

# Violencia, seguridad y barbarie en la *ciudad del sinsentido*

Rafael Ángel Gómez Choreño<sup>1</sup>

## Introducción

La “seguridad nacional” y la “seguridad pública” se han convertido, de un tiempo a la fecha, en temas prioritarios en la agenda política de casi todos nuestros gobernantes y legisladores, así como en la de los partidos políticos, los empresarios, los periodistas, los funcionarios públicos y los científicos sociales, sin olvidar la de las organizaciones de la sociedad civil. Sin embargo, esta inusitada coincidencia de intereses políticos —completamente inusual en la vida social de México—, lejos de ser la manifestación de una *voluntad general* a favor de la seguridad y el bienestar de todos los

mexicanos, parece ser el síntoma de una desafortunada concurrencia de conflictos sociopolíticos ligados —entre otras cosas— a la incontenible proliferación de la *cultura de la violencia* y la *injusticia social* en nuestras ciudades.

Por eso, en lugar de explorar o tratar de defender la posibilidad de una ilusoria e improbable reconciliación social, basada en un *deseo de seguridad* falsamente compartido, trataré de mostrar algunos aspectos problemáticos en la absurda generalización del *sentimiento de inseguridad* en sociedades como la nuestra, relacionando el análisis de la problemática general de la inseguridad en el mundo contemporáneo, con la exposición crítica de la confluencia entre la violencia, la seguridad y la barbarie en la configuración de la ciudad moderna.

## Habladorías e imaginaciones de la vida civilizada: la configuración discursivo-imaginaria de la ciudad del sinsentido

Vivir en una ciudad implica algo más que tener un domicilio y desarrollar una vida urbana demasiado urbana. Las ciudades se

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía por la FFYL de la UNAM. Es Secretario General y Socio Investigador del Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina, A. C. Terminó la Maestría en Humanidades, así como las especialidades en Antropología filosófica y Antropología religiosa, en la Universidad del Tepeyac. Y ahora cursa el último semestre de la Maestría en Filosofía en la FFYL de la UNAM, becado por el CONACYT. E-mail: [rafaelangelg@yahoo.com](mailto:rafaelangelg@yahoo.com)

viven, forman parte de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos, están presentes —incluso desde su ausencia— en cada una de las imágenes de nuestro pensamiento, organizadas siempre por la memoria, lo mismo para darle forma a todo tipo de esperanzas cataclísmicas, que para darle contenido a nuestros sueños de felicidad más anhelantes, donde sólo suele haber lugar para la imaginación de ciudades perfectísimas.

En todo caso, es necesario tener en cuenta que las ciudades no sólo son espacios que habitamos, también son espacios que se recorren con los sentidos, que gozamos y sufrimos, donde extraviarnos o podemos encontrar nuestra identidad, en fin, las ciudades son espacios que padecemos mientras intentamos habitarlos y, por tanto, también son espacios que nos habitan.

La experiencia de una ciudad, en este sentido, depende de un conjunto no siempre organizado de imágenes inconexas que forman experiencia, las cuales, debido a su inevitable carácter fragmentario, apenas nos permiten configurar breves y efímeras *experiencias de tránsito*: experiencias organizadas artificialmente a partir de la articulación de débiles imágenes de paisajes urbanos, las cuales no hacen sino poner al descubierto el carácter fragmentario de

nuestra perspectiva de transeúntes ciegos o deslumbrados por el neón que ilumina los anuncios publicitarios con que se entretiene nuestra mirada en sus diarios recorridos. En una dirección muy semejante, Italo Calvino afirmaba que:

*La mirada recorre las calles como páginas escritas: la ciudad dice todo lo que debes pensar, te hace repetir su discurso, y mientras crees que visitas Tamara, no hace sino retener los nombres con los cuales se define a sí misma y a todas sus partes (2003: 29).*

Pero, si es cierto que toda ciudad termina diciéndote lo que debes pensar, esto puede hacerlo obligándote a repetir su discurso: un discurso que, para retener consigo el poder de las palabras, recurre más a las imágenes que a las palabras mismas, a sus grises y cambiantes paisajes en lugar de recurrir a la exigencia de una lengua perfecta. Pero, ¿cuál es el discurso de las ciudades contemporáneas?, ¿Qué es lo que quieren dejar como impronta en la frágil superficie de nuestro pensamiento?, ¿Cómo es que estos objetos del pensamiento contemporáneo sirven para delimitar las actuales fronteras de la vida civilizada?

La mayoría de las veces el discurso de las ciudades es el de su auto-conservación; sin embargo, a veces también es el de la expansión de la vida civilizada, el

de la destrucción de todo posible afuera, incluso el discurso de su auto-destrucción. Pero esto no es todo. A veces también es un discurso que busca embellecer la barbarie que la ha fundado y que promete ya la aniquilación de toda forma de humanidad en la civilización. De hecho, la reducción de la *vida humana* a la imaginación de una *vida civilizada* ha implicado, desde el principio de la edad moderna, una paulatina pérdida del *paisaje*; y no sólo como reducción del *paisaje natural* a favor del crecimiento de las *manchas urbanas*, sino sobre todo en relación con la pérdida del paisaje en tanto que *horizonte humano*, en tanto que sentido de la existencia misma. El resultado de esta reducción imaginaria, por lo tanto, es la pérdida de los paisajes más íntimos de la cultura humana.

El discurso de la ciudad no es, pues, sino el despliegue de una serie de imágenes que por ahora sólo pueden configurar escenarios baldíos: la organización de unos desiertos imaginarios. El desierto —tenía toda la razón Nietzsche— es el destino de toda civilización moderna. Sólo que ahora, en los desiertos imaginarios del mundo contemporáneo, lo que está en juego ya no es la posibilidad de un mundo inhumano, sino la de un mundo sin humanidad. La civilización moderna ha hallado la manera

de fijar su continuidad entre un mundo sin expresión alguna de sentido humano y la posibilidad de un mundo sin seres humanos. Seguimos siendo modernos salvo en lo que se refiere a nuestro gran potencial para la autodestrucción.

La imagen de las ciudades desiertas se ha apoderado de nosotros, cada vez con mayor fuerza, conforme las ciudades se han poblado con los hombres imaginados por la ciudad misma. Mas el problema con estos hombres imaginados por la ciudad moderna no sólo es su incapacidad de imaginar otras ciudades posibles, ya que también son incapaces de imaginarse a sí mismos. Las ciudades no necesitan palabras para decir su discurso a favor del desierto, sólo necesitan reproducir los mismos escenarios por doquiera que sea posible, ya que con ello la imaginación de sus habitantes se empobrece hasta que termina por desaparecer todo gesto de una voluntad libre, de una libertad creadora.

Hoy, por ejemplo, ya no hablamos más que de la vida urbana. No hay más horizonte para la vida humana que el de la vida civilizada, entendida como la vida en una ciudad. Pero, ¿qué tan posible es imaginar *ciudades posibles* mientras hablamos de la vida civilizada? Las ciudades ya no nos dejan imaginarlas, ni siquiera

pensarlas en toda su extensión y plenitud; no nos permiten explorar sus profundidades, sus intersticios, sus recovecos llenos de vida y de sentido; no nos dejan contemplarlas en una visión de conjunto. Para poder transitarlas es preciso recorrerlas con prisa y sin entretenimientos, lo más pronto posible, sin distracciones, sin darle vuelo a la curiosidad. No nos dejan conocer a nuestros compañeros de viaje, a nuestros vecinos, ni a nuestros amigos; no nos dejan encarar con franqueza a los extraños, ni mucho menos conocerlos aunque sólo sea por un momento, sólo para desconocerlos. Y para todo ello las ciudades no requieren más que reproducir su discurso de la misma manera que reproduce o repite la apariencia de sus calles, sus avenidas, sus edificios, sus conjuntos habitacionales. Su discurso, por lo tanto, es el de la constante repetición de los paisajes de unas ciudades eficientes, funcionales, productivas, uniformes, monótonas y repetitivas. Se trata, por lo tanto, de la expresión imaginario-discursiva de unas ciudades sin variantes y, lo que es más importante, sin un sentido humano.

