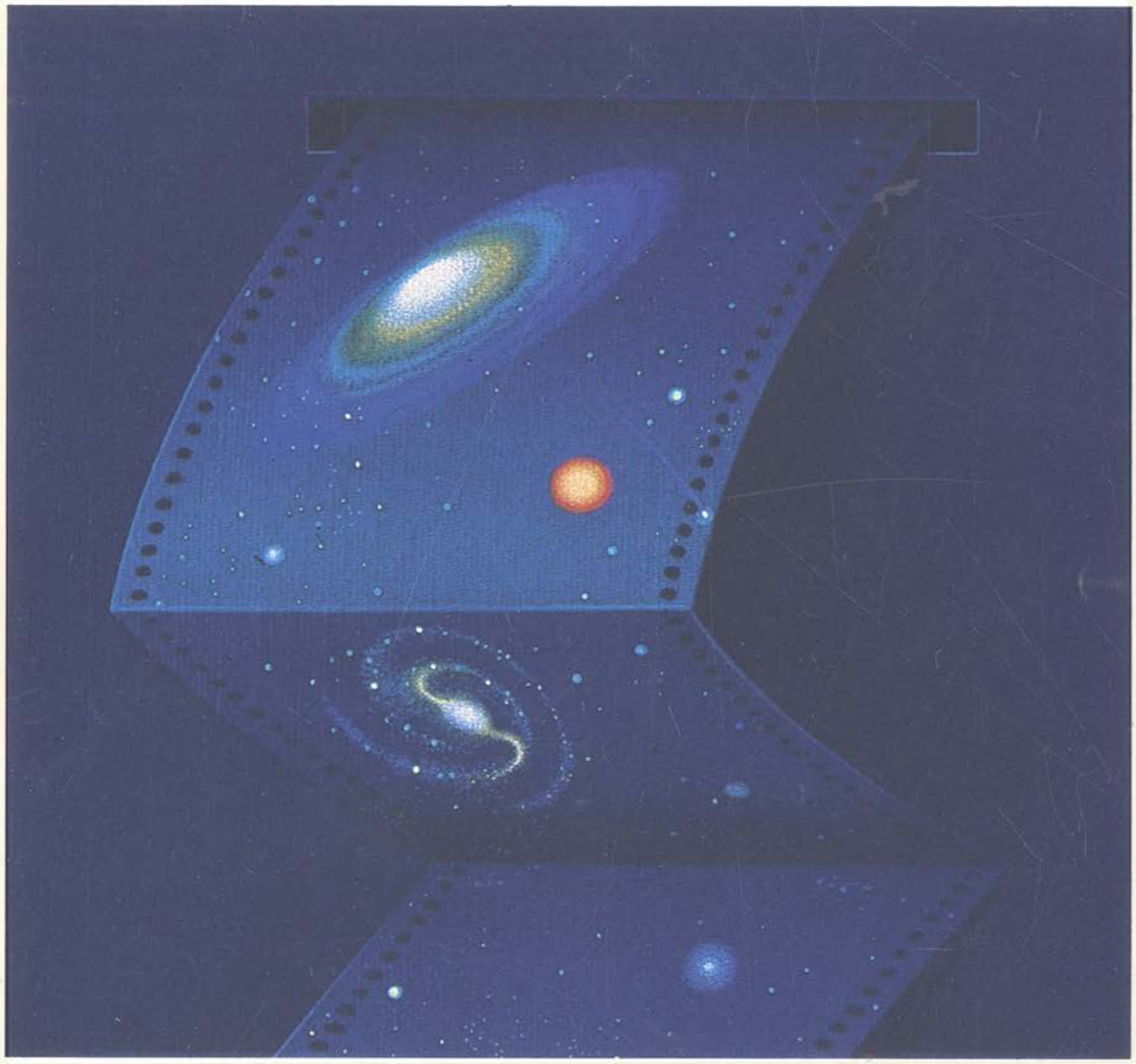
—2·1989—

FACETAS



¿ES EL UNIVERSO UNA COMPUTADORA?

CAMBIOS EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR

TAMBIÉN

JOHN UPDIKE PETER BERGER CLIFFORD GEERTZ IRVING BERLIN

Retrato de un Jazzista

El gran saxofonista Charlie "Bird" Parker (1920-1955) es interpretado por Forest Whitaker en la reciente película Bird, *aclamada por el público. Hacia fines de los cuarentas y principios de los cincuentas, las inspiradas improvisaciones de Parker, con sus vertiginosos y arriesgados compases, impredecibles melodías y disonantes armonías, se convirtieron en la base de una nueva clase de jazz llamado "bebop". Esta película recuerda la vida de Bird de una manera poco común: la banda sonora incluye solos de Parker inéditos, que pertenecen a la colección de su esposa.* Bird *ha sido dirigida por Clint Eastwood, aficionado al jazz y famoso por sus actuaciones estelares en películas de acción.*

© 1988 Marcia Heed/Sygma

FACETAS ES UNA PUBLICACIÓN TRIMESTRAL DE IMPORTANTES REFLEXIONES Y OPINIONES ACERCA DE HECHOS SOCIALES, POLÍTICOS Y CULTURALES EN LOS ESTADOS UNIDOS. ESTE DIÁLOGO DE DIVERSAS VOCES REPRESENTA LAS OPINIONES DE LOS AUTORES Y NO REFLEJA NECESARIAMENTE LAS OPINIONES O LA POLÍTICA DEL GOBIERNO ESTADOUNIDENSE. OFICINA EDITORIAL: U.S. INFORMATION AGENCY, 301 4th STREET, S.W., WASHINGTON, DC 20547, USA.

El material tomado de otras fuentes no puede reproducirse sin autorización. Toda solicitud al respecto deberá enviarse a las fuentes citadas o al Servicio Informativo y Cultural de los Estados Unidos de América, Embajada de los EUA.

EDITOR EN JEFE
Stephen Espie

EDITORA ADMINISTRATIVA
Julia Schiff

JEFE DE REDACCIÓN
George Clack

DIRECTOR DE ARTE
Joseph Morgan

DIRECTORA DE FOTOGRAFÍA
Ellen F. Toomey

EDITORES ADJUNTOS
Scott Ballotin (textos)
Holly Stewart (textos)
Sam Burlockoff (ilustraciones)
Beulah Newton (fotos)

COORDINADOR
Samuel Anderson

ASISTENTE EDITORIAL
Raquelle Johnson

REDACCIÓN EN ESPAÑOL
Manlio Fabio Fonseca
Carmen Landa
Alejandra Valenzuela

FORMACIÓN EN ESPAÑOL
Enrique Fernández
José Garcés
Arturo Macías
Juan Yllanes

PORTADA: *El universo como una gigantesca impresión generada por computadora.* *Véase la página 42.* *Ilustración de Robert Giusti.*

FACETAS

Contenido

Número 84 • 2/89

2 **JUICIO MORAL Y ACCIÓN POLÍTICA** — **Peter L. Berger**
Al descubrir los intereses creados que se esconden detrás de la elevada retórica, la sociología puede servir de guía para tomar decisiones moralmente responsables.

8 **SONDEANDO EL ESPACIO EXTERIOR**
El Laboratorio de Propulsión a Chorro de California aporta el elemento intelectual para las misiones no tripuladas de la NASA que exploran los planetas y sus confines.

16 **EL GENIO DE IRVING BERLIN** — **Josh Rubins**
Las elaboradas aunque populares canciones de Berlin demuestran que también un tonadista del Tin Pan Alley puede ser un compositor serio.

SECCIÓN ESPECIAL: CAMBIOS EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR

22 **LA BATALLA DE LOS LIBROS** — **James Atlas**
Formados por las tendencias intelectuales de los años sesenta, una nueva generación de académicos cuestiona el canon de los Grandes Libros que se enseña en las universidades de los Estados Unidos.

30 **EN DEFENSA DE LOS CLÁSICOS** — **Sidney Hook**
Una ilustre autoridad de la vida intelectual asegura que las obras maestras de la cultura occidental nos dan el conocimiento esencial para comprender el mundo, ya aspire uno a modificarlo o a conservarlo.

32 **LA 'CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL' Y SUS HIJOS** — **Stephen R. Graubard**
Al reflexionar acerca de 40 años de enseñanza, un profesor de historia concede una alta calificación a los estudiantes de hoy, sobre todo por meditar en sí mismos.

35 **LAS BIBLIOTECAS EN LOS CAMPUS: PROYECTOS DE ARQUITECTOS INNOVADORES**
Una visión panorámica de construcciones premiadas en algunas universidades de la nación.

42 **¿ES EL UNIVERSO UNA COMPUTADORA?** — **Robert Wright**
El controvertido científico Edward Fredkin combina la ciencia de la computación y los reinos superiores de la física en su teoría, según la cual el universo está formado por unidades binarias de información.

52 **EL ESCRITOR DISERTA** — **John Updike**
Este afamado novelista explica por qué los escritores aceptan numerosas invitaciones para hablar en público: sienten una necesidad por entrar en contacto con sus compatriotas.

58 **ESTAR ALLÁ Y ESCRIBIR AQUÍ** — **Clifford Geertz**
Un importante antropólogo examina el cambio en su campo: de la descripción de sociedades remotas a la promoción de la comunicación entre las distintas culturas.

64 **ARTISTAS DE LOS OCHENTAS**
En un admirable espectáculo, el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York ha expuesto obras de algunos de los jóvenes artistas estadounidenses más prometedores.

72 **CRÍTICA**
Passage to a Human World: The Dynamics of Creating Global Wealth de Max Singer; reseñado por Nicholas N. Eberstadt. . . *Middle American Individualism: The Future of Liberal Democracy* de Herbert J. Gans, reseñado por Michael Schudson. . . *A Whole New Ball Game: An Interpretation of American Sports* de Allen Guttmann; reseñado por Erich Segal. . . *The Right To Be Human: A Biography of Abraham Maslow* de Edward Hoffman; reseñado por James S. Gordon. . . *Social Science in Government: Uses and Misuses* de Richard Nathan; reseñado por James Q. Wilson. . . *Spiritual Politics: Religion and America Since World War II* de Mark Silk; reseñado por Martin E. Marty.

JUICIO MORAL Y ACCIÓN POLÍTICA

Por Peter L. Berger

Al descubrir los intereses creados que se esconden tras la elevada retórica, la sociología puede servir de guía para tomar decisiones moralmente responsables.

¿Qué relación existe entre el poder y la virtud? Esta es una pregunta antigua y moderna a la vez. Los filósofos políticos de Platón en adelante han debatido el tema. En este ensayo, uno de los más eminentes sociólogos de los Estados Unidos exhorta a los políticos a actuar con "la ética de la responsabilidad" (parafraseando a Max Weber) y a considerar las consecuencias morales de sus actos. Sostiene que los sociólogos, capacitados en la disciplina del análisis objetivo, pueden ayudarnos a ver con mayor claridad estas opciones éticas. Los sociólogos, dice, son desenmascaradores profesionales, versados en el "arte de la desconfianza", hábiles para "ver debajo y detrás de las apariencias de la vida social".

Peter L. Berger es profesor de sociología en la Universidad Boston y director del Instituto para el Estudio del Cambio Económico, de esa universidad. Es autor de muchos artículos y libros, entre ellos Facing Up to Modernity, Religion in a Revolutionary Society *y, más recientemente,* The Capitalist Revolution.

El tema que he escogido es milenario. Ha sido objeto de reflexión durante siglos por parte de sabios e intelectos un poco menos brillantes en todas las grandes civilizaciones. Es, a final de cuentas, la relación entre el poder y la virtud. No es exactamente un tema limitado o circunscrito. Pero no es mi intención anunciar el descubrimiento de algunos nuevos aspectos de la ética política que lamentablemente fueran pasados por alto por Platón, Aristóteles, San Agustín o Confucio. Mi intención es más modesta. Consiste en dar a conocer algunas ideas que creo haber adquirido a lo largo de los años, al tratar de relacionar mi propia disciplina intelectual, la sociología, con los retos políticos que tenemos ante nosotros en el mundo moderno como ciudadanos de una democracia. Dicho de un modo diferente, mi intención es mostrar cómo una perspectiva sociocientífica puede ser útil para cualquiera que trate de actuar políticamente de una forma moralmente responsable.

Han pasado 70 años desde que Max Weber dictara su famosa conferencia sobre "La política como vocación" en la Universidad de Munich. El momento era trágico: un año después de la catastrófica derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, en la ciudad que fue el epicentro de la agitación revolucionaria tanto de la izquierda como de la derecha, con un auditorio de estudiantes que en su mayor parte eran veteranos de guerra y ostentaban sus cicatrices físicas y síquicas. En esta conferencia Weber, entre otras cosas, hizo la distinción entre dos tipos de ética a los que llamó *Gesinnungsethik* y *Verantwortungsethik,* traducibles en forma aproximada como "ética de la actitud" y "ética de la responsabilidad". Gran parte de la conferencia consiste en la elocuente defensa de esta última por parte de Weber. Es una prueba de la estatura del sociólogo que, pese a todas las diferencias entre ese momento histórico y el nuestro, su argumento es extraña e incluso urgentemente pertinente para cualquiera que hoy quiera actuar políticamente de una manera moralmente defendible.

Gesinnungsethik es el punto de vista de que lo que importa moralmente es la actitud del actor; si esa actitud es moralmente pura, entonces las acciones que se desprenden de ella son moralmente válidas. El término *Gesinnungsethik* también ha sido traducido más libremente como "ética de los fines absolutos": si los fines de la acción son moralmente ordinarios, entonces la persona puede dejar de lado el peso de los medios y las consecuencias. La forma extrema de esta postura ética se halla bien expresada en el adagio romano *fiat iustitia pereat mundus:* "Que se haga justicia aunque perezca el mundo". Vale la pena apuntar que, aunque rechaza firmemente esta postura moral, Weber tenía mucho respeto por ella. Para él, este tipo de ética estaba ejemplificado en el pacifismo de Tolstoi, un hombre a quien admiraba hondamente.

© 1988 del Instituto Rockford. Reservados todos los derechos. Tomado de *This World.*

Como quiera que sea, confieso que yo tampoco rechazaría del todo esta postura moral en ciertos casos. Por ejemplo, me opongo irrevocable y apasionadamente (si se quiere, dogmáticamente) a la pena capital. La razón de ello es mi convicción de que la pena capital es un acto de tan monstruosa crueldad que no debería contarse en el arsenal de sanciones legales de una sociedad civilizada. Ahora bien, si tengo esta creencia moral y la actitud *(Gesinnung)* que la acompaña, no me interesa en realidad (al menos no me interesa moralmente) el debate en torno a si la pena capital disuade o no a la gente de cometer ciertos crímenes como el asesinato. Hasta donde me es posible juzgar, los que sostienen que no la disuade tienen más y mejores pruebas. Pero si el peso de la evidencia se inclinara del otro lado, mi posición no cambiaría.

Sin embargo, incluso aquí, donde una creencia moral es absoluta e ipso facto metapolítica, debo sopesar los medios y las consecuencias probables si deseo actuar políticamente para abolir la pena capital. Yo no propugnaría atacar a los jueces que imponen la pena de muerte, o tomar este punto como el único por el que habría de ser juzgado un candidato a ocupar un puesto público, o trabajar en favor de la destrucción de todo el sistema legal norteamericano porque tolera esta barbaridad. Y, naturalmente, las razones que tengo para no recomendar o emprender tales vías de acción se basan en una evaluación tanto de las consecuencias como de las probabilidades de éxito. Con tal evaluación, me introduzco ya en el reino de la "ética de la responsabilidad". En otras palabras, en cuanto quiero lograr resultados empíricos mediante mis acciones, debo tomar en cuenta otras consideraciones además de las que dictan mis absolutos morales. Me introduzco, si se quiere, en el reino de la lógica política, la cual permite pocos absolutos o ninguno.

SIN GARANTÍAS

Weber tenía razón en su proposición central: cualquiera que sea la fuente o la posición fundamental de nuestras creencias morales, cuando tratamos de ser políticamente efectivos sólo podemos actuar con una "ética de la responsabilidad". Lo que debemos hacer entonces es calcular la idoneidad de los medios disponibles respecto a los fines deseados, contemplar las probabilidades de éxito, tratar de prever las consecuencias tanto deseadas como no deseadas. Huelga decir que pasamos ahora de un mundo de certidumbres morales a uno de incertidumbre, relatividad y transacción. Este último, desde luego, es el mundo de lo empírico: la realidad desordenada, confusa y a menudo mortal de la historia humana. No existen garantías en este mundo. Es precisamente en este punto donde entran las ciencias sociales; después de todo, a ellas les concierne iluminar esta realidad empírica de la acción humana. En lo que sigue, me propongo sugerir algunas contribuciones intelectuales que las ciencias sociales pueden hacer en favor de la acción moralmente responsable en el escenario político.

En años recientes ha habido una discusión interminable en las ciencias sociales acerca de lo que Weber llamó la "exención de valores"; es decir, si las ciencias sociales pueden o deberían ser moralmente neutrales. A riesgo de simplificar, diremos que la disputa ha tenido lugar entre dos grupos que responden a la teoría de Weber: por un lado, los positivistas que sostienen que los hechos de las ciencias humanas son como los hechos de las ciencias naturales; por el otro, los teóricos (es interesante observar que tanto de izquierda como de derecha, como marxistas y straussianos) que insisten en que todos los hechos humanos están sujetos a la interpretación y, por lo tanto, son inaccesibles a un análisis moralmente neutral. Creo que ambos grupos están parcialmente en lo cierto pero finalmente equivocados (y también creo, dicho sea de paso, que Weber sigue siendo el mejor guía a través de este campo minado metodológico). La sociedad humana está constituida por significados, y por lo tanto no existen, en realidad, "hechos escuetos" por encima y más allá de la interpretación. Los positivistas están equivocados cuando piensan que se puede abordar la sociología como se aborda la zoología: los seres humanos estudiados por los sociólogos dan un sentido a su existencia, los insectos estudiados por el zoólogo, no (hasta donde sabemos), y esta distinción tiene inferencias metodológicas de largo alcance para ambas ciencias. Pero cuando el sociólogo trata de entender a los seres humanos, son *sus* significados los que debe tratar de entender, y no puede hacer esto cuando impone los suyos propios. Es esto, nada más pero también nada menos, lo que Weber pretendía con su concepto de "exención de valores". Tanto los marxistas como los discípulos de Leo Strauss, el filósofo político cuyo estudio de los clásicos influyó en varias generaciones de politólogos norteamericanos, se equivocan al pensar que esto no puede lograrse.

LA DISCIPLINA DE LA OBJETIVIDAD

Ideólogos de todos los matices políticos han tratado de convertir a las ciencias humanas en "armas" de la guerra de las ideas. El extinto doctor Goebbels lo dijo muy claramente: "La verdad es lo que está al servicio del pueblo alemán". Semejante uso de cualquier ciencia destruye su carácter esencial de búsqueda desinteresada de la verdad. El sociólogo no tiene una capacidad especial como moralista; su capacidad, en caso de tenerla, reside en una habilidad adquirida para evaluar la evidencia empírica. Parte integrante de esta capacitación es la disciplina de la objetividad; es decir, la habilidad de contemplar claramente una situación, de olvidar por un momento las convicciones y sentimientos propios en un esfuerzo por entender lo que otros sienten y creen, de escuchar en vez de predicar; y lo más importante de todo, mirar la realidad incluso si lo que aparece ante nosotros es muy distinto de lo que desearíamos que apareciera. Naturalmente, esta disciplina de la objetividad es un acto circunscrito y artificial. No debería, y de hecho no puede, ser trasladado a los demás aspectos de la vida del sociólogo. Sin embargo, aunque se limite a actos específicos de comprensión, constituye todo un logro moral: la capacidad de controlar la pasión sin abandonarla en modo alguno, de cultivar la actitud de calma, de tener respeto por lo real. En esto, alegaría yo, el sociólogo moderno pertenece a la gran tradición filosófica de lo que los griegos llamaban la "vida teórica" *(bios theoretikos)*.

Me gustaría citar un ejemplo de la

Cuando queremos tener eficacia política, sólo podemos trabajar con cierta "ética de la responsabilidad" para tratar de prever tanto las consecuencias intencionales como las no intencionales. Este es el mundo de lo empírico: la intrincada realidad de la historia humana.

sociología norteamericana moderna. Hace algunos años Kristin Luker, socióloga que imparte cátedra en la Universidad de California en San Diego, publicó un libro titulado *Abortion and the Politics of Motherhood.* Luker entrevistó a dos grupos de mujeres, activistas pro opción y pro vida [unas mujeres que apoyan y otras que se oponen a la liberalización de las leyes del aborto]. Sus descubrimientos arrojaron una luz original y muy interesante sobre las características sociales de estos dos grupos. Luker también trató de pintar un cuadro de las dos visiones del mundo en disputa, y me pareció que lo hizo en forma brillante. Por esta razón reseñé su libro. Pensé que este volumen, independientemente de la importancia intrínseca de sus hallazgos empíricos, constituía una excelente ilustración de la sociología del conocimiento aplicada a un fenómeno social concreto. Lo que me impresionó de manera particular, y así lo hice constar en mi reseña, era que el libro podía leerse de principio a fin sin descubrir cuál era la postura de Luker respecto al tema. En otras palabras, manifestaba en grado notable su disciplina de objetividad. Hay una secuela irónica y (para mí) deprimente. Posteriormente se me dijo que Luker era una feminista comprometida con fuertes convicciones pro opción. También me enteré después (por rumores) de que Luker subsecuentemente expresó pesar por no haber confesado en su libro su fuerte compromiso con los puntos de vista pro opción. En otras palabras, si esta versión es correcta, reconoció como vicio la objetividad misma que yo consideré una virtud importante en su libro. Cualquiera que sea la verdad en este caso en particular, hay mucha confusión acerca de la moralidad y la metodología en la sociología actual, y esa confusión socava la contribución que los sociólogos están calificados para hacer al debate público.

En la vida cotidiana constantemente empleamos dos tipos de presuposiciones: las normas nos dicen cómo debería ser el mundo y cómo deberíamos actuar; pero esas normas supuestamente deben regir en un mundo que es real, y tenemos un gran número de suposiciones respecto a lo que es esa realidad. Las normas tienen poco o ningún significado sin las presuposiciones cognoscitivas que las acompañan. Por ejemplo, los antropólogos nos dicen (correctamente, imagino) que una de las normas humanas más antiguas es el tabú del incesto. Esta norma me dice que no debo tener relaciones sexuales con un pariente cercano. Excelente, pero, ¿quiénes son mis "parientes cercanos"? Así, en una cultura en particular, la norma general se traduce en una prohibición muy específica: "No debes casarte con tu prima en quinto grado". Me pregunto cuántos de nosotros tenemos la más leve noción de lo que es una prima en quinto grado, y de quiénes podrían ser los individuos del sexo opuesto que entran en esta categoría de personas solemnemente proscritas. En otras palabras, sencillamente (y tal vez para desventura nuestra) carecemos de la presuposición cognoscitiva que daría un sentido práctico a esta norma. Desde luego, un buen antropólogo puede decirnos por qué.

Ahora bien, hay casos en que las normas chocan directamente. En ese caso, las ciencias sociales pueden aclarar el choque pero no pueden hacer nada por resolverlo. Por ejemplo, durante mi servicio militar en los cincuentas fui apostado en el corazón del Sur. Esta fue mi primera experiencia personal de segregación racial y me impactó profundamente. Siendo un sociólogo recién formado, me dediqué a leer extensamente sobre este asunto. Recuerdo una conversación con un sureño blanco muy inteligente y con muchas lecturas en su haber, un compañero conscripto a quien comuniqué todos mis conocimientos recién adquiridos sobre las relaciones raciales. Para sorpresa mía, mi interlocutor convino con todo lo que dije: sí, la raza era un mito; sí, el mito justificaba el poder y el privilegio de los blancos, y así sucesivamente. Entonces le pregunté, ¿cómo era que no se sentía moralmente abatido por ese estado de cosas? Se encogió de hombros y dijo: "Me va muy bien con este sistema y no veo razón alguna por la que deba sentir o hacer algo que vaya en contra de mis propios intereses". Ese no fue el final de la conversación, pero me percaté sin lugar a dudas de que ninguna cantidad adicional de evidencia empírica podría contribuir a disuadirlo de una postura que me parecía moralmente repugnante; la conversación tuvo que pasar a un plano diferente, un plano de discurso ético y filosófico.

TRAZADOR DE MAPAS

Sin embargo, son por lo menos tan comunes los casos en que ocurren fuertes desacuerdos entre personas que no tienen diferencias normativas en lo abstracto, pero cuyas presuposiciones cognoscitivas divergentes las llevan a conclusiones políticas y morales diametralmente opuestas cuando estas normas se aplican concretamente. Permítaseme ofrecer aquí un ejemplo del área en que he llevado a cabo la mayor parte de mi trabajo como sociólogo durante los últimos 20 años, el área del desarrollo del Tercer Mundo. A lo largo de los años he sostenido muchas conversa-

ciones con los defensores de la Teología de la Liberación, en América Latina y otras partes. Una de las frases más conocidas que han surgido de este movimiento es *la opción preferencial para los pobres*. Existen algunas diferencias de matiz en la forma en que esta frase ha sido empleada por diferentes autores, pero la proposición moral subyacente es muy clara: la condición de los pobres debería ser el criterio por el que juzguemos tanto a la sociedad como a los proyectos que se tengan para cambiarla. En su contexto, desde luego, esta proposición está reforzada por la referencia al Nuevo Testamento y a una larga tradición de ética cristiana.

Ahora bien, no tengo problema alguno con esta proposición. Mis profundas dificultades con la mayoría de los teólogos de la liberación no residen en la esfera normativa; más bien, tengo grandes dificultades con sus presuposiciones cognoscitivas. Naturalmente, la mayor parte de éstas han sido tomadas de la teoría neomarxista del subdesarrollo del Tercer Mundo. Así, la mayoría de los teólogos de la liberación creen lo siguiente: que el subdesarrollo del Tercer Mundo lo causa el capitalismo; que el Tercer Mundo es pobre porque el Primer Mundo es rico, es decir, que nuestra riqueza depende de su pobreza; y (la inferencia política más importante) que el socialismo es la solución para la pobreza del Tercer Mundo. Mi opinión, basada no en teorizaciones éticas sino en la lectura de la evidencia, es que cada una de estas creencias es empíricamente falsa.

La imagen del cartógrafo es heurísticamente útil. El sociólogo es un trazador de mapas. Si deseamos viajar del punto X al punto Y, un mapa nos resultará útil. Nos puede decir muchas cosas sobre el territorio que debemos atravesar. Pero no puede decirnos nada acerca del propósito del viaje ni de si debemos emprenderlo efectivamente. Y el mapa nos será útil sólo si puede resultar igualmente útil para alguien que emprenda el viaje con fines muy distintos y posiblemente antagónicos. El cartógrafo no está calificado para aconsejarnos sobre la moralidad del viaje que pretendemos hacer. Su mapa, por fuerza, es moralmente neutral. Pero, desde luego, esto no significa en modo alguno que el cartógrafo, como ser humano, no tenga responsabilidades morales. Puede decidir que el propósito de nuestro viaje es tan odioso moralmente que trate de poner el mapa fuera de nuestro alcance. Queda fuera de mi ámbito ahondar en la posiblidad moral de que, en ciertos casos, un cartógrafo decida trazar un mapa deliberadamente inexacto a fin de desorientar a un viajero putativamente odioso. Empero, debería quedar muy claro que cualquiera que sea la acción que un cartógrafo esté realizando cuando conscientemente distorsiona la realidad por razones morales, aquélla *no* es ciencia social.

LA BÚSQUEDA DE LOS INTERESES CREADOS

Gran parte del producto de las ciencias humanas a lo largo de los dos últimos siglos puede incluirse apropiadamente en la categoría del "arte de la desconfianza" que estableciera Nietzsche. Los historiadores han preguntado quién escribió en realidad un texto, los sicólogos han tratado de desenmascarar los motivos reales de las personas y así por el estilo. La contribución de la sociología ha consistido en ubicar a los actores y sus ideas dentro de la sociedad y en el mismo proceso descubrir sus intereses creados. Dicho de otro modo, el sociólogo es el personaje que, al ser confrontado con cualquier declaración de creencia o valor, siempre formulará la pregunta prototípicamente recelosa: "¿Quién lo dice?". Esta pregunta, por desagradable que suene, es de gran importancia para aclarar cualquier situación en la sociedad y especialmente cualquiera en la que se pretenda actuar políticamente. Supongamos que surge un movimiento que promueve la idea de que el consumo de plátanos causa lepra. Este movimiento, desde luego, presentará pruebas supuestamente científicas sobre los efectos "leprosos" de los plátanos. A nadie sorprenderá que estas pruebas sean enérgicamente refutadas por la asociación de cultivadores de plátanos. Si somos sociólogos, difícilmente nos sorprenderá descubrir que el movimiento antiplátanos está patrocinado por la liga de productores de mango. En otras palabras, el sociólogo siempre buscará los intereses creados y la mayor parte del tiempo la búsqueda es fructuosa. Es muy importante entender que esta revelación de los intereses creados en juego no zanja la cuestión médica respecto a si los plátanos causan o no lepra. Pero es muy útil conocer los dos conjuntos de intereses creados a fin de entender lo que está ocurriendo, especialmente si se está involucrado políticamente en el asunto (por ejemplo, si se es un legislador que está considerando la creación de una ley que prohíba a los productores de plátanos anunciar su producto).

Como fumador, he tenido un interés intermitente a lo largo de los años en el movimiento antitabaquismo, que continuamente prorrumpe en invectivas contra lo que llama los "intereses del tabaquismo", a saber, la industria del tabaco y sus aliados en el gobierno. Desde luego que el movimiento reúne pruebas putativamente científicas para promover su causa y desde luego que la industria del tabaco ha estado poniendo en tela de juicio estas pruebas. Efectivamente existen los "intereses del tabaquismo" (sólo se necesita hablar con cualquier legislador, digamos, del estado de Carolina del Norte, que produce tabaco). Lo que no debería haberme sorprendido pero sí lo hizo fue el descubrimiento de que también hay intereses antitabaquismo: un consorcio internacional de activistas y burócratas de la salud que tienen un enorme interés contingente (en términos de dinero, poder y posición) en el éxito del movimiento. Y el enfoque y empleo de las pruebas por parte de este consorcio es tan *interesado* (es decir, tan parcial y, en caso necesario, selectivo) como cualquier cosa revelada por la otra parte del debate. Huelga decir que este descubrimiento sociológico no responde de manera alguna a la pregunta de si el hábito de fumar causa o no todas las enfermedades consignadas ahora en las cajetillas de cigarrillos.

Existe una considerable tradición en el pensamiento sociológico moderno, que se remonta a Nietzsche, Marx e incluso más atrás, que trata de exponer la relación entre las ideas y los intereses. Una pregunta importante ha sido si existen ideas que sean o puedan ser sostenidas en forma desinteresada. Creo que sí las hay. Pero es una regla muy conveniente, siempre que un individuo o grupo proponga una supuesta verdad, preguntar si estas personas tienen algo que

Gran parte de los resultados de las ciencias humanas en los últimos dos siglos puede incluirse en la categoría nietzschiana del "arte de la desconfianza". El sociólogo es la persona que, confrontado a una declaración de fe, pregunta: "¿Quién lo dice?".

ganar con su argumento. No siempre se puede responder en sentido afirmativo, pero la mayor parte de las veces sí se puede. Esta es una verdad crucial que no se debe olvidar si se decide contemplar el mundo tal como es y no como quisiéramos que fuera.

Me gustaría retomar el caso del trabajo de Kristin Luker sobre el aborto en California. El hallazgo más notable que produjo su investigación fue que ambos grupos de activistas, pro opción y pro vida, estaban sorprendentemente polarizados en términos de ocupación y educación; en lenguaje sociológico, en términos de *clase*. Los descubrimientos de Luker han sido apoyados por otras investigaciones: parece ser que el principal factor que determina la actitud de un individuo (hombre o mujer) hacia el aborto es la clase, aun más que la religión. Lo que esto significa es muy sencillo: mientras más se asciende en el sistema de clase de los Estados Unidos, mayor es la incidencia de personas con actitudes pro aborto. ¿A qué se debe esto? Los datos de Luker (que se refieren sólo a las mujeres, pero sabemos que los hombres siguen la misma pauta) proporcionan una respuesta clara: la maternidad es una ventaja social fundamental para las mujeres de la clase trabajadora y de clase media baja. En otras palabras, cualesquiera que sean los aspectos éticos y filosóficos de esta cuestión, la forma en que las personas se manifiestan al respecto está muy ligada a intereses creados, por ambas partes.

Lo que es todavía más intrigante es que las actitudes frente al aborto están enclavadas en constelaciones mucho más grandes de creencias y valores que también tienen su origen en el fenómeno de clase. A este respecto me gustaría mencionar lo que considero una de las hipótesis más fructíferas en la ciencia social norteamericana reciente, la de la llamada Nueva Clase. Prefiero el término *clase del conocimiento*. La hipótesis propone que ha habido una división en lo que solía ser una clase media unificada. Donde anteriormente había una sola, ahora hay dos clases medias. Una es la vieja clase media, derivada de la burguesía histórica y aún centrada en la comunidad de negocios. La otra es una clase constituida por los que derivan su sustento y su posición de la producción y distribución del conocimiento (especialmente el conocimiento simbólico, es decir el conocimiento no relacionado con bienes o servicios materiales). La hipótesis no sólo afirma que este nuevo conocimiento existe (eso sería una simple cuestión de clasificación) sino que tiene características específicas en términos de visión del mundo y estilo de vida. Ahora existe un considerable apoyo empírico para esta hipótesis. La evidencia revela que, en términos generales, la nueva clase del conocimiento se ubica, políticamente, a la izquierda de la vieja clase media. ¿A qué se debe esto?

LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN

Aquí de nuevo, un análisis de los intereses creados nos ayuda a entender lo que de otro modo sería bastante desconcertante. En las democracias occidentales, por lo regular, situarse en la izquierda rara vez significa ahora adoptar una agenda socialista. Más bien, el debate actual entre la izquierda y la derecha gira en torno al ámbito y la naturaleza de la intervención gubernamental tanto en la economía como en la vida social. Más específicamente, la izquierda está en favor del mantenimiento y la extensión de la maquinaria del estado benefactor, mientras que la derecha desconfía de él y trata de limitarlo. Una vez que consideramos este debate en términos de los intereses de clase, todo el misterio desaparece. Para la comunidad de negocios, el estado benefactor es, de manera preponderante, una obligación. La nueva clase del conocimiento, por otra parte, depende en sumo grado de los subsidios del gobierno y, de hecho, muchos de sus miembros están empleados en las burocracias del estado benefactor. Dicho de otro modo, gran parte del actual debate izquierda/derecha tiene lugar entre aquellos que tienen un interés en la redistribución y los que tienen un interés creado en la producción. Ahora bien, no nos cansaremos de insistir en que tal percepción no resuelve ni puede resolver una sola de las preguntas planteadas en el debate ni conducir directamente a un juicio moral: puedo entender que la clase industrial tenga interés en impuestos más bajos y la clase del conocimiento en políticas de redistribución con fondos fiscales, y aun así podría decidir que la moralidad apoya una posición favorable a cualquiera de los dos intereses. Pero pienso que semejante ejercicio de desenmascaramiento sociológico en realidad facilita la toma de una decisión moral clara. La gente, desde luego, siempre alega que la parte contraria tiene intereses creados; la posición propia, por el contrario, está motivada por un amor puro a la humanidad o por la búsqueda desinteresada de la verdad. Esta pretensión, cuando se le somete a un escrutinio científico-social, casi nunca resulta válida. Pero este conocimiento, lejos de mutilar el juicio moral, lo libera. Ahora entendemos que hay intereses creados en torno a cualquier tema dado y esta percepción nos da mayor oportunidad de hacer un jucio moral con base

en los méritos del caso. Una vez que comprendemos el poder de los intereses creados en la formación de las creencias y los valores humanos, prestaremos especial atención a los juicios morales que parecen *contrarios* a los intereses creados de quienes los hacen.

