

Danzar en la cuerda floja de la utopía

"Por un filo te vas en el vacío / tan contento de ser a
sueño puro / equilibrio y verdad y maravilla. / Quien te
ha visto y te ve desde tan lejos / por los aires venir
ensimismado / y al silencio después irte liviano; / de la
sombra a la luz y tan sereno / a la sombra otra vez
como si nada / nos dejases por fin para consuelo; /
Quien te ha visto ya vio toda la magia / Del estar y no
estar a la ventura / y el prodigio feliz de la memoria".

Otra vez el equilibrista, Eliseo Diego (1920-1994)¹.

RESUMEN

El pensamiento utópico surge en la caída del mundo y de la vida, como recapitulación a través del extrañamiento y la anticipación que propicia el júbilo o lucidez del saber. La utopía genuina se realiza en buena parte como fuerza de idea (Moro, Bacon), pero también de las cenizas de esa utopía de la modernidad emergen, como ave fénix, contrautopías utópicas (todas aquellas que se ofrecen como alternativa racional al biopoder).

ABSTRACT

Dancing on the Tightrope of Utopia

Utopian thought grows out of the end of the world and life, as a recapitulation through estrangement and anticipation created out of jubilation or clarity of wisdom. Genuine utopia is realized through the strength of ideas (More, Bacon), but also out of the ashes of the modern utopia emerges, like a phoenix, utopian dystopia (all those proposed as a rational alternative to "biopower").

PALABRAS CLAVES:

Utopía, contrautopía utópica, vigía del mundo, analepsis y prolepsis.

EL AUTOR:

Gabriel Restrepo (Bogotá, 1946) es escritor con siete libros de poemas inéditos, una novela y otras en curso. Fue profesor de sociología de la Universidad Nacional entre 1970 y 2002. Dirige el proyecto telemaco.fuac.edu.co en la Universidad Autónoma y es profesor de Diseño de Investigación I en la maestría de Antropología de la Universidad de los Andes.
E-mail: garestre@cable.net.co

¹ El autor agradece en el alma a la amiga entrañable de México Jeanine Diago por el epígrafe, y por el tema de la cuerda floja y tensa; y en el corazón a Gloria Bulla, su esposa, por el vínculo que ha hecho patente con sus reflexiones entre el meteco y la utopía.

² San Agustín, 1977, *La ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, dos tomos.

³ Tomás Moro, 1941, *Utopía*, en *Utopías del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica. Sobre la *Utopía* de Moro, véase Gabriel Restrepo, 1979, «Esbozo de la vida y obra de Tomás Moro», en Alzate y otros: «Fundamentos del pensamiento social: Maquiavelo, Moro, Bacon, Comte, Saint-Simon, Hegel y Rousseau», Bogotá, *Cuadernos de Sociología de la Universidad Nacional*, número 7.

La utopía significa en su etimología un no lugar, la negación del lugar presente en aras de un lugar imaginario ceñido a la fuerza de un deseo de exilio o al deseo de exilio expresado como una fuerza. Como género dedicado al designio deliberado y público de extrañamiento es producto del Renacimiento, pero no podría explicarse sin las diversas formas de renuncia al mundo encarnadas en la huida a los desiertos, a los monasterios y ante todo en la formidable antítesis de san Agustín entre la ciudad imperial y la ciudad de Dios².

En este sentido, la utopía expresa desde sus antecedentes agustinos (con la invasión de los "bárbaros" en el siglo IV) y desde su fundación canónica en la obra de Tomás Moro (con el desplazamiento de la Iglesia por el surgimiento de los Estados nacionales)³, un resquebrajamiento de la fidelidad tradicional del mundo, un principio de realidad en la aceptación de la diversidad de creencias y modos de existencia y una constancia de que el orden puede ser destruido y construido de nuevo.

No hay utopía sin un sentimiento de exilio respecto al estado del mundo. El propio lugar se torna extraño y por eso se busca otro espacio que empero no puede ser un lugar de desplazamiento real. Ya que si hubiera escape, como ocurre con los migrantes, no habría necesidad de pensamiento excéntrico (la utopía es excentricidad en su acepción pura), porque allí toda imaginación y energía se gastan en la adaptación a un

entorno nuevo. En este sentido, la utopía denuncia siempre una condición de apremio. Algo que recuerda la expresión de Rousseau cuando indicaba que el mejor sitio para pensar la libertad era La Bastilla⁴.

Por lo mismo, la utopía corre siempre el riesgo de anudarse a la resignación que la inspira. No hay pensamiento utópico que en el fondo no se entone con un grado de resentimiento por la gravedad de aquello contra lo cual se erige como remedio ensoñado.

Por esta tensión ínsita al género, el pensamiento utópico más creador es aquel que puede ser más irónico en el entrelazado de la existencia que niega y el porvenir que propone. Y es una razón por la cual quizás uno prefiera al fin y al cabo el género de la novela al de la utopía, rozando ambos umbrales entre lo ficticio y lo real, por lo cual puede decirse con el *Quijote*: que ambas son "la mentira y la verdad más disimulada que jamás pudiera imaginarse". La ficción verosímil alcanza su cota máxima en la literatura que trata la degradación de la utopías: tal los ejemplos de Orwell⁵. Porque con las utopías pasa algo semejante que con el carisma: su entusiasmo decae en triste rutina cuando se pone muchas veces en escena. Como ha acontecido con tantas revoluciones.

La dislocación del espacio entraña también una ruptura del tiempo. No hay utopía sin ucronía: ningún lugar, ningún tiempo. El pensador utópico necesita trascender los tiempos, un poco como san Agustín dice de Dios y como es propio de la visión poética: ver lo sucesivo como simultáneo⁶. La negación del lugar habitado implica una distancia frente a la sincronía histórica. Diatopía y diacronía se entrelazan. Distintos lugares y tiempos entran en rivalidad con el espacio y la hora habituales. De cierto modo, el utópico muere para su siglo y su escritura semeja como un tonel enviado al mar en la tempestad. Un tonel que es su ataúd y el hábito de renacer. Crisálida.

Por la distancia que traza frente a su tiempo, la utopía guarda una afinidad con el oficio del historiador, aunque se aparta de la obsesión por atenerse a los acontecimientos reconstruidos. La utopía no es crónica, quiere instaurar otro lugar y otro tiem-



po, precipitar eventos opuestos a los presentes. Nostálgica o profética, la utopía aspira a actualizar un lugar y tiempo perdidos o a prefigurar una destinación inédita que sirva como redención a las quejas del mundo. Sin olvidar que la fuerza constituyente de una utopía radicarán en el modo como, apartándose en una especie de presente ausencia, descifra lo actual para prefigurar entre cenizas un nuevo deseo. La utopía no es mera fantasía.

Por ese volcarse al pasado o al futuro, la utopía siempre será reli-

giosa, por más secular que quiera aparecer. Pues como la religión, intramundana o extramundana, la utopía intenta organizar la esperanza y responder a la pregunta crucial de toda teología y teodicea: de dónde venimos, para dónde vamos y cómo podemos trascender, siendo intrascendentes.

Empero la utopía es más lálbil que las Iglesias y es por tanto secular: indica ya un pensamiento desentrañado, pese a que, como creencia que quiere ser vinculante, intente, como en el marxismo, suplantar a la Iglesia, ensayo que se ha revelado muy poco encantador desde que Robespierre intentara traducir calendarios y ritos.

Algo diferente ocurrió con la reinterpretación protestante del mundo, en la cual se produjo ese deslizamiento temprano de la teología a la ontología, como un mundo desencantado en apariencia, pero encantado al sacralizar el éxito político o económico como signos indirectos de salvación, tasables y contables⁷.

La utopía protestante ha llegado a ser el lugar común del mundo moderno, lugar común en el sentido topológico y retórico: para sus defensores es la culminación del destino histórico universal (el fin de todas las utopías, de todos los tiempos, de toda la historia) y para sus detractores aquello de lo que es preciso escapar a toda costa, con mayor impotencia que nunca, por lo menos por ahora y quién sabe si no por poco tiempo, tanto más cuanto las réplicas se expresan como queja antes que como razón y con resentimiento antepuesto a visión.