La imagen de la *ciudad del sinsentido*, sin embargo, es el resultado de la compleja incongruencia que puede observarse entre la monotonía de los paisajes urbanos y la gran diversidad de relatos sobre

la ciudad. Algunos de estos relatos se fundan en imágenes pertenecientes a una experiencia real de la ciudad, la mayoría de las veces, sin embargo, están basados en el delirio imaginario de la misma ciudad. Cada vez es más común hablar u oír hablar de ciudades que nadie conoce ni conocerá; ciudades que no hemos experimentado, ni siquiera en nuestras fantasías más íntimas; ciudades que son objeto de todo tipo de habladerías cotidianas gracias a los espectaculares y los *slogans* publicitarios, pero a las que nadie ha imaginado o pensado detenidamente.

Esto nos muestra que una característica del tipo de experiencia que suelen generar las ciudades modernas, nos guste o no, es la estrecha relación que en ellas se ha podido establecer entre la imaginación y el deseo. En toda ciudad siempre se vive deseando algo. Pero, en cualquier caso, no importan los objetos en que puede posarse el deseo, aunque sí en un sentido imaginario, ya que éstos no son sino construcciones de la imaginación desde las que deseamos fragmentariamente a una ciudad que, a su vez, nos desea totalitariamente. La claridad de Italo Calvino sobre este asunto es evidente, y no sólo cuando afirmaba que: “al hombre que cabalga largamente por tierras

agrestes le asalta el deseo de una ciudad” (2003: 23), sino sobre todo al afirmar que:

*La ciudad se te aparece como un todo en el que ningún deseo se pierde y del que tú formas parte, y como ella goza de todo lo que tú no gozas, no te queda sino habitar ese deseo y contentarte (2003: 27).*

Pensar a las ciudades modernas como *ciudades deseadas*, sin embargo, precisamente por su fragmentaria recreación, nos obliga a reconocer que no son resultado de una fantasía luminosa, sino de una sombría ficción en la que apenas destacan unas cuantas figuras fantasmales, pues no son alimentadas por la imaginación sino por el mismo deseo. Lo más interesante de todo esto, sin embargo, es que termine siendo la misma estructura imaginaria de ese deseo lo que termina gobernando todo deseo en la vida urbana y no los objetos en los que nuestro deseo parece posarse. Así que este fenómeno debe importarnos más en tanto que alude a un *deseo imaginante* (que se construye a sí mismo alimentándose de nuestra relación imaginaria con una *ciudad deseada*) y no como *imaginación deseante* (que podría dar vida a inagotables *ciudades imaginadas*). En la vida civilizada, entendida precisamente como una vida urbana, la *imaginación que desea* difiere casi en todo del *deseo que imagina*. Pero ahora hemos de pensar, sobre todo, en este último, ya que es

su estructura deseante lo que ha hecho posible que lo que un día fue el *simple deseo de una vida* se haya convertido finalmente en una *vida para el deseo*.

El deseo puede ser aniquilante si, en lugar de permitirnos habitarlo y habitar el mundo, nos habita desde el poder que la imaginación deposita en la imagen. La vida urbana en la ciudad moderna, antes de constituirse como un espacio de formación de subjetividades deseantes, es un espacio que se configura imaginariamente, es decir, a partir de una primera proyección de sus propias imágenes.

Por eso Italo Calvino ha sido capaz de pensar en el deseo de una ciudad como un problema desdoblado. Por un lado, tenemos el problema de una *ciudad deseada*; por el otro, el de una *ciudad deseante*. Todos los hombres modernos deseamos una ciudad, pero las imágenes que nos construimos de ésta, mientras lo hacemos, no tienen por qué ser idénticas y repetitivas. Lo interesante viene después, al pensar en la idea de una ciudad que desea; lo que hace subsumiendo todo deseo posible. Pero este tipo de deseo —como sostenía Calvino— sólo podemos habitarlo, nunca gozarlo. Ahora bien, la ciudad nos produce como seres deseantes haciéndonos habitar su deseo, obligándonos a desear desde el deseo mismo y no desde la

necesidad o la creatividad de nuestra imaginación deseante. Por ello utiliza el lenguaje de las imágenes, mas nunca en el sentido de su producción creativa, sino exaltando únicamente su *fuerza repetitiva y re-productiva*.

### **La violencia discursivo-imaginaria en la ciudad del sinsentido**

Para Michel Foucault, el poder no se da, no se intercambia, ni se toma, sino que se ejerce y sólo existe en acto; tampoco es mantenimiento y reproducción de las relaciones económicas, sino, ante todo, una relación de fuerzas (1977: 28-29). Por eso, para él, toda investigación genealógica debía implicar el “redescubrimiento exacto de las luchas”, la “memoria en bruto de los combates” (1977: 22). Así que si tomamos en consideración todo esto, resulta pertinente plantear ahora el *problema de la imaginación de la realidad* como un síntoma de la crisis cultural de un conjunto de sociedades que adquirieron su actual configuración político-cultural a partir del constante enfrentamiento de unas fuerzas imaginario-discursivas, las cuales, más que estar orientadas por una *economía del deseo*, suelen estar guiadas por la simple búsqueda de un predominio de ésta sobre las demás, es

decir, por la búsqueda de su *hegemonía política*. A este conjunto de fuerzas, por otro lado, es conveniente concebirlas como el sistema de un poder microfísico que se despliega constantemente mediante la *lógica del espectáculo*, pues en todo caso se trata de la *puesta en escena* de unos intereses que se ocultan todo el tiempo detrás de sus *efectos espectaculares*, detrás de sus propios mecanismos y procedimientos, de las valoraciones estéticas y morales de su espectadores. Se trata, pues, de un poder efectista semejante al desplegado en la *cultura del circo*.

Sin embargo, al hablar del *circo* en este contexto, no estoy pensando más que en una metáfora filosófica basada más en el decadente circo de la Roma Imperial que en nuestros actuales circos ambulantes, que van por todos lados exhibiendo a sus payasos, saltinbanquis, domadores y trapecistas. La *cultura del circo*, tal y como la estoy entendiendo, es aquella en la que predomina el “espíritu del espectáculo”, con todo y su voluntad de sangre y aniquilación, como única fuente de realidad y de mundo. Así que al resaltar su predominio en el mundo contemporáneo, estoy tratando de mostrar la necesidad de cuestionar su emergencia, en tanto que fenómeno político-cultural, es decir, como estética del terror, subrayando la

importancia de la escena y los escenarios en la que un cierto tipo de poder suele desplegar sus fuerzas alegóricamente. El *espíritu del circo* suele hacer su *entrada en escena* desde el momento mismo de la construcción de sus escenarios. No hay espectáculo sin escenario; sin embargo, tampoco es posible la *puesta en escena* sin fijar el lugar del espectador en relación con la escena, la cual se despliega como *régimen de la mirada y el oído*. No hay espectáculo sin expectación, sin necesidad de espectáculo, sin *mirada deseante*. El *espíritu del circo*, en este sentido, reside más bien en la *voluntad del espectador*, ya que, al hacer posible la construcción de los escenarios con su pura presencia, llama a escena a todo espectáculo que pueda montarse para ser observado. De cualquier forma, sólo hay circo hasta que todos ocupan su lugar en el gran teatro del mundo y juzgan, desde ahí, la *puesta en escena*.

