrirá a una falsa metáfora para significar el proceso real. También esto es cierto, pero se trata de una verdad que tiene algo que ver con la indolencia. Aun una modesta cultura matemática puede permitir cierto enfoque de lo que ocurre. La idea de que uno puede tener conocimientos racionales en la última parte del siglo xx sin cierto conocimiento del cálculo, sin cierto acceso preliminar a la topología o al análisis algebraico, parecerá pronto un extraño arcaísmo. Estos estilos y formas de lenguaje derivados de la gramática del número ya son indispensables en muchas ramas de la lógica, filosofía, lingüística y psicología modernas. Son el lenguaje de aquellas disciplinas que hoy se muestran más intrépidas. A medida que la codificación y el procesamiento electrónico de datos penetra más y más el orden económico y social de nuestras vidas, el alfabeto matemático va encontrándose cada vez más excluido del mundo del saber. Entre aquellos cuyos recursos son puramente verbales puede desarrollarse una nueva jerarquía de servicios menores y de poca monta. Pueden llegar a ser “ilotas de la palabra”.

Por supuesto, los conocimientos matemáticos del aficionado son por fuerza modestos. Generalmente el aficionado comprenderá sólo una parte de la innovación científica, cobrará un inseguro atisbo del conjunto y se forjará de él una imagen

aproximada. Pero, ¿no es ésta en realidad la manera en que abordamos buena parte del arte moderno? ¿No es precisamente en virtud de intervalos de apropiación selectiva, por analogías con lo pictórico que son a menudo extremadamente ingenuas, como el que no es músico asimila las realidades complejas de la música que, en última instancia, son técnicas?

Además, la historia de la ciencia nos permite un acceso menos riguroso a ella aunque nos lleva ciertamente a su centro. Una modesta cultura matemática es casi suficiente para permitimos seguir el desarrollo de la mecánica celeste y de la teoría del movimiento hasta Newton y Laplace. (¿Hubo un captador más sutil del tema, de la saeta del espíritu, que Alexandre Koyré, el historiador de este movimiento?). Sólo hace falta un razonable esfuerzo para comprender por lo menos en sus líneas principales la exactitud, la elegancia de la hipótesis, del experimento que caracterizan las modulaciones del concepto de entropía desde Carnot a Helmholtz. La génesis del darwinismo y sus ulteriores rexámenes, que condujeron desde la doctrina evolutiva ortodoxa a la moderna biología molecular, constituyen uno de los "riquísimos momentos" del intelecto humano. Y sin embargo buena parte del material y de sus implicaciones filosóficas son accesibles al lego. En menor medida lo es cierta parte del debate entablado entre Einstein, Bohr, Wolfgang Pauli y Max Born —de cada uno de los cuales poseemos cartas de inigualable honestidad y empeño personal— sobre la cuestión

de la indeterminación anárquica o de la interferencia subjetiva en la física cuántica. Aquí hay temas tan cargados de vida como en cualquiera de las humanidades.

La ausencia de la historia de la ciencia y la técnica en los programas escolares es un escándalo. Es un absurdo hablar del Renacimiento sin conocer su cosmología, sus sueños matemáticos que confirmaban las teorías renacentistas del arte y de la música. Leer literatura o filosofía de los siglos XVII y XVIII sin tener conciencia del genio de la física, de la astronomía y del análisis algebraico, que se estaba desarrollando en ese período, es leer sólo superficialmente. Un modelo de neoclasicismo que omita la figura de Linneo es superficial. ¿Qué puede decirse con responsabilidad sobre el historicismo romántico, sobre las nuevas configuraciones del tiempo después de Hegel, que no incluya un estudio de Buffon, Cuvier y Lamarck? Lo cierto es que las humanidades fueron no sólo arrogantes en cuanto a afirmar su carácter central, a menudo fueron necias. Más que nunca tenemos urgente necesidad de un poeta como Lucrecio.