Por su grado de extrañamiento del mundo, por su alejamiento de los espacios y tiempos habituales, la utopía linda con formas

⁴ J.J. Rousseau, 1973, *Les confessions*, París, Gallimard, dos tomos.

⁵ Esta es la razón por la cual el autor de este ensayo proyecta una obra literaria con el tema de *Peregrinación en pos de omega*, búsqueda de la utopía, tras el libro con el mismo nombre publicado por la Universidad Nacional en 2002.

⁶ San Agustín, 1974, *Confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, capítulo XXIV.

⁷ Es la conocida tesis de Max Weber, 1987, «La ética protestante y el espíritu del capitalismo», en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, tomo I.

de locura. La utopía entraña siempre el riesgo de disociación esquizofrénica: para jugar con toda seriedad el juego propio de la utopía se requiere, como en Moro, Bacon o Campanella, encender y serenar el pensar pulsando al mismo compás las cuerdas del *demens* y del *sapiens*.

Sin embargo, sabemos que la locura puede ser creativa, si es regulada, bien sea por el método, en el caso de la ciencia, bien por la imaginación configuradora en artes y letras. En éstas los límites entre locura y creación son más tenuous que en la ciencia (excepto las matemáticas), como se muestra en Hölderlin, Van Gogh, Nietzsche, si estimamos que su filosofía es una estética del pensamiento, y en todos los románticos desde Novalis y Rousseau a Baudelaire, e incluso más allá de ellos en Mallarmé, Huysmans, Artaud.

En el caso de la ciencia, un análisis de la obra y de la vida total de Newton o de Freud bastaría para demostrar que sin una vivencia muy cercana a los conceptos griegos de *pathos*, *daimon* y entusiasmo (entendido como raptó divino o demoníaco) no hubiera podido producirse ruptura de paradigmas. Dimensiones no suficientes por sí mismas, si dichas propulsiones muy secretas no se sosiegan como método y comunicación razonable⁸.

En ese extrañamiento y en esa pasión, utopía y ciencia muestran muchas tangencias pese a caminos distintos. La ciencia moderna no hubiera prosperado sin aquellos ejercicios retóricos de la utopía conducentes a imaginar una situación del todo opuesta a la existente. El pensamiento experimental de las ciencias sociales y del derecho moderno procede de ese contraste entre estados reales e ideales, incitado en el caso de Moro por imaginar –con el pretexto de América– una condición social distinta de la que entonces ocurría en Inglaterra. En la ciencia social aquel cotejo conducirá a los postulados de un supuesto estado de naturaleza o de destino, que producirá distintas variantes de Hobbes y Rousseau a Marx, enriquecido de siglo a siglo por el método comparativo cada vez más vasto y complejo que encarnaran Vico o Montesquieu en el Siglo de las Luces.



El puente de bejuco de Guascas.

En la ciencia natural el asunto no es muy distinto. Ideas límite como la de un gas perfecto, una máquina sin rozamiento o un vacío absoluto no se diferencian de las postulaciones utópicas, salvo que por método y medida se engarzan en una cadena de razonamientos muy diferente al camino que sigue la utopía.

Por su parte, en la era del biopoder⁹, las tecnologías de todo tipo con su automatismo creciente han socavado no poco el ámbito prefigurador de la utopía. La utopía no es de ningún modo una programación técnica del futuro, no es una pro-

pectiva, no es una planeación, aunque en el principio de estas tecnologías se adivinen siempre retales utópicos no sometidos a crítica, ideas fuerza sin sustento empírico, deseos imperativos no expuestos a indagación.

La diferencia entre la programación tecnológica y la previsión utópica radica en que la primera supone acontecimientos reiterativos que no alteran el equilibrio de un sistema, mientras que la segunda se guía por el principio de “esperar lo inesperado”¹⁰ y anunciar en esa incertidumbre configuraciones inéditas, pero no al modo de la fantasía caprichosa, sino a tenor de un auscultar profundo en los signos de los tiempos, aliando la ebriedad del chamán, del profeta o del poeta con la sobriedad de un *savant*.

¿Cómo pensar la utopía en el mundo contemporáneo, cuando la globalización reúne todos los lugares en un lugar, anula los distintos trayectos para sincronizarlos con la hora cero del fin del tiempo, convierte la casa en mundo y hace del mundo una casa, aunque bien estratificada, inquilinato inmenso abajo, mirador y pasarela sádicos arriba¹¹?

En una entrevista reciente, Peter Sloterdijk se refiere al tema y enuncia algunas tesis no poco sugestivas¹². “La utopía –dice– ha perdido la inocencia”. La utopía ya no puede enunciar paraísos. El escepticismo burleará todo intento de instaurar credos universales. Y sin que se convierta en técnica o tecnología, una utopía que no tome en cuenta la complejidad del mundo será un sueño que se evapora al despertar.

⁸ Demuestro el asunto de un modo extenso en el libro inédito: Gabriel Restrepo, *Fiesta, caridad y ahorro. Excursus preliminar sobre el carisma social y la pentecostés en la víspera del Bicentenario de la Independencia*. Y en la novela inédita *Las letras vencidas*.

⁹ Concepto acuñado por primera vez por Foucault en: Michel Foucault, 1991, *Historia de la sexualidad. I - La voluntad de saber*, México, Siglo Veintiuno Editores, 18ª edición, y desarrollado por Negri, Agamben y otros que se citarán aquí. Se refiere a la organización del dominio de la sociedad como control de la reproducción de la vida en general. Por la alianza de la *mathesis universalis* y el triédro epistemológico (lingüística, biología, economía).

¹⁰ La expresión fue enunciada por Edgard Morin en un diálogo con Cornelius Castoriadis, 1998, *El ascenso de la insignificancia*, Valencia, Frónesis, en relación con el primer Bush y la primera guerra del Golfo, hacia 1991, y que es premonitoria del 9/11 de 2002. Proviene de Eurípides y dice así: “Los Dioses nos dan muchas sorpresas: lo esperado no se cumple y para lo inesperado un dios abre la puerta”, citado en Edgard Morin, 2000, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Bogotá, Ministerio de Educación, pág. 59.

¹¹ El lector puede hacer el ejercicio de leer el pasaje de Sade en Roland Barthes, circa 1975, *Sade, Loyola, Fourier*, Caracas, Monte Ávila, y detenerse en el fragmento de la cena de Bush con empresarios en el documental *Fahrenheit 9/11* donde habla del círculo íntimo de los que tienen y de los que tienen aún más. Y podría leer con mucho provecho el ensayo de Robert Merton «El efecto Mateo», en el cual habla de la expresión evangélica: “Porque a los que tienen, se les dará más, y a los que poco tienen, se les quitará incluso lo que tienen”. Robert K. Merton, 1973, *La sociología de la ciencia. Investigaciones teóricas y empíricas*, Madrid, Alianza, dos tomos.

¹² “La utopía ha perdido la inocencia”, en <http://www.alcoberro.info/sloterdijk.htm>

Sloterdijk atribuye a la cultura que ha aportado el psicoanálisis (develamiento del inconsciente y desciframiento crítico de los deseos) el fin de la utopía como instauradora de un orden absoluto. No le falta razón, aunque se debería ser enfático en señalar –como lo hace el mismo Sloterdijk en otros textos¹³– que el psicoanálisis contiene una serie de presuposiciones metafísicas u ontoteológicas (para lo cual basta ver el *Moisés* de Freud¹⁴) y que su saber está imbuido de no pocos postulados utópicos criticables, asunto que remite a que el psicoanálisis necesita aplicar su método develador a la crítica de su constitución misma (los lados sombríos de Freud) y a la expurgación de su desarrollo histórico. Sin un nuevo arqueo de los archivos psicoanalíticos, su saber prometedor quedará paralizado por la hagiografía al fundador o a sus santos apóstoles. Y lo peor, sin una crítica a su modo de sancionar la pesantez del mundo, no podrá servir como topografía para explorar otra realidad posible.