Cuando Weber empleó la palabra *vocación* para referirse a la política, sabía qué asociaciones estaba invocando. Después de todo, había examinado extensamente los cambios de la idea cristiana de vocación en su libro más importante, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Una vocación es una ocupación a la que se es llamado: por Dios, por el destino, por las circunstancias, tal vez por necesidad interna. Por inferencia, algunos individuos pueden tener esta vocación y otros no. Jamás he sido convencido por aquellos (algunos de izquierda, algunos de derecha) que han sostenido que todos tienen la obligación de ser políticamente activos. Me parece que ésta es una visión muy limitada y a final de cuentas opresiva, de lo político. Incluso en una democracia—quizás de manera especial en una democracia—deberíamos reconocer el derecho de los individuos de *no* participar activamente en la política ni de interesarse en ella siquiera. Su vocación puede ser cuidar de los enfermos. O criar niños. O, para el caso, pintar ideogramas o pantallas de seda. Pero algunos de nosotros *sí* seremos llamados a la acción política, si no como ocupación permanente, al menos en ciertas situaciones o en determinadas circunstancias de nuestra vida. Esta vocación tiene serias inferencias morales.

AFRONTAR LOS RIESGOS

Ha sido un lugar común de las llamadas ciencias políticas que cuanto más sabe una persona sobre una situación, más efectiva será en ella. Pero el sociólogo sabe que por mucho que conozcamos una situación, nuestro conocimiento será incompleto y no muy seguro. Al contrario de las ideas populares, la ciencia es el reino, no de la certidumbre, sino de la probabilidad. Las únicas certidumbres que se pueden tener en la vida humana pertenecen al *reino del corazón:* son de naturaleza moral y religiosa, no científica. Ahora bien, el científico, se dedique a las ciencias humanas o a las naturales, no debe preocuparse por esto. Siempre puede decir que "se necesita más investigación". La persona política no puede aguardar las eternamente aplazadas conclusiones de la investigación; se ve obligada a actuar ahora y eso significa hacerlo en un estado de considerable ignorancia. Actuar políticamente es correr riesgos. En ocasiones estos riesgos son pavorosos.

El riesgo empírico, desde luego, se basa en lo que, siguiendo a Weber, podría llamarse la Ley de Hierro de la Consecuencia No Pretendida. Podemos tratar de evaluar y prever las consecuencias de nuestros actos políticos. Pero semejante evaluación sigue siendo probabilística. Una y otra vez, las consecuencias de nuestros actos se nos escapan y regresan a rondarnos. El riesgo moral es que seremos responsables del daño y el sufrimiento que pueden ser el costo de nuestras acciones. Como dijo el apóstol Pablo en su carta a los romanos: "Puedo desear lo que es correcto, pero no puedo hacerlo; pues no hago el bien que quiero, sino el mal que no deseo". San Pablo no pensaba en la política, pero este pasaje es singularmente aplicable a la esfera de la acción política. Dicho en términos seculares: no se puede actuar políticamente sin ensuciarse las manos; y algunas veces, por desgracia, no se puede actuar políticamente sin mancharse las botas con sangre. Esto, si se quiere, es otra Ley de Hierro. A menos que cerremos deliberadamente los ojos a esta realidad, existen, creo, sólo dos posturas existenciales en las que podemos llegar a aceptarla. La primera es religiosa: la forma en que San Pablo entendía la justificación por la fe es una versión cristiana sumamente importante de esto. La segunda es estoica: la aceptación plenamente consciente de la carga del mal no pretendido que es parte de la condición humana. Esa, incidentalmente, fue la opción de Max Weber, una aceptación de la tragedia que lindaba con lo heroico. (En una ocasión se le preguntó a Weber: "Si esto es lo que piensa, ¿por qué sigue haciendo sociología?" Su respuesta: "Quiero ver cuánto puedo soportar".) Siento un enorme respeto por este tipo de estoicismo, pero mi propia respuesta a este dilema es religiosa; de hecho, es paulina.

Las ciencias sociales nos enseñan una versión particular del "arte de la desconfianza". Al mismo tiempo, son intrínsecamente antiutópicas. Especialmente, la sociología, desde sus comienzos, ha estado caracterizada por un espíritu de desenmascaramiento, viendo debajo y detrás de las apariencias de la vida social, trayendo a la luz pública secretos sucios (como, por ejemplo, todos los secretos sucios de clase), descubriendo los intereses creados que se esconden tras la retórica elevada; si se quiere, una empresa certificadamente subversiva. Es irónico que tantos sociólogos, escépticos inveterados cuando se trata del presente, hayan sido nebulosamente crédulos con respecto al futuro. Me parece que el escepticismo sociológico debe aplicarse no sólo al statu quo sino a cualquier agenda política que pretenda remplazarlo. Esto se aplica con particular urgencia a las dos grandes fantasías utópicas de la era moderna: el mito del progreso y el mito de la revolución.

Se atribuye a Milton Friedman, el economista de la Universidad de Chicago, la declaración de que la lección más importante de economía es que no hay almuerzos gratuitos. Y no sólo de economía: la aplicación de todas las perspectivas de las ciencias sociales al dominio del juicio moral y la acción política arroja la misma lección. Lo más fácil del mundo es proclamar un bien. La parte difícil es idear formas en que este bien pueda ser realizado sin costos exorbitantes y sin consecuencias que nieguen el bien. Por ello, la ética de la responsabilidad debe ser cautelosa y calcular una masa perennemente incierta de medios, costos y consecuencias.

Con todo este escepticismo y toda esta cautela, ¿no acabaremos inevitablemente por cruzarnos de brazos y, en consecuencia, entregar la palestra política a los pillos y fanáticos que no tienen tantos escrúpulos? Mi respuesta, enfática y apasionadamente, es: ¡No! ¡En modo alguno! No hay razón para que la cautela conduzca a la inacción. Si así fuera, ninguno de nosotros se pondría en manos de un cirujano. Creo que la vocación de acción política no requiere menos responsabilidad que la de la cirugía. Y en ambas vocaciones, la norma básica debería ser aquella porción del juramento hipocrático que insta al médico, ante todo, a no causar un daño mayor. ♦

LPCh
SONDEANDO EL ESPACIO EXTERIOR

EL LABORATORIO DE PROPULSIÓN A CHORRO (LPCh) en Pasadena, California, pareciera ser un singular candidato al título de principal centro del espacio y la ciencia de los EUA. Ningún vehículo espacial ha sido lanzado desde aquí y el laboratorio apenas desempeña una discreta labor en los vuelos espaciales tripulados que han cautivado la imaginación del mundo. La misión fundamental del LPCh es diseñar y controlar complejos vehículos no tripulados. Sin embargo, mediante este tipo de tranquila y acumulativa exploración los científicos e ingenieros en el LPCh están transformando el conocimiento que el género humano tiene del sistema solar.

El laboratorio inició sus actividades en 1936, como un proyecto de investigación informal en técnicas de cohetes conducido por algunos científicos

El campus del LPCh se extiende en las faldas de las Montañas de San Gabriel, en California. A la izquierda, el lanzamiento del Viking, en 1975, con destino a Marte.

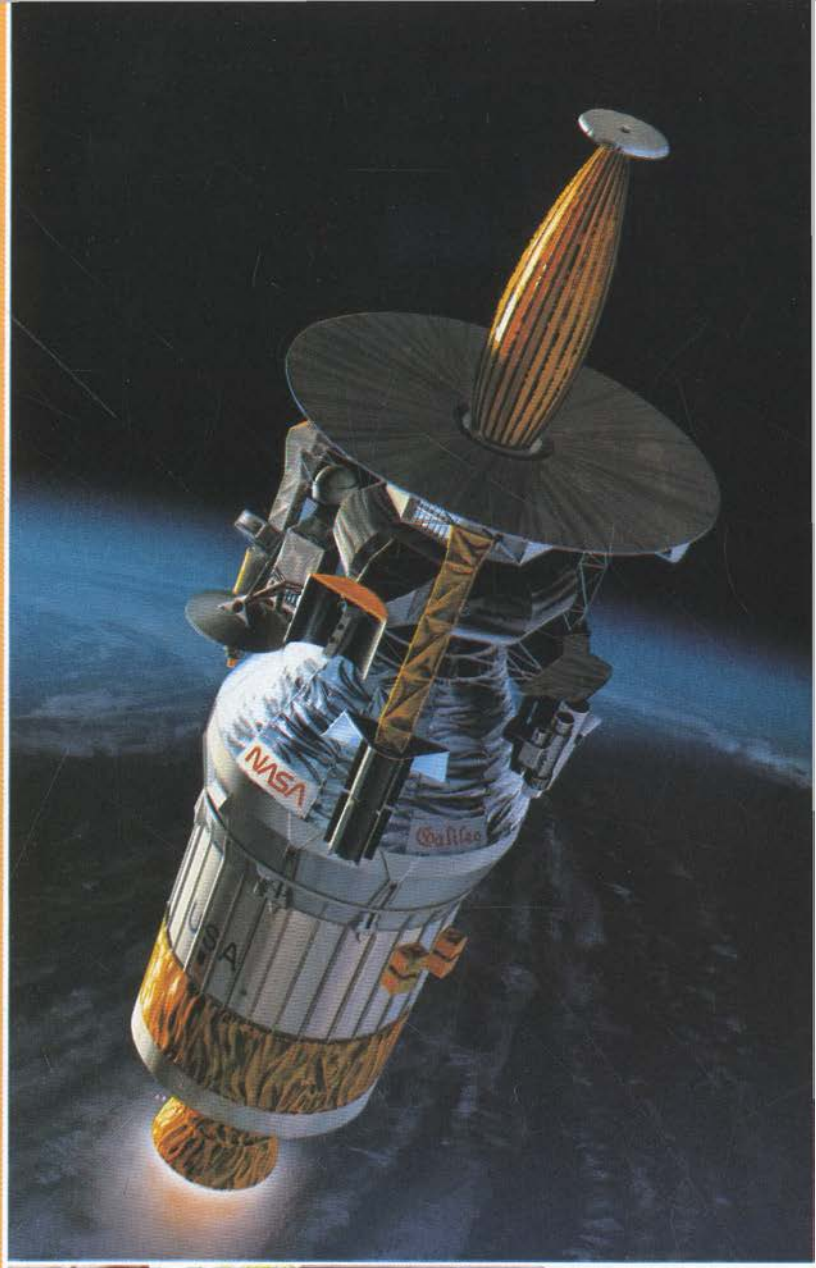
© 1988 Kim Steele

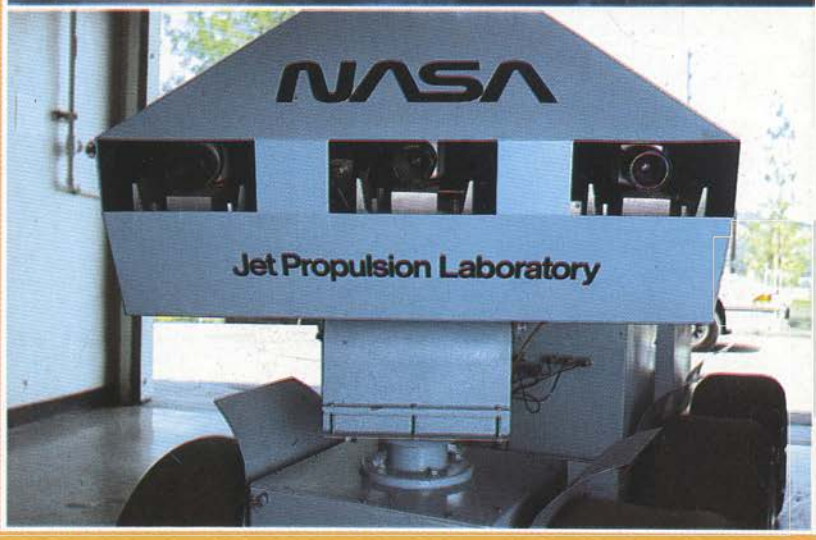
y estudiantes del Instituto Tecnológico de California, y aún hoy en día sigue siendo una división del instituto, la única instalación de la Administración Nacional de Aeronáutica y del Espacio que forma parte de una universidad. Con los años, las sondas espaciales construidas por el LPCh han enviado una gran cantidad de datos, muchos de ellos con implicaciones que los científicos no esperaban. En 1958, el primer satélite que los Estados Unidos pusieron en órbita, el *Explorer 1,* descubrió bandas de radiación que circundan la Tierra. En 1962, la primera sonda planetaria, el *Mariner 2,* pasó cerca de Venus y mostró que el vecino más próximo a la Tierra tiene en su superficie una temperatura de más de 400 grados centígrados. En 1964, las cámaras a bordo del *Ranger 7,* del LPCh, trasmitieron fotografías de la Luna, acercamientos con una resolución 2.000 veces mayor a la del mejor de los telescopios instalados en la Tierra. Ese mismo año, el *Mariner 4* comenzó su viaje de ocho meses hacia Marte, un proyecto que nos permitió contemplar las imágenes de un planeta desértico prisionero en una edad de hielo. Una década más tarde, los instrumentos a bordo de los aterrizadores suaves del Viking analizaron muestras del suelo marciano, arrojando luz sobre la posibilidad de que existiera o no la vida allí.

Sin embargo, si los teóricos y reparadores en el LPCh tuvieran que elegir un proyecto que representara su trabajo, probablemente elegirían de común acuerdo la misión del Voyager. En 1977, dos vehículos Voyager fueron lanzados hacia Júpiter y Saturno, que se hallan a 628 y 1.276 millones de kilómetros de la Tierra respectivamente. Al llegar a Júpiter en 1979 y a Saturno en 1980, los Voyager realizaron muchos descubrimientos importantes; encontraron lunas desconocidas y el primer volcán activo fuera de la Tierra. Ocho años después de haber consumado su misión original, los Voyager continúan avanzando por el espacio, trasmitiendo información que ha aumentado nuestro conocimiento de los planetas más de 1.000 veces. Hoy, mientras el *Voyager 1* se aproxima al borde del sistema solar, el *Voyager 2,* reprogramado por los pilotos del LPCh a fin de que sobrevolara Urano en 1986, acelera hacia Neptuno, adonde llegará a fines de este año, por lo cual se convertirá en el primer vehículo espacial en llegar a ese planeta.

Los Noventas y Más Allá

Sirviéndose de la información recogida por el Voyager y otras misiones, los científicos han establecido metas específicas para la siguiente gran oleada de exploraciones espaciales. El *Magellan,* lanzado por el transbordador espacial, emprenderá una singular tarea: crear un mapa de radar de la superficie venusina. A fines de 1989, el *Galileo* navegará hacia Júpiter en una ruta indirecta que le permitirá "robar" energía de los campos gravitacionales de Venus y la Tierra para acelerar su viaje hacia el espacio profundo, un técnica que se empleó por vez primera en el *Voyager 2.* La sonda orbitadora y de aterrizaje suave del *Galileo* trasmitirá datos a más de 100 investigadores del espacio de seis naciones. En estudio se halla un explorador no tripulado que podría recolectar muestras de la superficie de Marte y regresar con ellas a la Tierra.





◆

A la derecha, la antena de plato de 3,5 metros del Magellan *enviará imágenes detalladas del velo de nubes venusino que podría revelarnos datos útiles sobre la evolución de la Tierra. En la parte superior, una concepción artística del orbitador-aterrizador del* Galileo *como se verá en su viaje a Júpiter. Arriba, un prototipo del robot explorador de Marte, construido según el modelo del explorador lunar.*

© 1988 Kim Steele

◆

El centro de la Red del Espacio Profundo (DSN) en las oficinas centrales del LPCh es el enlace de comunicación entre los científicos y el vehículo espacial. Conforme el Voyager 2 *se aproxima a Neptuno, los datos llegarán abundantemente a las computadoras de la DSN y el personal se negará a abandonar los monitores de video, incluso para dormir.*

Red del Espacio Profundo

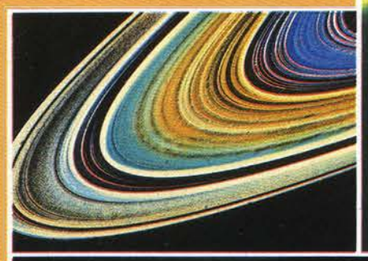
La Red del Espacio Profundo rastrea las misiones del LPCh. Mediante la red, los científicos pueden modificar la ruta de un vehículo, dirigir sus instrumentos hacia un fenómeno interesante, recabar información química y meteorológica, o grabar imágenes del espacio nunca antes vistas. A fin de comunicarse con el *Voyager 2* durante su vuelo sobre Neptuno, los ingenieros en las instalaciones de la DSN en Goldstone, California, deben recoger la señal de un trasmisor a 4.500 millones de km de la Tierra, apuntando su antena de 64 metros en una extensión de dos cms. Las estaciones de la DSN en California, España y Australia también llevan a cabo experimentos de radio: como parte del proyecto llamado Búsqueda de Inteligencia Extraterrestre, estas estaciones realizan una exploración de ondas de radio, con la esperanza de toparse con alguna señal de una civilización distante.

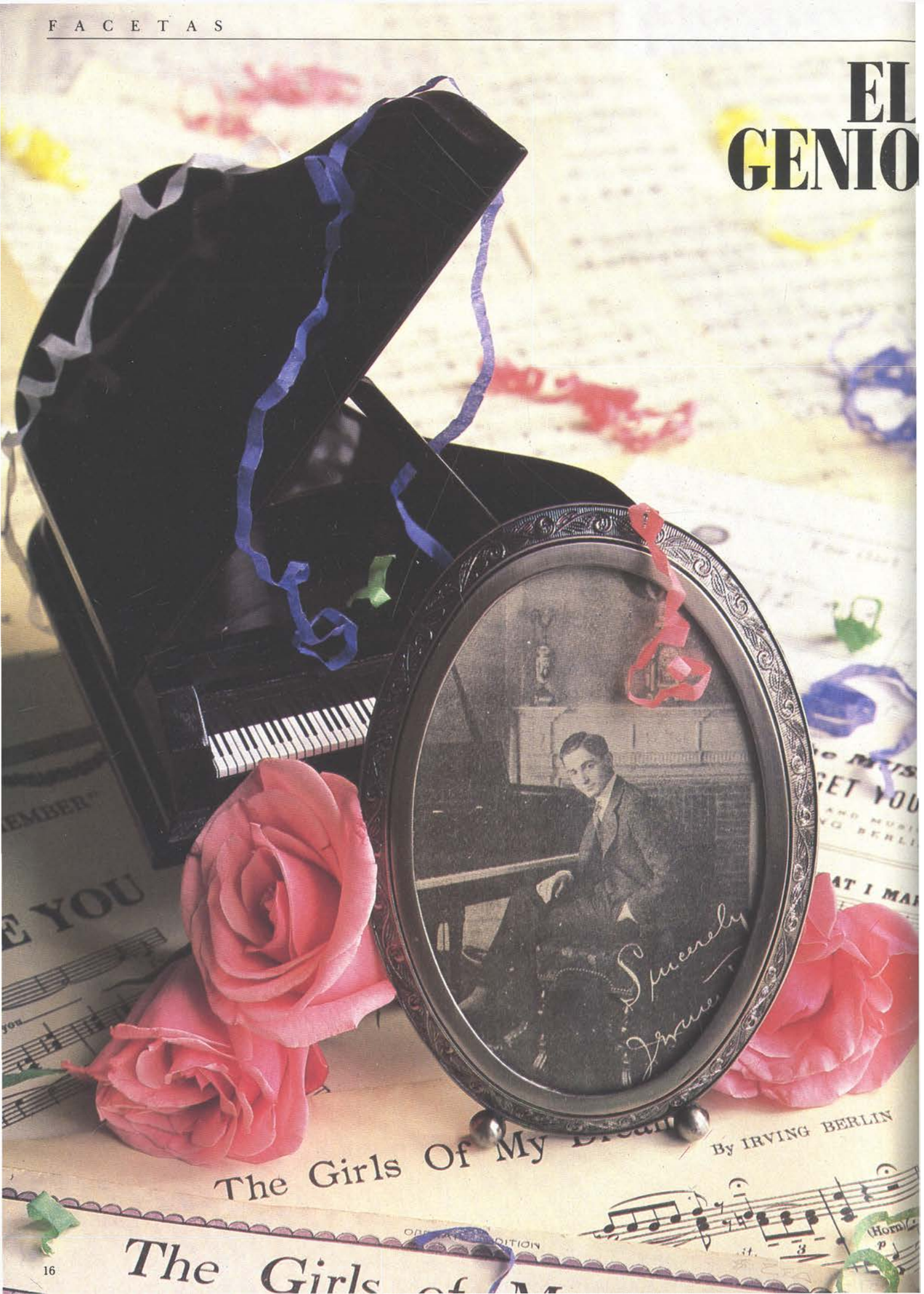
Procesamiento de Imágenes por Computadora

Aun antes de que el *Ranger 7* trasmitiera fotografías de la Luna hace 25 años, los investigadores del LPCh habían comenzado a desarrollar una tecnología computarizada a fin de mejorar la resolución y corregir la distorsión en las primeras imágenes borrosas del espacio. En la actualidad, las escenas que envían las finas cámaras de televisión a bordo de satélites y sondas espaciales pasan a través de filtros especiales y valoradas numéricamente—o separadas en valores numéricos que corresponden al color y la brillantez—antes de ser trasmitidas a la Tierra. Aquí, las computadoras recrean cada uno de los elementos de las imágenes en monitores de video. Los científicos en el LPCh, al llevar a cabo su trabajo, comprendieron muy pronto que el mejoramiento de la imagen tenía también aplicaciones en la medicina. El Programa Biomédico de Ciencias de la Vida del laboratorio ha empleado el procesamiento de imágenes para estudiar los trastornos en las coronarias, diagnosticar cánceres y evaluar daños en los tejidos de las víctimas de quemaduras. Entre los beneficios más importantes del programa espacial de los Estados Unidos se encuentran estas nuevas herramientas para explorar el interior del cuerpo humano.

◆

En la extrema derecha puede verse el anillo de Júpiter iluminado por los rayos del Sol que llegan por atrás del planeta. Arriba, los anillos de Saturno fotografiados por el Voyager; los colores no representan la luz que el ojo humano vería, ya que más bien han sido creados por computadora con objeto de mostrar las diferencias en su composición química. Abajo, un técnico procesa imágenes vía satélite de la Bahía de San Francisco línea por línea en los monitores de las computadoras del LPCh.





EL GENIO DE IRVING BERLIN

Por Josh Rubins

Un análisis crítico de este gran compositor popular con motivo del centenario de su nacimiento.

Cierta ocasión, uno de los compositores populares más afamados, Jerome Kern, dijo: "Irving Berlin no tiene un sitio en la música de los Estados Unidos. Él es *la música estadounidense". Una lista superficial de algunos de los éxitos de Berlin—entre más de 1.600 canciones que compuso se encuentran "La banda de Ragtime de Alexander", "No hay negocio como la farándula" y "Blanca Navidad"—confirma su talento para escribir melodías y letras siempre enraizadas en el recuerdo. Sin embargo, no es sólo la evidente popularidad de Berlin lo que explica su posición en la cultura de los EUA. Más que cualquier otro artista, Berlin transformó al compositor—el popular tonadillero—en un creador serio al escribir piezas complejas, elegantes y agradables que evocan un tumulto de emociones y a menudo muestran una conciencia social. Después de Irving Berlin, en palabras de un músico, "la música 'ligera' no fue tomada tan a la ligera". En este ensayo escrito en honor de Berlin por el centésimo aniversario de su nacimiento, el crítico de libros y compositor Josh Rubins explora la naturaleza precisa de este genio autodidacto de la música y la razón por la que sus canciones perduran.*

Josh Rubins fue premiado por el Círculo Nacional de Críticos de Libros con una mención por su excelencia como reseñista. También escribió las letras de la comedia musical Brownstone, *de 1988, y fue uno de los compositores.*

Parece apropiado, si bien sumamente irónico, que un año en el que se celebra a George Gershwin (una nueva biografía, conciertos, grabaciones) se empalme con otro de homenajes a Irving Berlin. Gran parte de la ironía, por supuesto, radica en la asimétrica yuxtaposición de estos "contemporáneos", nacidos con un intervalo de sólo 10 años. Mientras que 1987 marcó el quincuagésimo aniversario de la muerte de Gershwin, cuando tenía 38 de edad, 1988 estuvo dedicado a festejar a un compositor que ha cumplido los 100.

También en el territorio de la creación, el compositor eternamente joven y el viejo y grandioso cancionista hacen una extraña pero irresistible pareja, más completa, incluso opuesta, que si fueran gemelos. Gershwin, a menudo en inspirada colaboración con su hermano Ira, dejó "atrás"—como la convención cultural lo entendería—la música de revista para alcanzar una obra de concierto, de opereta y operística. Berlin, escribiendo música y letra, nunca pudo deshacerse de la parte más amplia, urbana de la vida musical en los EUA, el mundo de los pianistas, orquestas de baile y rocolas; en este ámbito, la música de revista (o su equivalente en el cine) fue su límite superior en cuanto a "seriedad" y la melodía de 32 compases fue la forma básica, examinada una y otra vez aunque poco desarrollada. Jerome Kern y Richard Rodgers crearon ejemplos más ambiciosos y cautivadores de la balada romántica, y en Broadway hicieron aportaciones más audaces a la evolución de la comedia musical; buena parte del jazz y el blues de Duke Ellington y Harold Arlen tiene una gran profundidad. Pero entre ellos, más que el resto, Gershwin y Berlin representan la extraordinaria clase de composición típicamente estadounidense de la primera mitad del siglo XX.

Para Berlin, como lo ha reconocido, la celebración de 1988 fue principalmente un déjà vu. La fama llegó a él por primera vez hace más de 75 años, en 1911, cuando "La banda de Ragtime de Alexander"—una marcha prácticamente carente de síncopa, mucho menos parecida a la obra de Scott Joplin que una docena de canciones de ragtime anteriores (algunas de ellas del mismo Berlin)—desató en todo el mundo el furor por este ritmo. El creador, un muchacho de 23 años, desde el principio ecléctico y desparpajado, se había dedicado a refinar una cadencia más simple y afectada de los ritmos de la música negra urbana, combinándola con la suficiente complejidad armónica para interesar y estimular, pero no enajenar, al gran público.

Dos guerras mundiales más tarde, convertido en fuente de himnos recurrentes como "Blanca navidad", "Dios bendiga a América", "Desfile de Pascua" y "No hay negocio como la farándula", Berlin llegó a ser una institución: un tótem de los valores patrios, una especie de héroe folclórico. Y así, cada década se ha celebrado la longevidad tanto de las canciones como del hombre.

A pesar de esta lisonjería (o, hasta cierto punto, debido a ella) la obra de Berlin—en particular su componente musical—sigue estando subvaluado, apreciado sólo parcialmente. Para gran parte del público educado, su nombre evoca de inmediato, si bien un tanto engañosamente, un cúmulo de molestas asociaciones: refranes simplistas, emociones mode-

Reproducido con autorización de *The New York Review of Books*. © 1988 Nyrev, Inc.

Fotografía de Arthur Tress

radas o jingoístas, popularidad (en palabras irónicas del propio Berlin) entre "la chusma". Con toda seguridad, esta impresión ha sido reforzada por todos esos centenarios himnos triunfales. De manera similar, los musicólogos—incluyendo aquellos pocos que han dejado de tratar a Gershwin con un aire de superioridad—han mostrado escaso interés por estudiar minuciosamente las partituras de Berlin.

El que los académicos se desconcertaran ante Berlin no es una sorpresa. En él se da el enigmático fenómeno del maestro completamente inculto y no obstante refinado, imposible de desechar como un "artista primitivo" o "folclórico". De una familia mucho más pobre que la de Gershwin, Berlin abandonó la escuela a los ochos años para vender periódicos y trabajar de camarero (su padre, solista de cantos litúrgicos contratado por hora en las sinagogas, había muerto). Nunca aprendió a leer o escribir música.

En el *Nuevo diccionario Grove de la música y los músicos,* Berlin—aunque identificado como "quizá el más versátil y exitoso de los compositores populares de los EUA en el siglo XX"—apenas se hace merecedor de un par de columnas y en un párrafo se evalúa su obra. Los pocos intentos de elaborar una biografía suya, que comenzaron en 1925 con *The Story of Irving Berlin,* de Alexander Woollcott, han dado como resultado desiguales bosquejos de su personalidad, desprovistos de ambición crítica o credibilidad musicológica.

Sin embargo, por fortuna las verdaderas dimensiones de los logros de Berlin no han sido soslayadas en ningún momento por algunos de sus colegas más eruditos. Stravinsky, quien ha empleado la palabra *genio* mucho menos casualmente que los periodistas de televisión, la usó para referirse a Berlin. El compositor y crítico de música Virgil Thomson escribió en 1947 que no existen "cinco 'compositores de arte' en los EUA que puedan ser comparados, como autores de canciones, ya sea por su habilidad técnica o por su responsabilidad artística, a Irving Berlin". El violinista Isaac Stern, en concisas entrevistas durante la celebración del centésimo aniversario, nos advirtió cómo las largas líneas en las melodías de Berlin recuerdan a las de Mozart y Schubert. Y, de un modo menos subjetivo, los arreglistas y orquestadores impecablemente adiestrados que tomaron "dictado musical" con Berlin, aseguran que nunca se limitó a tararearles una tonada. Todas las armonías, y a menudo la *sonorización* de tales armonías (el asunto mucho más sutil de establecer qué notas en un acorde deben tocarse en una posición alta, baja o media), tenían una forma definida en la mente de Berlin; aunque no podía transcribir por sí mismo o tocar en su totalidad las secuencias precisas de acordes, él las había escuchado en una especie de oído interior.

En *American Popular Song: The Great Innovators, 1900-1950,* un importantísimo estudio realizado en 1972 bajo un enfoque académico pero nada formal ni grandilocuente, Alec Wilder se expresa de Berlin con gran convencimiento como "el mejor autor de canciones que jamás hayan tenido los EUA". Wilder se confesó "francamente asombrado" por la complejidad de muchas de las piezas de Berlin. Concluye, asimismo, si bien con cierta renuencia, que las dificultades armónicas eran incuestionablemente obra del propio compositor: "Es poco menos que imposible, luego de escuchar algunas de estas melodías, suponer que cada acorde no fuera parte integral en la creación de la tonada".

¿Por qué, entonces, mucha gente de buen gusto aún sigue desestimando a Berlin? Una de las causas son las triviales letras de canciones como "Dios bendiga a América" y "La chica con la que me caso". Otra, como lo señala Wilder, es que la anodina familiaridad de algunas de las canciones de Berlin ha facilitado el menosprecio de sus atributos. Incluso para los escuchas más inteligentes, es probable que, por ejemplo, "Blanca Navidad" evoque una masa informe de reacciones emotivas, sentimentales o misantrópicas, más que una apreciación del audaz cromatismo de su meditada frase inicial. De hecho, aunque habitualmente se le acepta—o se le rechaza—como una pieza melosa, "Blanca Navidad" captura, con notable economía y dominio, la confusa mezcla de humores que se agitan en los días de Navidad y Año Nuevo: nostalgia, ansiedad, ternura, depresión. La melodía, luego de varios intentos por abstraerse de esa meditación melancólicamente armónica, finalmente se abre paso hacia la generosidad, lo cual se insinúa mediante intervalos más amplios (el suave ascenso en "alegre y brillante", el declive de casi una octava en "Navidades"); también en la letra, el intérprete va de la introspección a la hermandad.

Indudablemente, tales texturas fueron inspiradas, en parte, por las circunstancias específicas de la creación de la pieza, encargada para la película *Holiday Inn* (Posada de vacaciones), de 1942: el candor del registro grave de Bing Crosby, las prolongadas separaciones y temores intensificados por la guerra. Sin embargo, para infinidad de cantantes y generaciones posteriores los estratos y sutilezas de la canción siguen generando un sentimiento alejado de la sensiblería (una característica de Berlin), lo cual ayuda a explicar, tanto como la misma belleza de la tonada, por qué "Blanca Navidad" ha sobrevivido a una y otra interpretaciones insulsas y vanas y, por asociación, a todo tipo de acusaciones.

Por otra parte, "Una chica hermosa es como una melodía"—una de las mejores piezas de Berlin el creador—ha sido seriamente afectada por una sobreexposición y un manejo insensible, si bien hay quienes echan la culpa en este caso al Berlin letrista. Berlin, el profesional consumado, siempre listo con una pieza para cada ocasión o uso, en ocasiones derrochó su refinamiento melódico y armónico en versos banales o temas triviales. (La música de "Desfile de Pascua" fue originalmente utilizada para una canción que llevaba por título "Sonríe y muestra tu hoyuelo".) "Una chica hermosa es como una melodía" fue un encargo para *Ziegfeld Follies de 1919,* la décimotercera edición de esa revista, que cada año presentaba por lo menos un desfile de bellezas con extravagantes vestidos de fantasía, a quienes les cantaba un emperifollado tenor.

Pero la música en sí—liberada (hasta donde esto es posible) de 70 años de incrustaciones socioculturales—permanece fresca. Como tantas otras canciones de Berlin, "Una hermosa chica es como una melodía" evita la predecible estructura, conocida por los autores como "AABA", que hacia mediados de los años

veinte se convertiría en la forma más convencional de este género. La canción presenta un flujo continuo de nuevas ideas musicales, con una sola repetición de una sección de seis compases. Mezcla, como en lo mejor del primer Kern, la exuberancia europea con la desenvoltura estadounidense, un gran arco melódico cuya energía proviene del irreverente salto de unas cuantas corcheas que aparecen, cuando uno menos lo espera, a una señal del conductor.

Otros "modelos" de Berlin que alcanzaron inmediatamente la fama también se les conoce sólo de manera parcial o superficial. Casi todos pueden recordar las ingenuas frases con las que inicia "Siempre": "Te amaré,/ Siempre,/ Con un amor verdadero,/ Siempre". Asimismo, la música, en estos primeros ocho compases, se caracteriza por su sencillez tanto melódica como armónica. Pero de entre aquellos que más o menos se hallan familiarizados con "Siempre", pocos serían capaces de cantar o tararear el resto de la canción, que es cualquier cosa menos un lugar común. En tanto que el intérprete sigue prometiendo eterna devoción en los siguientes 24 compases, en las palabras más ordinarias y triviales, la música nos cuenta otra historia. Modulaciones perturbadoras llevan la melodía hacia un viaje incierto; por momentos la canción amenaza con abandonar su clave original y extraviarse irremediablemente. Al fin, cuando aquellos simples acordes iniciales recuperan el control, tienen una calidad distinta, menos afable, por todo lo que han pasado.

Este grado de audacia armónica no tenía precedentes en el Tin Pan Alley de 1925, y el hecho de que "Siempre" hubiera sido también un éxito comercial animó a otros, en particular a Kern, a ampliar el vocabulario musical de la canción popular. También influyó, en un nivel mucho menos evidente, la introducción de la canción de complejidad sicológica. El contraste entre la letra complaciente, optimista a ciegas y la música inquieta, irregular, trasmite una subrepticia emoción de ansiedad, una separación entre lo que se ha dicho o pensado y lo que se siente, tal vez inconscientemente.

De hecho, lo que distingue a la canción como una forma de trabajar

Berlin fue un aventurero que pudo hacer prácticamente todo lo que se propuso. La accesibilidad de Berlin a toda clase de música en el ambiente y en las calles, en particular a la música negra, lo convirtió en el más grande pionero de la corriente principal.

en dos niveles diferentes en forma simultánea es lo que probablemente explique la resistencia de más de una de las aparentemente "fútiles" perogrulladas de Berlin. "Totalmente solo" (1921) invierte los estratos: una letra monótona y desconsolada es rescatada por el encanto y espíritu de la música; una vigorosa melodía, que hace a un lado cualquier afectación propia de la canción triste, convierte de manera furtiva en humo la autocompasión. "Cielo azul" (1926) lleva el matiz "subtextual" de "Siempre" aún más allá. La letra afirma un placer total con una seguridad casi fantasiosa:

Blue Skies
Smiling at me
Nothing but blue skies
Do I see.
(Cielo azul
Me sonríe
Nada más que el cielo azul
Eso veo yo.)