Cuando la cultura está ella misma tan extremadamente fragmentada, no hay necesidad de hablar de las ciencias como disciplinas separadas. Lo que las hace tan diferentes del actual estado de las humanidades es su carácter colectivo y su calendario interno. Hoy en día, la ciencia es una empresa colectiva en la que el talento del individuo es una función del grupo. Pero, como vimos, cada vez más el arte radical actual y el anti arte aspiran

a la misma pluralidad. La divergencia realmente profunda que hay entre la sensibilidad humanística y la sensibilidad científica es una divergencia de temporalidad. Casi por definición, el hombre de ciencia sabe que el mañana habrá avanzado respecto del hoy. Un escolar del siglo xx puede manejar conceptos matemáticos y experimentales que eran inaccesibles a un Galileo o a un Gauss. Para un hombre de ciencia la curva del tiempo es positiva; en cambio el humanista inevitablemente mira hacia atrás. El repertorio esencial de su conciencia, lo que se propone estudiar en su vida diaria como investigador o crítico le llega del pasado. Una natural inclinación de su sentimiento lo lleva a creer, tal vez silenciosamente, que las realizaciones del pasado son más esplendorosas que las de su propia época. La afirmación de que “Shakespeare es el mayor escritor, el más completo que la humanidad haya producido jamás” es una provocación lógica y casi gramatical. Pero engendra convicción. Y aun cuando un Rembrandt o un Mozart puedan en el futuro ser igualados (una idea grosera e indistinta), no pueden ser superados. Hay una profunda lógica de energía en las artes, pero no un progreso acumulado en el sentido de las ciencias. En las artes no se corrigen errores ni se desaprueban teoremas. Porque lleva el pasado en su seno, el lenguaje artístico, a diferencia de la matemática, tiene tendencia retrospectiva. Esta es la significación de Euridice. Porque la realidad de su mundo interior está a espaldas suyas, el hombre de palabras, el cantor, se volverá hacia atrás,

hacia el lugar de las necesarias sombras amadas. Para el científico el tiempo y la luz están adelante.

Aquí verdaderamente estriba la división de las “dos culturas” o más bien de las dos orientaciones. Quien haya frecuentado a los hombres de ciencia sabe hasta qué punto es intensa esta polaridad que influye en su estilo de vida. Sus noches apuntan evidentemente al mañana, pues *e santo é l'avenir*.

¿Es realmente así?

Esta es la última cuestión que plantearé aquí y que, por cierto, es la más difícil de todas. Puedo formularla y sentir su urgente presión, pero no he logrado elaborarla de una manera clara o consecuente.

Que la ciencia y la tecnología acarrearán consigo agudos problemas de daños ambientales, de desequilibrio económico, de deformación moral es ciertamente un lugar común. Atendiendo a la ecología y a los ideales de sensibilidad, el costo de las revoluciones científicas y tecnológicas de los cuatro siglos pasados fue muy elevado. Pero a pesar de las críticas anárquicas y bucólicas, como las formuladas por Thoreau y Tolstoy, fundamentalmente no se ha dudado de que debiera haberse afrontado dicho costo. En esa seguridad, que en gran parte no ha sido examinada, había algo de ciega voluntad económica, de inmensa sed por conquistar bienestar y diversidad material. Pero también obró un mecanismo mucho más profundo: la convicción, implantada profundamente en el temperamento occidental, por lo menos desde Atenas, de que la indagación intelectual debe

avanzar, de que ese movimiento es en sí mismo natural y meritorio, de que la relación propia del hombre con la verdad es la relación del perseguidor, del cazador (el "¡busca!" de Sócrates para acorralar a su presa resuena a lo largo de toda nuestra historia). Nosotros abrimos las sucesivas puertas del castillo de Barba Azul porque las puertas "están allí", porque cada una conduce a la siguiente en virtud de una lógica de intensificación que es la intensificación de su propia conciencia que tiene el espíritu. Dejar una puerta cerrada sería no sólo cobardía sino una traición —radical y auto mutiladora— hecha a la postura de nuestra especie que es inquisitiva, que tantea, que se proyecta hacia adelante. Somos cazadores que vamos tras la realidad cualquiera que sea el lugar a que ésta nos pueda llevar. Los riesgos, los desastres que pueden sobrevenir son flagrantes. Pero así es, o por lo menos fue hasta muy recientemente, el supuesto axiomático y a priori de nuestra civilización, según el cual el hombre y la verdad son compañeros, sus caminos se tienden hacia adelante y están dialécticamente emparentados.