Sloterdijk constata empero el renacimiento del género de la utopía tomando como indicio el número de obras dedicadas al tema en Francia, desde hace pocos años. Pero indica que se trata de una utopía más leve, irónica y comunicativa, menos esquizofrénica y que responde a la necesidad de soñar despiertos y reencantar con nuevos sentidos un mundo desencantado. En suma, indica, la nueva utopía es una forma de “autohipnosis consciente”, un modo de crear la energía necesaria para dar sentido a un mundo que a cada segundo pierde todo sentido.

Pero una palanca para repensar la misión de la utopía se halla menos en esta entrevista que en una obra anterior del filósofo alemán: *Extrañamiento del mundo*. Libro precioso, con extraordinaria valentía y agudeza enfrenta el pensador muchos de los síntomas del mundo contemporáneo que han escapado a la atención filosófica, como la adicción a las drogas o al éxito y las distintas formas de renuncia al mundo. El libro concluye con una coda formidable: pensar al filósofo como aquel que en la vigilia ejerce el oficio de “vigía del mundo”.

Con esta bella metáfora, “vigía del mundo”, uno vuelve por muchas razones al famoso grabado de Durero, *Melancolía I*, en el cual una suerte de figura andrógina alada medita sobre un claroscuro que no se sabe si es amanecer o atardecer, o quizás ambos. Y es devuelto al origen de la utopía, cuando en ese amanecer y atardecer del mundo que fuera el Renacimiento, Tomás Moro fundara el género, tomando como pretexto el otro mundo de una América imaginaria. *Utopía* y *Melancolía I* son obras coetáneas¹⁵.

Y tal vez uno concluya que el oficio de la utopía como “vigía del mundo” es propio del *sénex*, en ningún caso del *puer*. Éste, por supuesto, es un ser de proyectos, pero la utopía no se limita a arrojarse hacia el futuro, según la etimología de la palabra proyecto. En su génesis, la utopía es *anamnesis* y *prolepsis*, memoria de largo aliento y visión a distancia, aquella que se alcanza cuando se deja de mirar lo que está a la mano. Más un asunto de sabiduría (melancolía imaginativa) que del conocimiento científico, el oficio de la utopía como “vigía del mundo” es propio del *intus legere*, leer dentro de sí mismo los signos del cosmos.

Hay de nuevo algo trágico en el designio utópico porque éste sólo emerge en la caída: la caída de sí mismo y la caída del mundo. Baste recordar a Hegel en su expresión –preámbulo de una filosofía no poco utópica–: “El búho de Minerva levanta su vuelo al atardecer”. No hay, no podrá haber precocidad en el pensamiento utópico, porque, como pasa con la comprensión de la psique o de la historia, sólo la madurez proporciona claves como saldo de más error que ensayo. Victorias del fracaso.

Y esta reflexión conduce a esa sentencia de sabor amargo enunciada por Rimbaud cuando decía: “Ah, si la juventud supiera y la vejez pudiera”. Expresión acre bien válida para el caso, porque el saber utópico suele ser impotente frente a su tiempo, aunque esa impotencia –que en Moro llegara a la condición casi análoga a la de Sócrates, una muerte administrada por el poder– contenga una energía que se destinará con fuerza insospechada. Es como si el utopista hibernara en sí mismo al mundo.

Y piensa uno que esa situación de umbral de cambio de la época de Moro y Durero se empieza a tejer con muchos indicios ahora en todo el orbe, tales que ameritan que la conciencia filosófica asuma ese oficio de velación y revelación, uno de naturaleza semejante al que muestra Sloterdijk –sin plegarnos a todas sus conclusiones– y en el cual se alíen el sentido histórico, el fundamento antropológico, la inmersión en la psicología profunda, el sentido narrativo (que Sloterdijk posee, como novelista: un caso singular, creo, en la filosofía¹⁶) y un aliento utópico por cierto no ingenuo, pero no menos penetrante en su visión que el de Moro.

Acaso pudiera indicarse aquí hacia dónde pudiera apuntar una utopía en los nuevos tiempos. Y el punto de partida pudiera ser la sugerencia del mismo Sloterdijk cuando argumenta que la globalización es la consumación histórica del proceso de domesticación iniciado en el neolítico¹⁷. Consumación, puesto que se trata de una domesticación global bajo el imperio del



¹³ Peter Sloterdijk, 2001, *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pretextos.

¹⁴ Véase Gabriel Restrepo, *Fiesta, caridad y ahorro*.

¹⁵ Walter Strauss, editor, 1973, *The Complete Engravings, Etchings and Dry points of Albrecht Dürer*. Nueva York, Dover. *Melancolía I* es de 1514 y *Utopía* de 1515. Según las notas, *Melancolía I* pertenece a la “Melancolía imaginativa de las tres categorías que Ficino distingue en *De occulta philosophia* (las otras son la racional y la mental).

¹⁶ P. Sloterdijk, 1985, *Der Zauberbaum*, Fráncfort, Suhrkamp. Hay versión española.

¹⁷ *Extrañamiento...* Véase también el excelente ensayo de Freddy Téllez, 2003, “Sartre, Heidegger y Sloterdijk, o la polémica del humanismo”, en *Al Margen* (Bogotá): 7 y 8, septiembre y diciembre, págs. 57-87.

biopoder, alianza de la *mathesis universalis* y del triedro epistemológico que describiera Foucault, pero hoy con las características de informática, biogenética y economía como claves de la organización de los códigos sociales y culturales y de sus modos de circulación.

Lo que uno puede deducir del diagnóstico de Sloterdijk, que en su extremo lleva a mirar la constitución actual del mundo como "un parque humano de diversiones", porque menos del 10% controla y apropia más del 90% de la riqueza mundial, es que una constante de poder cínico y perverso atraviesa la historia universal de la domesticación, de su principio local a su fin global. Y que hoy se pudiera calibrar muy bien con un simple dato cuya fuente no puede ser más autorizada, por emanar del director del Fondo Monetario Internacional, James Wolfesohn: los llamados países desarrollados gastan \$56 mil millones de dólares al año en ayuda externa, al tiempo que destinan \$300 mil millones a subsidios agrícolas y \$600 mil millones a gastos militares (tén-gase presente para el asunto, el documental *Fahrenheit 9/11*), mientras que los propios países pobres gastan \$200 mil millones en defensa, cifra que excede lo destinado a educación¹⁸.

Para no llamar esclavitud a secas aquella constante que traspasa las distintas fases de domesticación de lo local a lo global, se puede enunciar con Foucault que se trata de la sucesión de dominación en la época antigua (amo-esclavo, señor-siervo), explotación en la época moderna (capitalistas-trabajadores) y sujetamiento en la tardomodernidad (alianza de capital financiero y capital cultural en la domesticación teledirigida de las conciencias), sin olvidar que en la era del sujetamiento se solapan imaginarios antiguos en modos muy sutiles.

Pero ningún autor contemporáneo puede describir la condición de sujetamiento mejor de lo que hiciera ya hace siglo y medio Alexis de Tocqueville, en el segundo tomo de *La democracia en América*. Tanto, que una larga cita se impone, vertida del francés al español por el autor de este ensayo:

Pienso, pues, que la especie de opresión que amenaza en la actualidad a los pueblos democráticos no se parecerá en nada a aquellas que la han precedido en el mundo; en vano hallarán nuestros



Encuentro de indios pijoes-cotos a orillas del Napo.

contemporáneos imagen semejante en sus recuerdos. Yo mismo indago en vano una expresión que reproduzca y englobe con fidelidad la idea que me formo del asunto; los antiguos nombres de despotismo y de tiranía no sirven para el caso: el asunto es nuevo. Y por tanto hay que darse a la tarea de definirlo, puesto que no lo puedo clasificar.