El espectáculo circense transforma, por otro lado, la sensibilidad de los espectadores. Pero lo hace sin que sea necesario transformar de manera definitiva el escenario (el mundo o la realidad), lo que transforma violentamente es nuestra percepción del escenario a partir de la misma *puesta en escena*, es decir, a partir del espectáculo ofrecido. Cualquier escenario es

un espacio vacío e insignificante hasta que no es intervenido mediante la construcción imaginaria de nuestras acciones dramáticas. En este sentido, cada acción dramática le da un contenido significativo al espacio vacío, pues lo llena mediante imágenes pletóricas de sentido que lo configuran y lo desbordan para poder modificarlo constantemente. El espectáculo circense tiene, además, por encima de otros códigos de organización espectacular, la ventaja de poder poner en escena imágenes de extrema violencia que detonan, en seguida, una necesidad insaciable de violencia, ya que ésta es el único elemento que satisface, en principio, toda posible pretensión o necesidad de espectacularidad. Así es como todos los espectadores terminan participando en la construcción de la *puesta en escena* en la cultura del circo, que satisface y agota, por lo mismo, toda posible *cultura del espectáculo*. Por eso no hay espectáculo verdadero hasta que la sangre sacrificial hace su aparición. Pues sólo ella, con su pura presencia, puede fundar y completar el principio de realidad que exige toda *puesta en escena*: la verosimilitud de la sangre.

Las transformaciones de la sensibilidad del espectador, sin embargo, no dependen de la *realidad* de la sangre puesta sobre la arena, sino de la *verosimilitud* del

suceso de sangre en la imaginación del espectador. Es por eso que en la actualidad se ha hecho necesaria la posproducción de las imágenes televisivas y cinematográficas relacionadas con sucesos sangrientos, pues no basta con presentar la fotografía o el video de unos cuerpos ensangrentados, sino que es necesario, para asegurar la verosimilitud imaginaria del espectáculo, hacerlos *acontecimientos espectaculares*. Es necesario llevar la imagen sangrienta, desde la superficialidad de cuerpos ensangrentados a la espectacularidad sanguinaria que pueden ofrecer las imágenes digitales.

Los romanos de la época imperial, contemporáneos a Séneca, resolvieron esto de una manera bastante semejante a los nazis, ya que lograron la *verosimilitud del espectáculo* a través de la multiplicación reiterada de escenas sanguinarias. Como no era suficiente con unas cuantas escenas de asesinatos, se permitieron reproducir el espectáculo de los asesinatos bélicos en el circo romano, hasta alcanzar una imagen magnificada por pura reiteración cotidiana. Séneca ilustra muy bien en sus *Epístolas morales a Lucilo* (2001: Carta VII, 21-23) como los espectáculos del circo romano tuvieron que multiplicarse e incluso diversificarse para satisfacer la exigencia de verosimilitud del espectador romano, la cual

había llegado a la perversa exageración del *espectador insaciable*, que curiosamente sólo podría encontrar sosiego a su perversa necesidad de espectáculo en el “sentir de la mayoría”, en la comunicación de lo que puede haber de común en toda *experiencia de lo sanguinario*.

El espectáculo, en este sentido, guarda una perversa relación con lo multitudinario. No puede realizarse sin la silenciosa comunicación imaginaria de varios espectadores. El terror primitivo frente a cualquier *espectáculo de sangre* es, paradójicamente, lo único que puede llevar a cualquier comunidad a la complicidad totalitaria que hace posible todo suplicio sacrificial. Un signo común a la *cultura de masas*, la *cultura del espectáculo* y la *cultura del circo*: el bello horror benjaminiano que explica la configuración política de las comunidades urbanas mediante la puesta en escena de un sacrificio fundante. El espíritu del circo es, en este sentido, la pieza clave para entender la perversa estética de las ciudades del espectáculo y sus artífices, sean visibles o no. Pues se trata de una voluntad de muerte que establece los límites de toda sensibilidad del cuerpo social a través de un espectáculo que excede por completo los límites de lo tolerable. Esta capacidad para exceder

dichos límites, este poder de transgresión, sin embargo, cancela la posibilidad de una nueva transgresión fuera del circo, fuera del espectáculo ritual. Por eso la percepción directa de la muerte no puede fincarse como principio de realidad, ya que sólo el cuidado puesto en la elaboración imaginaria de lo espectacular es capaz de atender las necesidades de magnificación de un acontecimiento ritual con la suficiente fuerza para fundar y mantener fundada el tipo de complicidad que puede mantener unidas, en un proyecto político, a cualquier tipo de sociedad.

En nuestros días, el sentimiento de inseguridad generalizado es el resultado de la constante difusión informativa de sucesos violentos, ya sea mediante la prensa escrita, radiofónica o televisiva (sin olvidar el papel del Internet), o mediante el constante ensayo ficcional realizado en las producciones cinematográficas, así como en las series de video y televisión.

### **Amenazas imaginarias de la ciudad del sinsentido: la función civilizatoria de los dispositivos de seguridad.**

El miedo, que en otras circunstancias podríamos considerarlo la más fina expresión de nuestro *sentido común*, se ha convertido en el catalizador de nuestros prejuicios civilizatorios más violentos. ¡Qué importa si tenemos motivos suficientes para sentirnos temerosos frente a una presencia amenazante! Lo cierto es que sentirnos amenazados se ha convertido en un hábito que ha deteriorado demasiado rápido nuestras *virtudes comunitarias*. Todo el tiempo creemos ver enemigos en rostros que antes —hace no mucho tiempo— nos parecían amigables.

En Estados Unidos se habla de los atentados del 11 de septiembre como si se tratara de un acontecimiento fundacional de su cultura de la desconfianza, de su nueva *cultura del terror*. En México, en cambio, sólo podemos contar pequeños acontecimientos, dispersos e inconexos entre sí, pero lo suficientemente cotidianos y reiterativos como para propiciar nuestra propia cultura de la desconfianza, gobernada igualmente por el terror y el espectáculo. Se trata, sin embargo, de pequeños acontecimientos de sangre donde conviven perfectamente la violencia extrema y la injusticia, en modalidades tan diversas, que bien han podido alimentar dos tipos de cultura de la desconfianza: la de la

*inseguridad pública* y la de la *inseguridad nacional*. Ambas integradas y configuradas en un espectáculo continuo de violencia en nuestras ciudades, ya sea que ésta suceda en las calles de alguna ciudad, como un fenómeno completamente urbano, o en el campo, la montaña, en la selva, que de cualquier manera avisa de una violencia que atenta contra la vida civilizada de nuestras ciudades.

En un caso, las amenazas se viven y se recrean como habitantes de una ciudad (pandillerismo, tráfico de drogas, secuestro, asalto, asesinatos); en el otro, las amenazas —que bien pueden ser encarnadas por los mismos agentes— se experimentan como integrantes de una Nación (migración, guerrilla, terrorismo, contrabando, tráfico de personas, delincuencia organizada). En ambos casos, sin embargo, parece ser algún tipo de injusticia lo que establece una diferencia significativa en la percepción y en la memoria del acontecimiento de violencia e inseguridad. Pero, ¿de qué tipo de injusticia hablamos? ¿De una que hayan cometido contra nosotros o de una que nosotros, los “hombres temerosos”, hemos sido capaces de infringir en contra de otras personas solo por puro temor?