Hoy por primera vez (de manera que nuestras conjeturas serán aquí tentativas y algún tanto confusas), se está poniendo en tela de juicio este axioma de un avance continuo que lo gobierna todo. Estoy pensando en cuestiones que van mucho más allá de las actuales preocupaciones de la comunidad científica sobre el ambiente, sobre los armamentos, sobre las irreflexivas aplicaciones de la química a los organismos humanos. La

verdadera cuestión es la de decidir si deberían desarrollarse ciertas líneas importantes de indagación, si la sociedad y el intelecto humano en su actual nivel de evolución pueden sobrevivir a las siguientes verdades. Bien pudiera ser —y aquí esa mera posibilidad presenta dilemas que están mucho más allá de los que hayan podido surgir en la historia— que la puerta siguiente se abriera a realidades ontológicamente opuestas a nuestra cordura y a nuestras limitadas reservas morales. Jacques Monod preguntó públicamente lo que muchos se planteaban en privado; ¿debería continuar la investigación genética, si ésta conduce a verdades sobre diferencias en las especies cuyas consecuencias morales, políticas y psicológicas no somos capaces de afrontar? ¿Tenemos la libertad de seguir pistas neuroquímicas o psicofisiológicas relativas a las formas parcialmente arcaicas de la corteza cerebral, si semejante estudio nos lleva al conocimiento de que los odios étnicos, la necesidad de la guerra o esos impulsos de autodestrucción señalados por Freud son hechos heredados? Ejemplos de esta índole pueden multiplicarse.

Podría ser que las verdades que tenemos por delante aguarden como emboscadas en el camino del hombre, que la afinidad entre pensamiento especulativo y supervivencia, afinidad en la que se basó toda nuestra cultura, se quebrantara. La tensa presión se ejerce sobre toda “nuestra” cultura porque, como nos lo recuerdan los antropólogos, numerosas sociedades primitivas decidieron

permanecer en la quietud o en la circularidad mitológica en lugar de moverse hacia adelante; y esas sociedades han perdurado alrededor de verdades inmemorialmente afirmadas.

La idea de que la verdad abstracta y las verdades moralmente neutras, especialmente de las ciencias, podría llegar a paralizar o destruir al hombre occidental está pronosticada en la *Krisis der europaischen Wissenschaften* (1934-37) de Husserl. Esta idea llega a ser un tema dominante en la teoría de la "dialéctica negativa" de Horkheimer, Adorno y la escuela de Frankfurt. Esta es una de las más penetrantes (aunque a menudo es hermética) corrientes del intelecto moderno y del moderno diagnóstico sobre la crisis de la cultura. El largo ensayo de Tito Perlini, *Autocrítica della ragione illuministica* (en *Ideologie* 9/10 [1969]), es no sólo una penetrante introducción a este material sino una rigurosa formulación del tema.

La razón misma se ha hecho represiva. El culto de la "verdad" y de los "hechos" autónomos constituye un cruel fetichismo: "*Elevato ad idolo di se stesso, il fatto è un tiranno assoluto di fronte a cui il pensiero non può non postemasi in muta adorazione*". [Elevado a la condición de ídolo de sí mismo, el hecho es un tirano absoluto frente al cual el pensamiento no puede sino prosternarse en muda adoración]. La enfermedad del hombre ilustrado es su aceptación (ella misma enteramente supersticiosa) de la superioridad de los hechos respecto de las ideas. "*La spinta al positivo è tentazione mortale per la cultura*". [El impulso hacia lo positivo es

tentación mortal para la cultura]. En lugar de servir a espontaneidades y fines humanos, las “verdades positivas” de la ciencia y de las leyes científicas se han convertido en una prisión, más sombría que la de Piranesi, una *carcere* para aprisionar el futuro. Son estos “hechos”, no los hombres, quienes regulan el curso de la historia. Como los subrayan Horkheimer y Adorno en la *Dialektik der Aufklärung* (Dialéctica de la Ilustración), los viejos oscurantismos de dogma religioso y de casta social han sido remplazados por el oscurantismo aun más tiránico de la “verdad científica, racional”. “La realidad se ha impuesto a la ideología”, dice Perlini, con lo cual quiere significar que un mito de evidencia objetiva, verificable, científica, anonadó las fuentes utópicas, fundamentalmente anárquicas, de la conciencia humana: “*In nome di un’esperienza ridotta al simulacro di se stessa, viene condannata come vuota fantasticheria la stessa capacità soggettiva di progettazione dell’uomo*”. [En nombre de una experiencia reducida al mero simulacro de sí misma, se condena la capacidad subjetiva misma de proyección del hombre como vacua fantasía.]