Sin embargo, la música se adhiere a un apesadumbrado tono menor, permitiendo sólo fugaces destellos que se abren paso por la penumbra.

La tensión entre letra y música, pocas veces percibida hasta ahora por el escucha con semejante energía subliminal, puede reflejar la naturaleza enredada, ambigua, de casi toda emoción humana. Este conflicto interno, propositivo o no, podría explicar la notable vitalidad de "Cielo Azul" (revivida aproximadamente cada 10 años, a últimas fechas por Willie Nelson) y la permanencia de otras baladas combinadas con un mensaje, tales como "¿Qué tan profundo es el océano?", de 1932 (favorita de los jazzistas, que mereció una inolvidable grabación de Ray Charles y Sarah Vaughan).

La excesiva familiaridad de todas estas sinceras baladas—algunas más son "Mari", "Dí que no es así", "Ellos dicen que es maravilloso"—también han perjudicado, si bien de otra forma, la reputación de Berlin. La "viejas favoritas" han distraído la atención de la inigualada gama que posee el repertorio de Berlin. Muy a principio de la década de los veintes, antes de "Ritmo fascinante", que Gershwin compuso para *Lady, Be Good!* (Señora, ¡sea buena!, 1924), una vez capturada definitivamente la naturaleza abrupta, nerviosa del jazz urbanizado, Berlin—un veterano que sabía popularizar intrincados pasos de baile—se hallaba experimentando con los acentos irregulares que le dieron al tono de Gershwin gran parte de su originalidad.

La obra maestra de Berlin en este género, "Metiéndose al Ritz" (1929), sigue siendo una desconcertante provocación, maravillosa por subversiva en su excentricidad métrica, gracias a ese desigual colaborador, el Berlin letrista. Los versos subrayan los impredecibles acentos en la música con aguda insolencia:

If *you're* blue *and*
You *don't know* where *to*
Go *to* why *don't you*
Go. . .
(Si *estás* triste *y*
Tú *no sabes* adónde ir
Por que *no*
Vas. . .)

Las rimas en inglés están colocadas precisamente donde sonarán de manera discordante, en vez de que caigan en una confortable sincronía. El oído trata desesperadamente casar el "blue" acentuado con alguno de

los "to": la frustración es parte de la ostentación

Hay en el hecho de que Berlin empezara a ser reconocido como un letrista hábil con "Metiéndose al Ritz" cierta justicia, ya que fue grabada por Fred Astaire, quien le daría a este número su representación definitiva en la película *Blue Skies* (Cielo azul) de 1946. Astaire era un entusiasta de la obra de Berlin desde sus años vodevilescos.

"Mejilla con mejilla", de *Top Hat* (Sombrero de copa) (1935), es tal vez el más grande éxito que Berlin escribió: 72 compases de AABA (más el pequeño y soprendente interludio que comienza "¡Baila conmigo!"), en vez de sus acostumbrados y anticuados 32. La forma en que pone en marcha cada estrofa, como si estuviera a la mitad de una idea, es ligeramente irónica, en el más puro estilo Astaire. La exuberancia romántica que se afirmaba categóricamente en las primeras baladas de Berlin, se vuelve ahora vacilante, un susurro que se extiende dulcemente mientras la melodía asciende, poco a poco, a través de una octava completa:

Heaven,
I'm in heaven,
And my heart beats so that
I can hardly speak,
And I seem to find
The happiness I seek
When we're out together dancing
Cheek to cheek.
(El cielo,
Estoy en el cielo,
Y mi corazón late tan fuerte
Que apenas puedo hablar,
Y me parece que he encontrado
La felicidad que anhelaba
Cuando bailamos, juntos,
Mejilla con mejilla.)

Incluso después de escucharla varias veces, muchas personas no se percatan de las figuras de lenguaje que se hallan en juego en esta pieza; sólo advierten que las palabras se deslizan fácil, inevitablemente, y proporcionan a quienes la cantan un placer casi táctil. Sin embargo, en un examen más preciso, uno encuentra que por lo general Berlin se sirve de la aliteración y la asonancia, y ha hilado su estrofa con el número justo de palabras con "h", "s" y sonidos con "ee" ("beats", "speak", "seem", ectétera) a fin de crear un impulso irresistible, fluido y rotundo.

De las piezas de Berlin/Astaire, quizá la más impresionante sea la fatalista, condenada a la oscuridad "Demos la cara y bailemos". Su inusual estructura implica una variación incierta y excitante sobre la forma AABA, con una unidad básica de tamaño singular—una sección "A" de 14 compases, no la acostumbrada de 8 o 16—que mantiene al escucha ansioso. Además, cuando se repite la sección inicial, se aparta de la tonada original durante seis rebeldes compases: de pronto, la música levanta el tono y captura lejanas armonías, produciendo ansiedad antes de reacomodarse en su trayectoria inicial. La dualidad aquí, a diferencia de "Siempre" o "Cielo azul", está perfectamente premeditada, con un intérprete que se afana por alcanzar Do mayor, pero que indefectiblemente cae a Do menor.

No obstante, si bien Berlin era mucho más versátil de lo que alcanzaron a comprender sus detractores, su obra tiene otras limitaciones. Como letrista de baladas, Berlin parecía conocer bastante sobre la pérdida y la devoción, pero muy poco sobre el rechazo, la culpa o la perenne inseguridad; Lorenz Hart, Cole Porter y Johnny Mercer (cuando escribía con Harold Arlen) agregaron a la canción del amor ingrato un descolorido tinte de arrepentimiento tardío, de la cordura del ir y venir, que debe de haber sido extraña al creador de "Siempre". Como autor de comedia, Berlin pudo haber sido explícito o seco, pero nunca sarcástico, débil o temerario. Para bien o para mal, escribía lo que se le pedía, sin imponer casi nada de lo propio.

Por otra parte, como compositor, Berlin fue un aventurero que pudo hacer prácticamente todo lo que se propuso, a veces incursionando gracias a su natural genio en campos donde ningún otro de sus contemporáneos quiso acompañarlo. (A pesar de su intenso estudio del contrapunto, por ejemplo, ni Kern ni Gershwin pudieron construir un número "doble"—dos melodías independientes cantadas al mismo tiempo—con la fuerza encantadora y prodigiosa interacción de "Simplemente enamorado" o "Toca una sencilla melodía".) La accesibilidad de Berlin a toda clase de música en el ambiente y en las calles, en particular a la música negra, lo convirtió en el más grande pionero de la corriente principal. Así que cuando se le pidió escribir para Ethel Waters, en *As Thousands Cheer* (Como un brindis interminable) (1933), no sólo escribió "Ola de calor" y "Harlem en mi mente", sino también "Hora de cenar":

Supper Time
I should set the table
'Cause it's supper time.
Somehow I'm not able
'Cause that man of mine
Ain't comin' home no more.
(Es la hora de cenar;
Debo poner la mesa
Porque es hora de cenar.
Por algo no estoy lista
Es porque mi hombre
No viene a casa más.)

Este es el lamento de una mujer cuyo marido ha sido linchado, y sus hijos aún no se han enterado de que su padre está muerto. Su música ferozmente dramática anuncia *Porgy and Bess*. También se anticipa a la arrolladora influencia que el gospel y el rhythm-and-blues tendrían sobre la creación de baladas en la segunda mitad de este siglo.

En realidad, a lo largo de las décadas más activas de su carrera, Berlin estuvo reinventándose. En parte una especie de camaleón y en parte un lobo solitario, se las arregló para inhalar virtualmente todo lo que se producía a su alrededor—la personalidad de un músico en el estrellato, una opinión pública, la última frase de moda o el paso de baile más reciente—y exhalarlo como un aire genuinamente Berlinesco. Las "piezas firmadas" que creó para Astaire, Bing Crosby, Al Jolson, Ethel Waters y Ethel Merman también conservan el sello distintivo del autor. Sin embargo, la mayoría de las canciones de Berlin fueron concebidas—desenfadadamente, sin ninguno de los recelos de un compositor que, con timidez, se "vuelve comercial"—como piezas firmadas para el estadounidense común en su mejor momento: el encanto del pretendiente recatado en "Hoy es un día hermoso", el entusiasmo espontáneo de "Amo un piano", la forma en que "Blanca Navidad" se levanta sobre la sensiblería. Bajo el disfraz del "cancionista más exitoso" de la historia, o el de una rocola compuesta de virtudes, aparece silente el Berlin obstinado en la innovación, el artista complejo, el genio incólume. ♦

CAMBIOS EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR

Los estadounidenses están inmersos en el multifacético debate de un viejo problema: ¿qué significa ser una persona con estudios? Un controvertido libro sobre el tema, *The Closing of the American Mind* de Allan Bloom [véase el resumen en *Facetas* 80] gozó de un éxito inesperado, tanto en Europa como en los Estados Unidos, y puso la discusión a la consideración pública. Bloom culpa a la cultura de la "apertura", que prevalece en las universidades desde la Segunda Guerra Mundial, por hacer que todos los valores parezcan relativos. Otros críticos, apoyándolo, censuran la pérdida de una herencia cultural común. La perspectiva opuesta proviene de un grupo diverso de especialistas en literatura: feministas, defensores de la literatura de las minorías, desconstruccionistas e izquierdistas de varios tipos que cuestionan la posibilidad misma de esa herencia. Para ellos, el concepto de que existen algunos "Grandes Libros"—el canon de su terminología—resulta dudoso porque, según piensan, los juicios de los méritos literarios se hallan determinados inevitablemente por las élites dominantes de una sociedad dada.

Este debate cristalizó en las revisiones del Programa sobre Cultura Occidental de la Universidad Stanford en California. El programa exigía que todos los estudiantes del primer año realizaran la lectura de una lista convencional de clásicos del pensamiento occidental. Sin embargo, después de dos años de discusión y estudio, la junta administrativa de profesores de Stanford adoptó un nuevo curso básico para remplazar al de "Cultura Occidental". Este programa, "Cultura, Ideas y Valores", conserva seis fuentes de la lista original: la Biblia, Platón, San Agustín, Maquiavelo, Rousseau y Marx, e incluye el estudio de por lo menos una cultura no europea y presta "atención a cuestiones de raza, sexo y clase".

La decisión de Stanford ha encendido una intensa controversia nacional, resumida con precisión por Carl Schorske, profesor emérito de la Universidad Princeton: "Se puede acoger esta nueva estrategia educativa como un enriquecimiento, una afirmación de la expansión de la democracia dentro de la esfera de la cultura, como lo ha hecho el claustro de Stanford. O se la puede considerar una traición a los valores occidentales". El secretario de Educación de los EUA, William Bennett, adoptó el último punto de vista y caracterizó a Stanford como "una gran universidad arrastrada por la ignorancia, la irracionalidad y la intimidación". El columnista George Will coincidió con Bennett: "Stanford tomó el camino descendente hacia la definición de la universidad, no como trasmisora de cultura, sino como defensora de las disposiciones del momento con ascendencia política". William Chace, en cambio defendió la decisión: "Esta medida pedagógica fue tomada con base en el reconocimiento de que las 'cuestiones de raza, sexo y clase' afectan profundamente al mundo en que vivimos y en que vivieron nuestros antepasados. Otros querrían pensar que estos problemas no implican ninguna diferencia para la formación cultural, pero encontrarán que se equivocan".

En el primer artículo de esta sección especial, James Atlas analiza la controversia de Stanford y debates parecidos en otras universidades. Por medio de entrevistas a especialistas en literatura radicales, explica por qué muchos rechazan el concepto del "canon" clásico de obras maestras y se oponen a la noción de una autoridad cultural. Le sigue el filósofo Sidney Hook, de la Institución Hoover, quien ataca la decisión de Stanford y defiende el canon tradicional. En el tercer artículo, Stephen Graubard repasa 40 años de enseñanza e indica que los cambios en lo que se espera que los estudiantes lean y sepan no han sido necesariamente para mal. El último artículo de la sección especial es una visión fotográfica de la otra cara de los "cambios" de las universidades de los EUA: la estimulante arquitectura de las bibliotecas que se opone a los conceptos clásicos del diseño al igual que algunos universitarios se oponen a los textos clásicos.

La Batalla de los Libros

Mientras una nueva generación de eruditos sostiene que los Grandes Libros no son los únicos libros, los tradicionalistas defienden a los clásicos.

Por James Atlas

Desde que existen universidades ha habido debates acerca de qué libros deben ser "recomendados" a los estudiantes. En general, los educadores de tendencia conservadora han creído en la idea de un canon de clásicos, un club elitista y exclusivo de "Grandes Libros". Incluso la adición de Shakespeare al club fue, en un tiempo, una innovación radical, y en ocasiones el dramaturgo corrió el peligro de ser expulsado. (En 1814 lord Byron escribió a un amigo: "Puedes estar seguro de que el nombre de Shakespeare ocupa un lugar absurdamente elevado, y llegará el tiempo en que descienda".) Algunos de los Grandes Libros de una generación anterior no se leen mucho hoy. En efecto, los Clásicos Harvard, el famoso "estante de metro y medio" de literatura antigua y moderna seleccionada en 1908 por el presidente de la Universidad Harvard para "enriquecer, refinar y fertilizar" el intelecto, incluyen varias novelas inglesas y norteamericanas que en la actualidad parecen arcaicas y no eternas.

En este artículo, el periodista y crítico literario James Atlas traza el perfil de la nueva generación de eruditos norteamericanos formados por las tendencias intelectuales de los sesentas. Muchas de las preguntas que plantean en sus obras impugnan el canon literario tradicional y se dirigen al meollo mismo de la teoría crítica: ¿Cómo sabemos si un libro es "bueno" o no? ¿Quién decide y mediante qué criterios? Otras preguntas reflejan inquietudes más personales y la cambiante demografía de un campo de pronto abierto a las mujeres, a las minorías, a los hijos de padres de clase trabajadora: ¿Han estado reservados los lugares del canon a los varones de raza blanca? ¿Dónde están las mujeres, los negros, los escritores del Tercer Mundo?

James Atlas, editor de The New York Times Magazine, *escribe frecuentemente sobre temas de literatura norteamericana. Es autor de* Delmore Schwartz: The Life of an American Poet.

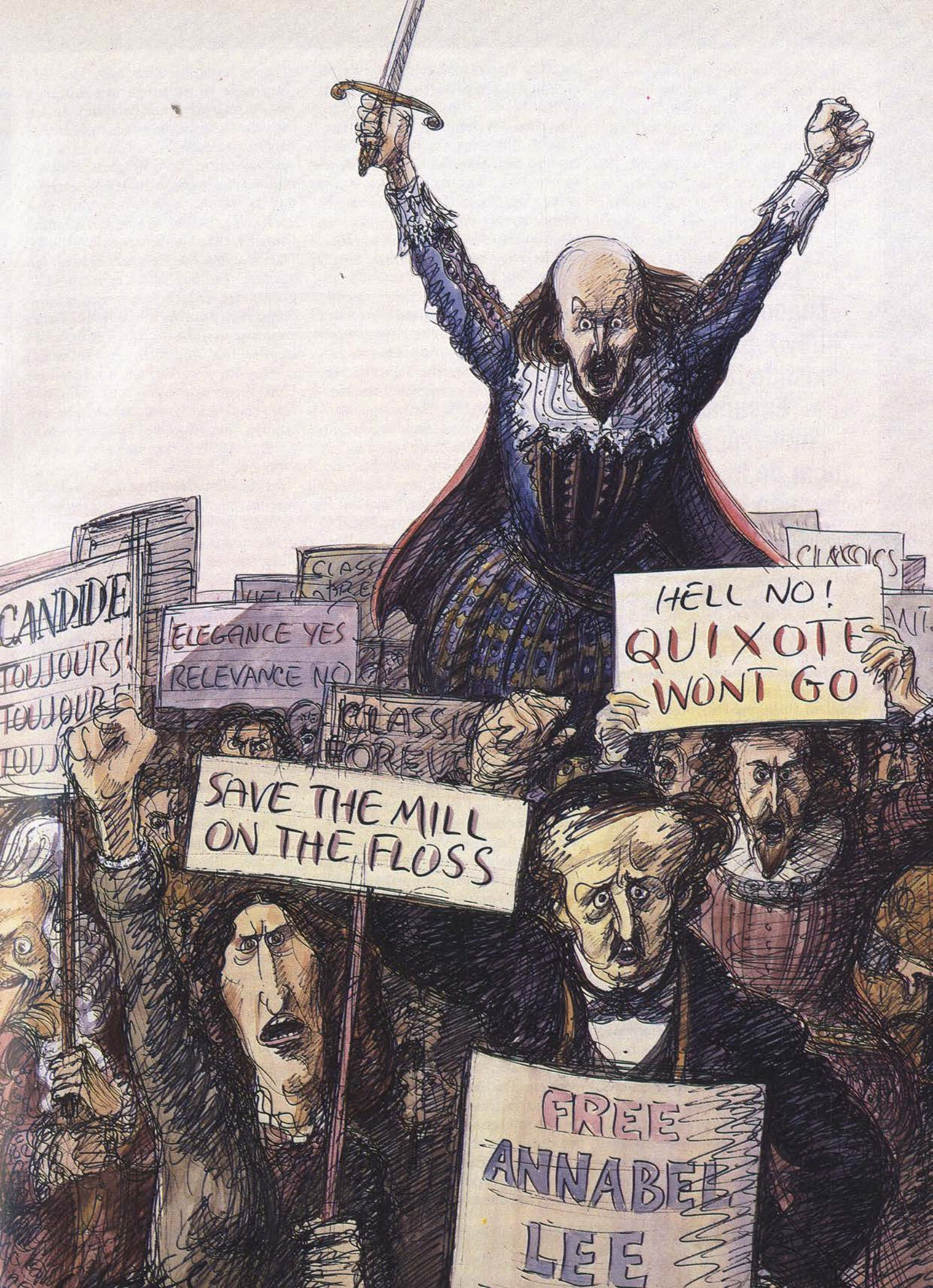
Al filósofo George Santayana le preguntaron una vez qué libros deben leer los jóvenes. Respondió que eso no importaba, siempre que leyeran los mismos. Generaciones de estudiantes que se especializaron en lengua y literatura inglesas en las universidades norteamericanas siguieron su consejo. Comenzaron con la Biblia, pasaron rápidamente por Beowulf y Chaucer, Shakespeare y Milton, la novela del siglo XVIII, los románticos, algunas obras norteamericanas importantes como *La letra escarlata* y *Moby Dick,* y así sucesivamente, obra maestra por obra maestra, siglo por siglo, hasta que hubieron leído (u hojeado) el cuerpo principal. Surgieron disputas ocasionales; las reputaciones florecieron y decayeron. T.S. Eliot introdujo de contrabando a los poetas metafísicos del siglo XVII, el crítico Malcolm Cowley promovió a Faulkner, hubo un resurgimiento de Henry James. En su mayor parte, sin embargo, el canon estaba cerrado: o se estaba en el compendio, o se estaba fuera de él.

Fue en las publicaciones académicas donde por vez primera me percaté de la palabra *canon.* Originalmente se refería a las obras que la Iglesia consideraba parte de la Biblia; ahora, al parecer, tenía un significado nuevo. *PMLA,* la revista de la Asociación de Lenguas Modernas, propuso un número futuro sobre "la idea del canon literario en relación con los conceptos de juicio, gusto y valor". Esta primavera, el departamento de inglés de Princeton celebró un simposio sobre "Obras maestras: La canonización de la literatura".

Formación del canon, revisión del canon, canonicidad: el misterioso y a menudo indescifrable lenguaje de la teoría crítica había producido toda una terminología nueva. ¿Cuál era este canon? Los libros que constituían la herencia intelectual de los norteamericanos cultos oficialmente definidos como grandes; el tipo de libros que se leen, digamos, en el afamado curso de humanidades de la Universidad Columbia, virtualmente inalterado desde 1937: Homero, Platón, Dante, Milton. . . las obras maestras de la civilización occidental.

En el mundo académico, oía decir constantemente, el canon era "un tema candente". "Todo en estos días tiene que ver con el canon", me informó una de mis fuentes universitarias. Luego, a principios de 1988, una ráfaga de artículos apareció en la prensa. "De la literatura de Occi-

© 1988 de The New York Times Company. Reproducido con autorización de *The New York Times Magazine.*


CANDIDE
TOUJOURS!
ELEGANCE YES
RELEVANCE NO
HELL NO!
QUIXOTE
WONT GO
SAVE THE MILL
ON THE FLOSS
FREE
ANNABEL
LEE

"La censura al canon no es algo nuevo. Siempre ha existido la política. Enseñar a Shakespeare en lugar de los clásicos fue una innovación radical".

GERALD GRAFF
Universidad Northwestern

dente a las historias del Oeste como literatura", dijo en broma *The Wall Street Journal* en un artículo sobre algunos profesores de inglés de la Universidad Duke en Durnham, Carolina del Norte, que han estado impartiendo cátedra sobre obras de cultura popular como *El padrino*—el libro y la película—la cinta *E.T.* de Steven Spielberg y las novelas sobre el Oeste de Louis L'Amour. Un artículo aparecido en *The New York Times,* "La literatura de los EUA: El canon asediado", citó a una brigada herética de académicos que estaban hartos de las jerarquías del valor literario.

¿Por qué debían Melville y Emerson dominar el compendio?, alegaban profesores apóstatas de las universidades Johns Hopkins y Northwestern, de la Escuela Superior Queens y la Universidad de California en Berkeley. ¿Qué pasó con el novelista negro Zora Neale Hurston, héroe del Renacimiento de Harlem? ¿Y Harriet Beecher Stowe, autora del éxito de librería del siglo XIX *La cabaña del tío Tom*? "No es en modo alguno diferente de escoger entre un emparedado grande y una pizza", explicó Houston Baker, profesor de literatura en la Universidad de Pennsylvania. (¿Quiso decir que toda la literatura, como todos los alimentos chatarra, era esencialmente igual?)

Para finales de marzo de 1988, cuando la Universidad Stanford, en Palo Alto, California, anunció sus planes de revisar la serie de cursos de cultura occidental que exigía a los estudiantes de primer año, eliminando la lista básica de clásicos y remplazándola con obras de "mujeres, minorías y personas de color", lo que empezó como una disputa académica se había convertido en un colosal Debate sobre los Grandes Libros. Los profesores de literatura comparada y humanidades, los especialistas afroamericanos, los historiadores, los administradores universitarios y los voceros del gobierno entraron en la contienda. En todo el país aparecieron editoriales que condenaban los infortunados sucesos de Stanford.

Días después de que el nuevo curso fuera inaugurado, William J. Bennett, entonces secretario de Educación de los EUA, se presentó en Palo Alto para deplorar la decisión de la universidad. Hablando frente a una desbordante muchedumbre, Bennett expresó su desprecio por la junta administrativa del cuerpo docente que había votado en favor del cambio.

"El Occidente es la cultura en la que vivimos", afirmó Bennett. "Ha fijado las normas morales, políticas, económicas y sociales para el resto del mundo". Al ceder frente a una vocinglera banda de estudiantes radicales, "una gran universidad fue arrastrada hacia abajo por las mismas fuerzas que las universidades modernas crearon para impugnar: la ignorancia, la irracionalidad y la intimidación".

La polémica de Bennett pasó por alto la letra menuda de la propuesta de Stanford. En vez de ocuparse de 15 "textos clásicos", los estudiantes leerían el Antiguo y el Nuevo Testamentos así como las obras de cinco autores: Platón, San Agustín, Maquiavelo, Rousseau y Marx. Las otras obras asignadas se concentrarían en "por lo menos una cultura no europea", con "atención considerable a las cuestiones de raza, sexo y clase". Nadie estaba proponiendo "arrojar a la basura la cultura occidental", insistió el presidente de Stanford, Donald Kennedy. El objetivo era simplemente reflejar "la diversidad de la cultura y los valores estadounidenses contemporáneos".

No importa. Para Bennett, lo ocurrido en Stanford era otra oportunidad de ensayar uno de sus temas favoritos: la decadencia de Occidente. En 1984, como presidente del Fondo Nacional para las Humanidades, la agencia federal que subvenciona gran parte de la investigación erudita, publicó un informe titulado "Para reclamar un legado", que condenaba la influencia de los sesentas sobre la educación superior en los Estados Unidos, de acuerdo con la obligada referencia a la famosa definición de cultura que ofreciera Matthew Arnold como lo mejor que se ha pensado y dicho.

El problema con esta "visión de la literatura y la cultura tipo Matthew Arnold", como observa Gerald Graff, profesor en la Universidad Northwestern y uno de los más sensatos comentaristas del debate, es que jamás ha existido consenso alguno acerca de lo mejor que se ha pensado y dicho o, si vamos un poco más allá, una explicación de por qué el Occidente debe tener el monopolio del mercado de la alta cultura. La idea de la literatura como un canon fijo e inmutable—los Grandes Libros, el "estante de metro y medio"—es una ilusión histórica. "El quebrantamiento de los cánones no es algo nuevo", dice Graff. "Siempre ha habido política. Enseñar a Shakespeare en lugar de los clásicos fue una innovación radical".

De tal suerte, ¿por qué es distinto este debate en torno al canon de todos los demás debates? Las feroces discusiones acerca del realismo socialista que tuvieron lugar entre los intelectuales norteamericanos en los treintas y los cuarentas fueron mucho más sarcásticas. Y en cuanto a lo que es o no literatura, hace unas décadas el crítico Leslie Fiedler hizo la anatomía de la importancia cultural de Supermán.

Lo que es distinto es quién protagoniza el debate. Ha surgido una nueva generación de eruditos cuya sensibilidad fue moldeada por las tendencias intelectuales que se originaron en los sesentas: el marxismo,

el feminismo, la desconstrucción, el escepticismo acerca de la primacía del Occidente. Para estos eruditos, el esfuerzo por ampliar el canon es una intención por encontrar su propia definición, por validar su propia identidad. En los ochentas, la literatura somos nosotros.

En los estantes de la oficina de Jane Tompkins en la Universidad Duke hay hileras de novelas del siglo XIX; ella es hoy una de las pocas personas que las leen. Su libro *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction 1790-1860* constituye una brillante exhumación de lo que considera obras maestras perdidas, la historia de una literatura estadounidense diferente de la que leí en la universidad en los sesentas.

Escritores como Charles Brockden Brown, Harriet Beecher Stowe y Susan Warner aún merecen un público, sostiene Tompkins con no poca persuasiva. Si ya no se les lee, ello se debe a que nuestros valores han cambiado. La forma de leer estos libros es desde la perspectiva del pasado. Sólo reconstruyendo la cultura en la que se escribieron y el público al que fueron dirigidos podemos aprender a apreciar su valor intrínseco y a tomarlos por lo que son: "objetos humana e históricamente producidos" cuya reputación fue creada en su día por una poderosa institución literaria. En otras palabras, los Grandes Libros no son los únicos libros.

Tompkins es una de las joyas de la corona del departamento de inglés de Duke, que en los últimos años ha reunido un cuerpo docente que rivaliza con cualquiera del país. Atraídos por magníficos salarios y una universidad dispuesta a permitirles enseñar prácticamente cualquier cosa que les interese, los nuevos reclutas integran un equipo formidable: Frank Lentricchia, autor de *After the New Criticism* y otras obras; Fredric Jameson, probablemente el crítico marxista más destacado del país; Barbara Herrnstein Smith, presidenta de la Asociación de Lenguas Modernas; y el esposo de Tompkins, Stanley Fish, presidente del departamento.

La revisión del canon está en todo su apogeo en Duke, donde los estudiantes deambulan por el bien cuidado patio de la universidad y las magnolias florecen en la primavera. En el catálogo de Duke, el departamento de inglés ofrece, además de los programas usuales sobre Chaucer y Skakespeare, cursos de cultura popular norteamericana; publicidad y sociedad; televisión, tecnología y cultura.

Lentricchia imparte un curso titulado "Paranoia, política y otros placeres", que se concentra en las obras de los novelistas contemporáneos Joan Didion y Don DeLillo y en las del finado filósofo estructuralista francés Michel Foucault. Tompkins, ávida lectora de novelas contemporáneas—en un estante de su oficina pude ver ejemplares de las novelas populares *La princesa Daisy* y *El valle de las muñecas*—enseña toda clase de cosas, desde un curso sobre literatura y cultura norteamericanas en la década de 1850 hasta uno llamado "El hogar en las praderas: El Oeste en la cultura norteamericana".

Tompkins habla sobre su trabajo con una intensidad retórica que me recordó a los fervientes radicales que conocí en la universidad. Como tantos de los que se hallan a la vanguardia de la nueva insurrección canónica, es hija de los sesentas y devota feminista. En su libro *Sensational Designs* relata cómo en forma gradual se hizo consciente de sí misma a medida que trabajaba en una "tradición erudita dominada por los hombres que controla tanto el canon de la literatura norteamericana como la perspectiva crítica que interpreta el canon para la sociedad". Los escritores que le fueron presentados como clásicos no hablaban a Tompkins; no se referían a su propia experiencia.

"Si uno lee los nombres que contiene la biblioteca Butler en la Universidad Columbia advertirá que se trata en su totalidad de varones blancos. Queríamos hablar de los derechos civiles en el salón de clases, demostrar que la literatura no era un icono sagrado que estuviera por encima del calor y el polvo del conflicto".

Tompkins y sus colegas de otras universidades descubrieron que el compendio de literatura inglesa era un instrumento potencial de cambio. Para la década de 1970 se habían establecido, en universidades de todo el país, departamentos afroamericanos y especializaciones en estudios sobre la mujer. Libros sobre sexo, raza y etnia salían a raudales de las prensas universitarias. Se ofrecían seminarios de literatura norteamericana indígena, literatura hispánica, literatura asiático-norteamericana. "No sólo habíamos hecho caso omiso de las mujeres", dice Marjorie Garber, directora de estudios de posgrado en lengua y literatura inglesas en la Universidad Harvard. "Habíamos pasado por alto todo el Tercer Mundo".

La ideología tras estos desafíos al canon es tan clara como las placas del viejo auto de Frank Lentricchia: TOMA LA IZQUIERDA. Si se hojea cualquier publicación académica reciente se encontrarán muchísimos artículos sobre "Doncellas, mapas y minas: La reinvención del patriarcado en Sudáfrica colonial" o "Dominio, hegemonía y los estilos del discurso de las minorías". El vocabulario crítico de los ochentas está pletórico de neologismos militantes: *eurocentrismo, falocentrismo, logofalocentrismo.* "Esta no es una agenda intelectual sino una agenda política", declaró el secretario de Educación Bennett en los noticiarios vespertinos la noche después de su discurso en Stanford.

¿Por qué debería estar teniendo lugar una lucha revolucionaria en torno al plan de estudios en una época en que la política radical está prácticamente extinta en los Estados Unidos? Al entrar en cualquier salón de clases se hallará la respuesta. Han ocurrido enormes cambios sociológicos en las universidades norteamericanas en los últimos 20 años; el perfil étnico tanto de los estudiantes como de los profesores ha sufrido una notable transformación.

Hay en las universidades una proporción más alta de minorías que en cualquier otra época. Para finales de este siglo, es muy probable que el número de estudiantes de pregrado hispánicos, negros y asiático-norteamericanos en Stanford sea mayor que el de estudiantes blancos. Sus profesores, muchos de los cuales se hallaban en las barricadas en los sesentas, están ahora en vías de obtener la titularidad.

"Es un fenómeno demográfico", dice Jane Tompkins. "Hay mujeres, judíos, italianos que enseñan literatura en las universidades. Las personas que ahora imparten cátedra no tienen el mismo aspecto que solían

"Estoy interesado en las cuestiones sociales que se relacionan con la literatura, aunque lo que realmente me atraen son los autores de primera línea, como Faulkner".

FRANK LENTRICCHIA
Universidad Duke

© 1988 Bill Ballenberg

tener los profesores. Frank Lentricchia no se parece a Cleanth Brooks".

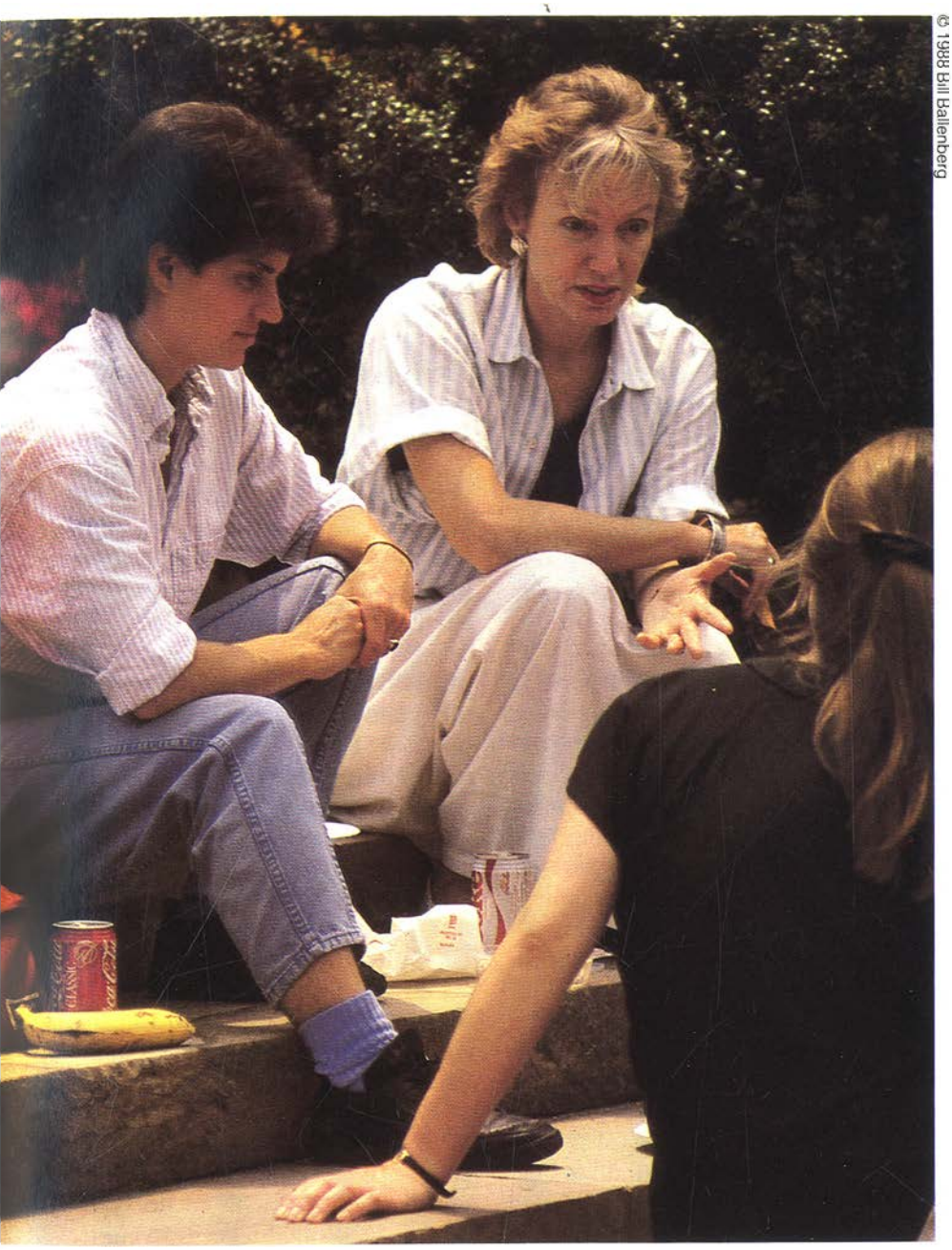
Nunca vi a Cleanth Brooks, el eminente profesor emérito de Yale, pero pude imaginarlo cruzando a grandes trancos los terrenos universitarios en un conservador traje gris e inmaculada corbata de moño; un aspecto sumamente distinto del que ofrece Lentricchia. La fotografía que aparece en el forro de *Criticism and Social Change* muestra a un individuo vestido con camisa informal, recargado contra una pared llena de inscripciones.