Quisiera imaginar bajo qué rasgos nuevos podría reproducirse el despotismo en el mundo. Veo una multitud incontable de hombres semejantes e iguales, que dan vueltas sin cesar en torno a ellos mismos para procurarse placeres pequeños y vulgares con los cuales llenan su alma. Cada

uno de ellos retirado y aparte es como un extranjero al destino de todos los otros; sus niños y amigos particulares forman para él toda la especie humana. En cuanto al resto de sus conciudadanos, está al lado de ellos, pero no los ve; los toca y no los siente. No existe más que en sí mismo y para sí mismo; y si le queda una familia, se puede decir al menos que no tiene ninguna patria.

Encima de todos aquellos se eleva un poder inmenso y tutelar, que se encarga él sólo de procurar sus goces y vigilar por su suerte. Es absoluto, detallado, regular, previsor y dulce. Parecería la potencia paternal si como ella tuviera por fin preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no persigue más que fijarlos de modo irrevocable en la infancia: mira con buenos ojos que los ciudadanos gocen, mientras que no piensen en nada distinto a gozar. Con gusto trabaja por su bienestar, pero quiere ser el único agente y el único árbitro; procura su seguridad, prevee y allana sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales asuntos, dirige su industria, regula las sucesiones, divide las herencias. ¿No quita con ello por entero la dificultad de pensar y la pena de vivir?

De esta forma día por día devalúa y hace más raro el empleo del libre arbitrio, pues confina la acción de la voluntad a un espacio cada vez más ínfimo y roba a cada ciudadano hasta el mismo usufructo del libre discernimiento. La igualdad ha preparado a los hombres para todas estas cosas, los ha dispuesto a acomodarse a ellas e incluso aún a mirarlas como un bienestar.

Después de haber aprisionado así vuelta a vuelta a cada individuo en sus potentes manos y de haberlo petrificado a su gusto, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera; cubre toda la superficie con una malla de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los espíritus más originales y las almas más vigorosas no sabrían esclarecerse para sobrepasar a la multitud; no quiebra las voluntades, pero las ablanda, las pliega y las dirige; rara vez obliga a actuar, pero se opone sin cesar a que se actúe; no destruye nada, impide que algo nazca; no tiraniza, molesta, comprime, enerva, estrecha, envilece y en fin reduce a cada nación

¹⁸ James D. Wolfesohn, 2003, *A New Balance: the Challenge of Leadership*. Mensaje a la Asamblea Mundial del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial. http://web.worldbank.org/wbsite/external/extaboutus/organization/presidentexternal/0_contentmdk:20129148--menupk:23

a no ser más que una manada de animales tímidos e industriosos, cuyo gobierno es el pastor.

Siempre he creído que esta especie de servidumbre, reglada, dulce, pasable... podría combinarse mejor de lo que nadie imagina con algunas de las formas exteriores de la libertad, y que no sería imposible establecer a la sombra misma de la soberanía del pueblo.

[...] En ese sistema, los ciudadanos salen un momento de su dependencia para elegir a sus amos y luego vuelven a ella.

[...] Bien veo que de esta manera se conserva la intervención individual en los asuntos más importantes; pero no se la suprime en los más pequeños y particulares. Se olvida siempre que es en los detalles donde es peligroso esclavizar a los hombres. Por mi parte, preferiría creer que la libertad fuera menos necesaria en las grandes cosas que en las menores, si se me pusiera en el dilema de que debiera asegurar una excluyendo a la otra.

La sujeción en los pequeños asuntos se manifiesta todos los días, y se hace sentir indistintamente sobre todos los ciudadanos. No los desespera, pero los contraría sin cesar, y los lleva a renunciar al uso de su voluntad. Angosta poco a poco su espíritu y enerva su alma; mientras que la obediencia, que no es reclamada más que en un número pequeño de circunstancias muy graves, pero excepcionales, no muestra la servidumbre más que de cuando en cuando y no la impone más que a unos cuantos hombres. En vano se encargará a esos mismos ciudadanos vueltos tan dependientes del poder central la tarea de escoger a los representantes de este poder, pues este uso tan importante, pero tan corto y tan raro de su libre arbitrio, no les impedirá que pierdan poco a poco la facultad de pensar, de sentir y de actuar por ellos mismos y que no caigan por tanto gradualmente por debajo del nivel de la humanidad¹⁹.

El escenario de la disputa actual por la reelección en los Estados Unidos no puede ser más perfecto para validar las anticipaciones de Tocqueville, tal como se transparenta en *Fahrenheit 9/11*. Pero aparte de esta observación pasajera, la premonición del pensador francés es tanto más asombrosa, cuanto que escribía en una época en la cual todavía no se avizoraban el cine, la televisión y mucho menos las comunicaciones con todo su poder como fuente de inscripción psíquica.

Por su parte, Kafka alcanzó a percibir las formas contemporáneas de sujetamiento, cuando en su relato «En la colonia penitenciaria» muestra cómo la nuda vida (*aisthēsis*, la llama Lyotard²⁰) es tallada con



La *Pitcairnia gigantesca*.

escritura punzante por el poder (como *ethos*, según el mismo autor, y nosotros añadimos que por intermedio de las formas de crianza en la familia, recordando que la palabra familia –la que se configura en la domesticación local del neolítico–, proviene de fámulo, es decir, de esclavo).

En alguna conversación, Kafka insinuó que el cine –ese proyectil, según lo llamaban en sus comienzos– es un gran dispositivo para no ver viendo: “El cine perturba la visión... La rapidez de los movimientos y la sucesión precipitada de las

imágenes lo condenan a uno, de manera continua, a una visión superficial. No es la mirada la que capta las imágenes, son ellas las que captan la mirada, sumergen la conciencia. El cine obliga al ojo a ponerse un uniforme, mientras que hasta acá estaba desnudo. –Es una terrible afirmación– replica entonces Janouch. –¿El ojo es la ventana del alma?– Las películas son postigos de hierro, concluye Kafka”. Este pasaje es recordado por Paul Virilio junto con una frase contundente: “Mandar es hablar a los ojos”, decretaba Bonaparte²¹.

La reflexión de Tocqueville contiene enunciados muy sugestivos, válidos para la fase del Estado de Bienestar y con mayor razón para el sociedad pseudoneoliberal²²: si el sistema del biopoder mundial delega al vaivén del mercado “libre” la regulación de las relaciones sociales antes controladas por el Estado, vigiladas en lo moral por las Iglesias, o reguladas a fuste o panóptico por la educación²³, es porque de un lado ese mercado “libre” está amparado por esos \$600.000 millones de dólares que gastan en defensa los llamados países desarrollados cada año y en una suma quizás equivalente destinada al control y circulación de la información, el conocimiento y el entretenimiento.

La sociedad global se modela en esas dos cajas negras contemporáneas: las que guardan los secretos militares –los distintos Pentágonos– y los secretos sociales y personales –las pantallas “mágicas” de la televisión y del computador–, tras las cuales se adivina el rostro poliforme del capital cultural; y esos “huecos negros” que son las agencias de publicidad y de *marketing* que regulan la producción y circulación del deseo.

Tanatocracia y algo que se podría llamar con un neologismo como Eudemonocracia

¹⁹ Alexis de Tocqueville, 1850, *De la démocratie en Amérique*, 13a. ed., París, Pagnerre, tomo II, págs. 357-360 (traducción de Gabriel Restrepo).

²⁰ Lyotard, 1997 (1991), *Lecturas de infancia. Joyce, Kafka, Arendt, Valéry, Freud*, Buenos Aires, Eudeba.

²¹ Paul Virilio, 1989, *La máquina de visión*, Madrid, Cátedra.

²² Decimos pseudoneoliberal porque hay cuatro grandes y poderosas excepciones a la teoría del mercado “libre”: primero, las regulaciones de los flujos migratorios; segundo, la definición de la droga como un mal prohibido, cosa que la encarece como un bien deseado a precios artificialmente inflados; tercero, el monto de los subsidios agrícolas, contrario al libre comercio; y cuarto, “la mano invisible” que regula el mercado, que no es Dios, sino la seguridad enlazada al control cibernético: Pentágono y Microsoft, por ejemplo, en el diseño del proyecto Falconview, puesto en escena en Irak.