La respuesta a estas cuestiones no es simple. Sabemos que la injusticia genera

violencia y que ésta hace surgir el sentimiento de inseguridad, pero no es fácil determinar si el sentimiento de inseguridad que nos preocupa actualmente nos aleja o nos acerca a resolver la injusticia. En México, lo mismo que en otras naciones, el cuidado de la ley, entendida en un sentido meramente abstracto, ha sustituido a la impartición de justicia, generando un amplio margen de impunidad. Lamentablemente, quien se apega a la ley en la *ciudad del sinsentido*, no necesariamente se apega a la justicia. Las leyes, de hecho, han sido usadas en la civilización moderna sólo para ocultar o justificar las más grandes injusticias.

Hay muchas formas de silenciar las voces de quienes reclaman justicia y un poco de respeto para sus muertos en la *ciudad del sinsentido*, pero ninguna tan desvergonzada como el *olvido* que producen las palabras y las “buenas maneras” del hombre civilizado: escandaloso y ofensivo silencio que sólo puede arrastrarnos a la barbarie porque ha surgido de la barbarie.

Pero, ¿por qué es preocupante esta actitud del “hombre civilizado” frente a los reclamos de justicia y de respeto de unos hombres “burdos” que, desde la perspectiva de la civilización, no han querido sujetarse a las leyes de la Ciudad? ¿Acaso no ha sido su resistencia a la “vida civilizada” lo que ha

propiciado que se les llame “retrógrados” y “egoístas”, y que se presuma de ellos que nada quieren para el beneficio de la humanidad? ¿Acaso no ha sido realmente necesario tratarlos como “delincuentes” o “criminales” cuando, además de mostrar su resistencia a la civilización, se han atrevido a reclamar una justicia que nunca ha estado contemplada en su derecho? ¿Cuál es, entonces, el problema con que algunos hombres traten de conducirse como “hombres civilizados” frente a esos otros “hombres burdos”, “egoístas”, “retrógrados”, “delincuentes” o “criminales”?

Theodor W. Adorno, feroz crítico de la civilización moderna, en su *Minima moralia*, publicada en 1951, apuntó varias ideas sumamente reveladoras sobre la paradójica relación entre *civilidad* y *barbarie*. Y muchas de ellas —leídas bajo la luz de la historia reciente— podrían permitirnos desarrollar una perspectiva bastante clara sobre la barbarie implicada en toda forma de civilización, sobre todo en las que han sido concebidas desde la perspectiva de la cultura moderna. Ya el subtítulo de su obra, *Reflexiones desde la vida dañada*, ofrece una pista sobre lo inusual de su enfoque, pero también sobre la orientación de su vocación crítica. La simple idea de una “vida dañada” sugiere que *algo* ha pasado con la vida

civilizada en la cultura moderna, que amerita ensayar algún tipo de explicación o respuesta desde la reflexión filosófica. Según Adorno:

*De los comportamientos embrutecedores que la cultura señorial exige de las clases bajas, éstas sólo pueden ser capaces mediante una permanente regresión. Lo informe en ellas es justamente producto de la forma social. Pero la producción de bárbaros por la cultura siempre la ha aprovechado ésta para mantener viva su esencia bárbara. La dominación delega la violencia física sobre la que descansa en los dominados. Mientras les da la satisfacción de desahogar sus instintos ocultos como algo colectivamente justo y equitativo, aprenden a hacer aquello que los nobles necesitan que hagan para poder seguir siendo nobles. La auto-educación de la pandilla dominante a base de todo lo que requiere disciplina, ahogamiento de toda acción directa, escepticismo cínico y ciego apetito de mando, sería inviable si los opresores no ejerciesen sobre ellos mismos, mediante oprimidos pagados, una parte de la opresión que ejercen contra los demás (2004: 189).*

Y no es gratuito que haya querido presentar al “hombre bárbaro” como un producto -incluso como una exigencia- de una “cultura señorial” cuyo *afán de dominación* ha caracterizado al *mundo occidental*. Con esta idea estaba introduciendo una ruptura respecto aquellos enfoques filosófico-antropológicos que, a partir de una injustificada idealización de la humanidad y su historia, habían presentado a la barbarie humana como un síntoma

inequívoco de la persistencia, en algunos hombres, del “salvajismo imperante en la naturaleza” o, en el mejor de los casos, de la insistencia con la que algunos hombres han luchado para mantenerse y mantener a los suyos en un “estadio primitivo de la evolución humana”. Contrario a esto, Adorno postulaba, según podemos ver en este pasaje, que la barbarie de algunos hombres, la de los “hombres bárbaros en un mundo civilizado”, no podía ser más que el resultado inevitable del mismo *proceso civilizatorio* de algunas sociedades, así como del *afán de dominio* que suele gobernar a los hombres en todo *ambiente civilizado*.

La precisión introducida por Adorno parece profundamente acertada; sobre todo porque muestra lo insostenibles que resultan esas ideas absurdas con las que ha sido promovida la creencia de que algunos hombres son “bárbaros” por naturaleza y, en lugar de eso, hace posible que nos concentremos ahora en tratar de explicar por qué la vida civilizada ha estado produciendo la barbarie que le rodea y amenaza; sin la cual, además, no se hubiera podido desarrollar tan ampliamente desde los albores de la modernidad hasta nuestros días. Por eso debemos subrayar —como el mismo Adorno lo sugiere— que la presencia amenazante de la barbarie ha sido la

estrategia que ha permitido la proliferación de los “ideales civilizatorios” de una “cultura señorial” con severos y peligrosos *afanes de dominación*.

Parece oportuno mencionar, por otro lado, que Adorno presenta a la barbarie como el producto de una *dominación efectiva*. Y que ésta ha sido posible gracias a la violencia que ha quedado delegada en los mismos dominados; lo cual es a todas luces un *contrasentido* que se ha tenido que perpetuar a través del *contrasentido* mismo, generando así el *gran sinsentido* de toda forma de civilización moderna, el sinsentido de la *ciudad del sinsentido*, ya que los más crueles efectos de su *dominación efectiva* sólo se pueden transmitir de una generación a otra “pasando por las manos de los dominados” (2004: 190).

Esto —más allá de Adorno— significa tres cosas: primero, que los *espectáculos de violencia* que nos han estado asolando en las últimas décadas son el producto de los más diversos enfrentamientos que han tenido lugar, a lo largo de la historia, entre unos pueblos civilizados (sociedades con una *cultura urbana*) y unos pueblos no-civilizados (pueblos con una *cultura no-urbana*); luego, en segunda instancia, también significa que la *emergencia* de los pueblos civilizados ha

estado estrechamente vinculada con el constante enfrentamiento de unas sociedades y que se ha ido fortaleciendo, a lo largo del tiempo, a través de cada batalla ganada mediante el ejercicio de una *dominación efectiva y sistemática*, la cual se ha ejercido, primordialmente, en contra de comunidades con una cultura no-urbana; finalmente, como todo esto no hubiese sido posible si de vez en cuando no se hubiese hecho presente, de una manera violenta, la *resistencia controlada* de unos cuantos “oprimidos pagados”, esto también significa que las atrocidades cometidas por éstos es lo único que ha podido mantener vigente la *idea* y la *necesidad* de una “ciudad en donde puedan estar garantizadas todas las libertades”: idea vacua de la cual sólo pueden beneficiarse los *dominadores* en claro detrimento y perjuicio de los *dominados*.