En persona, Lentricchia es mucho menos intimidante. Me pareció una persona de modales suaves, serena y sorprendentemente convencional en su manera de enfocar la literatura. De pie ante su clase de poesía moderna y vestido con una camisa azul descolorida y de cuello abierto, recorrió *Tierra baldía* de la misma manera en que los profesores solían hacerlo, verso por verso, haciendo notar las oscuras alusiones de Eliot a Ovidio y Dante, Marvell y Verlaine.

Su obra es densamente teórica, pero no tiene nada de doctrinaria. Lo que trasmite es una devoción a

"La nueva epistemología—el estructuralismo, la desconstrucción—brindan el marco de referencia interpretativo para cuestionar el canon. Se discute ya en las regiones más remotas. En todas partes".

JANE TOMPKINS
Universidad Duke



© 1988 Bill Ballenberg

los clásicos más visceral que abstracta. "Me interesan las cuestiones sociales en la medida en que influyen sobre la literatura, pero lo que realmente capta mi atención es el material fundamental, como Faulkner", dice después de la clase, haciendo saltar el tapón de una cerveza en el pórtico de su confortable casa.

Una tarde platico con Stanley Fish, presidente del departamento de inglés de Duke. Fish viste pantalón informal y chaqueta deportiva, pero se parece tanto como Frank Lentricchia a Cleanth Brooks (o la imagen que tengo de Cleanth Brooks). Jamás se ha sentido cómodo con la tradición de T.S. Eliot, dice, aunque es uno de los principales eruditos en Milton en los Estados Unidos.

Fish, ahora de 50 años, es quizá 10 años mayor que la generación de eruditos radicales que llegaron a la mayoría de edad en los sesentas; pero como muchos de ellos, descubrió su vocación en gran medida por su cuenta. "Provengo de un medio donde no había libros; mis padres eran hijos de inmigrantes", dice. En semejante mundo, Milton no era más que un apellido como cualquier otro.

Para los escritores judíos norteamericanos que crecieron en la Depresión, observó en una ocasión el crítico de arte Clement Greenberg, la literatura ofrecía "un medio de escape de la restricción y la miseria de los Brooklyn y los Bronx hacia el ancho mundo que recompensa a los fugitivos exitosos con espacio, importancia y fortuna". Ser un triunfador en esos días significaba serlo de acuerdo con las normas de otros: en este caso, las normas establecidas por los departamentos de inglés tradicionales dominados por protestantes anglosajones blancos, que incluso en los cuarentas contemplaban con una mezcla de disgusto y escepticismo a los profesores adjuntos judíos que trataban de tomar por asalto los portones.

Fish y sus colegas radicales no son menos ambiciosos. Ellos también aspiran al "espacio, la importancia y la fortuna", pero de acuerdo con sus propias normas. Frank Lentricchia tiene una alberca en su patio posterior. Sin embargo, en sus libros habla abiertamente y con fervor no disimulado, al estilo autobiográfico del día, sobre sus orígenes italonorteameri-

"Antes se pensaba que las ideas trascendían la raza, el sexo y la clase, que existían cosas como la verdad, la razón, la moralidad y la excelencia artística, que podían ser comprendidas por todos".

GERTRUDE HIMMELFARB
Universidad de la Ciudad de Nueva York

canos, su abuelo que vivía en Utica, Nueva York, y sobre su padre que era miembro de la clase trabajadora.

"Llegar a ser un intelectual cuando se proviene de un medio como éste significa, casi siempre, tratar de olvidar los propios orígenes", escribe en *Criticism and Social Change*. Significa convertirse en "un caballero cosmopolita del mundo de las letras, la filosofía y el arte".

Ese no es el estilo de Lentricchia. Para los eruditos de su generación no se trata de demostrar que pueden tener un lugar en la literatura; esa batalla ya ha sido ganada. Lo que exigen ahora es una literatura que refleje su experiencia, que les sea propia. "La asimilación es una traición", dice Fish. "Toda la idea de la 'americanidad' ha sido puesta en tela de juicio".

En cierto sentido, de esto se trató el debate en Stanford. "Si ustedes creen que hablamos sobre un puñado de buenos libros, se equivocan", declaró Bill King, decano y presidente de la Unión de Estudiantes Negros de la universidad, en un elocuente discurso ante la junta administrativa del cuerpo docente. "Hablamos de las bases de la educación en los Estados Unidos y de la aceptación del lugar de los euroamericanos en el mundo como contribuyentes, no como creadores". ¿Por qué, se preguntaba King, jamás se le había enseñado que Sócrates, Herodoto, Pitágoras y Solón debían mucho de lo que sabían a las culturas africanas de Egipto, o que "muchas de las palabras de Salomón" fueron tomadas del faraón negro Ameneneop? ¿Dónde, en el gran esquema de las cosas, había de encontrarse *su* pueblo?

Sin embargo, la "apertura del canon", como se le llama al esfuerzo por ampliar el plan de estudios, no es tan radical como parece. Es un fenómeno populista, norteamericano hasta la médula. ¿Qué podría ser más democrático que la nueva *Columbia Literary History of the United States?* [Véase la reseña en *Facetas* 81.] Esta historia incorpora poemas de los indios chippewa y el "Canto de mí mismo" de Whitman, de Mark Twain y del escritor contemporáneo Jay McInerney. Hay capítulos sobre literatura afroamericana, literatura mexicano-norteamericana, literatura asiático-norteamericana, sobre los escritores inmigrantes del siglo XIX y los relatos de esclavos de la Guerra Civil.

"No existe sólo una historia de la literatura norteamericana", dice Emory Elliott, presidente del departamento de inglés de Princeton y editor general del volumen. "Las puertas están abiertas de par en par".

Ningún grupo ha sido más asiduo en el esfuerzo por institucionalizar los nuevos descubrimientos canónicos que las feministas. La ginecrítica, el estudio de la literatura de la mujer, es un campo académico floreciente. Los catálogos consignan cursos ofrecidos por los departamentos de inglés sobre "Feminismo, modernismo y posmodernismo" y "Shakespeare y el feminismo". Margaret Williams Ferguson de la Universidad Columbia imparte un curso sobre "Mujeres de letras del Renacimiento": Christine de Pisan, Mary Sidney, Aphra Behn. "Esta es apenas la punta del iceberg", dice Marjorie Garber, de Harvard. "Estas personas no son rarezas o curiosidades, sino escritoras de primera línea".

Pero la empresa feminista se trata de algo más que de introducir obras escritas por mujeres en el plan de estudios, o "insertarlas en la corriente principal". Ahora se cree que los hombres y las mujeres tienen diferentes respuestas a la literatura. Lo que se necesita, dice Elaine Showalter de Princeton, una de las más elocuentes críticas feministas, es una "desfamiliarización de la masculinidad", "una poética de lo Otro"; una metodología crítica que tome en cuenta las diferencias sexuales.

En los tableros de avisos universitarios vi anunciadas conferencias sobre "Soltando amarras: Las mujeres, los hombres, la narrativa y los principios del placer"; "Las lecturas de los hombres, la creación literaria de las mujeres: Formación del canon y el caso de la novela francesa del siglo XVIII"; "Abulia: Crisis del deseo masculino en Freud, Thomas Mann y Musil".

La crítica literaria de los ochentas es como la crianza de los niños en la misma década: los dos sexos comparten la carga. La obra de Lentricchia sobre Wallace Stevens intenta distinguir la actitud del poeta hacia su propia masculinidad: "feminizar" su imagen. En Harvard, Marjorie Garber trabaja sobre un libro acerca del "cruzamiento de indumentarias": la práctica de usar prendas de vestir tradicionalmente usadas por el sexo opuesto. En su libro habla de Sherlock Holmes, la intérprete Laurie Anderson, las viejas cintas cinematográficas. "Hay mucho trabajo que hacer sobre el cruzamiento de indumentarias", dice. Su libro más reciente es *Shakespeare's Ghost Writers: Literature as Uncanny Causality*.

Garber ha escrito un libro sagaz, idiosincrásico, lleno de curiosa erudición y animada especulación sobre los motivos sexuales ocultos en las obras de Shakespeare. Pero, ¿no es el enfoque un tanto estrecho? "Están en busca de cosas sobre las cuales escribir", dice el colega de Garber, Walter Jackson Bate, el gran biógrafo de Keats y Samuel Johnson. "No se puede escribir el libro número 40 sobre la estructura de *El paraíso perdido*". Bate está convencido de que las humanidades se hallan en "su peor estado de crisis desde que la universidad moderna se formó hace un siglo", y que el motivo es la especiali-

zación. "El propósito y tradición de la literatura es brindar, de ser posible, *toda* la experiencia de la vida".

La idea de que la literatura debería reflejar nuestra singular identidad es "el nuevo tema académico", objetó recientemente en *The New York Times* Gertrude Himmelfarb, historiadora y elocuente partidaria del plan de estudios tradicional. "Solía pensarse que las ideas trascienden la raza, el sexo y la clase, y que hay cosas como la verdad, la razón, la moralidad y la excelencia artística que pueden ser comprendidas y buscadas por todos, independientemente de su raza, sexo o clase". Ahora tenemos la democracia en el compendio, la acción afirmativa en el salón de clases. "Nadie cree en la grandeza", dice tristemente Bate. "Eso se ha ido".

Todos estos "textos" que se están redescubriendo, republicando, "revalorando"—los sermones y los diarios de las solteronas, la narrativa popular de 1850—¿acaso son obras maestras ignoradas? Jane Tompkins defiende persuasivamente los méritos de *The Wide, Wide World* de Susan Warner (publicado originalmente en 1851 y reimpreso en 1987 en rústica por Feminist Press), y se trata en verdad de un libro poderoso. La historia de una joven huérfana y enviada a vivir con parientes amedrentadores en Escocia, la novela de Warner describe una experiencia de renunciación física y espiritual que era obviamente familiar para su público del siglo XIX. El estilo es enérgico e intenso, y las humillaciones soportadas por la heroína evocan las tribulaciones de Lily Bart en *The House of Mirth,* de Edith Wharton, o *Sister Carrie,* de Theodore Dreiser.

Pero, ¿cómo se sabe si un libro es "bueno" o no? ¿Quién decide y mediante qué criterios? Tompkins insiste en que no hay criterios universales: "Es el contexto—que a la postre incluye a la obra misma—lo que crea el valor que sus lectores 'descubren' allí". El crítico es sólo parte de la historia.

Lo que los críticos de Duke descubrieron fue "la historización del valor", dice Stanley Fish. No es que los textos no tengan un significado literal, como creían los desconstructores que dominaron los estudios literarios en los setentas; tienen "una infinita pluralidad de significados". La única manera en que podemos esperar interpretar una obra literaria es conociendo la perspectiva desde la que realizamos el acto de interpretación; en el habla contemporánea, de donde venimos.

Barbara Herrnstein Smith, una autoridad en Duke y especialista en asuntos canónicos, ha escrito el texto definitivo sobre la relatividad del valor. *Contingencies of Value* es un libro exasperante, sobre todo en el primer capítulo, donde Smith se explaya en el tema de su vida como profesora, y asegura estar tan cerca de los sonetos de Shakespeare que "ha habido ocasiones en que he creído que yo los había escrito".

Sin embargo, pese a su afectación confesional, su admitida inmodestia "monstruosa", Smith logra trasmitir algo. ¿Qué es el gusto? ¿Qué experimentamos cuando contemplamos una obra de arte? Al igual que a Fish, a Smith le interesa menos la jerarquía de una obra dada que la manera en que esa jerarquía se establece. ¿Quién decide qué es aceptable o no? Los que poseen el "poder cultural". ¿Qué es arte? Lo que diga la institución literaria.

La reciente obra de Smith es, entre otras cosas, una sagaz polémica contra los "críticos de alta cultura" empeñados en la "autoestabilización epistemológica" (es decir, el mantenimiento del statu quo). ¿Quiénes son estos críticos? Una tribu de "intelectuales no aculturizados", "cosmopolitas posmodernos", "visitantes e inmigrantes exóticos". En otras palabras, profesores.

La vanguardia de este nuevo profesorado ha transformado el paisaje de la literatura contemporánea. Muchos de ellos gozan de titularidad; publican libros. Entonces, ¿por qué cultivan una imagen de sí mismos como parias literarios? Frank Lentricchia no es el único académico que insiste en adoptar poses de clase trabajadora. D.A. Miller, profesor de literatura comparada en la Universidad de California en Berkeley, ha adornado su último libro con una fotografía que nos hace pensar en la notoria pose de Lectricchia, en el reverso de *Criticism and Social Change:* ondulantes biceps, brazos cruzados frente al pecho.

El último libro de Lentricchia se titula *Ariel and the Police.* El de Miller, *The Novel an the Police.* Ambos son ostensiblemente obras de crítica literaria—Lentricchia escribe en gran medida sobre William James y Michel Foucault; Miller, sobre la novela victoriana—pero su verdadero tema es la naturaleza represiva de la sociedad, el poder y la coerción del poder, la forma en que nuestra cultura nos controla.

"¿Dónde está la policía en *Barchester Towers* [1857]?" pregunta Miller en un capítulo sobre Anthony Trollope. En efecto, ¿dónde? "No se les encuentra literalmente en ningún lado". Pero no vayamos tan de prisa. Su misma ausencia es importante, asegura Miller, una prueba de que la Inglaterra victoriana era una sociedad reprimida. La novela, pues, es una forma de ocultamiento así como de revelación. Sus verdades son latentes, oscuras, no declaradas. El propósito de Miller como crítico es "sacar la literatura del salón de clases y meterla en el armario".

¿Qué sucede aquí? Leyendo entre líneas, empezamos a recibir el mensaje. La impugnación de la autoridad que es un tema tan socorrido en la crítica de hoy es una versión teórica de las batallas que se sostuvieron en las universidades hace 20 años, con una policía real. "La nueva epistemología—el estructuralismo, la desconstrucción—brindó el marco interpretativo para cuestionar el canon", dice Tompkins. "Ahora ya está en el centro. Está en todas partes".

¿Cómo afectará la *Nueva Canonicidad*—para acuñar un término—la menra en que se enseña la literatura en los Estados Unidos? ¿Qué leerán los estudiantes de la próxima generación? Sería presuntuoso tratar de adivinar. Pero al menos el debate ha enfocado la atención pública en los libros; empresa nada fácil.

"Es un tema que de pronto ha hecho de los estudios literarios algo vital y emocionante", dice Gerald Graff de la Northwestern. La lucha en torno a quién pertenece al canon y lo que ello significa es un asunto que rebasa las fronteras literarias, afirma Tompkins. "Es una lucha entre facciones rivales por el derecho de ser representadas en el cuadro que de sí mismos pintan los Estados Unidos". ♦

En Defensa de los Clásicos

Los grandes libros de la cultura occidental proporcionan un conocimiento esencial para comprender el mundo, ya aspire uno a alterarlo o a conservarlo.

Por Sidney Hook

¿Por qué estudiar el Occidente? Sidney Hook, patriarca de la filosofía norteamericana, ofrece una respuesta apasionada a esta pregunta y a las acusaciones dirigidas contra los cursos tradicionales sobre cultura occidental, en Stanford y otras universidades. Hook sostiene que, lejos de justificar el etnocentrismo o glorificar el statu quo, la cultura occidental siempre ha sido crítica hacia ella misma. Su literatura clásica —respetada por su calidad, no por la raza, sexo o nacionalidad de sus creadores—expresa tradiciones intelectuales en conflicto, incluyendo tradiciones de escepticismo y disensión. Sin los valores y pautas de pensamiento que forman el legado de la cultura occidental, los estudiantes carecerían de instrumentos conceptuales para ponerla en tela de juicio.

Sidney Hook es investigador titular de número de la Institución Hoover, alojada en la Universidad Stanford. Anteriormente fue director del Departamento de Filosofía de la Universidad Nueva York y conferenciante en la Nueva Escuela de Investigación Social. Entre sus numerosos libros se cuentan The Idea of a Modern University *y* The Ethics of Teaching and Scientific Research. *El presente artículo está adaptado a partir de una carta abierta a la junta administrativa de profesores de la Universidad Stanford, carta que apareció en el periódico de dicha universidad.*

Como observador del escenario educacional de la Universidad Stanford durante los últimos 14 años, me tomo la libertad de ofrecer algunos comentarios acerca de las recientes reformas al curso de cultura occidental. Entre mis intereses profesionales figura desde hace mucho la filosofía de la educación, así como la filosofía de los planes de estudio. Saludé con aprobación la reintroducción, en Stanford, del curso sobre cultura occidental en 1980, y he seguido de cerca las discusiones en torno a los distintos proyectos para reformarlo. También en otros muchos centros de enseñanza ha habido discusiones semejantes a propósito de estos cursos: de su contenido, su organización y los métodos más eficaces de impartirlos.

No es preciso volver a recorrer el terreno, tan trabajado, a fin de justificar un curso de cultura occidental. Aparte del valor intrínseco del estudio de los libros, ideas, movimientos y personalidades sobresalientes que constituyen su asunto, estos cursos procuran familiarizar a los estudiantes con su herencia común, incluyendo las encontradas tradiciones culturales del pasado, que han conformado el presente y contribuido a una parte de nuestras actuales dificultades y dilemas. Los materiales estudiados nos han proporcionado parcialmente las categorías básicas de pensamiento, los instrumentos conceptuales, los sentimientos y disposiciones con que abordar los problemas centrales de una vida reflexiva. Lejos de conducir a una glorificación del statu quo, como pretenden detractores ignorantes, el conocimiento impartido por semejantes cursos—si se enseñan como es debido—es esencial para comprender el mundo de nuestra propia experiencia, ya intente uno alterarla o conservarla. A decir verdad, los ideales de tolerancia, las limitaciones del etnocentrismo, las visiones utópicas invocadas por quienes critican la sociedad occidental, se hallan cabalmente expresados en la literatura que se estudia en el curso de cultura occidental. No sería nada exagerado decir que, de todas las culturas de las que tenemos noticia, la occidental ha sido la más crítica hacia ella misma.

Antes de examinar más de cerca la reforma del curso de cultura occidental de Stanford, conviene hacer algunas observaciones. El hecho de que una rotunda mayoría de los estudiantes que han completado el curso declare sentirse muy satisfecha con su cotenido y modo de impartirse, si bien no deja de ser pertinente, no representa una consideración decisiva. Debe consultarse con los estudiantes cualquier asunto que los afecte, pero es la facultad, que les confiere títulos, la que carga con la responsabilidad última de decidir qué se les ha de enseñar, cómo y cuándo. La facultad no puede rendir su autoridad a grupos de presión, internos o externos a la universidad, sin reducirse con ello a la nada.

En segundo lugar, ya he aludido al mito de que la tradición de la cultura occidental constituye algo unitario o

© 1988 del Instituto Rockford. Reservados todos los derechos. Tomado de *Chronicles*.

monolítico, en vez de un complejo de tradiciones en conflicto, incluyendo las de la disensión. Me gustaría ir más allá. No hay en ningún texto significado ni moral definitivos que se impongan necesariamente a los que tengan que estudiarlo. Un maestro competente puede, con cualquier texto requerido, desempeñar el papel de abogado de los ángeles o del diablo. En mis tiempos de enseñanza, si me enfrentaba a una clase llena de escépticos, les hacía ver la fuerza de las creencias en lo trascendente en su forma más vigorosa y refinada. Ante quienes se hallaban atiesados en creencias religiosas dogmáticas, les hacía cobrar conciencia del formidable poder del escepticismo de Hume. La grandeza de la *República* de Platón como texto filosófico perenne es que se presta a la emocionante contraposición de argumentos y sentimientos por ambos lados de temas que conservan plena vitalidad, tales como el feminismo, la censura, los defectos de la democracia, las trampas del totalitarismo y tantos más. Y esto sin importar la débil dialéctica del interrogar de Sócrates: el maestro puede fomentar esta actitud abierta con referencias ocasionales a lecturas de carácter suplementario.

En tercer lugar, algunas de las críticas al curso son visiblemente extravagantes, en tanto que otras son manifiestamente inmerecidas. Una de estas críticas afirma que el contenido y los niveles de la cultura occidental se restringían a "miembros de la élite de la sociedad occidental". Sólo que, en las condiciones sociales de otro tiempo, ¿quién sino la élite podía ser creadora de cultura?

Se nos informa asimismo que "las ideas de la élite no representan la totalidad de las ideas significativas de una sociedad". Por supuesto, pues si lo fueran no serían elitistas. Y sin embargo, semejante tautología se ofrece como crítica a la cultura occidental. Hay otros cursos muy diversos, de sociología, antropología, historia económica, política, etc., donde es posible estudiar otros aspectos de la sociedad. En mi conferencia jeffersoniana, patrocinada por el Fondo Nacional para las Humanidades, que intitulé "Las humanidades y la defensa de la libertad", sostuve que la democracia occidental debe más a los sindicatos y a las iglesias disidentes que a la tradición humanística elitista. Pero la justificación del estudio de las grandes obras de la cultura occidental no es política. La acusación tan repetida de que el programa de cultura occidental "postula valores masculinos de los blancos y desdeña las contribuciones de las mujeres y grupos minoritarios al desenvolvimiento de la tradición occidental", simplemente carece de fundamento.

Por último, la epistemología de la crítica a la cultura occidental es primitiva y errónea especialmente al requerir que la facultad sea reclutada entre "mujeres y gente de color", a fin de estudiar ideas y aspectos de la cultura que los implican. Por lo que concierne a las ideas, lo primero que ha de tenerse en cuenta es el dominio del tema y no la identificación con él. No hay que ser alemán para estudiar a Lutero o la Reforma alemana, ni simpatizar con los nazis para estudiar a Hitler. Lo mismo podría sostenerse que los hombres no pueden ser ginecólogos, que sólo las mujeres están en condiciones de estudiar el derecho familiar o que nada más médicos gordos pueden estudiar la obesidad, o hambrientos el fenómeno de la inanición. Una de las máximas aportaciones a la denuncia del racismo en los Estados Unidos y a la lucha contra él se debió a Gunnar Myrdal, un sueco blanco. Raza, color, religión, procedencia nacional y orientación sexual no son condiciones ni necesarias ni suficientes para el estudio fecundo de las humanidades ni de ninguna otra cosa. En el saber, al igual que en el deporte, hoy por hoy—¡no siempre fue así, ay!—siempre hay que buscar a los mejor calificados.

Los expertos en ciencias naturales y médicas acaso tengan la impresión de que las nociones aberrantes que acabo de describir sólo pueden cundir en las disciplinas "blandas" de las humanidades y los estudios sociales. Que no se engañen. Si semejantes puntos de vista no son superados dondequiera se manifiesten, no tardarán en revelar su presencia invadiendo también las ciencias naturales y médicas. En otros tiempos, en algunos de estos campos se dieron deplorables e injustas prácticas de discriminación racial, religiosa y sexual. La abolición de la discriminación no debe servir de prefacio a ningún género de discriminación inversa. En algunos campos oímos ya críticas al concepto de objetividad y a los criterios transculturales de validez científica, así como ponderaciones de "la eficacia de sistemas médicos no occidentales" que habrá que integrar, es de suponerse, a los programas de nuestras escuelas de medicina.

No hay por qué tener miedo de que se pierdan o sean desdeñados los contrastes, influencias e interacciones de las culturas no occidentales con la occidental. Una eseñanza hábil y esclarecida está en condiciones de añadir referencias a ideas e instituciones paralelas o análogas procedentes de culturas distintas de la nuestra, cuando el material así lo requiera. Esto es factible sin pretender que el curso de cultura occidental pueda transformarse en un curso de cultura universal.

Felizmente, el debate en la junta administrativa de profesores de Stanford a propósito del curso de cultura occidental ha estado exento de esas mentirosas y degradantes acusaciones que caracterizaron a tantas discusiones de anteriores años. Un aspecto perturbador de la discusión de que tratamos es que todos los bandos contendientes, cualesquiera que sean sus opiniones acerca de la conveniencia de preservar una lista de lecturas esenciales, convienen en que a ella debieran añadirse obras debidas a "mujeres y personas de color". Uno se hubiera figurado que los criterios de selección debieran ser la distinción intelectual y la significación cultural. La ausencia de autoras en la lista original no implica en ésta un sexismo mayor que el antinorteamericanismo que pudiera achacársele por tampoco incluir a ningún autor norteamericano. Habría que agregar obras debidas a norteamericanos, mujeres y personas de color únicamente fundándonos en su significación educativa.

La mencionada concordancia gratuita—gratuita desde el punto de vista de la calidad educativa—da la clave de la motivación política fundamental de algunos de los grupos de estudiantes que organizaron inicialmente la oposición al curso de cultura occidental. ♦

La "Civilización Occidental" y sus Hijos

Al reflexionar acerca de 40 años de enseñanza, un profesor de historia concede alta calificación a los estudiantes de hoy.

Por Stephen R. Graubard

En contraste con muchos críticos de la educación contemporánea, quienes deploran lo que consideran un grave descenso en los niveles de las universidades norteamericanas y un alejamiento de "los clásicos", Stephen Graubard se funda en una vida de experiencias educativas para llegar a una conclusión diferente, optimista. Si bien, según admite en este ensayo personal, los requerimientos impuestos a los estudiantes por las universidades han cambiado, también lo han hecho las respuestas de aquéllos. Hay que reconocer que hoy se insiste menos en la memorización, se depende menos de la autoridad de un libro de texto único, pero se espera en cambio que los estudiantes lean millares de páginas de material fundamental, en buena parte clásicos del pensamiento occidental. Lo mejor de todo es que Graubard cree que se ha generado en los jóvenes un saludable apetito hacia la producción intelectual, convirtiéndolos en los principales lectores de la sociedad norteamericana.

Stephen Graubard es profesor de historia en la Universidad Brown de Providence, Rhode Island, y editor de la prestigiada revista intelectual Daedalus, *publicada por la Academia Norteamericana de Artes y Ciencias.*

Hoy en día existe una gran controversia acerca del carácter y la calidad de la educación en los Estados Unidos. La vieja preocupación por las escuelas elementales y secundarias se ha agravado aún más en los últimos años a causa de informes acerca de una declinación en los niveles máximos de las escuelas superiores y universidades de los Estados Unidos. En esta cultura panfletaria nuestra, de fines del siglo XX, en la que cada idea tiene su temporada, se ha puesto de moda ponerle peros a la educación superior norteamericana, suponer que tanto profesores como discípulos están metidos en quién sabe qué conspiración ilícita a fin de deshacerse de un sistema que llegó a ser perfecto y solía embarcar a los alumnos y sus profesores en el estudio textual detenido de los "grandes libros" de toda época. Si bien en los Estados Unidos nadie sostendría en serio que el país debiera retornar al sistema de medicina y salubridad existente en la década de los cuarenta—época, por lo demás, que nadie ve tampoco como una perdida edad de oro—una propuesta análoga en cuanto a la educación superior no les parecerá nada absurda a tantos que deploran ruidosamente lo que se les antoja un descenso en los niveles de las escuelas superiores y universidades norteamericanas.

Todo esto acontece mientras las apreciaciones de las prácticas educacionales contemporáneas se tornan sombrías y cunden temores de que se esté desgastando cierto sentido comunitario de otros tiempos, creado por el estudio común de algunos textos fundamentales. En semejantes circunstancias resulta difícil sentirse confiado. Con todo, dado que abundantes críticas actuales son inmoderadas y suscitan imágenes de un pasado que jamás existió, y dado que resultan particularmente eficaces para quienes son atraídos por la argumentación de los mercaderes de nostalgia de este fin de siglo, quizá sirva de algo la experiencia pedagógica, posterior a la Segunda Guerra Mundial, de alguien que se mantiene escéptico ante las Casandras académicas contemporáneas.

Mi carrera magisterial se inició en 1947 cuando, siendo graduado de la Universidad Harvard, fui asistente en un curso introductorio de historia de Europa conocido hoy familiarmente (por quienes lo recuerdan) como "la vieja Historia I". Como participante en la enseñanza, mi obligación consistía en reunirme cada semana con grupos reducidos, de unos 15 estudiantes, recién ingresados en su mayoría, los cuales acudían a fin de ser examinados y participar en media hora de discusión. Entraban llevando mapas, que no tardaban en utilizar. Se esperaba que dichos mapas fueran plegados de un modo prescrito; se pedía a los estudiantes que señalaran rasgos geográficos importantes y que pasaran a la otra cara, en blanco, para identificar individuos, batallas, acontecimientos y demás, todo ello en 10 minutos, lo cual

© 1988 del New York Times Company. Reproducido con autorización de *The New York Times Book Review.*

dejaba otros 10 para un "ensayo". Ningún estudiante se atrevía a faltar a aquellas sesiones semanales, no a causa de la calidad de las discusiones sino por la importancia de las preguntas. Si un estudiante faltaba y el director administrativo no enviaba al instructor una justificación, médica o de otra índole, explicando la razón de la ausencia, el estudiante recibía un cero. Nadie podía cargar con más de una o dos calificaciones así. Por aquel entonces, las bravatas eran insólitas.

¿Qué leían, pues, aquellos estudiantes, entre los que se contaban numerosos veteranos maduros, que pasaban de los 20 años? ¿Los grandes clásicos del mundo occidental? En absoluto. Su lectura principal estaba contenida en un libro de texto, moderadamente difícil, el Thompson y Johnson, como era llamado familiarmente. Las asignaciones semanales eran de 40 páginas o más, y cualquier hecho que constara en dichas páginas podía figurar en los 20 minutos de interrogatorio. También se hacía que los alumnos utilizaran un atlas geográfico, que era excelente. Su responsabilidad era demostrar una memorización absoluta. Muchos lograban, con relativa facilidad, señalar las rutas de invasión de los visigodos y los ostrogodos, o de los vándalos y los hunos; se enteraban de que San Agustín era un padre de la Iglesia, que escribió un libro llamado *La ciudad de Dios,* aparecido poco después de 410 d.C., año en que Roma fue saqueada. En general sabían distinguir a Enrique I de Enrique IV, a Cavour de Mazzini, a Jena de Austerlitz. Había asimismo lecturas de fuentes primarias, lo cual insinuaba que en verdad se trataba de una clase universitaria y no simplemente de la perpetuación, a nivel algo superior, de lo que los estudiantes habían ya estudiado en la escuela.

Yo disfrutaba impartiendo Historia I. Y mis ex discípulos, cuando me los encuentro en Nueva York, Washington u otra parte, me dicen que recuerdan el curso con afecto. Era emocionante estar por entonces en Harvard. La confluencia—debida a la guerra—de varias generaciones de estudiantes daba al periodo un carácter muy especial. El curso en sí mismo era venerable, tenía su historia. En las oficinas de personal, donde celebrábamos nuestras reuniones semanales de repaso, colgaban retratos de todos los grandes que lo habían impartido, incluyendo a varios que por entonces eran maestros míos. Me hacía cobrar conciencia de la continuidad. Si hoy por hoy ya no recuerdo todos los detalles que otrora dominé gracias a mi personal estudio del Thompson y Johnson, recuerdo en cambio la carta enmarcada de Franklin Roosevelt que colgaba en la oficina, con membrete de la Casa Blanca, dirigida a Roger B. Merriman, profesor responsable del curso durante largas décadas. El presidente, escribiendo como alguien que ahora estaba haciendo historia, recordaba la época en que la había estudiado en Historia I. Me enorgullecía mucho pertenecer a semejante empresa.

Extrañamente, los jóvenes de muchas de las mejores universidades se han convertido en los principales lectores de la sociedad, y leen con mayor avidez que sus frenéticos y en ocasiones quejumbrosos padres.

Entre 1948 y 1950 viví en Londres, acopiando material para mi tesis doctoral. Cuando regresé a Cambridge, Mass., ya no existía Historia I. La había sustituido un curso nuevo llamado Ciencias Sociales I, un curso sobre la civilización occidental. Invitado de nuevo a enseñar, hallé que mis obligaciones diferían fundamentalmente de lo experimentado por mí apenas unos cuantos años antes. Aunque seguía usándose un libro de texto (mucho menos exigente), la obligación de memorizar de él parecía notablemente disminuida. Asimismo, las lecturas habían cambiado señaladamente; los fragmentos de ayer habían cedido el puesto a obras enteras o partes considerables de éstas, incluyendo las *Confesiones* de San Agustín, *El príncipe* de Maquiavelo, *El contrato social* de Rousseau, y así por el estilo. Los cuestionarios habían desaparecido y también las notas del director excusando ausencias a clases. Se pedía a los estudiantes que escribieran mucho fuera de clase, ensayos que nunca pretendían ser artículos de investigación. Los exámenes eran sustancialmente más ambiciosos; se ocupaban más concretamente de ideas. Conforme brotaban de boca de los conferenciantes expresiones como *judeocristiano, antiintelectual, positivista, materialista* y *utópico,* y a medida que tales conceptos y otros muchos más figuraban con creciente regularidad en los exámenes, en los cuales la cronología y la narración ya no contaban tanto, me daba cuenta de cuánta distancia había recorrido desde que comenzara a enseñar, de cuánto difería aquello de cualquier cosa que hubiera yo estudiado, ni en la escuela superior ni antes. El curso nuevo, además, era, a su manera, cosa muy estimulante.

Nadie preguntaba cómo había ocurrido aquello. Yo no leí por entonces, ni aun conocí, el famoso informe de la facultad de Harvard: "Educación general en una sociedad libre", preparado durante la guerra, causante de la reforma en los programas de la cual disfrutaba yo entonces. Si lo hubiera leído, acaso habría comprendido más cabalmente las intenciones de Harvard en tiempo de guerra. ¿Qué habría yo pensado, por ejemplo, de la idea de que "la educación en los grandes libros puede considerarse una prolongación secular del espíritu del protestantismo"? ¿Me habrían parecido ligeramente pasadas de moda las distinciones que se establecían entre el jeffersonismo y el jacksonismo, con sus presuntas grandes implicaciones para los Estados Unidos contemporáneos? Es imposible saberlo. Ni siquiera puedo

afirmar con seguridad que en aquel tiempo me habría dado cuenta de que Harvard, en su renovada atención a los textos fundamentales, adoptaba un programa que la Universidad Columbia y otras venían usando desde hacía un cuarto de siglo o más.

Si bien el informe sobre "Educación general" hablaba de un curso sobre "Pensamiento e instituciones occidentales", ningún curso único lograba, ni aun entonces, dar acomodo a todos los clásicos de la tradición occidental. En lugar de ello, la legislación de la facultad requería varios cursos. En uno de ellos, las lecturas se inclinaban mucho a lo sociológico y lo político: Max Weber, Karl Marx, John Locke y Thomas Hobbes figuraban señaladamente. En otro—que habríamos de desarrollar un colega y yo, y titulado algo pomposamente "Libertad y autoridad en el mundo moderno"—las lecturas asignadas incluían millares de páginas de Karl Mannheim, Jacques Maritain, Joseph Schumpeter, Sigmund Freud, Bertrand de Jouvenel y otros muchos. Muy lejos quedaban las invasiones visigóticas, las cronologías reales y las batallas militares. Los libros eran indudablemente "grandes", pero a lo largo de nueve años los cambiábamos periódicamente, no necesariamente por otros más grandes aún, sino por otros que se adaptaran mejor a nuestros propósitos pedagógicos. Al charlar con ex discípulos, décadas más tarde, me satisfacen sus comentarios. En un curso que insistía tanto en los textos, ¿aprendieron menos que quienes en otro tiempo habían sido obligados a memorizar de un libro, de un libro de texto, invención de un editor norteamericano? ¿Quién lo dirá?

Y así llegamos al presente. Han transcurrido decenios y, a causa de retiros en la facultad, aquí estoy de nuevo dando un curso introductorio de historia europea—esta vez en la Universidad Brown—a estudiantes de niveles superiores, así como a principiantes. El curso, aunque interesante, no es—cuando menos para mí—un retorno nostálgico a los días de mi juventud; el mundo de 1988, se capte como se quiera, no es el mundo de 1947 o 1957. No puedo encontrar un nuevo libro de texto como el de Thompson y Johnson, ni lo deseo en lo más mínimo. En cuanto a la insistencia exclusiva en textos —*los importantes*—no sé cómo me las arreglaría para incluirlos todos, ni si la colega que me sucederá el año que viene querrá usarlos. ¿Por qué habría de hacerlo? De fijo sus ideas acerca del curso diferirán de las mías.