²³ Michel Foucault, 1990 (1975), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores.

(eudemonismo es la exaltación del goce y aquí indica a todos aquellos que organizan el parque humano de diversiones como una fiesta para el disfrute voyeurista²⁴) configuran una suerte de hidra cuyas cabezas se clonan por millones como pequeños ships narcisistas en una suerte de Matrix universal. Es, por tanto, como toda hidra, ubicua, omnipotente, prepotente, elástica y extensa.

Manejo de la circulación de los afectos a través de la amenaza de Muerte y la incitación de la Sexualidad (como forma extrema del goce), entrelazados por el dinero: ése es el misterio del biopoder contemporáneo frente al cual la vigía del mundo filosófica no puede renunciar a una vocación utópica, incluso ensayada como una caída de sí mismo en el fondo de la propia dualidad constitutiva como *zoe/bios*, *muerte/vida*, *demens/sapiens*, *humus/erectus*, *individuum/cosmos*.

En ese encuadre, la prohibición global de la droga que la erige como un demonio y a la vez como un monopolio o al menos como carteles subterráneos (los cuales, empero, aceitan como el petróleo la máquina militar y financiera universal y encarecen y sacralizan la "Ley"), contra toda la lógica del mismo neoliberalismo, no hace más que apuntalar ese cuerno dramático de la amenaza global de la muerte (incluso con la posibilidad de una muerte global), distensionando o tensionando en apariencia la angustia de la muerte con el frenesí de un hedonismo a ultranza que es directamente proporcional al terror inspirado por la amenaza de violencia.

recientemente el diario *Times* de Los Angeles, el número de libros en varios idiomas que niegan la veracidad del Holocausto y lo atribuyen a una invención de la propaganda judía, supera el centenar. Si somos capaces de semejante desvarío, ¿por qué habría de ser improbable la pérdida total de memoria como estado permanente del espíritu? ¿Y acaso no representa ello un peligro mucho mayor que la ingeniería genética o la degradación del medio ambiente?». Czeslaw Milosz, «Discurso de investidura del Premio Nobel de Literatura 1980», en *Poemas*, Barcelona, Tusquets, 1984, págs. 129-145. En torno a esta memoria gira también buena parte de la excelente obra de Giorgio Agamben, por



Yacuman, jefe rucuyo, expulsando al diablo.

El ser humano queda atrapado en la misma condición de una infancia que se perpetúa a través de la edad de cada cual: amenaza de muerte y goce efímeros, pero en ningún caso esa "segunda muerte" de la que habla el poeta Rilke²⁵, aquella muerte antes de la muerte en la cual consiste el umbral de sabiduría²⁶.

En una sociedad en donde la muerte y el dolor insisten por doquiera en las más distintas formas, el pensamiento de la muerte y del dolor están desterrados, reprimidos, borrados aunque sólo en

aparición, como si no existieran frente al goce que se insufla a modo de compulsiva respiración artificial: hay un velo de la mirada, que no es propiamente aquel característico del pudor o del terror sagrado que expusiera Goya en la imagen de la mujer que toma un diente de un ahorcado para una magia de amor²⁷, sino un dispositivo para no ver, semejante al que describiera Kafka con relación al cine. Sucede lo mismo con el fracaso, con la pobreza o con la soledad: condiciones de la existencia pese a afirmaciones parciales, el pensamiento hedonista se niega a admitir su existencia. El auge de los "reality shows" es una indicación del modo como la compulsión a no ver está entrelazada con la misma obsesión voyeurista. No por azar la mirada mundial esquivó durante mucho tiempo el cruel espectáculo de los campos de concentración e incluso hoy no pocos niegan que una realidad tan espeluznante haya ocurrido²⁸.

Si hemos mencionado la relación entre familia y esclavismo por la acepción común del fámulo, es porque aquella hidra con sus dos grandes cabezas no funciona si no es por medio de la reproducción a pequeña escala del hogar, donde la infantilización de la que habla Tocqueville se consagra, lo mismo que en la escuela y en la universidad donde éstas la prolongan con sus dispositivos pedagógicos: pues vale recordar que pedagogía proviene de *paidos ágein*, conducir a los niños, algo que es contrario del todo a la psicagogía que es guiar a través de la psique y que en ello es análoga al arte maeyética, porque en estos dos casos el imperativo es el mismo: conócete a ti mismo, muy diferente a un modelo como el de la pedagogía que atiborra de saber en proporción directa a la obturación del sujeto como sujeto de sí mismo²⁹.

²⁴ No es extraño que en ese antibanquete de *Fahrenheit 9/11*, cuando Bush lanza su chiste sobre los que tienen y tienen más (*have and have more*) estalle entre los comensales una risotada, sin que nadie advierta que bajo la mesa de los modernos Epulones se arrastra la multitud de Lázaros del mundo. Véase Lucas 16: 19-31.

²⁵ R.M. Rilke, 1982, *Le livre de la pauvreté et de la mort*, Francfort, Actes Sud.

²⁶ No es extraño que la filosofía insista en la actualidad en el tema del segundo comienzo del ser humano. Véase: Sloterdijk, 1988, *Zur Welt kommen- zur Sprache comen*, *Frankfurter Vorlesungen*. En particular: «Poetik der Einbildung», págs. 99 a 143. Es decir, ese tema de la sabiduría ancestral enunciado por Plotino: "llegar a ser lo que se puede ser".

²⁷ "A caza de dientes", dos versiones en Pierre Gassier, 1975, *Goya*, Friburgo, Office du Livre, pág. 112; y *Goya*, 1978, *Caprichos, desastres, tauromaquia, disparates*, Stuttgart, Gerd Hatje, pág. 36.

²⁸ Al respecto dice Milosz: "Los acontecimientos de las últimas décadas, de importancia tan decisiva que de su conocimiento o de su ignorancia depende el futuro de la humanidad, pasan desapercibidos, palidecen y pierden toda consistencia, como si el pronóstico de Nietzsche acerca del nihilismo europeo encontrara aquí una realización literal. 'El ojo de un nihilista', escribía en 1887, 'desconfía de sus recuerdos; deja que mueran y pierdan sus hojas y lo que no hace con él mismo, tampoco hace con todo el pasado de la humanidad. Lo deja morir'. Nuestra época no conserva del pasado más que ficciones contrarias al sentido común y a la más elemental percepción del bien y del mal. Tal como afirmaba

ejemplo: *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pretextos, 2001; y *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. Medios sin fin*, Valencia, Pretextos, 1998.

²⁹ En torno a una propuesta diferente de Escuela del Sujeto, véase Alain Touraine, 1997, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, Fondo de Cultura Económica. También vale la pena leer el formidable y lapidario texto de Jacques Lacan, 1996 (1975), *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis: 1969-1970*, Buenos Aires, Paidós, en donde la cultura pedagógica académica es más o menos asimilada al discurso del amo.

“Amaestrar al amo”, “domesticar al domesticador”: ésa era la tarea que enunciaba como más urgente Michel Sérres en 1977³⁰. Tarea que parece imposible, pero que no es irrealizable como lo podría sugerir la razón cínica que domina en el mundo. Se dice que hoy en día no puede haber lugar para el heroísmo y que no es posible ser más que una contingencia en un universo de flujos y desplazamientos mercuriales. Los hombres y mujeres universales, se añade, pertenecen al pasado. La tecnología se encargará de modo fatal de administrar nuestros pequeños goces personales y “glocales” –esos sedantes contra la violencia y el terror ubicuos– justificados por una filosofía de la presencia, ese *carpe diem* que no por azar se enunció en el imperio romano. Nuestro cinismo, nuestro hedonismo o nuestra inconsolable desesperación encontrarán las justificaciones para el acomodo, el nirvana mercurial del goce o incluso las fugas para el abandono, hasta el suicidio mismo.