Tampoco hay que olvidar que la producción de la *barbarie del oprimido* es posible —desde este punto de vista— gracias a una “permanente regresión” que suelen sufrir los oprimidos; y que este tipo de regresión casi siempre sucede como una “regresión catastrófica” propiciada por los mismos *dominadores* a través de la manipulación de la historia y de los hechos presentes (Adorno, 2004: 244-247); ya que el *relato señorial* de la historia y de los

hechos presentes hace que los *oprimidos* se vean forzados a enfrentarse permanentemente contra los *fantasmas de la barbarie* con que ellos mismos fueron sometidos, haciendo que se libere su odio y su rencor en la forma de un miedo orientado, finalmente, contra ellos mismos, contra el *espectro fantasmal* de su propia barbarie (: 247). Esto último, por supuesto, suele suceder en el nivel de las sensaciones, porque es en la sensación en donde —según Adorno— desaparece todo juicio y donde los sentimientos se vuelven agentes de la “permanente regresión catastrófica” (:247).

¿Cómo sucede esto? Para Freud (1974: 529-563), por ejemplo, la realización de los “deseos reprimidos” era posible durante el sueño, gracias a la participación conjunta de la «memoria onírica» y la “imaginación fantástica”, ya que sólo así es posible superar la “represión” que nuestra conciencia es capaz de ejercer sobre nosotros mientras dormimos, a través de una “regresión”. Para decirlo con más claridad: frente a la represión que la *cultura* y la *moral* pueden ejercer sobre nosotros mientras dormimos —por mediación de nuestra conciencia—, nuestra mente es capaz de liberar nuestros “deseos reprimidos”, todos ellos “inconscientes”, mediante una regresión, es decir, mediante la

*resignificación simbólica* de nuestros *recuerdos olvidados* sobre nuestras “vivencias pasadas”; lo que nuestra “memoria diurna” suele olvidar por el tipo de funcionamiento que desempeña durante la “vida despierta”, pero que nuestra “memoria onírica” puede *recuperar* mientras dormimos y nuestra “imaginación fantástica” puede *resignificar* de acuerdo con el contenido de nuestros deseos reprimidos e inconscientes. Nosotros mismos inventamos las *imágenes del pasado* en las que nuestros instintos pueden liberarse.

Es importante subrayar que Adorno hablaba de “regresiones catastróficas” pensando específicamente en las *imágenes del pasado* que suelen construir los dominados; las cuales muestran que los recuerdos mismos también suelen ser dominados por la *cultura dominante*. Y esto, sin duda, pone en evidencia que la barbarie que puede producir un *dominio político* tiende a ser recordada por los oprimidos con terror y sin poder reconocerse a sí mismos en dichas imágenes; y luego, ya confundidos por el recuerdo, suelen volver hacia el presente con odio y rencor en contra de sus opresores, pero también temerosos y angustiados frente a su propia violencia, aunque sólo se trate de una *violencia posible*, ya que de este modo ésta queda proyectada

hacia fuera como si se tratara solamente de una violencia abstracta a la que todos debemos temer. Así, el permanente temor de volver a vivir los estragos de la barbarie se convierte en un dispositivo que hace posible una dominación más profunda: la *dominación cultural*; la cual se expresa, en los mismos oprimidos, como necesidad de vivir bajo la protección de un “señor”, de una “cultura señorial”. Y esto no puede ser más que un “dispositivo de seguridad” -en los términos usados más tarde por Michel Foucault (2006: 66-71).

Pero, ¿qué es lo que activa estas “regresiones catastróficas”? La violencia de aquellos que aún conservan algún rasgo de resistencia, así como la violencia de los “oprimidos pagados” -como les llamaba Adorno. Ambos tipos de violencia son, indistintamente, una amenaza que reactiva el poder y el señorío de los opresores, pues ambos, con su violencia, generan un terror ante la mera posibilidad de regresar a una época de barbarie.

Lo más interesante es que este mecanismo de dominación funciona —según la perspectiva ofrecida por Adorno— gracias al dominio que el *lenguaje* puede llegar a ejercer sobre la *memoria*. Y esto viene a confirmar la relación entre ciertos usos del *lenguaje* y los *olvidos de la memoria*, ya que

cada vez que hablamos del pasado, sobre todo si proviene de una experiencia traumática, lo consagramos al olvido.

Si las *sociedades urbanas* han podido prevalecer sobre las *sociedades no-urbanas* no ha sido gracias a las victorias militares, ni por la barbarie de las *guerras de conquista*, sino gracias a que las *sociedades urbanas* siempre han tenido de su parte el *dominio económico y político* por medio de una más amplia *dominación cultural*: la capacidad de administrar la moral, sobre todo en lo que se refiere a las *formas de vida* y a las *formas de producción*, con base en una voluntad con *instintos de renovación* que les ha terminado dando, recientemente, también un *dominio tecnológico* (Adorno, 2004: 246-247; Foucault, 2000: 213-214). La dominación, después de todo, es un asunto relacionado con el desarrollo de los *saberes* y las *técnicas*: las *tecnologías del poder*.

Pero esto no habla de otra cosa sino de la emergencia y consolidación de un *poder disciplinario y normalizador* dentro de las sociedades urbanas. Por eso, Michel Foucault, al describir esta forma de poder, la presentó como un “nuevo tipo de poder que ya no puede ser transcrito en términos de la soberanía” (que fue uno de los grandes inventos de la sociedad burguesa), sino como “un instrumento fundamental de la

constitución del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativo”; como un “poder no soberano, extraño a la forma de la soberanía”; una forma de poder que ahora podemos llamar con toda tranquilidad: “poder disciplinario”. (Foucault, 2000: 44).

No se trata, pues, de un poder ejercido por una *entidad soberana* o a través de las instituciones en donde descansa la soberanía de un sociedad, sino de un poder ejercido a través de la compleja dinámica en la que han estado trabadas las “relaciones de poder” de las sociedades modernas, las cuales le han dado forma a las actuales *sociedades urbanas*. Sólo habría que agregar, para ser más precisos, que este tipo de relaciones —según Foucault— han estado más relacionadas con la fabricación de sujetos que con la génesis de un “poder soberano” o “soberanía” (:51).

Por eso me parece tan interesante que Adorno haya sostenido algo similar argumentando que las *culturas urbanas* o “culturas señoriales” —como él las llamaba— ocultan su propia barbarie mediante la fabricación de los “hombres violentos”, cuyas acciones tienen el cometido de generar un temor que sujeta a otros hombres a las disciplinas que impone la misma Ciudad. De hecho, la violencia de estos hombres no sólo es un testimonio de su

propia opresión, ya que también es un testimonio de que su resistencia está, irremediablemente, al servicio de sus opresores (Adorno, 2004: 189). Y esto — visto de esta manera— guarda enormes similitudes con lo que trataría de plantear Foucault algunos años después, al destacar tan enfáticamente que los delincuentes pueden ser usados políticamente para administrar y explotar los ilegalismos de los “sujetos dominados” a favor del ilegalismo de los “grupos dominantes” (1998: 284-285).

Con base en todo esto, podemos dejar indicado lo siguiente: la barbarie con la que se conducen algunos hombres dentro de la sociedad que los oprime no es más que el simple reflejo de la barbarie que impera en un determinado *ambiente cultural*, en medio de una cultura inspirada por algún tipo de *voluntad de dominio*.