¿Qué les pido a mis alumnos que lean? Empiezan con las *Reflexiones sobre la revolución en Francia* de Edmund Burke, pero también es preciso que lean *El antiguo régimen y la revolución francesa* de Alexis de Tocqueville, esta última obra, completa, en una sola semana. Todavía no aprendo a ser más modesto en mis exigencias. Otros textos clave están asignados: John Stuart Mill, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Max Weber, John Maynard Keynes. Como el curso no trata nada más de textos, y como rechazo la idea de que debiera llamarlo de algún modo caprichoso, tal como "Textos en contextos", sencillamente remito a problemas: armisticios, revoluciones, guerras, cambio social, transformaciones intelectuales. Mis discípulos leen a Henry Kissinger a propósito del Congreso de Viena, a Winston Churchill sobre el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial; se les pide que reflexionen acerca de las firmezas y debilidades de las interpretaciones de todos ellos. No se les hace estudiar tanto tendencias como métodos, y han de reflexionar en el modo como el método conformará invariablemente la interpretación.

Ante semejante lista de lecturas, ¿cómo reacciona una generación cuyos detractores la ven siempre pegada a la televisión en la infancia, la puericia y la primera adolescencia, y entregada a otros vicios en años más maduros? Pues bien, parecen disfrutarla, o al menos eso dicen. Sus ensayos sugieren un buen grado de comprensión; hay quienes escriben notablemente bien. En sus discusiones, sobre todo de los textos más difíciles, hay más titubeos, menos seguridad. No siempre es patente que quienes asistieron a las "mejores" escuelas —definidas por lo que se dice que la sociedad estima más—estén mejor preparados para tal lectura.

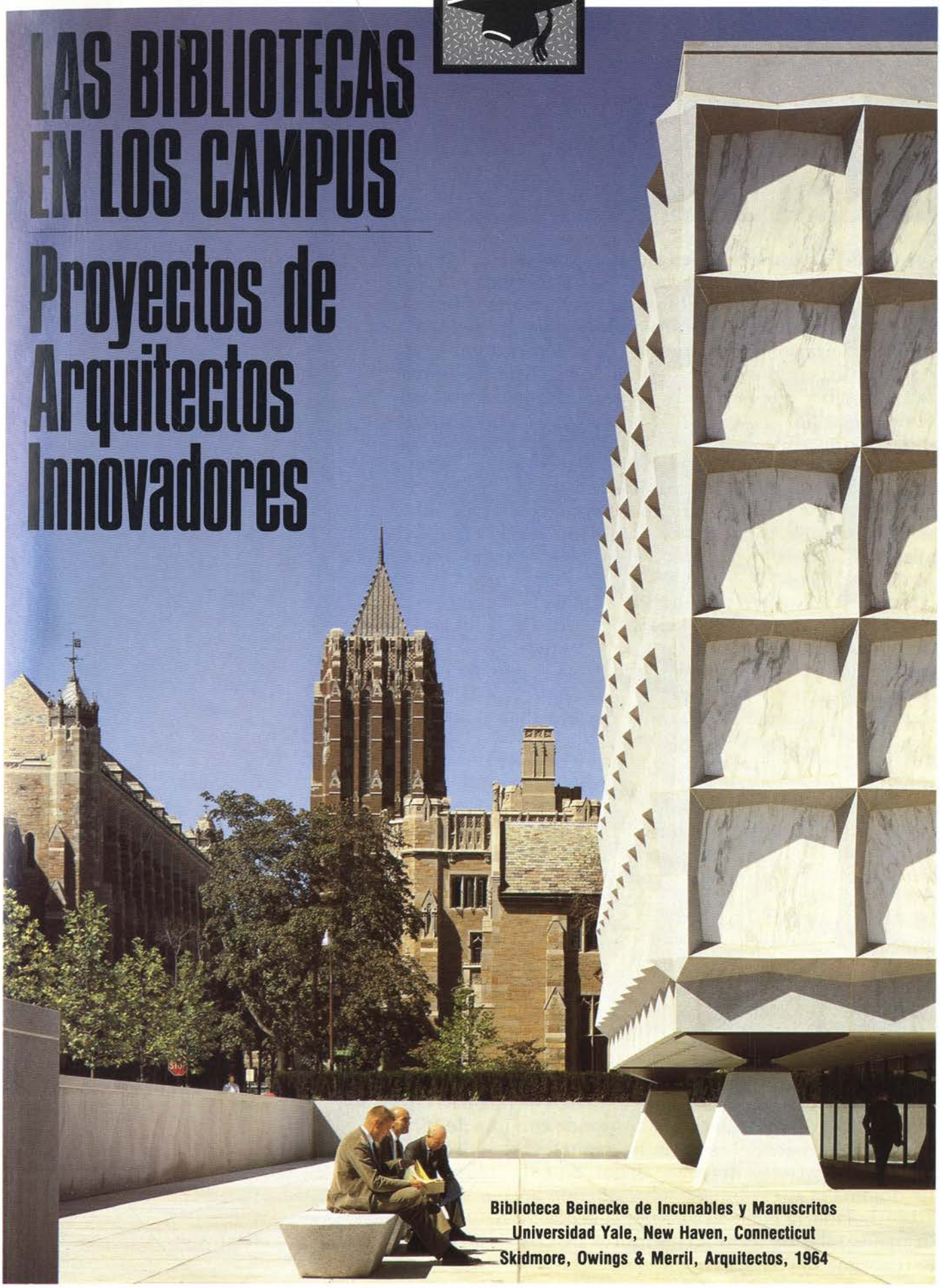
Por lo que respecta a los valores de mis alumnos, si bien es claro que no coinciden con los de Matthew Arnold o T. S. Eliot, no es manifiesto que sean tan triviales o inferiores como lo han insinuado ciertos críticos. Lo sorprendente es que si bien antes de arribar a la universidad no han tenido el contacto con muchos grandes libros que uno pudiera desear, dada una segunda o tercera oportunidad es notable lo que llega a alcanzarse, incluso muy entrado ya el día.

Uno de los pocos placeres innegables de vivir en la última porción del siglo XX es el disponer de tanta literatura mundial—lo cual significa mucho más que las obras literarias—a menudo en excelentes traducciones. Ahí están las obras, esperando ser leídas. El problema es hallar tiempo para hacerlo. Cosa bien curiosa, los jóvenes de muchas de las mejores universidades se han vuelto los principales lectores de la sociedad norteamericana; leen con mayor avidez que sus frenéticos y a veces quejumbrosos padres. Con todo y que ni Tocqueville ni Weber escribieron pensando en un público de estudiantes norteamericanos del siglo XX—y con todo y que no suministraron un pasto intelectual particularmente adecuado para adolescentes crecidos o adultos jóvenes—ellos y otros muchos, dispersos por numerosos campos, resultan atractivos hoy para lectores entendidos, no pocos de los cuales resultan ser jóvenes.

Para que no se vaya a pensar que todo esto no es sino una descripción de los programas que se aplican en las instituciones sobresalientes, de la llamada *Ivy League,* apiñadas al nordeste de los Estados Unidos, convendrá que los críticos recorran con la mirada la nación en conjunto y examinen no sólo Stanford sino el sistema universitario de California, Texas y Vanderbilt, Emory y Duke, Michigan e Indiana, Virginia y Georgetown, Minnesota y Wisconsin y docenas más, a fin de decidir si los informes de declinación intelectual no son muy exagerados, si no es que resultan ser del todo falsos. Buen número de estudiantes parecen estar adquiriendo y leyendo "grandes libros". Es imposible saber si eran más quienes lo hacían en 1900. Mi experiencia propia sólo sabe de los últimos 40 años y me dice que no tengo deseo alguno de volver a 1948 ♦

LAS BIBLIOTECAS EN LOS CAMPUS

Proyectos de Arquitectos Innovadores



© 1988 Ezra Stoller

Biblioteca Beinecke de Incunables y Manuscritos
Universidad Yale, New Haven, Connecticut
Skidmore, Owings & Merril, Arquitectos, 1964

En muchas universidades de los Estados Unidos se libra una encarnizada batalla entre los clasicistas, que desean restringir los Grandes Libros a unas cuantas obras maestras tradicionales, y los innovadores, que pretenden redefinir los criterios. Sin embargo, los bibliotecarios universitarios podrían afirmar que la verdadera "batalla de los libros" no radica en saber qué pertenece al canon de los clásicos, sino en dónde ubicar los miles de nuevos volúmenes producidos durante el inusitado auge de información de los últimos 25 años. El enorme incremento en el número de obras académicas publicadas cada año y el desarrollo de nuevas tecnologías, como el microfilm y los bancos de datos computarizados—combinado con el cúmulo actual de conocimiento del pasado que se halla en las bibliotecas—ha planteado el problema de cómo contener todo ese material.

Desde el punto de vista de un arquitecto, el reto es crear edificios que respeten la tradicional estética del manto de hiedra que caracteriza numerosos campus y aceptar el carácter de la arquitectura contemporánea y la doctrina del diseño moderno: que la forma debe desprenderse de la función. Las seis bibliotecas que se presentan a continuación han obtenido el Premio a las Construcciones Bibliotecarias, otorgado por el Instituto Norteamericano de Arquitectos y la Asociación Norteamericana de Bibliotecas y cada una presenta una notable solución a este y otros problemas arquitectónicos.

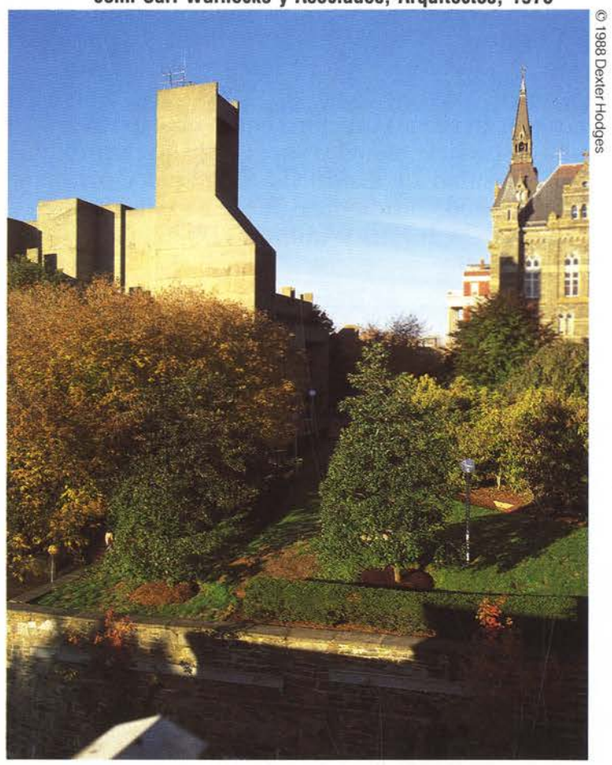
El jurado ha descrito la Biblioteca Beinecke de Incunables en la Universidad Yale (véase la página anterior) como "una elegante afirmación y dramatización de que el edificio contiene en verdad grandes tesoros". La colección de Yale es prácticamente una historia de las letras, ya que abarca desde antiguos papiros egipcios hasta el original de *Long Day's Journey into Night* (Largo viaje hacia la noche) de Eugene O'Neill. La biblioteca conserva sus tesoros en un ambiente cuidadosamente controlado y permite el acceso a los estudiosos a estos valiosos libros y manuscritos. El arquitecto Gordon Bunshaft proyectó la fachada de piedra del edificio y la plaza de granito que lo rodea a fin de complementar los edificios góticos que se hallan en las proximidades.

El estilo de la Biblioteca Lauinger de la Universidad Georgetown (a la derecha) también condesciende con una de las características esenciales del campus: los capiteles románicos del Edificio Healy (extrema derecha, abajo). Situada sobre una loma que domina el río Potomac, sobresaliendo apenas unos metros de la arbolada, la biblioteca conserva la belleza natural del escenario; sus salas de lectura con muros de cristal miran hacia el río (extrema derecha, arriba).

© 1988 Dexter Hodges

© 1988 Dexter Hodges

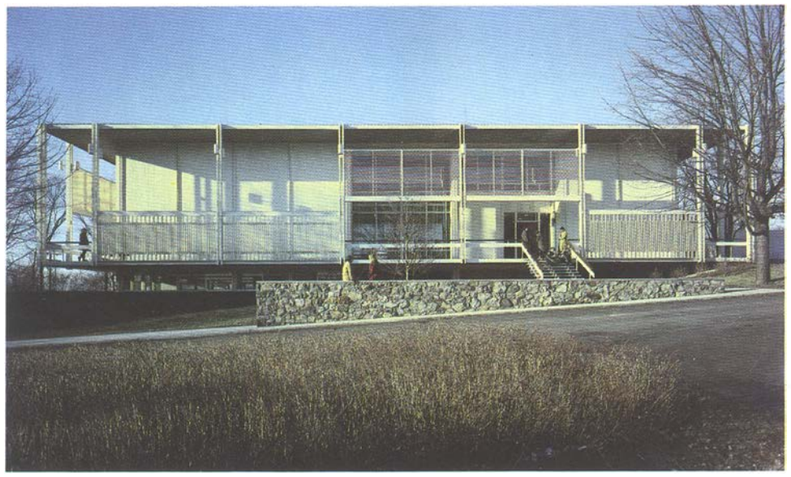
Biblioteca Joseph Mark Lauinger
Universidad Georgetown, Washington, DC
John Carl Warnecke y Asociados, Arquitectos, 1976



© 1988 Dexter Hodges

Las bibliotecas que se muestran aquí nos permiten conocer las distintas necesidades de los estudiantes y maestros en una prestigiosa escuela universitaria de graduados, una pequeña escuela superior de humanidades y un campus experimental dentro de un gran sistema universitario estatal. La Biblioteca Regenstein de la Universidad de Chicago (a la derecha), dedicada a los universitarios graduados en ciencias sociales y humanidades, está organizada como una sola y enorme colección de libros debido a la investigación interdisciplinaria que a menudo llevan a cabo quienes se dedican a estos campos. La biblioteca de la Escuela Superior Bennington (abajo) está proyectada para ser un placentero y atractivo lugar, que refleje el enfoque pedagógico imaginativo y sumamente individualizado de esta escuela superior de Vermont. La Biblioteca de la Escuela Superior Adlai E. Stevenson (extrema derecha) funciona como una apacible área de estudio para una de las siete escuelas superiores que conforman el campus de la Universidad de California en Santa Cruz; cerca de la mitad de los 1.000 estudiantes de la Escuela Superior Stevenson viven fuera del campus y utilizan la biblioteca como un refugio entre sus clases.

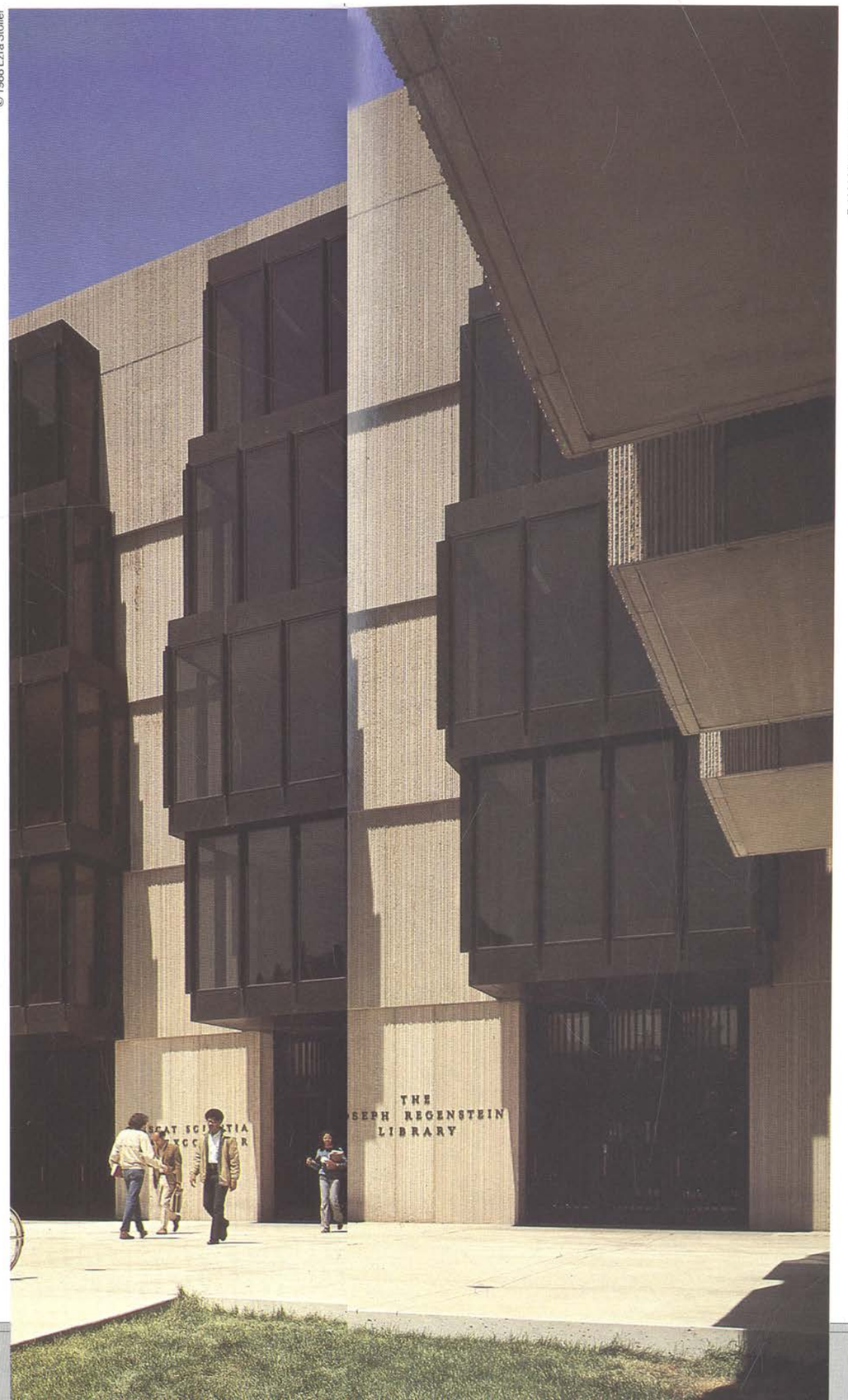
© 1988 Ezra Stoller



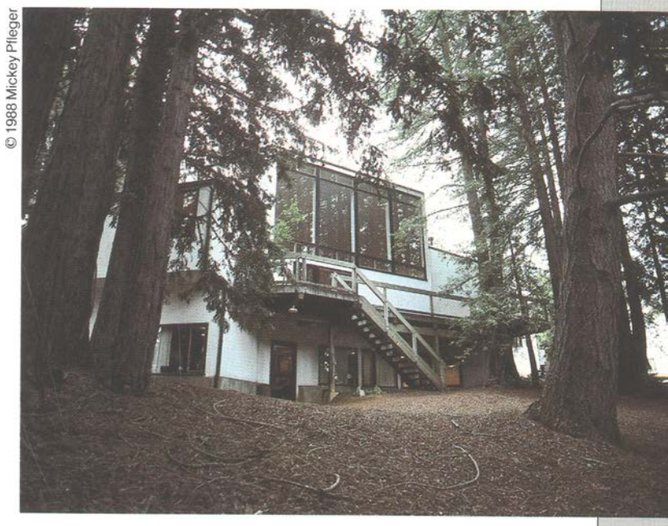
Biblioteca Edward Clark Crossett
Escuela Superior Bennington, Bennington, Vermont
Pietro Belluschi y Carl Koch y Asociados, Arquitectos, 1963

Biblioteca Joseph Regenstein
Universidad de Chicago, Chicago, Illinois
Skidmore, Owings & Merrill, Arquitectos, 1972

© 1988 Ezra Stoller

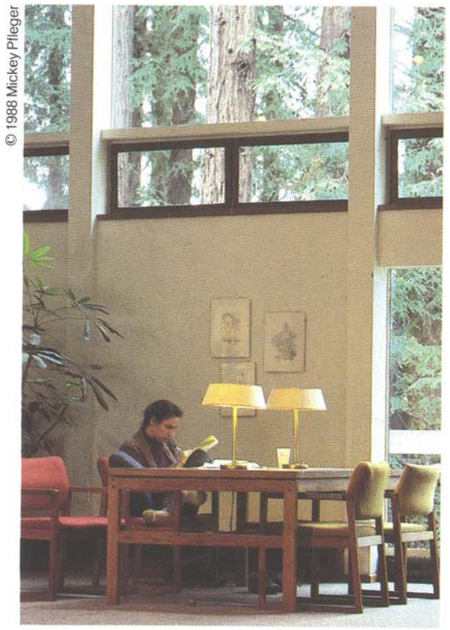


© 1988 Mickey Pfleger

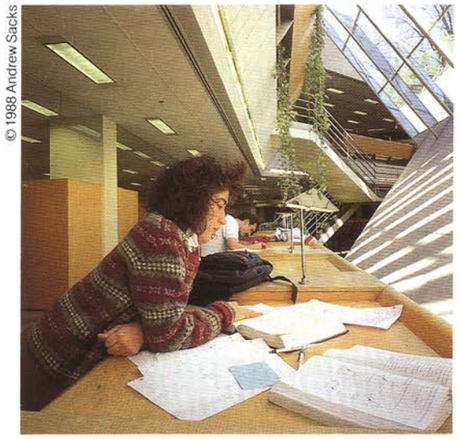


Biblioteca de la Escuela Superior Adlai E. Stevenson
Universidad de California, Santa Cruz, California
Joseph Esherick y Asociados, Arquitectos, 1970

© 1988 Mickey Pfleger

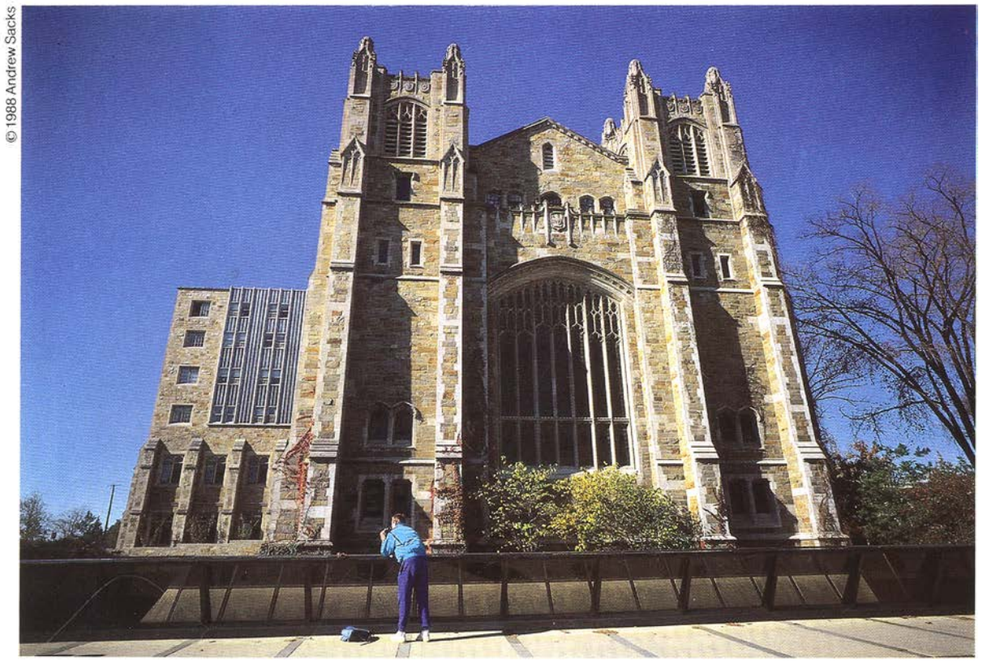


Cuando la Universidad de Michigan determinó ampliar su biblioteca de derecho, las expectativas eran aparentemente irreconciliables. Los usuarios querían un lugar de trabajo espacioso y abierto, cercano al Edificio de Investigaciones Jurídicas (abajo); los alumnos, cuyos donativos financiarían el anexo, buscaban preservar el ambiente del venerado patio gótico de la escuela de derecho. ¿Cuál fue la solución? Construir una de las instalaciones subterráneas más atrevidas en los Estados Unidos. Una caja de luz de piedra caliza (a la derecha y abajo) se extiende a lo largo de ambos lados de la nueva biblioteca, inundando el espacio subterráneo de luz natural y dándole a las tres filas de la biblioteca una vista del exterior. La caja de luz también permite un fuerte vínculo visual con el viejo Edificio de Investigaciones Jurídicas; visto desde abajo, la estructura catedralicia destaca en contraste con el firmamento.



© 1988 Andrew Sacks

Anexo de la Biblioteca de Derecho de la Universidad de Michigan
Universidad de Michigan, Ann Arbor, Michigan
Gunnar Birkerts y Asociados, Arquitectos, 1985



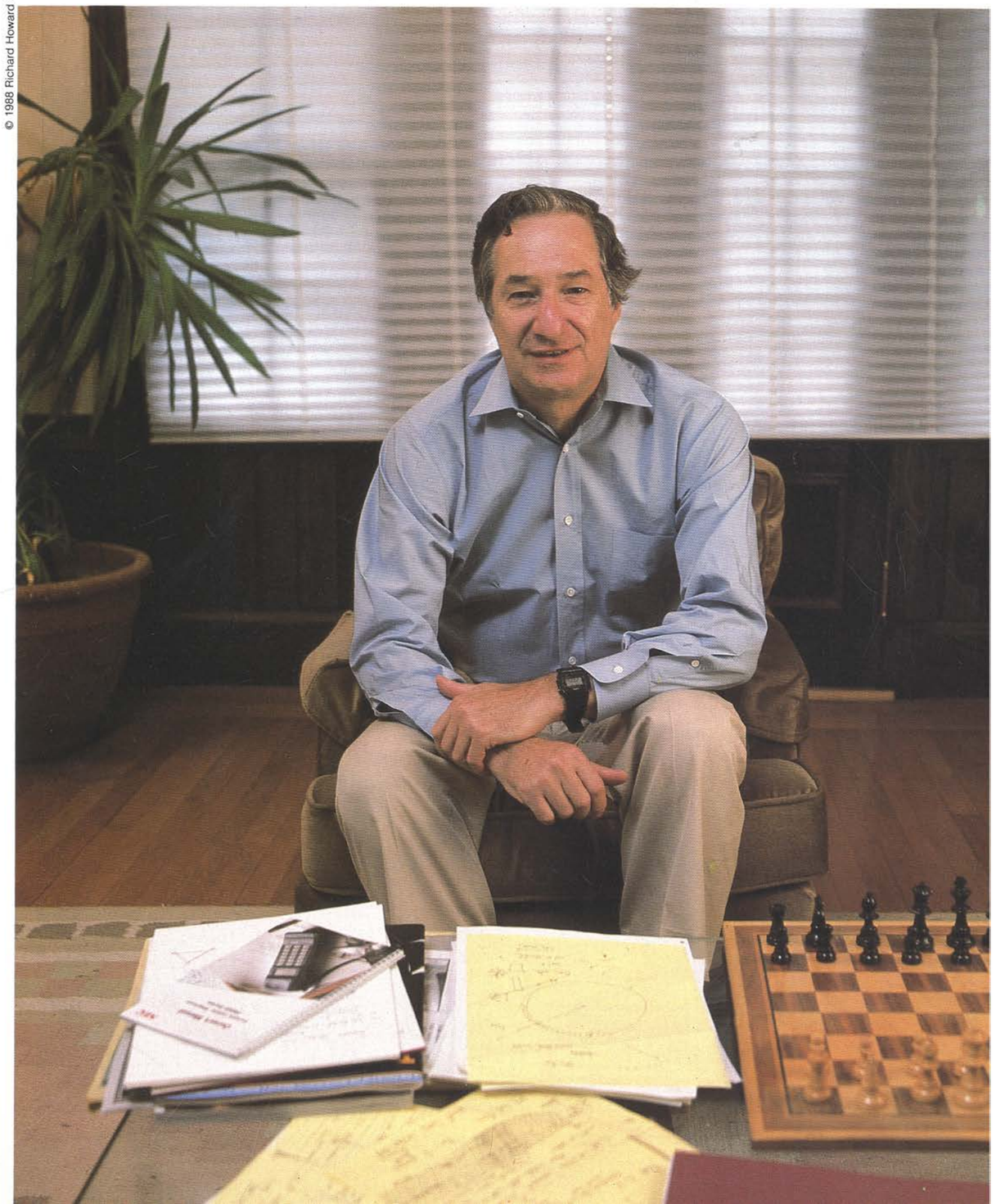
© 1988 Andrew Sacks

© 1988 Andrew Sacks

¿ES EL UNIVERSO UNA COMPUTADORA?

Por Robert Wright

El controvertido científico Edward Fredkin afirma que el universo es semejante a un programa de computadora diseñado para responder una pregunta.



© 1988 Richard Howard

Edward Fredkin en su casa cerca de Boston.

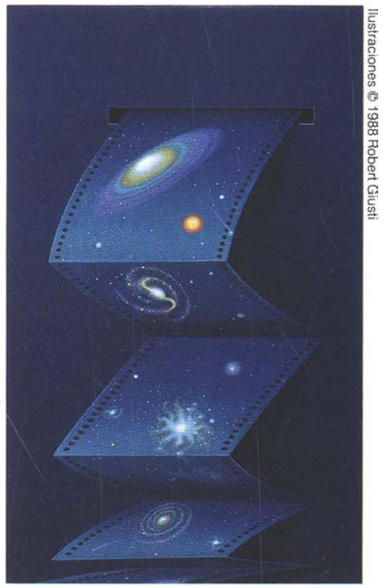
Uno de los más importantes expertos en ciencia de la computación, Edward Fredkin, es un genio multidisciplinario que trabaja en el umbral donde esta ciencia se encuentra con los reinos superiores de la física. Su obra ha producido algunas teorías personales y excéntricas: que la información es más fundamental que la materia o la energía y que el universo en sí es muy parecido a un programa de computadora. Esto, a su vez, lleva a especulaciones metafísicas y religiosas sobre el libre albedrío, la naturaleza de la realidad y la finalidad del universo. Aunque Fredkin dice que no tiene "ninguna creencia religiosa", está convencido de "que este nuestro universo particular es consecuencia de algo que podríamos calificar de inteligente".

Robert Wright, editor titular de The New Republic, *es autor de* Three Scientists and Their Gods: Looking for Meaning in an Age of Information, *de donde se han extraído este perfil de Edward Fredkin y sus ideas. Anteriormente editor titular de* The Sciences, *Wright obtuvo en 1986 el Premio Nacional de Revistas por su columna, "La era de la información".*

Ed Fredkin explora sistemáticamente el campo visual. Verifica de tanto en tanto el tablero de instrumentos. Sereno, tranquilo, confiado, es un piloto de inmejorable eficiencia.

El avión es un Cessna anfibio de seis plazas con un solo motor, de los que tienen las llantas encajadas en unos flotadores. Fredkin lo compró no hace mucho y aún está arreglándole algunas fallas; ahora mismo está dando una vuelta sobre las Islas Vírgenes británicas luego de una reparación menor.

La isla de Fredkin pronto aparece a la vista; tiene alrededor de 50 hectáreas, y la mayor parte, una colina, es verde oscura. Sus playas van de lo simple a lo sublime, y el coral que se encuentra a corta distancia de la costa atrae a peces pequeños y grandes, cuyos colores parecen como si hubieran sido dispuestos por un diseñador de modas. En la parte occidental de la isla hay rocas inmensas, propias para un cuidadoso ascenso, y en el lado oriental hay un bar, un restaurante y un pequeño hotel; en medio, apartada, se halla la villa de Fredkin, un hermoso sitio donde él pasa algunas semanas cada año, cuando no se requiere su presencia en el área de Boston para atender sus otros asuntos.



Ilustraciones © 1988 Robert Giusti

Además de haber hecho una fortuna por su propio esfuerzo, Fredkin es un intelectual sin ayuda de nadie. Hace 20 años, cuando tenía 34 de edad, sin más que un bachillerato, se convirtió en profesor de tiempo completo en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT). A pesar de que fue contratado para enseñar computación, y luego elegido para conducir el ahora famoso laboratorio de ciencias de la computación del MIT durante algunos de sus primeros años, pronto amplió su radio de acción a actividades más extrañas. Tal vez el más inusitado de los cursos que ha dado es uno sobre "física digital", en el que expuso la más excéntrica de sus teorías. Es por ella que he venido aquí. Ed piensa que el universo es una computadora.

Fredkin trabaja en una región nebulosa de la ciencia moderna: en la zona interfacial de la ciencia de la computación y la física. Aquí, dos conceptos que han figurado como fundamentales en la ciencia—la materia y la energía—se funden en un tercero: la información. La relación exacta entre los tres es una cuestión que no tiene una clara respuesta, tan vaga y esencial que ha inspirado una amplia variedad de opiniones. La información, nos dirán algunos científicos, es sólo una de las muchas formas de la materia y la energía; adquiere forma perceptible en cuerpos como los electrones de las computadoras y en las descargas nerviosas del cerebro, en cosas como el papel periódico y en las ondas de radio, y eso es todo. Otros emplean términos más impresionantes y sugieren que la información merece ser equiparada a la materia y la energía, que debe integrársele en una especie de trinidad científica, ya que son ellas tres los principales elementos de la realidad.

Tomado del libro *Three Scientists and Their Gods* de Robert Wright. © 1988 de Robert Wright. Publicado bajo acuerdo con Times Books, división de Random House Inc. "¿El universo simplemente apareció?" fue publicado originalmente en la revista *The Atlantic* en su número de abril de 1988.

"Hay tres grandes preguntas filosóficas", dice Fredkin. "¿Qué es la vida? ¿Qué es el pensamiento y la memoria? Y ¿cómo funciona el universo?" Afirma que su "visión informativa" abarca a las tres.

Fredkin va más allá aún. Según su teoría de la física digital, la información es *más* fundamental que la materia y la energía. Piensa que los átomos, electrones y quarks están constituidos primordialmente de bits (en inglés, unidades binarias de información), como los que comúnmente se utilizan en las computadoras personales o en las calculadoras de bolsillo. Y cree que el comportamiento de estos bits, y por tanto del universo entero, está gobernado por una sola regla de programación. Esta regla, afirma Fredkin, es muy simple, definitivamente más arcana que los constructos matemáticos que los físicos convencionales utilizan para explicar las fuerzas de la realidad física. Sin embargo, mediante una incesante repetición—al tomar, incansablemente, información que ha sido transformada y que a su vez transforma en una nueva—se ha generado una complejidad universal. Fredkin llama a esta regla, con visible reverencia, "la causa primera de todas las cosas".

Fredkin es una agradable compañía a la hora de comer. Tiene muchas cosas interesantes que decir, lo cual es una fortuna ya que por lo general abarca casi toda la conversación. Es poco curioso de lo que piensan otras personas, a menos que sus intereses coincidan con los de él, cosa que no sucede a menudo. "Hay tres grandes cuestiones filosóficas", comienza a decir. "¿Qué es la vida?; ¿qué es la conciencia, el pensamiento y la memoria, y todo lo que conlleva?; y ¿cómo funciona el universo?". Afirma que su "punto de vista de información" abarca las tres. Consideremos la vida, por ejemplo. El ácido desoxirribonucleico (ADN), el material de la herencia, es "una buena muestra de información codificada digitalmente. La información que incluye lo que una criatura o una planta habrá de ser está codificada; tiene su representación en el ADN, ¿no es así? Bien, existe un proceso que toma esa información y la transforma en la criatura, ¿correcto?". Lo que quiere decir es que, por ejemplo, un ratón es "un enorme y complicado proceso informativo".