Por el contrario, podría pensarse que ninguna época es tan propicia como esta para pensar en términos universales, ni para actuar en términos heroicos. Comenzando por afirmar que el asunto puede comenzar por uno mismo en ese “amaestrar al amo” que cada cual lleva adosado por la familia y endosado por la historia universal de la domesticación esclavista. Lucha solitaria y marginal, quizás no tendría significación más allá de la persona, pero si se contempla de modo profundo –si se quiere como un eterno retorno del duelo de Jacob con el Ángel, esa épica individual–, es un modo de cambiar el mundo entero –inserto en cada uno–, para hallar pasajes más allá del “túnel –la época³¹–, al cual se refería Mallarmé en su críptico libro *Variaciones sobre un tema-sujeto*³² y con el cual designaba el triunfo parcial de la alquimia económica –la del oro– sobre la alquimia estética –la de la sabiduría–, cuyo horizonte marca el arco de una nueva utopía³³.

Ensayarlo desde América Latina es tanto más precioso. Porque América Latina, como lugar de un dolor universal portado en su diversidad cósmica, ha sido una región atravesada por el espíritu de las utopías: regresivas sólo en apariencia, como la del Tawantisuyo o las distintas expresiones indígenas; nostálgicas e indefinibles como las afro-americanas con sus tonos musicales en clave de esperanza; progresivas, como las positivistas, pero hermanadas de un modo extraño con acentos románticos; modernistas o estéticas, como en Rubén Darío; religiosas como en Vitoria, Suárez, Bartolomé de las Casas, fray Pedro Claver o en las modalidades de la teología de la liberación; tecnocráticas, incluso como en los casos de Brasilia o la Cepal; melodramáticas –¿por

qué no? – como en las distintas y múltiples versiones antiguas y nuevas de la boda entre la cenicienta y el príncipe. Y tantas más, las encerradas en el carnaval, en el bolero o en el tango, en las artes y letras, en el cine.

El mundo de hoy –se dice– es un mundo signado por el desplazamiento: flujos mercuriales de personas, de dinero, de técnicas, de sentidos culturales. Debería añadirse que en América Latina estamos preparados para este mundo, porque nuestra historia es la historia de un desplazamiento continuo y permanente. Somos los mayores metecos en el drama universal, los más extraños en nuestro propio suelo. Si hay un lugar que haya sido un no lugar, un topos que haya sido un utopos, es América Latina, porque indígenas, africanos y aún españoles fueron todos extrañados de su *humus*. Y porque en el devenir de *demos* multiétnicos, el desplazamiento de espacio, tiempos y sentidos ha sido una constante. América Latina y el Caribe son el no lugar por excelencia, la habitación de la utopía –ese *Aleph*–, en un mundo en donde la utopía protestante del éxito se ha erigido como el lugar común del encuentro global de los desencuentros.

Sloterdijk alude a un pasaje de la *Apología de Sócrates* en donde Platón pone en boca de su maestro la palabra *Metokoi*: cambiar de lugar, mudar, desplazarse³⁴. La muerte era para Sócrates una última traslación. Pero *Metokoi* condensa la condición del ser humano, tanto más en la época actual, cuando vivimos sobre un mismo frágil suelo, la tierra resquebrajada en la época de la domesticación global, y bajo un mismo techo, un cielo que muchas veces parece desolado y desastrado para todos por la fragilidad de la capa de ozono y con más veras para los pobres y las pobres que componen la multitud del mundo, en el cual han perdido hasta la esperanza que venga de “lo alto”.

La condición del meteco, el extranjero en el propio suelo –recordaba Max Weber³⁵–, está en la base del mesianismo y en la idea de la *zakada* hebraica, retomada como *sadaka* por los árabes, ambas formas de piedad y caridad ante los más pobres³⁶. La idea de un tiempo periódico para la redención de las deudas de los esclavos, sabático y jubileo, se amparaba en la memoria de haber sido el propio pueblo hebreo un pueblo paria y meteco, esclavo en otro suelo, el de Egipto. Reasumida por nuevos exilios como el de Babilonia, la idea alimentaría el mesianismo como promesa de una remisión definitiva de los males y el advenimiento de una justicia plena, a tiempo que afirmaba la creencia tan bella de que cada ser encierra en sí un templo sagrado, a falta del Templo de Jerusalén del que fueran exiliados o que fuera destruido.

³⁰ Michel Sérres, 1977, *Hermes IV. La distribution*, París, Minuit.

³¹ “Sin duda”, se convence: “atravesamos un túnel –la época– éste, largo el último, que se arrastra bajo la ciudad antes de la todopoderosa estación del virginal palacio central, que corona”. Mallarmé, 1993, *Variaciones sobre un tema*, México, Vuelta, pág. 67.

³² “Sujet” es tema, pero en la obra se trata de un tema-sujeto.

³³ Recuérdese el pasaje más decisivo quizás de *Variaciones*: “Alguna deferencia, mejor, respecto del apagado laboratorio de la gran obra, consistiría en recuperar, sin humo, las manipulaciones, venenos, enfriados de distinto modo que en la pedrería, para continuar por la simple inteligencia. Como sólo están abiertas, a la búsqueda mental, nada más que dos vías, en las que se bifurca nuestra necesidad, a saber, la estética de un lado y la economía política del otro: de esta última concepción, principalmente, la alquimia fue el glorioso, temprano y turbio precursor. Todo lo que es igualmente puro, como falto de un sentido, antes de la aparición, ahora, de la multitud, debe ser *restituido* al dominio social. La piedra nula, que sueña el oro, llamada filosofal: Pero, en las finanzas, ésta anuncia el crédito futuro, que precede al capital o lo reduce a la humildad de la moneda”. Págs. 123-124.

³⁴ *Extrañamiento...*

³⁵ Max Weber, 1967, *Ancient Judaism*, Nueva York, The Free Press. Traducción de Hans Gerth y Don Martindale.

³⁶ El tema reaparece en Marcel Gauss, 1971, «Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas», en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos. Y es discutido en forma extensa en Jacques Derrida, 1991, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, París, Galilée.

No hay utopía que no deba ejercitar la doble tarea de rozar y deslindarse a la vez del mesianismo. Es como un vértigo, atracción y repulsión. Hoy diríamos que el mesianismo es ineludible como esperanza de justicia universal, pese a la antiutopía de la utopía protestante y su idea del fin de la historia. Así lo sostiene Jacques Derrida y uno está muy de acuerdo con él³⁷. Y tanto más con la más fina de sus aporías, en las cuales pareciera amplificarse el eco de las antinomias kantianas: la promesa mesiánica es indecible, porque no puede demostrarse *a priori* que haya posibilidad o imposibilidad del advenimiento mesiánico como encarnación de la idea de justicia universal. Lo cual implica de entrada adherir a un postulado decisivo: que el derecho no es la justicia³⁸. Y no se niega con ello que la idea de justicia plena no sea problemática y no deba deponer el pensamiento la cautela que todo sano escepticismo debe anteponer a ella, cuando se sabe que a nombre de la justicia se han cometido innumerables crímenes.

El mayor efecto que se puede derivar de la indecibilidad de un advenimiento mesiánico es el de no cerrar la razón, de modo que esta pueda aún “esperar lo inesperado”, no clausurar el paso posible a la preñez de un nuevo acontecimiento y menos aún erigir defensas contra un advenimiento que siempre será posible, aunque de antemano no sea probable. Mientras tanto, cabe velar en la vigilia del mundo.

Y pensar. Pensar como propedéutica para preparar con recados utópicos los posibles anuncios de un nuevo orden. Por ejemplo, de nuevo, cavilar en el arco que se tiende entre la domesticación local neolítica y la domesticación global contemporánea. ¿Qué lección puede extraerse, por ejemplo, de una constatación como la de Ernst Bloch, cuando indica que “Los hombres han tenido hasta hoy demasiada paciencia. En toda la historia universal ha habido trescientas, cuatrocientas, quinientas mil guerras y apenas diez revoluciones; entre esas diez, ocho han fracasado y una se ha pervertido. Demasiada paciencia”³⁹?