Quizá por eso, o a sabiendas de ello, Michel Foucault —quince años después de la publicación de *Minima moralia*— habría de señalar, en uno de sus cursos en el Collège de France, que la barbarie de la primera mitad del siglo XX, que había sido configurada en el siglo XIX (2000: 227), había suscitado el “problema del ambiente”. Aunque él no estaba pensando en un “ambiente natural”, sino en el ambiente creado por los mismos hombres; el cual,

además, bajo el mismo argumento, suele tener “efectos de retorno” sobre los mismos hombres, sólo que ya no como individuos sino como población. En el fondo —como él mismo lo puntualizaría más tarde— se trataba de la emergencia del “problema de la ciudad” (: 221-222), la cual suele presentársenos como un monstruo inventado por nosotros mismos para producirnos imaginariamente, ya sea como *sujetos civilizados* que habitamos con nuestros deseos alguna ciudad o como esas *presencias fantasmales* que rondan en los alrededores de la ciudad, destruyendo todo *sentimiento de seguridad*.

Es por eso que, si por alguna razón no puedes contentarte con los deseos que le han dado forma a alguna de las ciudades conocidas, automáticamente te habrás de convertir en la presencia atemorizante que habrá de darle forma a otras ciudades: las ciudades futuras. Lo que me recuerda otra idea de Italo Calvino:

*Ocurre con las ciudades lo que en los sueños: todo lo imaginable puede ser soñado, pero hasta el sueño más inesperado es un acertijo que esconde un deseo, o bien su inversa, un temor. Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de temores, aunque el hilo de su discursar sea secreto, sus normas absurdas, sus perspectivas engañosas, y cada cosa esconde otra (2203: 58).*

Lo que sintetiza perfectamente lo que he querido plantear desde el inicio de este artículo: la barbarie de algunos hombres se ha hecho indispensable para abrirle el camino al deseo, a la necesidad, al sueño de una ciudad que pueda protegernos de todas las amenazas ficticias. Y plantearlo así, de alguna manera, me permite poner en perspectiva la cuestión con la que inicie este artículo. Sin embargo, todavía sería muy impertinente intentar formular una respuesta definitiva para dicha cuestión. De hecho, intentar una respuesta, en este momento, haría que la cuestión misma quedara fuera de lugar. Si la barbarie de las *culturas urbanas* —como lo he intentado señalar a través de las ideas de Adorno, de Foucault y de Calvino— es lo que ha producido la barbarie de algunos de los hombres que tiene sometidos, entonces ¿qué sentido tendría cuestionar la actitud de los “hombres civilizados” frente a los *reclamos de justicia y respeto* que profieren los hombres que se han resistido a los beneficios de la *vida urbana*?

El problema es que, en apariencia, los supuestos “hombres civilizados” no han tenido más remedio que tratar las *voces de reclamo* de los “hombre burdos y necios” — y a ellos mismos— como si se tratara de simples *presencias fantasmales*; ya que si

bien es cierto que nadie ha podido negar completamente la existencia de todos esos hombres que no desean ser parte de una *sociedad civilizada*, también es cierto que pocos han podido aceptar su presencia abiertamente sin poner en entredicho todas sus “hermosas creencias” sobre la felicidad humana. Su cultura civilizada no se los permite.

Y esto último explica por qué los “hombres civilizados” siempre han preferido manejar la existencia de los “hombres incivilizados” —así como todo lo que proviene de ellos— como si se tratara de simples *presencias fantasmales*; ya que, para ellos, la presencia de estos “hombres incivilizados” amenaza la felicidad que les ha prometido la *vida urbana*; aunque se trate, precisamente, sólo de una promesa. Tratarlos como *presencias fantasmales* les permite reconocer su existencia en un “mundo civilizado”, pero también les permite cuestionarla de manera inmediata — como suele suceder con los fantasmas— para no generar *paradojas ontológicas*. Saben que no pueden negar su existencia y su presencia les inquieta profundamente; sobre todo cuando ésta les despierta todo tipo de temores. De hecho, se podría decir que les temen tanto como se les ha temido a los fantasmas. Así que, finalmente, se han

dado a la tarea de sujetar dichas presencias al *horizonte de existencia* que requiere el desarrollo de un *mundo civilizado*; ya que sólo así pueden dejar de temerles y pueden disimular la amenaza que representan o exagerarla todo lo que sea necesario para tratar de eliminarla. Por eso nunca se les ha negado una *condición civil*, pese a su agresiva *voluntad de resistencia*. Y quizá por eso Italo Calvino decía que no tiene sentido clasificar las ciudades en felices o infelices, ya que ciertamente es mejor clasificarlas entre las que a través de los años y las mutaciones siguen dando su forma a los deseos y aquellas en las que los deseos, o logran borrar la ciudad, o son borrados por ella (: 49).

Todas las ciudades pueden asimilar la “presencia atemorizante” de los hombres que viven infelices bajo su cobijo, pero sólo si los puede nombrar de alguna manera; ya que, al hablar de ellos, se puede neutralizar su poder y la amenaza que representan: ser unos hombres en cuya voluntad radica la posibilidad de borrar todo vestigio de una *vida urbana*. De igual modo, se les puede conferir una *existencia civilizada* o borrar su infeliz existencia. No importa, entonces, que esto tenga que ser a través de etiquetas tan odiosas como las de “delincuentes”, “terroristas”, “guerrilleros”, “indígenas”,

“analfabetas”, “pobres”, “marginales”, “inmigrantes”, “indocumentados”, “infieles”, “blasfemos”, “ilegales”, etcétera. Esto, en última instancia, le otorga el derecho a la Ciudad —incluso la obliga— a castigarlos, disciplinarlos o reconducirlos, pero ya no la obliga a reconocer su verdadero poder: su capacidad de negar su *necesidad y primacía*. Además, de esta manera, su *presencia fantasmal* deja de ser un peligro. Es cierto que su presencia sigue teniendo el poder de atemorizar a todos los “felices ciudadanos” del mundo, cuyos deseos no existen más allá del deseo de la ciudad que llevan en la mente. Pero esto no importa; ya que, sólo de esa manera, la ciudad puede ejercer sobre ellos un *poder correctivo* o un *poder terapéutico*, o incluso un *poder aniquilante* llegado el momento.

### **Silencio, violencia y barbarie (a manera de conclusión)**

El tratamiento teórico que algunas sociedades le han querido dar al tema de la violencia, en lugar de ayudar a clarificar la procedencia de la violencia humana y el significado ético que conllevan sus intempestivas manifestaciones en la vida cotidiana, sólo ha servido para obnubilar

nuestra comprensión de la *violencia humana*. De acuerdo con lo expuesto en este artículo, esto se debe a que dicho tratamiento teórico ha estado fundamentado en *ejercicios lingüístico-imaginarios* que sólo han ayudado a *disimular* la existencia de los unos enfrentamientos sociales y contradicciones culturales que han propiciado una relación de violencia entre los hombres. En otras palabras: es importante darse cuenta de que dicho tratamiento teórico ha desempeñado una *función de ocultamiento* más parecida a la estigmatización que al esclarecimiento teórico de un problema.

La mayoría de los filósofos, sobre todo los que hemos sido formados conforme a los patrones culturales imperantes en las *sociedades urbanas*, pocas veces tomamos en consideración las profundas diferencias que existen todavía entre las *sociedades urbanas* y las *sociedades no-urbanas*. Pues bien, considero que éste es un error que nos ha impedido lograr una comprensión satisfactoria de los problemas éticos que se desprenden de la diversidad cultural de las sociedades contemporáneas y de las diferentes posturas ontológicas que se desprenden de dicha diversidad. En este artículo no he podido exponer todos los problemas filosóficos que se desprenden de

la profundidad de dicha distinción; por tal motivo, he elegido una serie de temas que ilustran perfectamente su importancia y su profundidad.