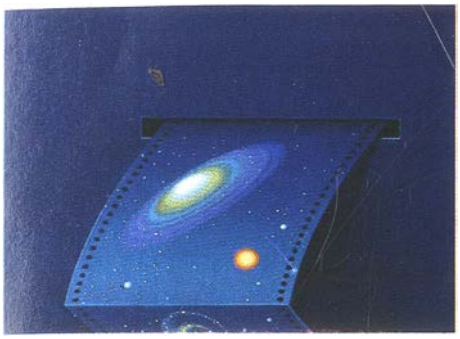
Fredkin rezuma racionalidad. Rara vez expresa una emoción. Nunca se ha planteado un problema que no haya tenido una solución perfectamente lógica, y cree con firmeza que la inteligencia puede ser mecanizada ilimitadamente. Hace más de 10 años fundó el Premio Fredkin, 100.000 dólares para quien construya el programa de computadora que pueda vencer a un campeón mundial de ajedrez. Nadie lo ha ganado aún, y Fredkin está viendo la posibilidad de elevar el premio a un millón de dólares.

Está prácticamente solo al concebir el ADN como una forma de información, pero su observación era menos común cuando la expresó por primera vez. Y lo mismo sucedía con muchas de sus ideas. Cuando su punto de vista cristalizó, hace un cuarto de siglo, de inmediato descubrió docenas de implicaciones de gran escala, en campos que van desde la física a la biología y la sicología. Algunas de ellas han obtenido aceptación general desde entonces y él considera esta tendencia como una progresiva comprobación de toda su perspectiva.

"A lo que me refiero es a que en el nivel más elemental de complejidad, un proceso de información opera lo que nosotros consideramos como física. En un nivel de complejidad mucho mayor, la vida y el ADN —las funciones bioquímicas—están controlados mediante un proceso de información digital. Así, en otro nivel, nuestros procesos mentales son básicamente procesamiento de información". Fredkin hace notar que esto no quiere decir que la mejor manera de ver todas las cosas sea como información. "Es como decir que existen las matemáticas y todas esas cosas, pero no *todo* se concibe mejor desde un punto de vista matemático. Así que no he dicho que esto venga a remplazarlo todo. Es un camino más para representar la realidad, y resulta que en cierta medida abarca los tres grandes misterios de la filosofía".

Entre los científicos que no desprecian la incontenible teoría de la física digital de Fredkin está Marvin Minsky, experto en ciencia de la computación del MIT, cuya fama le ha ganado fanáticos en ciertos círculos. Minsky compara a Fredkin con Einstein por su habilidad para encontrar principios profundos a través de sencillas excursiones intelectuales. Si bien es cierto que muchos físicos opinan que Fredkin es un excéntrico, me dijo Minsky, también es verdad que "la mayoría de ellos son la clase de personas que no inventan nuevas teorías"; desempeñan su labor como si padecieran astigmatismo, sin cuestionarse nunca el dogma del día. Cuando aparece el tipo de reformulación del pensamiento fundamental que propone Fredkin, "no tiene sentido hablar con nadie más que con un Feynman, un Einstein o un Pauli", dice Minsky. Yo platiqué con Richard Feynman, Premio Nobel del Instituto Tecnológico de California, antes de su muerte en febrero de 1988. Feynman creía que Fredkin era un pensador brillante y verdaderamente original, aunque a veces incauto. Si alguien puede alcanzar una nueva y fructífera manera de entender la física, me dijo Feynman, ese será Fredkin.

Sin embargo, a pesar de su apoyo moral ni Feynman ni Minsky han creído que el universo es una computadora. Estaban aprobando la inteligencia de Fredkin, no su manifestación particular. Cuando se trata de la física digital, Fredkin navega solo.



UN UNIVERSO FINAMENTE JASPEADO

La primera causa de todas las cosas, el principio único que gobierna el universo reside en una especie de programas de computadora llamados robot celulares, según Fredkin.

Los *robot celulares* fueron ideados a principios de los cincuentas por John von Neumann, uno de los creadores de la ciencia de la computación e iniciador teórico de otros campos. La palabra *celular* no tiene implicaciones biológicas cuando se le emplea en este contexto. Se refiere más bien a los espacios adyacentes—células—que, en conjunto, forman un diseño. En nuestros días estas células aparecen comúnmente en la pantalla de una computadora, aunque Von Neumann, que no contaba con este mecanismo, las plasmó en papel.

Hasta cierto punto, los robot celulares recuerdan aquellas magníficas exhibiciones gráficas generadas por las masas patriotas y los entusiastas aficionados al futbol en las universidades estadounidenses. Al levantar a una señal grandes cartas de colores, pueden producir colectivamente el retrato de un dirigente nacional o el símbolo de una escuela, por ejemplo, el guerrero troyano de la Universidad del Sur de California. Más impresionante aún es el que un retrato pueda desvanecerse y formarse otro en un dos por tres. Es un espectacular acto de exactitud y organización.

Pero supongamos que no hubiera planeamiento. Supongamos que en vez de exhibir una sucesión ordenada de cartas, cada uno aprendiera una rutina, es decir una regla individual, en la que se determinara en forma sistemática qué carta llamaría a la siguiente. Esta regla podría asumir infinidad de formas. Por ejemplo, en una multitud donde todas las cartas fueran azules o blancas, a cada uno de los participantes se le podría indicar que mirara su propia carta y las de sus cuatro vecinos más próximos—el de enfrente, el de atrás y los de sus costados—y hacer lo que la mayoría hiciera durante el último cuadro. En forma alternativa, podría decírsele a cada uno que hiciera lo opuesto a lo que realizara la mayoría. En ambos eventos el resultado serían series no de retratos predeterminados, sino de diseños más abstractos, impredecibles.

Esto da pie a una abundante variedad. Hay muchas maneras de definir una colonia, y para cada determinada colonia existen muchas posibles reglas, muchas de ellas más complicadas que la ciega avenencia o la implacable inconformidad: Contando todo, el número de reglas posibles es una función exponencial del número de células en la colonia; solo la colonia de Von Neumann—un grupo de cinco células—tiene 2^{32}, es decir, alrededor de 4.000 millones de reglas posibles. Pero cualesquiera que sean las colonias o reglas programadas en una computadora, dos aspectos son siempre verdaderos para los robot celulares: cada célula utiliza la misma regla para determinar el comportamiento futuro mediante una referencia al comportamiento pasado de sus vecinas, y todas las células obedecen la regla simultáneamente, una y otra vez.

A fines de los cincuentas, poco después de haberse familiarizado con los robot celulares, Fredkin empezó a juguetear con reglas, seleccionando lo poderoso y entretenido, y descartando lo débil e insulso. Encontró, por ejemplo, que la regla que requería que las cuatro vecinas inmediatas a una célula se encendieran para que la misma célula se encendiera un momento después no era lo suficientemente interesante; podría ser que una sola célula "apagada" proliferara hasta oscurecer por completo la pantalla de la computadora. Pero reglas igualmente simples podrían crear una gran complejidad. La primera de ellas descubierta por Fredkin ordenaba prender una célula si un número impar de células en su colonia de Von Neumann habían estado prendidas; de lo contrario, estarían apagadas. Luego de "sembrar" una buena regla, poderosa, con un paisaje irregular de células prendidas y apagadas, Fredkin pudo observar el florecimiento de ricos diseños, algunos congelados en su maduración, otros que finalmente desaparecieron, y unos más encerrados en un ciclo de crecimiento y descomposición. Un colega, luego de observar el funcionamiento de las reglas de Fredkin, le sugirió que vendiera el programa a un diseñador de tapetes persas.

Hoy en día, el "grupo de mecánica de la información" fundado por Fredkin en el laboratorio de ciencia de la computación del MIT, formula y pone a prueba nuevas reglas de robot celulares. El núcleo del grupo es un dúo internacional de físicos, el italiano Tommaso Toffoli y el canadiense Norman Margolus. Hay diferencias entre ellos en cuanto a la seriedad con que toman la teoría de Fredkin, pero ambos están de acuerdo con él en que es útil explorar la relación entre computación y física, y han pasado mucho tiempo usando robot celulares para estimular procesos físicos.

Fredkin piensa que los robot celulares reflejarán con mayor fidelidad la realidad conforme sean aplicados a sus niveles más fundamentales y se descubran las reglas necesarias para moldear el movimiento de moléculas, átomos, electrones y quarks. Y cree que en el nivel más fundamental (cualquiera que sea éste) el robot describirá el mundo físico con precisión perfecta, ya que en ese plano el universo *es* un robot celular en tres dimensiones; una retícula cristalina de unidades lógicas interactuantes, cada una "decidiendo" un número astronómico de veces por segundo si estará prendida o apagada el siguiente punto en el tiempo. La información que se produce en consecuencia, afirma Fredkin, es el tejido de la realidad, la sustancia a partir de la cual se crea la materia y la energía. Un electrón, en el universo de Fredkin, no es más que un modelo de información, y un electrón en órbita no es más que un modelo en movimiento. En realidad, de alguna manera, incluso este movimiento es ilusorio: los bits de información que constituyen el modelo o patrón nunca se mueven, aunque los aficionados al futbol cambiarán sus lugares para dejar resbalar al troyano de

Trabaja en una zona intermedia de la ciencia moderna: la intersección entre la ciencia de la computación y la física. Cree que los átomos, los electrones y los quarks se componen en última instancia de unidades binarias de información, como las de una computadora.

la USC cuatro asientos a la izquierda. Cada bit se queda quieto y reduce su actividad a un encendido o un apagado intermitente. "Mire, yo no creo que existan objetos tales como los electrones y protones, y cosas que sólo sean eso y nada más", dice Fredkin. "Yo creo que hay un proceso de información, y los bits, cuando se encuentran en determinadas configuraciones, se comportan como eso que llamamos electrón, o el átomo de hidrógeno, o cualquier otra cosa".

Quizá el lector tenga ahora una serie de dudas que, excepto si son satisfechas, lo harán mirar con cierto desdén el pensamiento de Fredkin. Una de ellas se refiere a la forma en que el robot celular corta el espacio y el tiempo en pequeños bits. Las teorías físicas más convencionales reflejan la intuición de que la realidad es continua, de que un "punto" en el tiempo no es tal, sino más bien un flujo ininterrumpido que se concatena al siguiente, y que el espacio, de manera similar, no aparece en pequeños trozos, sino que es completamente uniforme. La teoría de Fredkin implica que tanto el espacio como el tiempo tienen una textura granulosa y que los granos no pueden cortarse en unos más pequeños; que las personas, perros, árboles y océanos, en el fondo, son más como mosaicos que como pinturas; y que la esencia del tiempo se captura mejor mediante un reloj de pulsera digital que en uno de péndulo.

La pregunta obvia es la siguiente: ¿Por qué el espacio y el tiempo *parecen* continuos si no lo son? Una respuesta evidente sería porque los cubos del espacio y los puntos del tiempo son extremadamente pequeños: el tiempo parece continuo de la misma manera en que creemos que hay movimiento en una película, cuando de hecho se trata de cuadros, y la ilusión del continuo espacial es semejante a las sombras que surgen de la textura finamente punteada en una fotografía de periódico.

La respuesta obvia, afirma Fredkin, no es toda la respuesta; la ilusión de continuidad se halla todavía más profundamente arraigada en nuestra situación. Incluso si el tictac del reloj universal fuera, en cierto sentido, absoluto, aún así el tiempo nos parecería continuo, puesto que nuestra percepción, al seguir los mismos tictacs, no tendría una textura granulosa más fina que los procesos percibidos. Lo mismo pasa con la percepción espacial: ¿Pueden los ojos, constituidos de pequeñísimas unidades, percibir la presencia de dichas unidades? ¿Podría algún proceso informativo sentir sus elementos esenciales? El asunto es que las unidades básicas de tiempo y espacio en la realidad de Fredkin no parecen ser imperceptiblemente diminutas. Siempre y cuando las criaturas hagan que lo perceptible esté en esa realidad, las unidades *tienen* que ser imperceptiblemente pequeñas.

Edward Fredkin nació en 1934, el más pequeño de tres niños en una familia que había gozado ya de la prosperidad. Su padre llegó de Rusia al sur de California poco después de la revolución y fundó una cadena radiofónica que no sobrevivió a la Gran Depresión. La familia aprendió a economizar, cosa que él no ha olvidado.

Es capaz de extraer de su bolsillo una gasa que debió haber tirado hace semanas y, con una solución limpiadora, darle una pasada al parabrisas del aeroplano. Puede también tomar un programa de computadora bien escrito, entresacar las instrucciones superfluas y editarlo, reduciendo su tamaño y su tiempo de operación.

Fredkin siempre se consideró el muchacho más astuto de su clase. Acostumbraba cruzar apuestas con otros estudiantes sobre las calificaciones. Este hábito no le atrajo la estima de sus compañeros y parece que en general carece de los requisitos previos de la popularidad. Su sentido del humor era poco común. Sus intereses no eran compartidos por la mayoría. Su figura no tenía el vigor para ser tomado en cuenta.

Fueron los mecanismos los que atraparon la atención de Fredkin. Desde muy temprana edad tuvo una atracción instintiva por los relojes despertadores, que desarmaba uno tras otro y volvía a armar. Así que mientras los otros muchachos jugaban beisbol o perseguían a las chicas, Ed Fredkin deshacía cosas y las volvía a reunir. "Siempre me llevé bien con las máquinas", recuerda.

Luego de terminar la secundaria, en 1952, Fredkin se inscribió en el Instituto Tecnológico de California. Una de las pocas lecciones que aprendió es que la universidad es distinta a la enseñanza media: si no estudias, estás reprobado. Esto le pasó a los pocos meses de cursar el primer año. Entonces siguió los pasos de su hermano, se incorporó a la Fuerza Aérea de los Estados Unidos y aprendió a volar aviones de combate.

Fue la Fuerza Aérea la que finalmente puso enfrente de Fredkin una computadora. Tenía que trabajar en una unidad que implicaba la prueba de un sistema de defensa aéreo computarizado. Para hacerlo, la Fuerza Aérea requería de hombres que supieran algo de computadoras, de manera que en 1956 un grupo, en el que iba Fredkin, fue enviado al MIT a tomar cursos de ciencia de la computación. "De inmediato todo tuvo un sentido para mí", recuerda Fredkin. "Simplemente lo absorbía como una esponja". La computadora IBM en la que trabajaba era en cierta forma preferible a cualquier otro

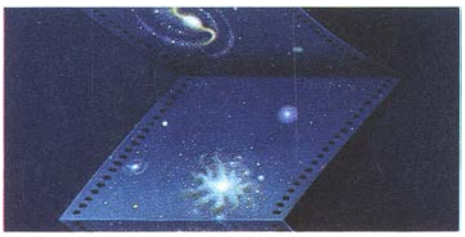
conglomerado de materia con que se había topado, era más complejo y flexible que otras máquinas inorgánicas, y más lógica que las orgánicas. "Mire, cuando escribo un programa, si lo hago correctamente, funcionará. Si trato con una persona, y le digo algo, y lo hago correctamente, tal vez proceda o tal vez no".

Años después de su llegada al MIT, conforme Fredkin se incorporaba a la primera generación de expertos devotos de las computadoras, llamados *hackers*, también se fue sumergiendo en la física, aprendiendo finalmente de manera autodidacta las lecciones que había perdido al abandonar el Tecnológico de California. Es esta educación paralela, dice Fredkin, la que lo condujo a la teoría de la física digital. Muchos físicos adquieren de niños la clase de afinidad con los mecanismos que él aún siente, pero en la mayoría esta relación se diluye ante la educación formal; la mecánica cuántica, el paradigma actual de la física contemporánea, parece sugerir que, en esencia, la realidad posee elementos verdaderamente aleatorios y que por tanto es inherentemente impredecible. Pero Fredkin escapó al adoctrinamiento habitual. Hasta hoy sostiene, como lo hacía Albert Einstein, que la interpretación común de la mecánica cuántica está equivocada; que cualquier incertidumbre aparente en el mundo subatómico sólo refleja nuestra ignorancia de los principios determinísticos, no su ausencia. Esta es una opinión crítica, pues si está en un error y el universo en última instancia *no* es determinista, entonces no puede sergobernado mediante un proceso tan meticuloso como la computación.

Al dejar la Fuerza Aérea, Fredkin trabajó para Bolt Beranek & Newman (BBN), una empresa consultora de Boston, ahora famosa por su labor en el campo de la inteligencia artificial y en sistemas computarizados. Su supervisor en BBN, J.C.R. Licklider, platica su primer encuentro con Fredkin: "En seguida me di cuenta de que no era un tipo común y que probablemente se trataba de un genio, y entre mejor llegué a conocerlo, más me convencí de que haberlo calificado como tal no era una exageración". Licklider le asignaría una primera tarea a Fredkin, quien se retiraría a su oficina y regresaría 20 o 30 horas más tarde con la solución, o mejor dicho, con *una* solución. A menudo, Fredkin regresaba a la oficina de Licklider con una respuesta distinta a la pregunta que su supervisor le había planteado. La concentración de Fredkin era intensa, pero indisciplinada, y tendía a desviarse del problema en el momento en que estaba seguro de haber comprendido la esencia de la solución.

Este instinto de nomadismo intelectual es una de las características más firmes y exasperantes de Fredkin. Prácticamente todo aquel que lo conoce tiene una manera de describirlo: "No trabaja realmente. Se ocupa de nimiedades". "Muy a menudo se le ocurren esas grandes ideas". "Hay trecho entre la calidad de las ideas originales y el siguiente paso. Hay allí un desequilibrio".

Una de las ideas que cristalizaron en la mente de Fredkin durante su estancia en BBN es la que le ha dado hoy la reputación (dependiendo del interlocutor) de un intelectual de gran profundidad y extraordinaria claridad, una fuente de pensamiento especulativo interesante pero atolondrado, o un chiflado.



PASO A PASO, PUNTO POR PUNTO

La idea de que el universo es una computadora fue inspirada en parte por la idea de la *computadora universal.* Una computadora universal puede simular cualquier proceso que pueda ser descrito con precisión y llevar a cabo cualquier cálculo factible.

Este amplio poder se apoya básicamente en algo muy simple: el algoritmo es un plan establecido para convertir un insumo en un producto, energía de entrada en información de salida, con objeto de tomar un ente informativo y transformarlo en otro. Por ejemplo, un programa de computadora que toma un número cualquiera, lo eleva al cuadrado y le resta tres es un algoritmo. No es en realidad uno muy poderoso, ya que tomar 3 y transformarlo en 6 no es crear mucha información nueva. Pero los algoritmos adquieren mayor poderío cuando son *recursivos.* Un algoritmo de esta naturaleza es aquel cuya información de salida se retroalimenta en forma de energía de entrada.

La eficacia de los algoritmos recursivos se manifiesta de manera particular en la simulación de procesos físicos. Mientras Fredkin laboró en BBN, podía utilizar la computadora de la compañía para simular, digamos, dos partículas, una con carga positiva y otra con carga negativa, cada una girando según las leyes del electromagnetismo. El programa que había escrito tomaba las velocidades y posiciones de las partículas en un punto en el tiempo, calculaba las variables para el siguiente punto en el tiempo, y con las nuevas variables retroalimentaba el algoritmo a fin de obtener variables más nuevas, en una serie de miles de veces por segundo. Fue en estos puntos orbitales en donde Fredkin percibió por primera vez la fascinación de esta clase de universo, más afin a él: un universo que actúa paso a paso y punto por punto, un universo en el que la complejidad se reduce a reglas de una simplicidad elemental.

El descubrimiento de Fredkin de los robot celulares pocos años más tarde le permitió entregarse aún más a su gusto por la economía de la información y estrechó su vínculo con el algoritmo recursivo. Con frecuencia, es poco menos que imposible describir los diseños de los robot con cálculos que, no obstante, son fáciles de expresar en términos algorítmicos. Nada es tan impresionante respecto a un buen robot celular como el contraste entre la simplicidad del algoritmo implícito y la riqueza de su resultado. Todos hemos sentido la atracción de un contraste como este. Va aparejado a la comprensión de cualquier proceso, ya sea conceptual o físico, mediante el cual la simplicidad conforma la complejidad. Las soluciones simples a problemas complejos nos hacen sentir bien, por ejemplo, el arquitecto que elimina diversos fastidiosos de-

La teoría de Fredkin da a entender que el espacio y el tiempo están formados por granos, y que éstos no pueden dividirse en granos más pequeños; que las personas, los perros, los árboles, los océanos se parecen más a un mosaico que a una pintura.

fectos de diseño moviendo un simple armario.

Para los científicos, el momento del descubrimiento no sólo refuerza la búsqueda de conocimiento; inspira una investigación más amplia. De hecho, *orienta* la investigación. El reconocimiento del principio unificador puede producir tal devoción que a partir de ese momento el científico encuentra por todas partes manifestaciones de dicho principio. Fue el científico que hay en Fredkin el que, al observar cómo una simple regla de programación podía provocar tan inmensa complejidad, lo llevó a buscar fervientemente una nueva perspectiva en la física, y su pasión no cede.

En 1962 Fredkin renunció a BBN y fundó Information International Inc., un nombre impresionante para una compañía sin activos y sin clientes, cuyo solitario empleado nunca obtuvo un grado universitario. La Triple I, como llegó a ser conocida la empresa, fue puesta en el camino del éxito económico gracias a un trabajo que Fredkin llevó a cabo para el Instituto Oceanográfico Woods Hole. Uno de los experimentos del instituto se había topado con una complicación: los instrumentos submarinos habían registrado con precisión los cambios de dirección y la fuerza de las corrientes oceánicas profundas, pero la información, codificada en pequeños puntos luminosos en una película de 16 mm, era inaccesible a las computadoras que se suponía tendrían que analizar tal información. Fredkin rentó un proyector y con asombrosa facilidad lo convirtió en una máquina que le ayudó a traducir los puntos en términos que la computadora podía aceptar.

Resultó que la Fuerza Aérea, RCA y otras compañías también necesitaban transformar diseños visuales en información digital, y versiones más complejas de "lectores de película programable", que se vendían a 500.000 dólares cada uno, se convirtieron en la mercancía de la Triple I. En 1968 ésta vendió acciones al público y Fredkin se hizo millonario de la noche a la mañana.

A principios de los sesentas, a sugerencia de la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzada de la Secretaría de Defensa, el MIT instaló lo que llegaría a ser su Laboratorio para la Ciencia de la Computación. En ese entonces se le llamó el Proyecto MAC, iniciales que en inglés quieren decir "conocimiento asistido por computadora" y "computadora de acceso múltiple". Fredkin formó parte del comité directivo del Proyecto MAC y en 1966 Minsky y él comenzaron a contemplar la posibilidad de que se convirtiera en profesor visitante del MIT. Minsky recuerda que la idea de incorporar un desertor universitario al cuerpo docente del Instituto Tecnológico de Massachusetts no era una extravagancia como ahora parece; la ciencia de la computación se había vuelto una disciplina académica tan repentinamente que muchos de sus principales actores poseían certificados formales pobres. En 1968, luego de la llegada de Licklider al MIT para convertirse en el director del Proyecto MAC, él y Minsky convencieron al jefe del departamento de ingeniería eléctrica de que valía la pena apostar por Fredkin.

Casi un año antes de convertirse en profesor de tiempo completo, Fredkin ya daba clases, y no mucho tiempo después, en 1971, fue nombrado director del Proyecto MAC, puesto en el que tampoco duró, pues en el otoño de 1974 pasó su sabático en el Instituto Tecnológico de California, bajo la tutela de Richard Feynman. Fredkin recuerda que el trato consistía en que él enseñaría a Feynman más sobre la ciencia de la computación y éste le enseñaría más física. Una vez allí, Fredkin desarrolló una idea que poco a poco ha llegado a ser considerada una profunda contribución a ambas disciplinas. La idea es también—al menos en la cabeza de Fredkin—confirmar las pruebas de su teoría de la física digital. La conclusión a la que llegó, dicha de manera concisa y general, es la siguiente: Fredkin encontró que la computación no es intrínsecamente irreversible y por tanto es posible, en principio, construir una computadora que no agote su energía y no despida calor.

Todas las computadoras que hay en el mercado *son* irreversibles. Es decir, su registro del procesamiento de información no puede deducirse de su estado informativo presente. No se pueden examinar los datos que contiene una computadora y explicar cómo llegó a ellos. Cuando el promedio de las computadoras nos digan que 2 más 2 es igual a 4, habrán olvidado la cuestión, pues todo lo que saben ahora es que nuestra pregunta fue cuánto es 1 más 3. La razón de su ignorancia es que las computadoras se deshacen de la información una vez que dejan de necesitarla, ya que no desean atascarse.

En 1961, Rolf Landauer, del Centro de Investigación Thomas J. Watson de IBM, confirmó que esta destrucción de información es la única parte del proceso de la computación que involucra inevitablemente la disipación de energía. En otras palabras, le cuesta a la computadora olvidar cosas pero no necesariamente para llevar a cabo otras funciones. En consecuencia, la cuestión de si se puede o no, en principio, construir una computadora universal que no disipe energía en forma de calor equivale a preguntarse si se puede

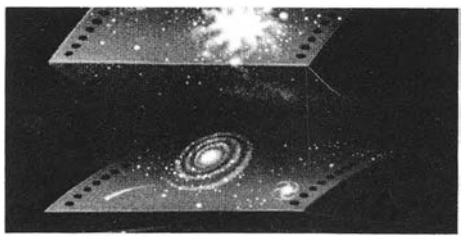
diseñar una computadora universal lógicamente reversible, cuyo registro computacional pueda siempre ser descubierto. Landauer, junto con casi todo el mundo, pensaba que una computadora con tales características era imposible; la arquitectura de todas las computadoras construidas hasta ese momento implicaba desechar regularmente información. Pero durante su estancia en el Tecnológico de California, Fredkin hizo una de las suyas: demostró que habían estado equivocados.

De las dos computadoras reversibles inventadas por Fredkin, la más conocida es la bola de billar. Si realmente hubiera sido construida, estaría formada por bolas de billar rebotando en un laberinto de "espejos" que saldrían ocasionalmente a través de ciertas puertas, las cuales, a veces, permitirían el ingreso de nuevas bolas. Para extraer datos de la máquina, habría que ponerle encima una cuadrícula y la máquina crearía la información. Una máquina como esta, demostró Fredkin, podría ser calificada como computadora universal; podría hacer cualquier cosa que las computadoras normales realizan. Pero con la diferencia de que sería perfectamente reversible; para recuperar su registro, lo único que habría que hacer es detenerla y correrla en sentido inverso.

La computadora de bolas de billar nunca será construida pues se trata de un artefacto platónico, cuya existencia pertenece al mundo de las ideas. Las bolas son perfectamente redondas y duras, y la mesa perfectamente lisa y firme. No hay fricción entre ambas y cuando las bolas chocan no se pierde energía.

La relación que Fredkin ve entre la computadora de bolas de billar y la física digital es un ejemplo de la variada y peculiar colección de pruebas que ha reunido en apoyo de su teoría. Las moléculas, los átomos y sus elementos constitutivos, observa él, giran de manera teóricamente reversible, como bolas de billar (si bien no es por supuesto humanamente posible evaluar el estado físico del universo y reconstruir su registro histórico mediante el seguimiento del movimiento hacia atrás de partículas microscópicas).

Fredkin no puede ofrecer un solo argumento que conduzca, inexorablemente, o por lo menos muy posiblemente, a la conclusión de que el universo es una computadora. Puede charlar sobre la computadora reversible, los robot celulares, las numerosas cantidades físicas, como la luz, que alguna vez fue considerada como un continuo, pero que hoy se piensa como materia discontinua, etcétera. La prueba está constituida por muchas pequeñeces, tantas y tan diminutas que al final Fredkin se ve obligado a trasmitir su razonamiento mediante una metáfora. "Encuentro las pruebas que confirman mis creencias en 10.000 lugares distintos", dice él. "Y para mí son simplemente abrumadoras. Es como si buscara un animal. He encontrado sus huellas y sus deyecciones y sus alimentos a medio masticar. He encontrado rastros de su pelaje y otras cosas más. En cada caso hay una correspondencia para una especie de animal y no es como cualquier otro que hayamos visto antes. La gente pregunta ¿dónde está? Y yo les digo que estuvo aquí, tiene más o menos esta altura, y es así y asado. Sé muchas cosas de él. No lo he cazado aún, pero sé que ahí está".



DEUS EX MACHINA

La teoría de la gravitación de Isaac Newton tenía algo de incómodo. Su idea de que el Sol ejerce una fuerza de atracción sobre la Tierra, y viceversa, sonaba un tanto sobrenatural y, en todo caso, era difícil de explicar. Pues, ¿cómo era que una "acción a distancia" de esta naturaleza podía llevarse a cabo? ¿Era que la Tierra miraba al Sol, estimaba la distancia y consultaba la ley de la gravitación a fin de determinar hacia dónde moverse y a qué velocidad? Newton eludió tales cuestiones y salió con la frase latina *si esset:* dos cuerpos, escribió, se comportan *como si* fueran empujados por una fuerza inversamente proporcional al cuadrado de la distancia. Desde entonces, la física ha seguido el ejemplo de Newton. Sus "fuerzas" y sus "campos" son, estrictamente hablando, metafóricas, y sus leyes puramente descriptivas. Los físicos no hacen ningún esfuerzo por explicar por qué las cosas obedecen las leyes del electromagnetismo o de la gravedad. La ley es la ley y eso es todo lo que hay.

Fredkin se niega a aceptar esta autoridad tan a ciegas. Postula no únicamente leyes, sino también una entidad que las aplique: una computadora. En alguna parte, piensa él, se encuentra una especie de máquina que en realidad hace que nuestros propios bits espaciales sigan respetando la regla del robot celular universal. Con esta creencia Fredkin cruza la frontera entre la física y la metafísica, entre la hipótesis científica y la especulación cósmica. Si Fredkin tuviera el don que poseía Newton para las relaciones públicas, si se limitara a decir que el universo funciona *como si* fuera una computadora, aumentaría su prestigio entre los físicos y conservaría la esencia de su teoría, la idea de que finalmente la dinámica de la realidad física estará mejor capturada por un simple algoritmo recursivo que por la matemática de la física convencional, y que la continuidad del tiempo y el espacio implícita en la matemática tradicional es una ilusión.

En realidad, a últimas fechas algunos notables físicos han declarado cosas no tan completamente diferentes de esta simplista versión de la teoría. T.D. Lee, Premio Nobel de la Universidad Columbia, ha escrito profusamente sobre la posibilidad de que el tiempo sea discontinuo. Y en 1984, *Scientific American,* no precisamente un foro improvisado para maniáticos, publicó un artículo en el que Stephen Wolfram, entonces del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, escribió: "Las leyes de la ciencia están siendo consideradas hoy como algoritmos. . . Los sistemas físicos son vistos como sistemas computarizados que procesan información de una manera muy semejante a las computadoras". Su conclusión era que "un nuevo paradigma ha nacido".

¿Por qué Fredkin se niega a tomar la ruta más oportuna, es decir, dejar a un lado el argumento de que el

¿Por qué existe esta computadora gigante del universo? Fredkin explica: "No hay manera de conocer la respuesta a una pregunta con mayor rapidez de lo que está sucediendo".

universo *es* en realidad una computadora? Una razón es que considera censurable la falta de apoyo a las descripciones de la naturaleza mediante explicaciones por parte de Newton y de todos los físicos desde entonces. No deja de asombrarse al encontrar "científicos perfectamente racionales" creyendo en "una forma de misticismo: que las cosas suceden precisamente porque suceden". La mejor física, parece ser la opinión de Fredkin, es la metafísica.

El problema de la metafísica es su infinita profundidad. Por cada pregunta que obtiene respuesta, surge al menos una nueva interrogante, y al hacer un recuento nunca parece claro qué avance se ha logrado. Por ejemplo, ¿dónde está la computadora de la que Fredkin se empeña en hablar? ¿En este universo, ubicada en la quinta o sexta dimensión, lo cual la hace invisible? ¿Se halla en algún metauniverso? Tal parece que la respuesta es la segunda, y para entender por qué, necesitamos recurrir al problema del regreso infinito.

Este problema acosa la teoría de Fredkin de dos maneras, una de las cuales ya hemos abordado : ¿Si la materia está constituida de información, de qué está hecha la información? E incluso si uno acepta que da igual si es la información, la materia o la energía el ingrediente más fundamental, ¿qué sucede entonces con la computadora en sí? ¿De qué *está* hecha?

Ante todo, no importa de qué esta hecha la información o qué clase de computadora la produce. Podría ser ésta de un material electrónico convencional, o podría ser una máquina hidráulica formada de gigantescas cañerías y tapas de registro, o bien podría ser algo que ni siquiera podemos imaginar.¿Cuál es la diferencia? ¿A quién le interesa de qué está constituida la información? En la medida en que la regla de los robot celulares sea la misma en cada caso, los modelos de información serán iguales, y lo serán porque la estructura de nuestro mundo depende del *modelo,* no del sustrato del modelo; un átomo de carbono, según Fredkin, es una *configuración* determinada de bits, no de cierta *clase* de bits.

Además, no podemos saber nunca de qué esta hecha la información o qué clase de máquina la procesa. Este aspecto tiene su origen en las conversaciones que de niño Fredkin recuerda haber sostenido con su hermana Joan sobre la posibilidad de que formaran parte de un sueño que Dios estaba teniendo. "Digamos que Dios se encuentra en un cuarto y que sobre su mesa tiene algunas galletas y té", dice Fredkin, "y que está soñando con todo este universo. Pues bien, nosotros no podemos llegar y tomar sus galletas. No están en nuestro universo. Entonces, nuestro universo tiene límites. Hay algunas cosas en él y otras no".

La computadora no está en nuestro universo; su arquitectura está fuera del alcance de sus programas. Imaginemos un enorme programa que contuviera cuerpos informativos tan complejos como las personas, motivados por entes informativos tan complejos como las ideas. Estas "personas" no tendrían manera de deducir a qué clase de computadora le deberían su existencia, ya que todo lo que dijeran o hicieran—incluyendo la formulación de hipótesis metafísicas—dependería por completo de las reglas de programación y la energía de entrada original.

Esta idea—de que tales seres sensibles podrían ser estructuralmente indiferentes a la organización de la realidad—ha cautivado a numerosas personas, entre ellas, recientemente, a los expertos en ciencia de la computación. Una fuente de encanto es el hecho de que cualquier computadora universal puede simular otra computadora universal, y la computadora que simula puede, puesto que es universal, hacer lo mismo. De esta forma es posible concebir una serie teóricamente infinita de computadoras contenidas, como las muñecas rusas, en versiones más grandes de sí mismas y no obstante inconscientes de la presencia de sus recipientes. Para todo aquel que haya vivido íntimamente con las computadoras y pensando de manera profunda acerca de ellas, dice Charles Bennett del Laboratorio Watson de IBM, este concepto es muy atractivo. "Y quien esté excesivamente atraído por él, probablemente acabe rompiendo relaciones con los físicos". Ellos, según Bennett, encuentran herética la noción de que *algo* físico es inaccesible a la experimentación, fuera del alcance de la ciencia.

La certidumbre de Fredkin en los límites del conocimiento científico puede parecer una prueba de humildad, pero en el fondo admite una gran ambición; le permite sobrepasar algunas de las preguntas filosóficas más grandes que nos rondan. Por ejemplo, surge una paradoja siempre que la gente piensa sobre la manera en que el universo llegó a formarse. Por una parte, debe de haber tenido un principio. Después de todo, por lo general cada cosa tiene el suyo. Además, la evidencia cosmológica sugiere un génesis: El Gran Estallido. Sin embargo, la ciencia insiste en que es imposible que algo provenga de nada; las leyes de la física prohíben que la energía y la masa del universo cambien. Entonces, ¿cómo pudo haber un momento en el que no hubiera ningún universo, y por tanto ninguna masa o energía?

Fredkin escapa de esta paradoja sin inmutarse. Concedamos, dice él, que las leyes de *nuestro* universo no

permiten que algo tenga su origen en nada. Pero él imagina leyes que permitirían tal cosa; de hecho, puede suponer leyes algorítmicas que le darían cabida. La conservación de la masa y la energía es una consecuencia de las reglas de nuestros robot celulares, no de todas las reglas posibles.

Resulta curioso lo difícil que es dudar de Fredkin cuando expresa con tanta seguridad afirmaciones definitivas sobre la creación del universo... o cuando le mira a uno los ojos y dice que el universo es una computadora. En parte es porque, dadas la magnitud y la intratabilidad intrínseca de las cuestiones a las que él se enfrenta, sus respuestas no son del todo malas.