Un pensamiento escéptico, casi rayano en el cinismo, podría decir que en el fondo nada ha cambiado desde la invención de la primera casa, el trazado del primer surco, el batido de la cola del primer perro amaestrado, el relincho amigable del primer caballo domado, el retorno del primer padre o hijo pródigos a la mujer que espera con paciencia –encarnación de la “demasiada paciencia”– en el telar, la primera tumba con recordatorio y el primer mojón para aquietar el firmamento. Que las guerras apenas han extendido al mapa del globo la vocación neolítica por el dominio perverso. Que aquella revolución significó la

domesticación de animales y plantas y algo del ser humano, pero que éste no ha sido domesticado del todo, pues siempre se abandona a la fuga y se entrega a la aventura de la guerra, como un eterno Odiseo. Que la crematística no retornará resignada al *nomos* propio del *oikos*⁴⁰. Que la piedad y la compasión sufrirán de permanente entropía. Que las némesis multiplicarán sus fantasmas ante la quiebra de la justicia. Que el domador no ha sido domado y será siempre indomable. Que hasta el último instante del último mundo algún esclavo gemirá bajo el cielo doblegado por un amo. Y ese pensamiento entre escéptico y cínico acariciaría una expresión de ese excéntrico que fuera Gómez Dávila: “Las revoluciones no les destruyen a las naciones [o al mundo, añadimos] sino el alma”⁴¹.

Pero un pensamiento más propositivo examinaría el asunto bajo otro lente: las revoluciones religiosas, económicas y políticas quizás hayan fracasado porque nunca configuraron un “hombre” nuevo y no lo hicieron porque su punto de partida era falso. En la lógica de las grandes transformaciones siempre se supuso que bastaba cambiar de Dios, de modo de organizar la riqueza y de apropiarse excedentes, o de manera de gobernar y ser gobernados, y que con la transformación del decorado aparecería el “hombre” redimido. Esperanza siempre diferida. “Demasiada paciencia”.

El discurso era falso, no sólo porque el evidente sesgo patriarcal retiraba de la escena a más de media humanidad (mujeres, niños y niñas, ancianos y ancianas), ni porque el acento masculino develara el medio de la guerra o de la competencia para producir el cambio, sino porque en todos los casos afectaba la superficie y no el fondo. Si Heidegger llegó a descubrir en *Ser y tiempo* que desde los griegos la metafísica había operado un velamiento del ser, de modo análogo podría decirse que desde la domesticación neolítica en plano local hasta la domesticación a escala global se ha producido una obturación del ser humano, oclusión en buena medida provocada por el afán de conquista y de dominio que encierran, como dice Virilio, una *estética de la desaparición*: una velocidad enorme para llegar al mismo punto de partida o, como se dice en la película *El Gatopardo* de Visconti, todo cambia para que todo siga igual.

Recabar en la condición del ser humano para despertar la sabiduría, pudiera ser el horizonte para un nuevo camino de la utopía.

Ello no significa desdeñar la visión de transformaciones globales en la economía y en la política. Por cierto, la crematística –esa errática volubilidad del capi-

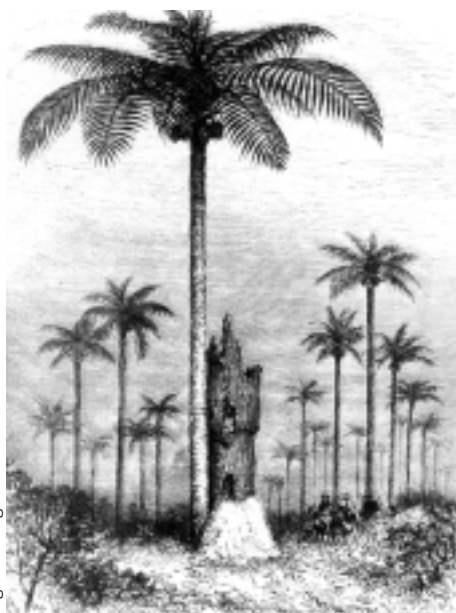
³⁷ Jacques Derrida, 1995, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta.

³⁸ Jacques Derrida, 1997 (1994), *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos.

³⁹ Freddy Téllez, 1990, «La prosa de las ciudades», en *La ciudad interior*, Madrid, Orígenes, cita en la página 107.

⁴⁰ Derrida, *Donner...* Según Derrida, la crematística es la especulación económica desentrañada del hogar (algo así como la guerra troyana y la aventura de Odiseo), mientras que la economía es, como *oikos*, casa, y *nomos*, regulación, la justa distribución en el hogar dictada por lo que hoy llamaríamos ética de benevolencia. Todo lo contrario de lo que se entiende por economía-mundo que, desentrañada del hogar, ha perdido la piedad o la compasión. Pero si hoy el mundo es casa u hogar, allí se indica un sentido del retorno a casa de la economía como justa distribución.

⁴¹ Nicolás Gómez Dávila, 1977, *Escolios a un texto implícito II*, Bogotá, Colcultura, pág. 220.



El gran homiguero.

tal financiero— necesita volver a casa —al *oikos* global de hoy—, reconciliada en términos del *nomos*, distribución justa en el hogar mundial, lo cual significaría nada más, ni nada menos, que alterar la composición de gastos denunciada por Wolfesohn: para poner un ejemplo, los países llamados desarrollados bien podrían prescindir de erogar los US\$56.000 millones de ayuda externa si suprimieran siquiera la mitad de los \$300.000 millones de dólares que emplean en subsidios agrícolas; ni qué decir si se destinara a la educación y a la cultura apenas un 20% de los \$800.000 millones de dólares dirigidos a los gastos militares sumados los países denominados desarrollados y en desarrollo. En estos casos, ni siquiera sería necesario pedir alivios a la deuda externa. Aunque bien sabemos que no quedarán hacerlo por nada del mundo.

Por obvias razones, sabemos que la desigual distribución de la riqueza mundial (menos del 10% que apropia más del 90%) no podrá desovillarse sin nuevas configuraciones geopolíticas, algunas de las cuales pasarán en el futuro por la reforma del Sistema de Naciones, junto a otras que afecten los mesopoderes del Estado y los micropoderes sociales, entre ellos el de la familia.

Camino largo y muy espinoso (recordar *Fahrenheit 9/11*), sin duda alguna, habrá de recorrerse con ires y venires quizás en el marco de medio siglo o antes si algo extraordinario ocurre. Los imperios a veces caen por su propio peso, para lo cual en ocasiones basta un pastorejo. Aquí cabe esperar mucho de todas aquellas teorías que hoy alumbran caminos posibles a la llamada multitud⁴².

Por mi parte, prefiero seguir a Deleuze y Guattari cuando indican en *El antiedipo* que cualquier transformación hoy en día debe-

rá pasar por la alquimia de la revolución del deseo⁴³. Es necesario explorar el hombre y la mujer nuevos a tiempo que se iluminan los caminos de paso de la multitud hacia el advenimiento prometido.

El turno de la utopía pasa hoy por el meridiano de la educación y la cultura. En cierta forma, así se inició con Moro y con Erasmo, pero en esos mismos aspectos es donde la *Utopía* de aquél mostraba ya esos rasgos ambivalentes que posee toda utopía y que, por ello mismo, es preciso dilucidar antes de cualquier formulación. Aquí la tesis radica en el hecho de que toda recusación de un orden está permeada de uno u otro modo por lo que Derrida tematizó a propósito del *Gift*⁴⁴, con toda la ambigüedad que este término encierra desde su raíz indoeuropea⁴⁵: en inglés regalo y en alemán veneno. Toda herencia encierra un don benévolo y una dosis de veneno. Así se comprendería una vez más el camino que va de la domesticación local a la global como la sucesión de muchos dones, pero también como la trasmisión de un veneno que no ha sido contraindicado aún: el de la esclavitud de base, cuya arqueología crítica es hoy la tarea individual y colectiva más decisiva.