El vigor de la denuncia, su atracción moral e intelectual son evidentes; pero también lo son sus debilidades. No es un accidente la circunstancia de que Horkheimer y Adorno no fueran capaces de completar la *Dialektik*. En ninguna parte encontramos ejemplos sustanciales de cómo un hombre liberado, “pluridimensional”, podría en verdad reestructurar sus relaciones con la realidad, con lo

“que es así”. ¿Dónde está el programa de un modo de percepción humana que esté libre del “fetichismo” de la verdad abstracta?

Pero el argumento es defectuoso en un plano más elemental. El perseguir los hechos, actitud de la cual las ciencias constituyen tan sólo el caso más visible, más organizado, no es un error contingente en que incurrió el hombre occidental en algún momento de rapacidad elitista o burguesa. Ese empeño está, según creo, impreso en la estructura misma, en la electroquímica y en el empuje de nuestra corteza cerebral. Estando dado un medio nutritivo y climático adecuado, dicha corteza tenía por fuera que evolucionar y crecer mediante una constante alimentación de nuevas energías. La ausencia parcial de esta compulsión a indagar y progresar como ocurre en las razas y civilizaciones menos desarrolladas no representa una libre elección o un rasgo de inocencia. Representa, como lo sabía Montesquieu, la fuerza de circunstancias ecológicas y genéticas adversas. El floreciente niño de la ciudad occidental, el neoprimitivo que canta sus cinco palabras de tibetano en la carretera están realizando una charada infantil, fundada en el superávit de riqueza de esa misma ciudad o carretera. No podemos volvernos atrás. No podemos permitirnos los sueños de no saber. Abriremos, así lo espero, la última puerta del castillo aun cuando ésta nos lleve (y quizá precisamente *porque* nos lleva) a realidades que están más allá del alcance de la comprensión y el control humanos. Lo haremos con esa desolada clarividencia, tan

maravillosamente expresada en la música de Bartók, porque abrir puertas es el trágico mérito de nuestra identidad.

A esta concepción se puede responder evidentemente de dos maneras. Está la respuesta de Freud, su estoica aquiescencia, su suposición hosca y fatigada de que la vida humana es una anomalía cancerosa, un rodeo entre vastos estadios de reposo orgánico. Y, por otro lado, está el alborozo nietzscheano ante lo inhumano, con su tensa e irónica percepción de que somos, de que siempre hemos sido, huéspedes precarios en un mundo indiferente, frecuentemente asesino, pero siempre fascinante:

*Schild der Notwendigkeit Höchstes
Gestirn des Seins!
—das kein Wunsch erreicht —das
kein Nein befleckt, ewiges Ja des
Seins, ewig bin ich. dein Ja: den ich
hebe dich, o Ewigkeit!*

(Escudo de la necesidad.
¡Supremo astro del ser! que ningún deseo
puede alcanzar, que ninguna negación
puede manchar, eterno Sí del ser,
eternamente yo soy tu afirmación: pues yo te
amo, ¡Oh eternidad!)

Ambas actitudes tienen su lógica y su dirección de conducta. Uno elige o alterna entre ellas a causa de inciertas razones de sentimiento íntimo o

de circunstancias individuales auténticas o imaginadas. Personalmente, me atrae mucho más la gaya ciencia, la convicción irracional, por temeraria que pudiera ser, de que es enormemente interesante vivir en esta última y cruel fase de las cuestiones occidentales. Si un *dur désir de durer* fue la fuente principal de la cultura clásica, bien pudiera ser que nuestra poscultura estuviera marcada por una disposición no tanto a soportar los riesgos del saber cuanto a reducirlos. Ser capaz de encarar posibilidades de autodestrucción y sin embargo entablar el debate con lo desconocido no es cosa de poca monta.

Pero éstas son sólo conjeturas indistintas. No es una posición retórica insistir en que nos encontramos en un punto en el que los modelos de hechos y culturas anteriores pueden prestarnos escasa ayuda. Hasta el término Notas es demasiado ambicioso para designar un ensayo sobre la cultura escrito en este momento. A lo sumo puede uno tratar de precisar ciertas perplejidades. La esperanza puede formar parte de este pequeño ejercicio. “Una cáscara rendida que está terminada”, dice Ezra Pound del hombre y de sí mismo, viajero maestro de nuestra edad, cuando regresa al hogar:

*A blown husk that is finished but the light sings eternal
a pale flare over marshes
where the salt hay whispers to tide's change.*

(Una cáscara rendida que está terminada)

pero la luz canta eternamente,
con pálido fulgor sobre las marismas
donde la salina hierba susurra al cambio de marea.)

(Septiembre de 1970/Enero de 1971).