No obstante, conforme aprende más física y se adentra en la filosofía, empieza a creer en las creencias de uno. Por ejemplo, una vez aceptada la pregunta de qué clase de proceso podría generar un universo en el que la generación espontánea es imposible, se lanza inmediatamente por una interrogante mayor: *¿Por qué* fue creado el universo? ¿Por qué hay algo aquí en vez de nada?

Cuando aparece este tema, Fredkin se encuentra en su villa hablando de una interesante característica de algunos programas de computadora, incluyendo muchos robot celulares: no hay un camino directo para saber en qué culminarán. Esta es, de hecho, una diferencia básica entre el enfoque "analítico" asociado con la matemática tradicional, que incluye las ecuaciones diferenciales, y el enfoque "computacional" asociado con los algoritmos. Puede predecirse un estado futuro de un sistema susceptible al enfoque analítico sin calcular qué estados incluirá entre el actual y el futuro, pero en el caso de muchos robot celulares, se deben deducir todos los estados intermedios hasta averiguar cómo será el último: no hay manera de saber el futuro excepto cuando se le ha descubierto.

Esta incertidumbre es muy significativa. Para Fredkin, sugiere que incluso si la conducta humana está determinada, por completo inevitable, puede ser impredecible; hay lugar para un "seudolibre albedrío" en un universo totalmente mecanicista. Pero esta tarde Fredkin está interesado en la cosmogonía, en las implicaciones de esta incertidumbre respecto a la gran pregunta: ¿Por qué existe una computadora gigantesca de un universo?

Es simple, explica Fredkin, ya que "no hay forma de conocer la respuesta a alguna cuestión más rápidamente que su propio acontecer". Consciente de que tal vez ha dicho algo inexplicable, Fredkin se explaya. Supongamos, dice, que existe un Dios todopoderoso, "y que está pensando en crear este universo. Va a ocupar siete días en dicha tarea (todo esto es metafórico). Bien, entonces, si su poder es tan grande como podríamos imaginarlo, él puede decirse a sí mismo: 'Espera un momento, ¿por qué gastar tiempo? Puedo crearlo todo, o puedo pensarlo un minuto y saber qué va a pasar, de tal manera que no tengo que preocuparme'. Ahora, el físico común dice: bueno, correcto, tienes un Dios todopoderoso, probablemente Él puede hacer eso. Lo que yo digo es—y he aquí algo sumamente interesante—que no importa cuán poderoso es Dios; Él no puede conocer la respuesta antes que su formulación. Puede tener varias maneras de hacerlo, pero tiene que realizar un paso cada vez o no podrá obtener la respuesta adecuada. No hay un camino corto".

Cuando el Sol cae en la isla de Fredkin toda clase de insectos comienzan a chirriar o a zumbar. Es uno de esos momentos en los que el ambiente a nuestro alrededor, creado por nosotros mismos, se desintegra y da paso a uno nuevo, considerablemente más desconocido. El viejo ambiente, el antiguo contexto en este caso era que Fredkin es un pensador iconoclasta, que cree que el espacio y el tiempo son discontinuos, que las leyes del universo son algoritmos, y que el universo trabaja según los mismos principios que una computadora (él emplea esta misma expresión en sus momentos de mayor circunspección). El nuevo contexto es que Fredkin cree que el universo es exacta y literalmente una computadora, y que es usada por alguien, o por algo, para resolver un problema. Parece como una broma propicia y perversa al mismo tiempo: lo favorable es que nuestras vidas tienen un propósito; lo malo es que dicho propósito es para ayudar a un remoto *hacker* que, según un cálculo, puede estar en pi a la nueve enésimas de millones de lugares.

¿Así que, le digo a Fredkin, usted piensa que la razón por la que estamos aquí es porque algún ente ha querido teorizar sobre la realidad y la única manera de probar sus teorías ha sido creando la realidad? "No, mire, mi explicación es mucho más abstracta. No creo que haya un ente o algo así. Sólo me sirvo de ello para platicar con usted. A lo que me refiero es a que no hay forma de saber que el futuro es más rápido que poner en operación este (el universo) para llegar a ese (el futuro). Por tanto, lo que supongo es que existe una pregunta y que hay una respuesta, ¿de acuerdo? No estoy haciendo ninguna hipótesis sobre quién plantea la pregunta, quién desea la respuesta, nada de eso".

Pero entre más charlamos, Fredkin se acerca más a las implicaciones religiosas que está tratando de evitar. "Me parece que lo que estoy diciendo es que no tengo ninguna creencia religiosa. No sé qué hay o qué podría ser. Pero sí puedo afirmar que, en mi opinión, es probable que este universo en particular sea una consecuencia de algo que yo llamaría inteligencia". ¿Significa esto que hay algo por ahí que quisiera obtener la respuesta a una pregunta? "Sí". ¿Algo que inició el universo para ver qué pasaría? "En cierta forma, sí".

La educación irregular, híbrida de Fredkin le ha dado una mezcla de terminología que ni los expertos en ciencia de la computación o los físicos reconocen como su lengua propia. Además, no está adiestrado en las normas del discurso científico; apenas parece consciente de la línea entre la hipótesis científica y la especulación filosófica. No es lo suficientemente cauto para limitar su argumentación a su esencia: que el tiempo y el espacio son discontinuos, y que el estado de cada punto en el espacio en cualquier punto en el tiempo está determinado por un solo algoritmo. En suma, el mismo cuerpo de conocimientos que le ha permitido a Fredkin concebir el universo como una computadora parece impedirle compartir su visión. Si pudiera expresarse como cualquier otro científico, podría ver sólo las cosas que ellos ven.

EL ESCRITOR DISERTA

Por John Updike

Uno de los escritores más aclamados de los Estados Unidos lucubra acerca de por qué los novelistas aceptan numerosas invitaciones para hablar en público.

En tiempos pasados, muchos escritores fomentaban sus reputaciones viajando y dando conferencias acerca de variados temas públicos. Mark Twain, por ejemplo, entretuvo a enormes auditorios con su ingenio populista durante una gira por el mundo en la última década del siglo pasado. En la actual era de televisión y propaganda a nivel de masas, los novelistas no necesitan moverse gran cosa a fin de llegar a ser bien conocidos, pero, con todo, persiste la tradición de las conferencias públicas, especialmente en los campus universitarios. En este ensayo John Updike discute el fenómeno actual del novelista en el estrado. "El escritor —afirma—necesita establecer contacto con su nación; en cierto sentido, su obra es una larga conferencia a sus compatriotas, pidiéndoles que consideren la versión que él les ofrece en cuanto a su propia vida y las de ellos".

Novelista, crítico, cuentista, poeta, ensayista y dramaturgo, John Updike es autor de más de 30 libros, incluyendo 13 novelas. Updike, asimismo, ha recibido todos los premios literarios norteamericanos importantes, incluyendo el Premio Pulitzer y el Premio Nacional del Libro. Sus obras de ficción merecen elogios por captar y preservar la vida de la clase media, con sus rituales concomitantes y ocasionales epifanías. Su colega el novelista John Cheever ha llamado a Updike "el escritor más brillante y polifacético de su generación".

Las primerísimas personas a quienes consideramos autores—las mentes y voces que hay detrás de las épicas tribales, la Biblia y Homero, los Vedas y las sagas—se presentaban en público, al parecer, y para ellos la publicación asumía la forma de la recitación o del ensalmo: dar conferencias, podríamos decir. En qué circunstancias eran promulgadas aquellas primeras obras literarias, es cosa no del todo clara, y tampoco coinciden en propósito y estructura todos los ejemplos de literatura oral; podríamos, no obstante, arriesgar la generalización de que la función del bardo era, según la formulación horaciana, entretener e instruir, y que la instrucción concernería al grave asunto de la identidad tribal. El poeta y sus cantos servían de banco de recuerdos, que exponía las líneas generales de las luchas tribales decisivas y los ejemplos de valor guerrero. Quiénes somos, quiénes fueron nuestros heroicos padres, cómo llegamos adonde estamos, por qué creemos lo que creemos y hacemos lo que hacemos: el bardo alumbra estas cuestiones esenciales mientras parpadea el resplandor de la hoguera, corre el hidromel y los oyentes renuevan en sus corazones el pacto con el pasado. El propio autor no está enunciando palabras propias sino su versión de una historia que le fue narrada, una historia trasmitida mientras evolu-

Reproducido con autorización de *The New York Review of Books*. © 1988 Nyrev, Inc.

ciona y, en determinado punto, una historia que le fue fijada por la versión escrita de un amanuense.

La función nemónica de la poesía persiste en ciertas rimas provechosas ("Treinta días trae septiembre...") y el carácter central tradicional y aun sacro del bardo en la reunión tribal perdura en la noción tan difundida de que los autores saben "hablar": que su vocación incluye la capacidad y disposición de entretener e instruir, oralmente, en cualquier reunión en la cual corra el hidromel y se intercambien suficientes anillos de oro. Tal supuesto es lisonjero, pero la verdad es que la tradición literaria modernista, de la cual somos todos, a falta de otra, herederos tardíos y rezagados, malamente prepara a un escritor para semejante desempeño. Es patente que Joyce tenía una hermosa voz de tenor y asimismo, inspirado por hidromel suficiente, conseguía alcanzar de una coz el dintel de la puerta, pero en cambio Proust tenía una naturaleza enteramente recogida, nada atlética, y murmuraba sobre todo para sí mismo. "El arte auténtico no tiene nada que hacer con proclamas, consuma su labor en silencio", escribió en esa larga meditación acerca de la misión del escritor que concluye *En busca del tiempo perdido.* "Para ser del todo fiel a su vida espiritual, un artista debe permanecer solo y no prodigarse ni aun a discípulos", reza otro de sus rigores. El artista—insiste él repetidamente—no es un ciudadano más, un ser social con deberes sociales; es un explorador solitario, un egoísta puro. En un dilatado paréntesis explica que "cuando el altruismo humano no es egoísta, es estéril, como por ejemplo en el escritor que interrumpe su labor a fin de visitar a un amigo desdichado, de aceptar una función pública o de escribir artículos de propaganda".

Casi a la mitad justa de *El tiempo recuperado,* Marcel contempla su tarea, la inmensa novela que a esas alturas casi hemos recorrido entera, y se amedrenta ante un planteamiento tan colosal y exaltado. Ha tropezado en los adoquines desiguales que le han recordado a Venecia, ha oído el tintineo de la cucharilla contra el cristal que le recordó el viaje en tren en el cual observó los campanarios de Martinville, ha palpado la textura de la servilleta tiesa que le recordó a Balbec y su playa y su océano, ha probado la magdalena de la cual brotó todo Combray, y advierte que estos fragmentos involuntariamente recobrados del abismo del Tiempo componen la verdad que él debe divulgar:

> Debajo de aquellos signos yacía algo de muy distinto género, que yo debía procurar descubrir, algún pensamiento que traducían al modo de aquellos caracteres jeroglíficos que, de buenas a primeras, podría suponerse que representaran nada más objetos materiales. El proceso del desciframiento fue difícil, sin duda, pero sólo consumándolo era posible llegar a la verdad que hubiera por leer. Pues las verdades que capta el intelecto directamente, en el mundo de luz plena y sin trabas, tienen algo de menos profundo, de menos necesario que aquellas que la vida nos comunica contra nuestra voluntad, en una impresión que es material porque entra en nosotros a través de los sentidos, si bien posee un significado espiritual que nos es posible extraer.

Esta extracción de sentido a partir de jeroglíficos táctiles se convierte a la página siguiente en una búsqueda a tientas bajo el agua:

> En cuanto al libro interior de símbolos desconocidos (símbolos labrados en relieve pudieron haber sido, que mi atención, al explorar mi inconsciente, palpaba, contra los cuales tropezaba, siguiendo sus contornos, tal un buzo explorando el lecho del océano), si me ponía a intentar leerlos, nadie podría ayudarme con regla ninguna, ya que leerlos era un acto de creación en el cual nadie está en condiciones de laborar por nosotros, ni aun de colaborar con nosotros. ¡Cuántos se apartan de la escritura por esta razón! ¡En qué empeños no se meten los hombres a fin de evadir aquéllos! Todo suceso público, ya sea el asunto Dreyfus, ya sea la guerra, proporciona al escritor una nueva excusa para no intentar descifrar este libro: quiere asegurar el triunfo de la justicia, quiere restaurar la unidad moral de la nación, no tiene tiempo para pensar en la literatura. Mas éstas no son sino excusas y la verdad es que no tiene, o ya no tiene, genio, o sea instinto. Pues el instinto nos dicta el deber y el intelecto nos suministra pretextos para evadirnos de él. Sólo que las disculpas carecen de lugar en el arte y las intenciones no cuentan para nada: en todo momento debe el artista atender a su instinto, y esto es lo que hace del arte la más real de las cosas, la más adusta escuela de vida, el auténtico juicio final.

El tono religioso del modernismo clásico, su austeridad y fanatismo, se nos antojan excesivos. Su cercana imitación del catolicismo europeo se diría desconcertante, ahora que un siglo más ha consumido la vasija del cristianismo. Virtud y vicio por igual se han trivializado hasta ser noticias. ¿Qué cuentan las emanaciones de la torre de marfil ante las que surgen de la torre emisora de televisión? Esta expresión de la *torre de marfil* fue propuesta por Flaubert, el primer novelista moderno, al escribir:

> Entre la turba y nosotros no existe vínculo. Peor para la turba, y todavía peor para nosotros. Pero en vista de que el capricho de un individuo me parece ni más ni menos válido que el apetito de un millón de hombres, y que puede ocupar igual lugar en el mundo, debemos vivir para nuestra vocación (sin tomar en cuenta las cosas materiales ni esa humanidad que nos desaprueba), subir a nuestra torre de marfil y allí, como una bayadera con sus perfumes, morar a solas con nuestros sueños.

La única camaradería posible para un artista—afirma Flaubert en otro lugar—será con otros artistas. "La humanidad nos aborrece: no servimos para ninguno de sus propósitos; y nosotros la aborrecemos porque nos hiere. Amémonos pues el úno al

Las conferencias de los autores se remontan, en los Estados Unidos, al Circuito de los Liceos que, iniciado en los años de 1830, llevó inspirados oradores a provincias estadounidenses muy apartadas. Ralph Waldo Emerson fue una de estas figuras y sus ensayos orales se cuentan entre los textos clásicos del estilo y el pensamiento norteamericanos.

otro 'en el Arte', tal como los místicos se aman 'en Dios' ". Dios lo obsesiona grandemente, como en su famosa sentencia: "Un autor en su libro debe ser como Dios en el universo, presente por doquier y en ninguna parte visible". Dios no imparte conferencias, como no sea a los israelitas del Antiguo Testamento, quienes no siempre atendían. El escritor modernista no imparte conferencias; crea, sueña, descifra sus jeroglíficos, existe en un estado de antagonismo consciente hacia el afanado mundo burgués. La conferencia es un instrumento de la burguesía, una herramienta de la educación de masas esencial para las democracias modernas. Mientras Flaubert sostiene que no hay nexo entre la multitud y los artistas literarios, la multitud ofrece elaborar uno e invita al escritor a dar conferencias. "Desciende de tu torre de marfil—grita la turba—y ven a compartir, oh bayadera, tus fabulosos perfumes con nosotros". Deiforme e indómito en la más pura concepción de sí mismo, el autor es así devuelto a la sociedad, al poblado global; lo trivializan volviéndolo educador y celebridad.

Las conferencias dadas por autores se remontan, en los Estados Unidos, al llamado Circuito de los Liceos que, a partir de los años 30 del siglo pasado, llevó a las provincias norteamericanas, tan dispersas, oradores que brindaban inspiración e instrucción. Ralph Waldo Emerson se contó entre aquellas estrellas, vagabundeando con sermones seculares extraídos de sus diarios, para luego reunir aquellas gemas orales en esos volúmenes de ensayos que se cuentan entre los textos clásicos del estilo y el pensamiento norteamericanos. Mark Twain, generación y media después, empezó como conferenciante cómico, un comediante enhiesto y sin micrófono, y sus novelas y relatos de viajes de mejor venta conservaban mucho del carácter que complace a la multitud desde el estrado.

Incluso autores que se le figuran a uno relativamente abstrusos y vergonzosos cayeron una que otra vez en las conferencias; Henry James recorrió los Estados Unidos de costa a costa en 1904 y 1905 hablando de "La lección de Balzac", y Melville durante una temporada, a fines de la sexta década de los 1800, siendo aún algo famoso como "el hombre que vivió entre caníbales", intentó suplir los ingresos que sus libros le proporcionaban cada vez menos, hablando, a 50 dólares por conferencia, acerca de "Las estatuas de Roma" y "Los mares del Sur". Aun en su apogeo, este género de actividad para literatos tuvo detractores entre los hombres de letras mismos: en *The Blithedale Romance* (La novela de Blithedale) escribió Hawthorne sobre "esa moda sobria y pálida, por no decir pardusca, de pasar las tardes invernales: la Conferencia", en tanto que Oliver Wendell Holmes volvió de una gira proclamando que "el conferenciante es una ramera literaria".

Con todo, cuando procura uno representarse aquellos auditorios del siglo pasado, con alumbrado de gas, el conferenciante vestido de negro frente al atril de roble, ante cortina de terciopelo y borlas doradas—cortinas que a la noche siguiente acaso se abrieran para mostrar una decoración de ópera, maltratada y muy viajada, o las sillas de una representación jocosa—imagina uno un auditorio y un orador suficientemente acordes en cuanto a lo que representaba entretenimiento y edificación; los nexos entre los hambrientos de cultura y los dispensadores de cultura eran delgados y tirantes, pero todavía no se habían roto en la inocencia silvestre del Nuevo Mundo. Piensa uno en la estupenda cordialidad que reinaba entre Emerson y sus oyentes, a quienes confiaba, sin la menor condescendencia o bufonería, sus pensamientos más profundos e íntimos, en tanto ellos, al escuchar, se hallaban descubriendo, con él, lo que significaba ser norteamericano.

Al igual que los clubes del libro y otros movimientos para elevar a las masas, el circuito de conferencias fue gravitando hacia los ignorantes. El famoso Movimiento Chautauqua, que perduró hasta los años 20, se combinaba con campamentos y reuniones por el estilo: siempre nobles pretextos para reunirse, por las múltiples razones que suelen presidir las reuniones humanas. Por regla general, los escritores más admirados en tiempos de mi juventud no impartían conferencias, si bien algunos de los menos admirados y más presentables lo hacían, como los por entonces ubicuos John Mason Brown y Franklin P. Adams. Pero Hemingway y Faulkner y Fitzgerald y Steinbeck y Sinclair Lewis eran vistos rara vez en el estrado; su mensaje a la humanidad se hallaba contenido en sus obras, y el tiempo que no pasaban escribiendo parecía de sobra ocupado en la pesca del pez vela, las mulas y los toros, así como el pasatiempo de la bebida.

Constituían en general una cuadrilla bastante ruda, de aventureros y vagabundos, que se habían preparado para la escritura creadora ejerciendo el periodismo. Pocos tenían

títulos, aunque los años que Fitzgerald pasó en Princeton fueron importantes para él, en tanto que Lewis y Thornton Wilder se habían graduado en Yale. Pero se aceptaba que el principal modo de aprender consistía en hacer. Hemingway comenzó como reportero para el *Star* de Kansas City a los 18 años, y a los 19 Eugene O'Neill abandonó Princeton y se embarcó. El mundo impreso era más vasto por entonces, una ciudad norteamericana importante llegaba a tener 8 o 10 diarios, y múltiples revistas populares pagaban bien los cuentos. Los escritores de dicha generación, anterior a la televisión, con su auditorio burgués potencialmente vasto, eran sin embargo lo suficientemente modernistas como para escabullirse de las apariciones personales gratas a la multitud, en tanto que por el lado de las conferencias sobran razones para suponer que no eran invitados muy a menudo. ¿Por qué habrían de desear enterarse los ciudadanos de Main Street de lo que Sinclair Lewis opinaba de ellos?

En los Estados Unidos, las cuatro décadas transcurridas desde que acabó la Segunda Guerra Mundial han presenciado la reducción de los artistas literarios a la condición de académicos adjuntos. Donde la creación es juzgada requisito previo para la exposición, se espera que el creador sea, en palabras de Proust, "pródigo de sí mismo". No es nada más que los poetas, por necesidad económica, enseñen en escuelas superiores y con el tiempo—y comprensiblemente—adopten como norma de calidad de un poema su impacto sobre un auditorio fundamentalmente adolescente; ni que los cuentistas vayan y vengan entre el programa escolar de escritura y el taller de verano y consideren que la auténtica publicación es una especie de mérito académico suplementario, en tanto se da un ciclo kármico en el cual quienes estudian para escribir pasan a ser graduados que escriben y luego maestros que lo hacen, dentro de un universo académico sostenido por becas y dinero de impuestos y aislado de la plaza del mercado y de la conciencia popular. No es nada más que las novelas contemporáneas sean estudiadas para ganar créditos en un curso y padezcan la carga de lo obligatorio y, por así decirlo, de lo dirigido por libros de texto: modernización del currículum literario, podría señalarse, que descarta a los clásicos y otorga al presente una suerte de instantánea vetustez. Es que la sociedad norteamericana, tratando generosamente de hallar un lugar para ese funcionario heredado de otras épocas y que se llama escritor, sólo piensa en colocarlo de maestro y, en menor escala, como celebridad.

Lo invitan a la televisión para que diga sus cosas, como si su libro—su pobre libro gordo, que no es leído—*no* fuera lo que él dice. Lo invitan a acudir al salón de clases y, como el más mezquino experto, enseñarse solo. El circuito aquel del siglo pasado gira ahora puertas adentro, ha pasado del aire libre de una esperanzada democracia rural a las audiencias enclaustradas de las 1.500 escuelas superiores y universidades acreditadas del país; el circuito ha sido—pudiera decirse—miniaturizado. Mientras decae el mercado para los auténticos cuentos, hasta reducirse en toda la amplitud de los Estados Unidos a media docena de revistas que pagan bien, está en su apogeo el mercado de los escritores como adorno de banquetes y conferencias y autofestejos corporados. Kurt Vonnegut ha observado que un escritor norteamericano recibe más dinero por pronunciar una conferencia en una escuela de tercera clase y en quiebra que por escribir un cuento magistral. Hasta yo, escritor relativamente oscuro y autor de éxitos de librería relativamente marginales, recibo casi a diario invitaciones para hablar, "leer", dar conferencias.

No me propongo lamentarme ni exagerar. Las situaciones sociológicas tienen causas que no se alteran por la sátira o la nostalgia. La universidad y el expendio de impresos, la literatura y la erudición siempre han estado cerca, y la excéntrica manera como los escritores se sustentan y como sus libros buscan lectores han cambiado más de una vez desde aquellos días del Renacimiento en que los poetas se empeñaban inmundamente en ganar el patrocinio noble. La academización de la escritura en los Estados Unidos no es sino un aspecto, a fin de cuentas, de la academización del país. El escritor típico de mi generación se instruyó en una escuela superior; a decir verdad yo soy una especie de rebelde por haber evitado la escuela de graduados y carecer de grado superior. Académicamente provistos y habituados, John Barth y Joyce Carol Oates, por ejemplo, son atraídos de modo natural por la enseñanza y la conferencia. Saben mucho y el prestigio de su carácter de autores añade un lustre mágico, una especie de sesgo pícaro a su conocimiento.

Hasta que surgió, no hace tantos siglos, un gran público burgués para el material impreso, y con él la posibilidad de que hubiera escritores profesionales sostenidos por las ventas de sus obras, los escritores tenían que ser caballeros o hijas de clérigo o cortesanos de algún género; al igual que los bufones, los escritores atisbaban desde atrás del codo del poder, y si en una democracia sin nobleza ni gran aristocracia provinciana las universidades bien provistas, al disminuir el auditorio burgués, entran en escena y hacen de patrono, ¿qué tendrá de malo? ¿Quién añora la bohemia empapada de ajenjo que, con su libertad y emoción, ofrecía trastorno y desesperación; o bien el yermo paisaje cultural que tan a regañadientes nutrió a los artistas norteamericanos clásicos? ¿Acaso incluso la mejor escritura norteamericana, de Hawthorne y Dickinson a Hemingway y Faulkner, sin excluir a Whitman y Twain, no está lisiada por la peculiaridad de la posición del artista nativo

La marca de un gran escritor, como lo observó Walt Whitman, es que la nación lo absorbe en el conocimiento y la imagen que tiene de sí misma. El escritor convencido da por supuesto que su propia sensibilidad constituye un indicio suficiente para cuestionamientos generales, y que la pregunta "¿quién soy?" esclarece la de "¿quiénes somos?"

y por las limitaciones del autodidactismo? Puede ser; pero sospechamos que en cada uno de los casos citados la peculiaridad no puede separarse de la intensidad y la veracidad, y que cuando el escritor se torna conferenciante cierta intensidad se pierde.

¿Por qué ha de ser así? Preparar y pronunciar una conferencia, a más de observar la urbanidad debida, es cosa que lleva tiempo, pero tiempo es algo que el escritor dispone en abundancia, sobre todo en estas fechas de antibióticos y cuidado por la salud: más tiempo del que él o ella necesita para ser alcanzado por determinado rayo. Hubo tiempo suficiente en la vida de Wallace Stevens para que consagrara jornadas de ocho horas a su compañía de seguros de Hartford, suficiente tiempo en la vida de Rimbaud para abandonar la poesía a los 19 años, suficiente tiempo en la vida de Tolstoi para desdeñar por entero el arte e intentar educar a los campesinos y reinventar la religión. Tenemos la impresión, realmente, de que si la vida de un escritor no incluye tiempo que perder—tiempo para una juerga o un paseo por el bosque o un asunto turbulento o un año de silencio—no tendrá en verdad mucho de escritor. En tanto que la pintura y la música poseen algo que se asemeja a una existencia absoluta, el lenguaje se torna un sinsentido sin sus referentes, que se dan en la naturaleza. El escritor es una superficie de contacto entre lenguaje y naturaleza. En cierto sentido, no desperdicia nada de tiempo, como no sea al dar la espalda a la naturaleza, suspender su función osmótica y proponerse impartir conferencias.

Pedirle a un escritor que diserte equivale a pedirle a un cuchillo que apriete un tornillo. Los tornillos son precisos para que el mundo se mantenga unido, mientras más firmemente mejor, y el desarmador es una admirable herramienta, más sólida y múltiple y menos peligrosa que un cuchillo; en cambio un cuchillo con la punta quebrada y el filo embotado o torcido sirve mal para todo. Claro está que si se emplea repetidamente un cuchillo como desarmador, acabará por adoptar la forma de éste, sólo que entonces ya no podrá esperarse que rebane manzanas.

Quizás en esta era electrónica convendría intentar hablar de entradas, salidas y estática. Cuando es invitado a hablar, el escritor se siente adulado. Siente que después de años de jugar en el piso con muñecos de papel y de fingir castillos, es invitado a una actividad adulta, para la cual hay que ponerse un traje, y que proporciona dinero o cuando menos un pasaje de avión. Recibe además el permiso de la sociedad—según lo estipula el contrato—para inmovilizar a un auditorio de algunos centenares o siguiera docenas de prójimos. Lo único que podrá concluir es que él es una persona interesante y meritoria. A causa de esta reflexión, en esta frecuencia particular, ingresa en las bandas la estática, donde antes sólo se oía el susurro de los muñecos de papel: y se trata desgraciadamente de una estática que puede tardar mucho en eliminarse. Es difícil manejar a la vez entradas y salidas. El escritor que se exhibe tiende a no ver ni escuchar gran cosa más allá de su propia exhibición. El escritor cuya reflexión se ha vuelto enteramente asunto de juicio, frontal y razonable, seguramente hallará que sus mecanismos creativos se atascan.

Una obra literaria no es un enunciado acerca del mundo; es un intento de crear, a partir de jeroglíficos impresos por el mundo en el yo del escritor, otro mundo. El género de precisión requerido concierne al modo de decir determinada cosa, a la manera como alguien o algo debería aparecer, al grado en que el ritmo de un párrafo sugiere la atmósfera de cierto momento. Tal actividad se siente sagrada y se emprende con gran nerviosismo, luego de muchas vueltas interiores y externas, y se consuma con un sentimiento de triunfo que no guarda la menor proporción aparente con la realidad trivial, si no es que deplorable, a la cual ha habido aproximación verbal. En comparación con semejante precisión, cualquier cosa que pueda decirse en una plática da una impresión de apenas cierta y de señaladamente desvirtuada. Todas las afirmaciones parecen temerarias y todas las generalizaciones discutibles. El dar conferencias despoja al autor de su sagrado derecho al silencio, de hablar sólo en el firme terreno de lo imaginario. Para la mente cuyos hábitos lingüísticos han sido conformados por la labor de plasmación, los enunciados, por sutiles que sean y bien llevados que estén, representan una violación propia, y si ésta es pública, según acontece en la conferencia, la ocasión tiene algo de ignominioso, de

confesar que uno ha abandonado su puesto, ha renunciado a su tarea por otra inferior, por opulentamente que la sociedad haya envuelto la ocasión en plausibilidad y aprobación.

Pero cuán comprensible es, al fin y al cabo, que la sociedad suponga que el escritor tiene algo que decir. Suponer lo contrario—que el escritor nada tiene que decir—se antoja escandaloso, si bien algo hay de cierto, siquiera en la medida en que nadie tenemos nada que decir, en comparación con el volumen inmenso de lo que se dice. La mayor parte de las expresiones humanas no son comunicación sino ruido, un ruido que dice "aquí estoy", un ruido que dice "no estás solo". Para el autor, el valor de una conferencia es que, al impartirla, confiesa que también él necesita hacer ruido de éste, que es miembro de la sociedad, que es humano. La pose flaubertiana de Dios creador ("cortándose las uñas—agregaba James Joyce en una famosa especificación—dentro o detrás o más allá o por encima de su labor manual, invisible, sutilizado más allá de la existencia, indiferente, cortándose las uñas") cede el lugar en estos tiempos posmodernos a la pose de un buen hombre locuaz, un hablante como uno, que aporta su pizca al parloteo que retiene el silencio que nos rodea, en tanto nos apiñamos alrededor de la hoguera de la tribu.

Dar una conferencia aparta al escritor del mundo, y mientras la pronuncia consigue saborear el antiguo papel del bardo. Lo enfrenta a un auditorio y lo despoja saludablemente de la ilusión de que él es su propio público, de que lo que él hace, lo mismo que en el caso del Señor, acontece en el vacío. En el arte literario, por abstruso o imaginista, por surrealista o impersonal que sea, se confía en la comunicación, y esta comunicación implica el intento de alterar otras mentes. Este es el vergonzoso secreto, el impulso tiránico oculto detrás de la pose modernista de una creación satisfactoria en sí misma. Por poco que un escritor occidental haya viajado por el Tercer Mundo, habrá tropezado con la pregunta solemne y agresiva de cuál es el propósito social del escritor, en qué sirve a sus semejantes. Parece embarazoso e inadecuado responder honradamente que—si compone uno ficciones—les sirve uno construyendo versiones fantásticas de la propia vida, devaneos de lo personal hasta lo apenas posible, hasta la complicación divertida. El impartir la conferencia le recuerda al escritor otra dimensión de su faena, la de establecer contacto: "Nuestra terrible necesidad de entrar en contacto", en la gran frase de Katherine Mansfield. El escritor necesita establecer contacto con su nación; en cierto sentido, su obra es una larga conferencia a sus compatriotas, pidiéndoles que consideren la versión que él les ofrece de su propia vida y las de ellos, e incluso, que hagan algo al respecto.

El *Retrato del artista adolescente,* el libro mismo que contiene la descripción del artista deiforme cortándose las uñas, concluye con esta aspiración altruista del héroe, Stephen Dedalus, Stephen el artífice: "¡Bienvenida, oh Vida! Voy por millonésima vez al encuentro de la realidad de la experiencia, para forjar en la fragua de mi alma la conciencia increada de mi raza". De acuerdo con esta formulación, el autor es la interfase entre la realidad de la experiencia y la raza, cuyo tener conciencia y cuyo ser consciente requieren repetidas creaciones. Es en verdad clara la lealtad emocional y estética de Joyce hacia una Irlanda en la cual no soportaba vivir, al igual que su intento en *Ulysses* y *Finnegans Wake*—las dos largas novelas sin par que siguieron al *Retrato del artista*—de recrear la figura del bardo—cantar en forma épica la historia entera de su ciudad y su nación. Y también Proust, en tanto se desenvuelve magníficamente su propia vida esnobista e hiperestésica, entona himnos a las catedrales francesas, los nombres de lugares franceses y las visiones de la historia francesa.

Podría prolongarse este catálogo de resonancias tribales, ya que una señal del gran escritor es, como observó Walt Whitman, que la nación lo absorbe en su conocimiento e imagen propios. El escritor confiado supone que su propia sensibilidad es indicio suficiente de condiciones generales y que la pregunta "¿quién soy?", si es explorada con valentía suficiente, alumbra inevitablemente la pregunta "¿quiénes somos?

Pero si el dar una conferencia hace al escritor bajar de su torre de marfil y le suministra una saludable dosis de humanidad, ¿cuál es el beneficio que el auditorio recibe? ¿Por qué invitar a esta persona a que haga algo a lo cual es instintivamente reacia y que no desempeña muy bien? Thomas Mann, preparando el camino a su propia conferencia acerca de Freud, sugirió con gracia que el autor es especialmente adecuado en las celebraciones, ya que "entiende de las fiestas de la vida y aun entiende la vida como fiesta". Yo insinuaría, además, que es tradicional que las fiestas incluyan, en su aparato, una figura admonitoria, un representante autorizado—vestido a veces de esqueleto y con una calavera gesticulante—de esas fuerzas oscuras que deben ser reconocidas antes de que pueda disfrutarse la fiesta plenamente.

Conforme se extingue el poder eclesiástico de generar y borrar culpas, sugiero que el escritor—representante del mundo oscuro y entintado de la imprenta—ha sustituido al sacerdote como figura admonitoria. En esta época electrónica en que todo el mundo mira la TV y hasta los críticos literarios (según confidencia de Leslie Fiedler) preferirían irse al cine, los libros nos hacen sentir culpables: tantos clásicos empolvándose sin ser leídos, tantos libros nuevos apilándose en montones de colores vivos y, por encima de este páramo atosigante de materia impresa, los gritos quejumbrosos de sociólogos que blanden puñados de exámenes de escuela secundaria y claman cuán analfabetos nos estamos volviendo todos. Gutenberg ha muerto pero su fantasma va y viene entre nosotros, espectro henchido de reproche. ¿Qué mejor exorcismo, para que la fiesta de la vida siga adelante a tumbos, impertérrita, que invitar a un escritor a pronunciar una conferencia? ♦

ESTAR ALLÁ Y ESCRIBIR AQUÍ

Por Clifford Geertz

El nuevo papel de la antropología contribuirá a mejorar la comunicación cruzando muchas líneas divisorias de la sociedad en cuanto a etnicidad, religión, clase, sexo, lenguaje, raza.

Clifford Geertz, quizá el más famoso antropólogo norteamericano de hoy, ha revolucionado el modo como esta profesión describe lo que hace. Un siglo atrás, las energías que crearon la antropología se vinculaban con dos fenómenos: la expansión de Occidente y el surgimiento de una creencia en las capacidades salvadoras de la ciencia. En los últimos 20 años, en tanto eran puestos en tela de juicio los beneficios de la ciencia y de la cultura occidental, los antropólogos empezaron a reconsiderar su papel. Geertz comentó: "El fin del colonialismo alteró radicalmente la naturaleza de la relación social entre quienes interrogan y observan y quienes son interrogados y observados".

¿Qué habrán, pues, de hacer los antropólogos en adelante? Su misión es más importante que nunca: contribuir a que los pueblos del mundo coexistan, incrementando la "comunicación intercultural" en el más amplio sentido. Su nuevo papel—afirma Geertz—será "ampliar la posibilidad de discurso inteligible entre personas muy diferentes en cuanto a intereses, actitudes, posesiones y poder, sin dejar de formar parte de un mundo donde, tropezando incesantemente unas con otras, resulta cada vez más difícil esquivarse".