Para volver al tema de la educación y la cultura, la *Utopía* muestra el mismo doble rostro de la Perlerina, de la cual se dice en el *Quijote* que:

mirada por el lado derecho, parece una flor de campo; por el izquierdo, no tanto porque le falta aquel ojo que se saltó de viruelas...

Si se la pondera como comunidad nacional imaginaria, *Utopía* luce en apariencia como una sociedad justa en donde el problema del poder se ha minimizado por la nivelación del acceso de los miembros de la sociedad a los recursos de la tierra y a las ventajas sociales (educación, tiempo libre). No obstante, a poco se deja ver la cuenca gro-

⁴² El concepto de "multitud" ha sido acuñado por Negri y Hardt, 2001. *Imperio*, Bogotá, Desde Abajo. Pero fijémosnos que el concepto de multitud ya aparecía en Tocqueville. Y que, tal vez lo más decisivo, es un concepto prototípico en el texto indicado de Mallarmé.

⁴³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, 1985 (1973 en español, 1972 en francés), *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, 2a. ed., Barcelona, Paidós.

⁴⁴ *Donner le temps...*

⁴⁵ Emile Benveniste, 1983, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, España, Taurus.

Segundo templo de Lorillard.



tesca de la Perlerina, porque es una educación en donde cada ojo vigila a cada ojo, un poco al modo del Gran Hermano en la célebre novela de Orwell o tal como lo figurará Foucault con el Panóptico⁴⁶.

Y este flanco izquierdo se agrava aún más por la existencia de esclavos que realizan los oficios más viles, los metecos y metecas de siempre, aunque en *Utopía* puedan redimirse algún día. Y lo peor, *Utopía*, como cualquier democracia que se crea perfecta, se arroga el derecho imperial de invadir y sojuzgar a quienes no compartan sus ideales. Con lo cual se concluye, a la vista de Irak, que la *Utopía* de Moro, junto con la utopía protestante, han llegado a ser el lugar común del mundo moderno y tardomoderno: ¡¡la *Utopía* realizada!! Y pensar que fue a nombre de un credo protestante que se enjuició a muerte al católico Moro: algo para meditar en las sinuosas sendas del mundo, pues, como dice el dicho, nadie sabe para quién trabaja. A lo cual se debería añadir: excepto el demonio.

Conclusión primera: se trata en último término de una disputa en torno a distintas utopías. Utopía de la cuerda tensa (*tightrope*) encarnada en el país del destino manifiesto (la *Utopía* de Moro y la Utopía protestante), utopía de la cuerda floja en los países con destino laberíntico, entre ellos de modo singular América Latina y el Caribe.

Conclusión segunda: es necesario fundar una nueva educación religada a una nueva cultura, inspiradas ambas en la psicagogía, el arte meyéutica, la formación del sujeto, la sabiduría antes que el saber, la autopoiesis, el pensar y actuar en trama, el saber y saber hacer vinculados al saber ser y saber vivir en el contexto propio de América Latina y el Caribe, de cara al mundo. Tal vez convendría admitir que el saber académi-

co y en particular el de las ciencias sociales ha fracasado de modo absoluto. Tesis que requeriría de una argumentación para muchos ensayos. Y ello contra la vana arrogancia.

Saltamos en danza cósmica de la cuerda tensa a la cuerda floja. Y nos ponemos una cifra cabalística: 2052 a 2056, cuando se junten los dos bicentenarios de la liberación de esclavos, el de los países de América Latina y el Caribe (en Colombia ocurrió el primero de enero de 1852) y la fecha simbólica del fin de la Guerra de Secesión que dirimió la querrela entre esclavistas y antiesclavistas en los Estados Unidos. Tema para pensar, con Luther King y muchos otros, que la esclavitud legal desapareció, pero se mantiene como imaginario perverso en distintas modalidades de sujetamiento.

Quizás entonces una carretera panamericana permita bajar y subir hasta la plaza central de Gigante, en el departamento de Huila, Colombia, donde José Hilario López sembrara como símbolo una ceiba que aún arropa con sus hojas. Y allí se pudieran recordar unos versos del libro de Aurelio Arturo, *Morada al sur*:

Y aquí principia, en este torso de árbol,
en este umbral pulido por tantos pasos muertos,
la casa grande entre sus frescos ramos⁴⁷.

La tarea de aquella conmemoración sería redimir, contra el sujetamiento perverso, los saldos presentes de la esclavitud y de la explotación en los imaginarios dominantes.

Mojón a medio siglo de un largo camino, éste se iniciará con la rememoración continental del bicentenario de la declaración de independencia de la mayoría de los Estados de América Latina y el Caribe, entre el 2008 y el 2010, y luego cobrará toda su fuerza en la celebración del bicentenario de la

⁴⁶ Foucault, *Vigilar y castigar*.

⁴⁷ Aurelio Arturo, 1963, *Morada al sur*, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional.

fundación de la mayoría de los Estados, entre 2019 y 2024.

Al indagar con su sentido críptico por el no lugar de un utópico advenimiento estético, la fiesta del pensamiento y el pensamiento de la fiesta, en el cual cifraba Mallarmé la victoria de la vía esotérica del simbolismo sobre la vía mundana del oro, en el desdoblamiento moderno de la alquimia, el poeta que imaginaba un más allá del “túnel del tiempo” indicaba en un pasaje, en clave de coloquio de embajada cuasimasónica francobritánica, que: “Por consiguiente, el lugar no es aquí”⁴⁸.

¿Qué lugar? El no lugar, quizás, el paraje de la nueva Utopía. Y continuaba, en respuesta con muchas claves: “París encamina por el verano su temporada como Londres pues cada accesorio, carroza u objeto de tocador, centellea y espuma lujosamente, hacia el exterior; un polvo dispó todo hacia las playas”. Leamos el margen atlántico de Europa, quizás América y por razones que callo por ahora, la América Latina. “El mar al que más valdría no mencionar que inscribirlo entre paréntesis...”. Nula distancia, otro signo de utopía, cifra imaginaria. Y apenas el umbral para el misterio: “cierto drama excepcional, entre ellos, azota a lo que tiene su razón sin nadie”. ¿Cuál ellos? ¿Cuál

soledad de la razón o razón del vacío, de la ausencia pura, sino el no lugar donde habitan los metecos y metecas del mundo? El libro de Mallarmé, además de utópico, es milenarista, pues muchas cifras tornan a cada momento a la cifra mágica de mil.

¿Interpretación alucinada pensar que el simbolista aludiera a la utopía, en el doble enlace de lo absolutamente imaginario y lo absolutamente real con la vista puesta en algún futuro indiscernible de América Latina y en particular en esa falla del Canal de Panamá, a propósito de la quiebra de Lesseps? Tal vez. Contra todo lo que se habría dicho de su poética como desligada de todo acontecimiento o toda referencia que no fuera literaria, excepto lo insinuado por Derrida⁴⁹. Pero es que la Utopía es asunto del Gran Libro, del Libro que Vendrá, como titula Blanchot una de sus obras.

Se reservan otras claves. En todo caso, interesa sí destacar que el rostro de la nueva utopía centellea en esta otra expresión fulgurante del poeta: “A pesar de todo sobreviviría, común aceptación de una entre las Quimeras, la religión, en esta prueba liminar, la Justicia”⁵⁰.

Cabe, pues, aquí, “esperar lo inesperado”. Por lo menos, poéticamente. Como se habita la tierra.



⁴⁸ En “Bucólica”, ed. cit., pág. 130.

⁴⁹ Jacques Derrida, 1989, «Mallarmé», publicado en *Anthropos* (Barcelona), número monográfico dedicado a Derrida bajo el título: *Cómo no hablar y otros textos*, págs. 30 a 35.

⁵⁰ Mallarmé, *Variaciones*, ed. cit., pág. 104.