Olvidar que la *vida urbana* es sólo una realidad cultural entre otras es un tipo de olvido que descansa en una muy mala costumbre teórica: reconocer la diferencia sólo para aniquilarla; primero en nuestra conciencia, a través de los simulacros que produce el lenguaje; después de una manera literal, a través de sofisticadas *técnicas de exterminio* basadas, de cualquier forma, en el lenguaje: en la *complicidad del silencio* (el silencio de los que callan) o en el *silencio de las palabras* (el silencio que producen las palabras cuando son utilizadas para desviar nuestra atención de lo que es realmente relevante). George Steiner, en su ensayo “El lenguaje animal”, ya apuntaba con gran tino que “nada nos destruye más que el silencio de otro ser humano” (2000: 97). Pero, ¿por qué la convivencia de los seres humanos en las grandes ciudades, sobre todo en las más sofisticadas, tiene que regularse a través de un uso racional del poder que genera el lenguaje?

Una posible respuesta a esta cuestión, siguiendo nuevamente a Adorno, es que la mentira se ha convertido en las ciudades modernas, por lo menos desde mediados del

siglo XX, junto con el silencio, en una “técnica de la desvergüenza” (2004: 35). Pero con esto, no pretendo determinar solamente el valor ético de la mentira, sino resaltar que ésta se ha convertido en un arte que los individuos deben dominar para ser capaces de adoptar la frialdad que exige toda *ciudad moderna* para tener éxito y progresar. Además, mientras la mentira se ha convertido en una técnica vinculada a los mecanismos de dominación de unas *sociedades de la competencia y el engaño*, el silencio quizá se ha convertido en la técnica de unas *sociedades del olvido y la desesperanza*.

Resulta paradójico y enigmático que fueran precisamente las sociedades más civilizadas las que, tras haber protagonizado los lamentables sucesos que tuvieron lugar durante las guerras europeas de la primera mitad del siglo XX, empezaran a manejarse de acuerdo con una *doble moral* que bien pudo haber dictado como máxima de acción: *¡Odia y engaña, pero bajo ninguna circunstancia debes de ser respetuoso!*

Hoy es necesario reconocer que detrás de la amabilidad y las “buenas maneras” de algunos hombres suele estar contenida una violencia mucho mayor que la que podrían generar todos los “hombres bárbaros” en un momento de severa

ofuscación. Pero aún hay algo que me parece más importante: la *insensibilidad* de la violencia del hombre civilizado, aunque pretenda esconder su *perversa inhumanidad*, no puede esconder ni esconderse de su *terrible frialdad*.

El día de hoy, ser amable ante ciertos sucesos como la discriminación y el racismo que sufren los mexicanos en Estados Unidos o los centroamericanos en México, es una forma de participar en la injusticia mucho más general que supone darle una apariencia cálida a un mundo frío, ya que dicha frialdad sólo puede suponer una actitud de falsa condescendencia que, en el fondo, sólo puede buscar el “sobajamiento del otro” (: 30).

Esta frialdad está profundamente ligada a la inmoralidad y el pragmatismo de la vida burguesa, de la vida de la ciudad, cuando ésta descansa ya sobre la hipocresía como uno de los valores más altos de la vida civil (:28-31; 38-39). La hipocresía, de hecho, sólo puede ser aceptable como *forma de vida* cuando el único interés válido para cada individuo es el interés propio y, en tal caso, la una justicia posible es la que ignore la injusticia.

Para desarrollar una teoría crítica acerca del funcionamiento de las sociedades contemporáneas, es indispensable sacar de

su ocultamiento eso que Adorno llamaba la “alienación de la existencia individual” (: 17), ya que es a partir de esa alienación como es posible la complicidad que fundamenta la “conformidad totalitaria” que suele aparecer frente al totalitarismo. Conformidad que proclama, directamente, la eliminación de las diferencias como principio racional, ya sea a través de la mentira o por mediación del silencio (: 17-21).

El lenguaje ha perdido —como decía George Steiner— su propia capacidad para la verdad, así como para construir la honestidad política o personal, y ha comercializado y masificado sus misterios de intuición profética, su capacidad para responder al recuerdo preciso, porque opera incrédulo de sí mismo, en el agudo filo del silencio, ahogado e impotente entre lo que no puede decir y lo que de suyo es indecible. “Como si la quintaesencia, el atributo identificador del hombre —el *Logos*, el órgano de lenguaje— se hubiera roto en el interior de nuestra boca” Steiner, 2001: 50-51).

La *complicidad del silencio* no es, pues, el único rostro que puede adquirir la barbarie del lenguaje; las palabras no sólo tienen el poder de desviar nuestra atención de lo que es relevante al caso (el *silencio de*

*las palabras*), adquiriendo el tono de la mentira, también pueden ser parte del lenguaje de la barbarie haciendo revivir la fuerza poética del lenguaje a través de una *poética de la monstruosidad*.

De hecho, la metáfora con la que remata el fragmento citado es sumamente reveladora, ya que pensar que el lenguaje se ha roto en el interior de nuestra boca a causa de la barbarie, explica porque éste ha perdido su “propia capacidad para la verdad y la honestidad política y personal”, ya que incluso queriendo decir la verdad, el lenguaje, en nuestras actuales circunstancias, primero nos atragantaría. Pero por eso es tan importante darnos cuenta, junto con Steiner, que el lenguaje ha recuperado su capacidad de nombrar *lo innombrable*. Pues quizá sea cierto que el lenguaje pronto podrá nombrar *lo inconcebible*, deteniendo así la barbarie de los hombres (Steiner, 2003: 27). La confianza de Steiner está depositada en la *creatividad poética* que puedan desarrollar las generaciones venideras, pero para eso es necesario evitar que “la misma creación se hunda en el silencio”. Nadie puede desear esto; nadie puede desear que el lenguaje se mantenga roto en el interior de nuestras bocas sólo para seguir generando nuestra actual disposición a cultivar el *arte de la mentira y del engaño*. Para evitarlo,

entonces, qué mejor que buscar —o cuando menos desear— la manera de hacer que el lenguaje pueda nombrar *lo innombrable* (aquello que nos deja estupefactos y en el silencio más absurdo por lo que conlleva de atrocidad y de destrucción permanente) y *lo inconcebible* (aquello que no somos capaces de imaginar siquiera sobre los demás y sobre nosotros mismos), (: 67-68).

Las opciones son completamente deprimentes y, por ello, mismo, la exigencia que resulta frente a ellas es desgarradora. Sin embargo, precisamente por esto, George Steiner ha terminado señalando una paradoja muy interesante; sobre todo después de afirmar que el silencio se ha convertido en una prerrogativa de uso exclusivo para las “élites” lo mismo que para los “marginales enjaulados” (Steiner, 2000: 137). Y más aún, si tomamos en consideración —como él lo ha hecho— que hoy estamos inmersos en un *universo lingüístico* en donde nos rodean millones de palabras “absolutamente vacías de significado” como resultado del predominio que ha logrado ejercer el lenguaje publicitario y la competencia mentirosa impuesta por lo que él ha llamado la “tecnocracia de los consumidores”; además, esto no es sino la actualización, en un plano menos criminal, de la “falsificación planificada” y la “deshumanización de

lenguaje” que han sido utilizadas, como *técnicas de dominación y exterminio*, por todos los regímenes totalitarios del siglo XX.

La mentira ya no debe considerarse sólo como parte de los problemas que se fraguan en las profundidades de la convivencia humana (como lo habían manejado Sigmund Freud y Karl Marx, según nos lo indican las técnicas interpretativas utilizadas por ellos, tanto en el psicoanálisis como en la crítica a la economía política). En la perspectiva de Adorno y Steiner —más apegada a la mirada genealógica de Nietzsche— la mentira también puede ser un *espectáculo de superficie*; sobre todo si se la analiza en relación con la convivencia superficial que implican las “buenas maneras”, la “amabilidad” o “el silencio magnánimo” de los *señores civilizados* o, incluso, si se la analiza en relación con la convivencia superficial que implica el silencio que guardan los que ya sólo esperan la muerte. En ambos casos el silencio implica, no una supresión de toda *relación posible* entre los *dominados* y los *dominadores*, sino la exaltación, precisamente, de una *relación de enfrentamiento* que sólo podría cesar con la muerte de unos o de otros y que hace manifiesto su desprecio recíproco. Digo “espectáculo de superficie” porque la

*cuestión de la mentira* —en tanto que problema filosófico— ya no estaría tan ligada a la vulnerabilidad de la “sacrosanta verdad”, sino a la emergencia de su propia verdad en contra de toda verdad posible, aunque sea fea y detestable (Adorno, 2004: 34-35).

El punto de vista de Adorno pone en evidencia una *política de aniquilamiento*, de *aniquilamiento del otro*. Y dicha política sucede, en primera instancia, sólo a nivel del lenguaje, pero, tarde o temprano, termina convirtiéndose en la búsqueda permanente de un aniquilamiento literal: en la búsqueda del *exterminio del otro*. La justificación en ambos casos, sin embargo, es la búsqueda de una seguridad permanente e inviolable. En algunos casos, incluso, no es necesario siquiera perpetrar directamente una acción de exterminio para garantizar la seguridad, basta con ser cómplices mediante la omisión lingüística de los hechos: el *silencio de las palabras* frente a la *barbarie de las acciones*.

George Steiner ha preferido expresar sus reticencias frente a la hipocresía del mundo contemporáneo recordándonos insistentemente que “ninguna mentira es tan burda que no pueda expresarse tercamente, ninguna crueldad tan abyecta que no encuentre disculpa en la charlatanería del

historicismo” (Steiner, 2003: 51). Pues él —a diferencia de Adorno— cree que el exterminio ha sido y sigue siendo posible gracias al *olvido* que producido mediante las palabras. Esta idea es muy interesante, ya que de alguna manera nos sugiere que es suficiente con mentir insistentemente o con palabrear acerca de cualquier cosa para propiciar, tarde o temprano, que ya nadie pueda recordar que detrás de toda atrocidad no sólo se oculta un *acto ejemplar*, sino también un *acto repudiable*. Y de todo esto se puede concluir lo siguiente: el olvido que producen las palabras es una técnica que abre la posibilidad de perpetuar el exterminio como “moneda de cambio”.

Steiner ha relacionado con mayor precisión el problema del silencio con la emergencia de las *técnicas de exterminio* de lo que él llama las “tiranías contemporáneas”. Y según esto, el éxito de dichas tiranías radica en haber aprendido a ejercer un control sobre el lenguaje para silenciar el pasado de una manera definitiva, para controlar la memoria. Visto de esta manera, la estrategia de este silenciamiento ha consistido en redefinir la pertinencia de las palabras sólo para invertir, de manera grotesca y deliberada, su significado, y así poder transformar la vida en muerte, la esclavitud en libertad absoluta y la guerra en

una paz terriblemente sospechosa (2000: 136).

Pero no hay que olvidar que el objetivo de esta *inversión de significados* consiste en “borrar por decreto” las “ideas inaceptables”, los “hechos repulsivos”, los “nombres detestables”, los “crímenes cometidos en nombre de la justicia”, las “injusticias arteras” y, finalmente, la existencia misma de las personas. Así que el éxito de las “tiranías contemporáneas” —de acuerdo con esta perspectiva— sigue estando garantizado por el *rapto del lenguaje*.

El lenguaje, en tal situación, sólo podría tener la función de hacer presente el pasado, pero exclusivamente para silenciarlo. Así su objetivo, en tan tanto que *técnica de dominación*, sería implantar una *memoria artificial* a través de un “compendio de mentiras” y de “ficciones diseñadas con alevosía”, para reemplazar la diversidad de la *memoria individual* con versiones oficiales de lo que sucedió en el pasado, así como para liberar a las personas o a algunas sociedades, de las “responsabilidades básicas del duelo y la justicia” (: 136-137).

El *silencio de las palabras* propicia una doble disolución ontológica del sujeto con graves repercusiones epistemológicas y

éticas. Por un lado, porque funciona como una *técnica de ocultamiento de los otros*; pero, finalmente, porque también funciona como una *técnica de ocultamiento del lenguaje mismo*. Dicha actitud lingüística ayuda a instituir una cultura que facilita la emergencia de una *barbarie exterminadora*, que libera las “pulsiones de muerte” de las que nadie, al parecer, se puede librar en estos tiempos, ni en lo público ni en lo privado, ni en lo social ni en lo político (Steiner, 1992: 149).

En el fondo, la relación que propone Steiner, entre *lenguaje* y *barbarie*, implica que las fuerzas que actúan constantemente, en los más diversos escenarios políticos, han terminado por atravesar toda la cultura. Pero el problema no se reduce a los *escenarios de extrema violencia*, sino que de hecho implica los escenarios más comunes y cotidianos, los más invisibles, los más íntimos. Y no sólo; por otro lado, también cuenta el hecho de que el lenguaje se ha convertido en la casa del no-querer-ser, de lo no-idéntico, de lo que se resiste a toda identidad, de lo que busca destruir toda identidad posible.

## Bibliografía

1. ADORNO, Th. W. (2004). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Trad. de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid:

- Ediciones Akal (Akal Básica de Bolsillo, 64).
2. CALVINO, I. (2003). *Las ciudades invisibles*. Trad. de Aurora Bernárdez. Madrid: Ediciones Siruela (Biblioteca Calvino, 3).
  3. FOUCAULT, M. (1995). *Nietzsche, Freud, Marx*. Trad. de Carlos Rincón. Buenos Aires: Ediciones *El cielo por Asalto* (Cuadernos de *El Cielo por Asalto*, 10).
  4. FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Traducción de la 1ª edición en francés (1997), realizada por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (Obras de Sociología).
  5. FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Traducción de la 1ª edición en francés (2004), realizada por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (Obras de Sociología).
  6. FOUCAULT, M. (1998). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI Editores (Nueva criminología y derecho).
  7. FREUD, S. (1974). *La interpretación de los sueños*. Trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres. Barcelona: Círculo de Lectores.
  8. SÉNECA (2001). *Epístolas morales a Lucilio I y II*. Madrid: Editorial Gredos (Biblioteca Básica de Gredos, 70 y 71).
  9. STEINER, G. (1992). *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Trad. de Alberto L. Budo. Barcelona: Editorial Gedisa (Ciencias Sociales, Filosofía).
  10. STEINER, G. (2000). *Extraterritorial. Ensayos sobre la literatura y la revolución del lenguaje*. Trad. de Edgardo Russo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
  11. STEINER, G. (2001). *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995*. Trad. de Menchu Gutiérrez y Encarna Castejón. Madrid: Ediciones Siruela (Biblioteca de Ensayo, 5).
  12. STEINER, G. (2003). *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Trad. de Miguel Ultorio. Barcelona: Editorial Gedisa.