Clifford Geertz es profesor de ciencias sociales en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, Nueva Jersey. Entre sus obras más conocidas figuran The Religion of Java, The Interpretation of Cultures *y* Local Knowledge. *Su artículo fue adaptado de su libro:* Works and Lives: The Anthropologist as Author, *análisis de los estilos de escritura de los etnógrafos Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Benedict.*

En cuanto salí esta tarde, fui con Abba Jérome a ver a Emawayish [mujer etiope] y darle plumas, tinta y un cuaderno, a fin de que anote por su cuenta o le dicte a su hijo [sus canciones], dándole a entender que si el jefe de la expedición queda satisfecho, ella recibirá el regalo que desea. Cuando esta tarde le dije que sería especialmente acertado que pusiera por escrito algunos cantos de amor como los de la otra noche, las palabras de Emawayish fueron: ¿Existe la poesía en Francia? Y luego: ¿Existe el amor en Francia?

Tomado de "África fantasma" (1934), por Michel Leiris, cit. en* Sulfur, *Núm. 15

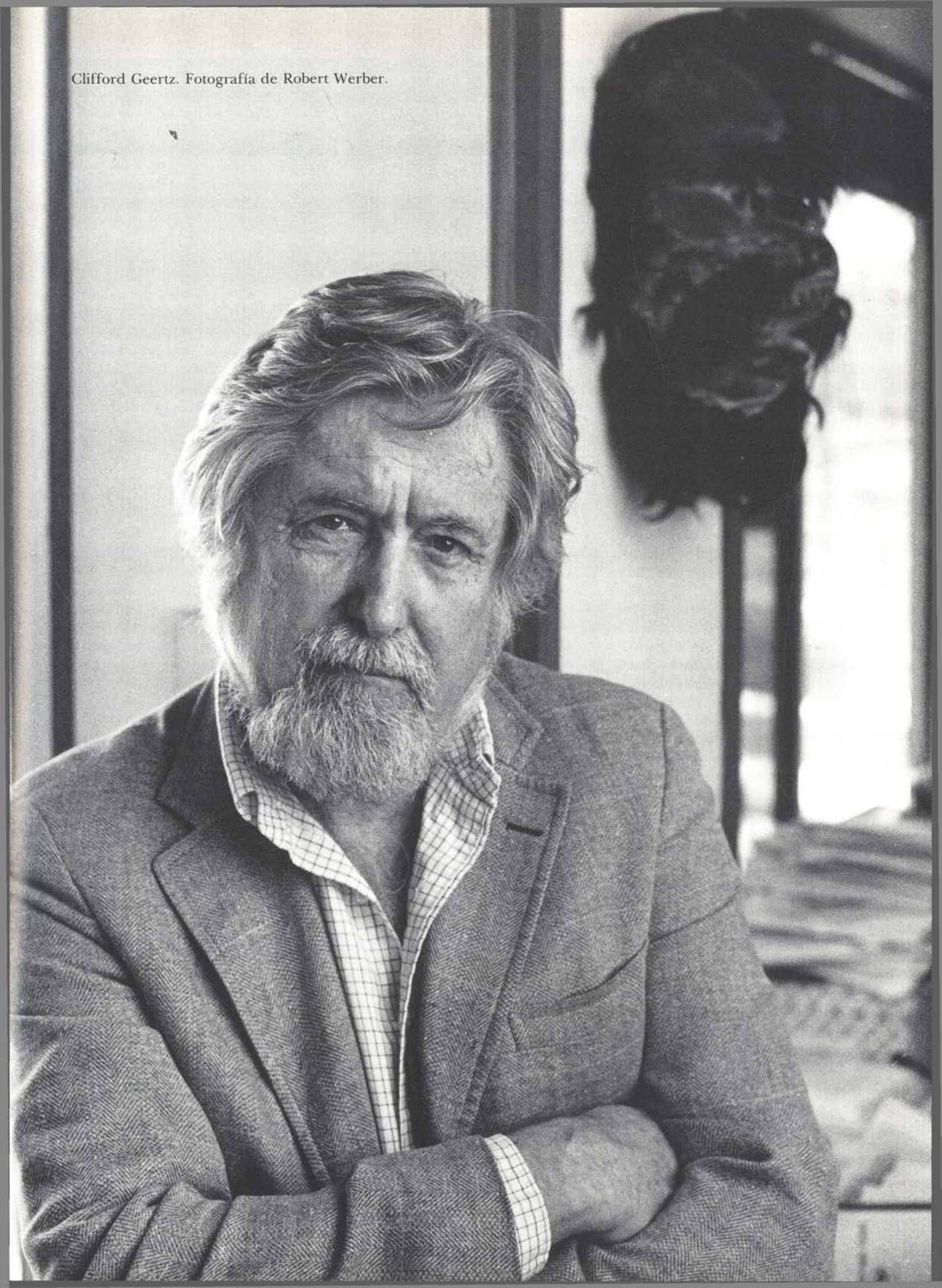
Por lejos de los bosquecillos de la academia que busquen los antropólogos a sus sujetos—una remota playa polinesia, una abrasada meseta de Amazonia—sus relatos los escriben rodeados por todas partes de atriles, bibliotecas, pizarrones y seminarios. Este es el mundo que produce a los antropólogos, que los autoriza para realizar el tipo de labor que realizan, y en el cual debe tener cabida dicha labor si es que ha de considerarse merecedora de aten-

La capacidad de los antropólogos para tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con el aspecto fáctico o el aire de elegancia conceptual exhibido que con su capacidad de persuadirnos de que lo importante procede de haber penetrado realmente en otra forma de vida (o, si se prefiere, de haber sido penetrados por ella); de haber "estado allá" de veras, de uno u otro modo. Y ahí, en el persuadirnos de que ocurrió entre bastidores dicho milagro, es donde interviene lo de la escritura.

El hecho de que casi todos los etnógrafos sean tipos académicos de una clase o de otra es algo tan acostumbrado que torna desconcertante la idea de que las cosas podrían ser diferentes. En todo caso, sólo en los últimos tiempos han empezado a apreciarse más agudamente las incongruencias implícitas en semejante existencia dividida: de vez en cuando, unos pocos años yendo y viniendo entre pastores de ganado o cultivadores de ñame, alternando con una vida de impartir clases y discutir con colegas. De pronto se ha vuelto sumamente visible la brecha que se abre entre el abordar a otros donde están y el representarlos donde no están; la cual siempre fue inmensa, pero no se tomaba muy en cuenta. Lo que a los grandes antropólogos de la primera mitad del siglo no les parecía sino técnicamente difícil—plantear las vidas de "ellos" en "nuestras" obras—se ha tornado moral, política y hasta epistemológicamente delicado. Muy distantes nos parecen la *suffisance* de Lévi-Strauss, el aplomo de Evans-Pritchard, la brusquedad de Malinowski y la imperturbabilidad de Benedict.

Lo que se está dando es un nerviosismo generalizado acerca de toda

Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1989



Clifford Geertz. Fotografía de Robert Werber.

Tanto el mundo que los antropólogos en su mayoría estudian—llamado en otro tiempo primitivo o tradicional y hoy calificado de emergente—como el mundo—la academia—desde el cual en su mayoría estudian el primero, han cambiado grandemente.

esa actividad de pretender explicar a ciertos enigmáticos "otros" sin más fundamento que haberlos acompañado en su hábitat nativo o haber recorrido los escritos de quienes lo hicieron. Hoy por hoy, la pregunta de Emawayish está en todas partes: ¿qué le acontece a la realidad cuando es transportada lejos?

Tanto el mundo que los antropólogos en su mayoría estudian —llamado en otro tiempo primitivo, tribal, tradicional o popular, y hoy calificado de emergente, modernizante, periférico o sumergido—como el mundo (la academia) desde el cual en su mayoría estudian el primero, han cambiado grandemente. El fin del colonialismo alteró radicalmente la naturaleza de la relación social entre quienes interrogan y observan y quienes son interrogados y observados. La disminución de la fe en los hechos brutos, los procedimientos establecidos y el conocimiento ilocalizado en las ciencias humanas (y en el saber general, por cierto), alteró no menos radicalmente el concepto que los interrogadores y observadores tenían de lo que procuraban hacer. El imperialismo en su forma clásica de metrópolis y posesiones, y el cientificismo con sus impulsiones y bolas de billar, se desplomaron más o menos al mismo tiempo.

La transformación—en parte jurídica, en parte ideológica, en parte real—de la gente acerca de la cual más escriben los antropólogos, al pasar de súbditos coloniales a ciudadanos soberanos, ha alterado por entero el contexto moral dentro del cual se verifica el acto etnográfico. Aun aquellas "otras partes" ejemplares—la Amazonia de Lévi-Strauss o el Japón de Benedict—que no eran colonias sino tierras interiores empantanadas o imperios clausurados "en medio del mar", aparecen bajo una luz muy distinta desde que la partición del subcontinente indio, Suez y Vietnam modificaron la gramática política del mundo. La más reciente dispersión mundial de personas "encapsuladas" (argelinos en Francia, coreanos en Kuwait, paquistaníes en Londres, cubanos en Miami) sólo ha ampliado el proceso reduciendo la espaciatura entre diversos sesgos mentales; como lo ha hecho asimismo, ni que decir tiene, el turismo en aviones de retropropulsión. Uno de los supuestos fundamentales que sustentaban la literatura antropológica hasta apenas ayer—que sus sujetos y su auditorio no sólo eran separables sino moralmente ajenos, que habría que describir a los primeros pero sin dirigirse a ellos, que los segundos serían informados sin hacerlos intervenir—se ha esfumado casi del todo. El mundo sigue teniendo compartimientos, pero el tránsito entre ellos es mucho más frecuente y mucho menos evitable.

Esta interconfusión de objeto y público, como si Gibbon consiguiera de repente un cuerpo de lectores romanos, deja a los antropólogos contemporáneos en alguna incertidumbre a propósito de su meta retórica: ¿a quién hay que persuadir ahora? ¿A africanistas o a africanos? ¿A americanistas o a indios de América? ¿A japonólogos o a japoneses? Y ¿de qué? ¿De exactitud en cuanto a los hechos? ¿De alcance teórico? ¿De captación imaginativa? ¿De profundidad moral? Es muy fácil contestar: "de todo ello". Menos fácil es producir un texto a la medida.

A decir verdad, parece en peligro el derecho mismo de escribir. . . de escribir etnografía. La entrada de pueblos antes colonizados o proscritos (llevando las máscaras suyas, pronunciando parlamentos suyos) en el escenario de la economía global, la alta política internacional y la cultura mundial ha hecho cada vez más difícil de sostener la pretensión del antropólogo de ser una tribuna para los desatendidos, un representante de los no vistos, un conocedor de lo malinterpretado. El feliz "¡eureka!" de Malinowski al arribar por primera vez entre los isleños de Trobriand en el Pacífico—"sentimiento de propiedad: soy yo quien los describirá. . . quien los creará"—suena no simplemente presuntuoso sino en verdad cómico en un mundo de OPEC, ASEAN, libros africanos a la rústica vendidos en aeropuertos occidentales, y naturales de Tonga jugando en equipos de futbol americano (por no hablar de uno de antropólogos yoruba, cingaleses y tewa). "Lo que se ha vuelto irreduciblemente curioso"—escribió el metaetnógrafo James Clifford (aunque acaso lo que quiso decir fue "dudoso")—"no es ya lo otro sino la descripción cultural misma".

Se ha vuelto curioso (o dudoso, o explotador, u opresivo, o brutal: escalada de adjetivos) porque la mayoría de los antropólogos que hoy escriben se descubren en una profesión que en gran medida se formó en un contexto histórico—el encuentro colonial—del cual no tienen experiencia ni la quieren. El deseo de apartarse de las asimetrías de poder en que descansaba aquel encuentro, tanto en antropología como en todo lo demás (las cuales, por mucho que hayan cambiado de forma, difícilmente han desaparecido), suele ser muy intenso, avasallador a veces, y genera hacia la idea misma de la etnografía una actitud cuando menos ambivalente.

Todo esto se torna aún peor, lo cual suscita lamentos desconcertados de congoja y crisis, en virtud de que, al mismo tiempo que los fundamentos morales de la etnografía son sacudidos por la descolonización por el lado del "estar allá", sus fundamentos epistemológicos se han estremecido a causa de una generalizada pérdida de fe en las historias recibidas acerca de la naturaleza de la representación—etnográfica o la que sea—del lado de "estar aquí". Enfrentándose, en la academia, a una súbita explosión de prefijos polémicos (neo, post, meta, anti) y títulos

El Observador Observado

Por Godfrey Lienhardt

El siguiente extracto procede de la reseña, por Godfrey Lienhardt, de Works and Lives *aparecida en* The Times Literary Supplement. *Lienhardt es lector emérito de antropología social en la Universidad de Oxford.*

Clifford Geertz es bien conocido por su interés en el papel ambivalente de los antropólogos como intermediarios entre las personas a las que estudian y las personas para quienes escriben. *The Interpretation of Cultures,* una colección representativa de sus ensayos publicada a principios de los años 70, se ocupó en gran medida de dicha hermenéutica antropológica. *Works and Lives* es un estudio de cuatro antropólogos eminentes, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski y Ruth Benedict. ¿Qué es—se pregunta Geertz—lo que ha concedido a los libros de estos autores la reputación de que disfrutan como clásicos en su género?

De fijo no es nada más su contenido etnográfico, mucho más rico en unos casos que en otros. Geertz descarta de inmediato cualquier idea de que "lo que convendría que hiciera un etnógrafo como es debido sería ir a los lugares, regresar con información acerca del modo de vivir de la gente allí y poner esta información a disposición de la comunidad profesional, en forma práctica". No es de este modo como los antropólogos influyentes han logrado que los pueblos que estudiaron sean a tal grado más conocidos que tantos otros no menos notables intrínsecamente. Ni la investigación empírica detallada ni la sutileza analítica en sí misma bastan para persuadir a una amplia gama de lectores de que los otrora remotos indios amazónicos, sudaneses meridionales o melanesios tiene para ellos importancia intelectual y moral. Semejante éxito requiere "estrategias literarias" superiores, la impronta estilística personal de los autores en sus textos; y así, por mucho que antropólogos demasiado empeñados en resguardar la condición científica de sus temas pudieran preferir negarlo, la mejor escritura etnográfica es ante todo una forma de arte literario. Tal es, en esbozo, lo principal en que insiste *Works and Lives.*

Geertz no convencerá a todos sus colegas antropólogos de que "la separación entre lo que alguien dice y cómo lo dice. . . es tan perniciosa en antropología como en poesía, pintura u oratoria política". Con todo, el estilo de Geertz "de algún modo" (como tanto dice él) desarma a la crítica al mismo tiempo que aspira a estimularla. Geertz diagnostica "graves incertidumbres internas, casi equivalentes a una especie de hipocondria espistemológica" en los antropólogos de hoy, y sugiere cómo podrían aliviarlas, sobre todo aceptándose modestamente como son, híbridos de las artes y las ciencias, ni una cosa ni otra. ♦

© Times Newspapers Limited, 1988.

de formas subversivas *(Después de la virtud, Contra el método, Más allá de la creencia),* los antropólogos han agregado a su "¿es decente. . .? (¿quiénes *somos* para describirlos a *ellos?)* un "¿es posible. . .?" (¿puede ser cantado en Francia el amor etiope?) con el cual están aún menos preparados para vérselas. Cómo se conoce, no es cuestión que se hayan planteado de ordinario, como no sea en términos prácticos, empíricos: ¿cuál es la evidencia? ¿Cómo fue recabada? ¿Qué muestra? Cómo las palabras se adhieren al mundo, los textos a la experiencia, las labores a las vidas, no es cosa que jamás hayan preguntado.

Cuando menos quienes entre ellos no se contentan con lucir habilidades habituales, empiezan ahora a acostumbrarse a preguntar esto. Algunos, con cierta vacilación, hasta procuran responder, así sea sólo porque si no lo hacen habrá otros—lingüistas, semióticos, filósofos y, peor aún, críticos literarios—que lo hagan por ellos.

Cada vez está más difundido entre los antropólogos el reconocimiento de que lo de "exponerlo como es" no representa una divisa mucho más adecuada para la etnografía que para la filosofía desde Ludwig Wittgenstein, para la historia desde Robin Collingwood, para la política desde Michel Foucault o para la física desde Thomas Kuhn. La inadecuación de las palabras ante la experiencia y su tendencia a conducir sólo a más palabras es algo que tanto los poetas como los matemáticos conocen desde hace mucho, pero por lo que atañe a los etnógrafos es un descubrimiento harto nuevo que los ha metido—al menos a algunos—en no poco enredo.

Que el periodo inmediatamente venidero conduzca a una renovación de las energías discursivas de la antropología o a su disipación, a que los autores recobren su temple o lo pierdan, es cosa que depende de que este campo (o, mas exactamente, sus presuntos cultivadores) consiga adaptarse a una situación en la cual están en tela de juicio sus metas, su pertinencia, sus motivos y sus procederes: todo. Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Benedict y otros más, al menos igual de consecuentes—los *fundadores de la discursividad* en etnografía, por emplear la expresión de Foucault, los autores que no se han limitado a producir sus obras sino que, al hacerlo, "han producido algo más: las posibilidades y reglas para la formación de otros textos"—hallaron, ellos mismos, enormes problemas de formulación y de persuasión por superar; la suspensión del descreimiento nunca se ha dado aquí con particular gusto. Pero siquiera se ahorraron mucho en materia de ataques contra lo justificado de su empresa o contra la posibilidad misma de llevarla a término. Lo que hacían quizá fuese raro, pero fue admirable; tal vez fuese difícil, pero podía lograrse en cierto grado razonable. Escribir de etnografía hoy es escribir dándose cuenta de que aquellos supuestos previos han muerto, tanto en autor como en auditorio.

Escritores convencidos a medias, intentando convencer a medias a los lectores de sus convicciones a medias

Lo que la etnografía puede ser, por encima de todo es una versión de lo actual; "cómo es" el estar en algún sitio específico de la línea vital del mundo: Aquí *y no* allá, *en el famoso dicho de Pascal.*

(las de los autores), no se verían, dadas las condiciones, en una situación especialmente favorable para producir obras de gran poder, obras que lograran—cualesquiera que fueran sus fallas—lo que las de previas generaciones de etnógrafos consiguieron patentemente: ampliar el sentido de cómo puede marchar la vida. Con todo, esto es lo que debe suceder para que el negocio continúe, y si se logran evitar el mero escarbar ("no pienses en la etnografía, sólo hazla") o el echar a volar ("no hagas etnografía, sólo piensa en ella"), debiera ser posible. Todo lo que se requiere es un arte comparable.

Decir que lo más inmediatamente pertinente a fin de conservar este género en vida y activo es un arte—en vez de algún logro inferior, como la pericia, o de alguno superior, como el esclarecimiento—equivale a decir que no puede el autor evadir la carga que le concierne, por mucho que haya aumentado; no hay posibilidad de pasársela al "método", el "lenguaje" o (maniobra especialmente popular en el momento) a "la gente misma", redescrita (*acaparada* quizá sea el mejor término) como coautores. Si hay algún modo de contrarrestar el concepto de la etnografía como acto inicuo o juego injugable, se diría que hubiera de reconocerse el hecho de que se trata de una obra de la imaginación. La responsabilidad de la etnografía, o el correspondiente crédito, no puede otorgarse sino a los novelistas que la soñaron.

Sostener (señalar, realmente, pues, al igual que la perspectiva aérea o el teorema de Pitágoras, una vez vista la cosa ya no es posible dejar de verla) que escribir de etnografía consiste en narrar historias, trazar dibujos, cocinar simbolismos, es cosa a la que de ordinario se opone resistencia—feroz a veces—en virtud de una confusión, endémica en Occidente cuando menos desde Platón, entre lo imaginado y lo imaginario, la ficción y lo falso, el discernir cosas y construirlas. La extraña idea de que la realidad posee un idioma en el cual prefiere ser descrita, de que su propia naturaleza exige que hablemos al respecto sin meternos en complicaciones—una pala es una pala, una rosa es una rosa—so pena de ilusión, engaño y autoembrujamiento, conduce a la idea, más extraña aún, de que, si el literalismo se pierde, el hecho también.

Esto no puede ser cierto, pues de otro modo habría que sostener que casi todas las etnografías carecen de referencia a nada real. La mera escritura de "esto es un halcón y aquello una sierra" es en realidad muy infrecuente en antropología, más allá del nivel del informe de campo o la inspección tópica, y no es en semejantes labores de rutinero en las que esta materia finca sus aspiraciones a atraer la atención general, sino en las torres lucientes alzadas por Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Benedict y sus émulos. Es verdad que está muy difundida la pretensión de contemplar el mundo directamente, como a través de un cristal de un solo sentido, para ver a los otros como realmente son cuando sólo Dios los está mirando. Pero esto no pasa de ser una estrategia retórica, un modo de persuasión, que bien puede ser difícil abandonar hoy por entero y seguir siendo creído. No está claro qué puede exactamente llegar a ser lo que en inglés se llama *faction*—fusión hábil de *fact* y *fiction:* hecho y ficción—escritura imaginativa sobre gente real, en lugares reales y tiempos reales, pero la antropología va a tener que averiguarlo si ha de continuar como fuerza intelectual en la cultura contemporánea.

Vale la pena correr los riesgos, porque el hacerlo conduce a una revisión a fondo de nuestra comprensión de lo que representa abrir (una pizca) la conciencia de un grupo de personas a (algo de) la forma de vida de otro, y con ello a (algo de) la suya propia. Lo que es (tarea en la cual nadie pasa nunca de no fracasar rotundamente), es inscribir un presente; trasmitir en palabras "cómo es" el estar en algún sitio específico de la línea vital del mundo: *aquí*—en el famoso dicho de Pascal—y no *allá, ahora* y no *entonces*. Sea cualquier otra cosa que sea la etnografía—persecución de experiencias malinowskiana, furor levistraussiano en pos de orden, ironía cultural benedictina o confortamiento cultural a lo Evans-Pritchard—por encima de todo es una versión de lo actual, una vitalidad en frases.

Esta capacidad de persuadir a los lectores (la mayoría académicos, prácticamente todos participantes, siquiera a tiempo parcial, de esa forma peculiar de existencia denominada evasivamente "moderna") de que lo que están leyendo es el relato auténtico, debido a alguien personalmente enterado de cómo procede la vida en tal o cual lugar, en determinado momento, dentro de algún grupo, representa la base que sustenta a fin de cuentas cualquier otra cosa que la etnografía aspire a hacer: analizar, explicar, divertir, desconcertar, celebrar, edificar, excusar, pasmar, subvertir. El empalme conceptual del "estar aquí" y el "estar allá" de la antropología, la construcción imaginativa de un terreno común entre el escribir y lo escrito (no pocas veces, hoy por hoy, como ya señalamos, cosas de la misma gente, con diferentes marcos mentales), es la *fons et origo* de cualquier poder que la antropología tenga de convencer a quien sea de cualquier cosa; y no la teoría, ni el método, ni siquiera el aura de la cátedra magisterial, por consecuentes que sean todos ellos.

Semejante construcción de un terreno común—ahora que los fáciles supuestos sobre la convergencia de intereses entre pueblos (sexos, razas, clases, cultos. . .) de desigual poder han estallado históricamente y la posibilidad misma de descripción incondicionada ha sido puesta en

duda—ya no parece una empresa tan llana como cuando la jerarquía estaba entera y el lenguaje no pesaba. Las asimetrías morales que la etnografía corta al laborar y la complejidad discursiva dentro de la cual trabaja hacen imposible de defender todo intento de representarla como algo más que la plasmación de un género de vida en las categorías de otro. Acaso sea esto suficiente. Por mi parte, creo que lo es. Pero significa el fin de ciertas pretensiones.

Hay múltiples pretensiones de éstas, pero todas tienden a reducirse, de un modo u otro, a un intento de sortear el insorteable hecho de que todas las descripciones etnográficas las hace en casa quien describe, y son las suyas, no las de quienes son descritos.

Hay ventriloquía etnográfica: la pretensión de hablar no nada más *acerca* de otra forma de vida, sino de hablar desde dentro de ella; de representar una imagen de cómo se ven las cosas desde "un punto de vista (de poetisa) etiope" como si fuera en sí una imagen (de poetisa) etiope de cómo se ven desde tal punto de vista. Hay positivismo textual: la noción de que, con sólo conseguir que Emawayish dicte o escriba sus poemas con todo el cuidado posible, y traducirlos con toda la fidelidad posible, el papel del etnógrafo se disuelve en el de un decente intermediario que trasmite la sustancia de las cosas con el más ínfimo costo de transacción. Hay autoría dispersa: la esperanza de que el discurso etnográfico puede de algún modo tornarse "heteroglótico", de suerte que Emawayish logre hablar dentro de él junto con el antropólogo, de algún modo directo, igual e independiente; una presencia "allá" y un texto "aquí". Hay confesionalismo: tomar la experiencia del etnógrafo, y no su objeto, como materia primaria de la atención analítica, retratando a Emawayish en términos del efecto que ejerce sobre quienes la conocen: una sombra "allá" de una realidad "aquí". Y hay—la más popular de todas—la simple suposición de que si bien Emawayish y sus poemas son vistos, por supuesto y por fuerza, a través de un cristal que el autor ahumó, dicho oscurecimiento puede reducirse al mínimo merced a la autoinspección por el autor, persiguiendo "propensiones" o "subjetividades", de modo que ella y ellos puedan ser contemplados entonces cara a cara.

Todo esto no significa que las descripciones de cómo ven las cosas los sujetos de uno, los esfuerzos de obtener textos exactos y traducciones verídicas, el empeño por conceder a la gente de quien uno escribe una existencia imaginativa en el texto de uno que corresponda a la real en su sociedad, la reflexión explícita sobre lo que el trabajo de campo causa o no a quien lo realiza, y el riguroso examen de los supuestos propios no merezcan—y supremamente—realizarse por cualquier persona que aspire a participar a quien lleve un modo francés de vida cómo es el llevarla al modo etiope. Lo que significa es que el hacerlo no lo alivia a uno de la carga de ser autor; antes la aumenta. Captar con acierto las visiones de Emawayish, hacer accesibles sus poemas, tornar perceptible la realidad de ella y poner en claro el marco cultural dentro del cual existe, significa incorporar todo a la página lo suficiente para que alguien pueda aquirir alguna comprensión de cómo podrían ser. No es sólo una tarea difícil, sino que no carece de trascendencia para "nativo", "autor" y "lector" (y, por cierto, para esa eterna víctima de las actividades de otros: el espectador inocente") por igual.

Al igual que cualquier institución cultural, la antropología (que es más bien poca cosa en comparación con el derecho, la física, la música o la contabilidad) pertenece a un lugar y tiempo, pero perpetuamente y—no con tanta seguridad—se renueva perpetuamente. Las energías que la crearon, primero en el siglo XIX (cuando propendía a ser una especie de "estudio del género humano" que barría con todo) y después en la primera parte del siglo presente (cuando se dedicó a concentrarse en pueblos determinados como bloques cristalinos, aislados y enteros), estaban ciertamente conectadas, si bien de manera harto más compleja que en la representación común, tanto con la expansión imperial de Occidente como con el surgimiento en éste de la fe en los poderes salvadores de la ciencia. Desde la Segunda Guerra Mundial, la disolución del colonialismo y la aparición de una visión más realista de la ciencia han disipado bastante dichas energías. Ya no están, ni mucho menos, tan a disposición de los antropólogos, como en otro tiempo, ni el papel de mediador intercultural, yendo y viniendo entre los centros euroamericanos del poder mundial y múltiples rumbos exóticos, a fin de mediar entre los prejuicios de los unos y los localismos de los otros, ni el papel de teórico transcultural, que somete extrañas creencias y estructuras sociales desusadas a leyes generales. Surge así una pregunta: *¿qué está* disponible? ¿Cuál es la siguiente cosa necesaria?

Por supuesto, no hay respuesta única, ni pueden ofrecerse respuestas antes del hecho, de que los autores antropológicos se tornen de veras sus autores. La crítica prescriptiva —esto es lo que debes hacer, esto no—es tan absurda en la antropología como en cualquier otra empresa intelectual de base no dogmática. Al igual que los poemas y las hipótesis, las etnografías sólo pueden ser juzgadas después de que alguien les ha dado ser. Pero, pese a todo, parece probable que cualquiera que sea el uso que reciban los textos etnográficos en el futuro (si es que alguno reciben) implicará el permitir la conversación por encima de líneas divisorias en las sociedades—según etnicidad, religión, clase, sexo, lenguaje, raza—que se han ido matizando progresivamente, haciéndose más inmediatas y más irregulares. La siguiente cosa que hace falta (o al menos tal me lo parece) no es la construcción de una cultura universal, una especie de esperanto, la cultura de los aeropuertos y los moteles, ni la invención de ninguna vasta tecnología de administración humana. Consiste en ampliar la posibilidad de discurso inteligible entre personas muy diferentes en cuanto a intereses, puntos de vista, posesiones y poder, sin dejar de formar parte de un mundo donde, tropezando incesantemente unas con otras, resulta cada vez más difícil esquivarse. ♦

ARTISTAS DE LOS OCHENTAS

A pesar de que, en algún momento, el gran Museo Metropolitano de Arte de Nueva York se creó la reputación de ser indiferente hacia el arte contemporáneo, ahora es uno de los más diligentes coleccionistas de esta obra. En estas páginas se encuentra una selección de pinturas que representan el nuevo interés del Met por una serie de jóvenes artistas de la actualidad, cuyos trabajos aparecieron en la reciente exposición "Los ochentas: Una nueva generación".

Esta muestra, como señala William S. Lieberman, director del departamento de arte del siglo XX del Met, constituye una "introducción informal" a las últimas adquisiciones de obras de pintores y escultores que nacieron después de 1945; no tiene la intención de ser una perspectiva nacional. Su cometido es presentar obras significativas de artistas jóvenes y prometedores, muchos de los cuales se prepararon en otros sitios y emigraron a Nueva York para lanzar sus carreras. David Bates, cuya pintura casi primitiva "El invernadero" aparece a la derecha, es de Dallas. Su primera exposición individual fue cuando contaba 24 años de edad y se mudó a Nueva York al año siguiente.

Las obras seleccionadas, dice Lieberman, reflejan la "diversidad de estilos artísticos que caracterizan a la década, desde el vigoroso expresionista hasta el lírico. La selección también muestra algunos temas recurrentes: abstracción, figuración realista, paisajismo y narrativa". Otros comunican "mensajes privados que evocan las experiencias personales y sicológicas de cada artista". David Reed, por ejemplo, concibe la pintura como "un tipo de pensamiento no verbal que brinda la estructura para nuestra vida emocional". Las superficies bien acabadas de sus pinturas (véanse las páginas 68-69) sugieren, a la vez, la fotografía moderna y un juego barroco de luz y sombras que recuerda a Caravaggio.

La muestra del Met constituye una de las primeras realizadas en la nueva ala Lila Acheson Wallace, una ampliación que incluye 22 galerías construidas expresamente para albergar al arte moderno y que es parte de un programa de expansión que duplicó el tamaño que tenía el museo en 1970. Este compromiso con los artistas de la actualidad señala la transformación de un museo cuyos administradores se distinguían anteriormente por su aversión a todos los tipos de arte que no fueran los más asentados, y forma parte de la tendencia de los museos de los EUA en general de arriesgarse con nuevos artistas. Un museo que carece de una colección de los artistas jóvenes y prometedores es, según la expresión de Henry Geldzahler, ex curador de arte contemporáneo del Met, "una enciclopedia sin el último volumen".

David Bates, "El invernadero", 1985
Óleo sobre tela, 244 x 198 cm
Cortesía de Charles Cowles Gallery, Inc., Nueva York

John Alexander, "La cabra roja", 1983
Óleo sobre tela, 188 x 213 cm
Cortesía del Museo
Metropolitano de Arte

John Beerman, "En el corazón del visionario", 1986
Óleo sobre masonite y madera,
38 x 76 cm
Cortesía del artista

Randy Dudley, "Verificación de estadísticas discordantes", 1981
Óleo sobre tela, 55 x 70 cm
Cortesía del Museo Metropolitano de Arte

Gregory Amenoff, "Trastierra", 1982
Óleo sobre tela, 224 x 254 cm
Cortesía del Museo
Metropolitano de Arte

David Reed, "Número 232", 1986
Óleo y resina sintética sobre tela, 91 x 274 cm
Cortesía de la Galería Max Protetch, Nueva York

Mark Kostabi, "Requiem", 1987
Óleo y esmalte sobre tela, 213 x 183 cm
Cortesía del artista

Tishan Hsu, "Trasplante", 1987
Resina sintética, acrílico y madera tallada,
152 x 152 x 8 cm
Cortesía de la Galería Pat Hearn, Nueva York

Ron Janowich, "Johanna", 1985
Óleo sobre tela, 259 x 152 cm
Cortesía del Museo
Metropolitano de Arte

John McNamara, "La naturaleza de la persistencia inquisitiva", 1984-1985
Óleo sobre tela, 283 x 262 cm
Cortesía del Museo Metropolitano de Arte

CRITICA

ECONOMÍA

Población y Recursos

PASSAGE TO A HUMAN WORLD: THE DYNAMICS OF CREATING GLOBAL WEALTH. Por Max Singer. *Transaction Books. 390 págs.*

Reseñado por Nicholas N. Eberstadt

Aunque la carrera del progreso material ha pasado a dirigir nuestra actividad cotidiana cada vez en mayor medida, no parece habernos dado la perspectiva correspondiente sobre la naturaleza del mundo que estamos creando tan afanosamente. Este desequilibrio entre la capacidad y la comprensión humanas resulta más evidente en las tentativas de personas bien informadas por describir cómo puede llegar a ser nuestro futuro.

En los años sesenta, por ejemplo, un libro de gran venta, escrito por un distinguido biólogo, anunciaba que "en la década de los setentas. . . nada podrá evitar un aumento sustancial del índice de mortalidad mundial". No obstante, en realidad, el mundo estaba entonces, y sigue estando ahora, en medio de una revolución de la salud, una revolución que ha impulsado de manera constante las expectativas de vida mundiales hacia nuevas alturas y que, correlativamente, ha hecho descender los índices de mortalidad mundial a marcas extraordinarias.

Estudios posteriores, que incluyen a *Limits to Growth* del Club de Roma y *Global 2000 Report to the President,* de la Administración Carter, desarrollaban ecuaciones matemáticas y representaciones por computadora para demostrar que el mundo del futuro se iba a caracterizar por una creciente presión poblacional, escasez de recursos y problemas ambientales. Aun cuando estas conclusiones generadas por las computadoras parecían definitivas a primera vista, fueron (como se advirtió gradualmente) simples reiteraciones elaboradas de los supuestos programados originalmente en sus modelos respectivos.

Sin embargo, este credo del pesimismo sobre el futuro económico no ha dejado de enfrentar oposiciones. En años recientes, un grupo de autores pequeño, pero cada vez más influyente, afirma que resulta razonable esperar que el progreso experimentado durante los últimos uno o dos siglos continúe en las próximas décadas y centurias. Entre los nombres que destacan en este círculo figuran Julian Simon, el economista cuyas críticas parecen haber sido la base que incitó a la Academia Nacional de Ciencias de los EUA a revisar y moderar sus anteriores declaraciones sobre las consecuencias de un rápido crecimiento poblacional, y el desaparecido Herman Kahn, el prolífico "futurólogo" que dedicó sus últimos años principalmente a dar cuerpo a su visión "cautelosamente optimista" de la vida en los siglos XXI y XXII.

Max Singer, cofundador con Kahn y posteriormente presidente del Instituto Hudson, un grupo de intelectuales conservador, nos ofrece ahora una nueva contribución a esta literatura. *Passage to a Human World: The Dynamics of Creating Global Wealth* constituye una exposición reflexiva e interesante sobre la tendencia hacia el enriquecimiento y la dificultad que tienen los estadounidenses cultos para reconocerla.

Singer supone que la población del mundo dentro de dos siglos será de 10.000 millones o incluso más. Estas cifras son similares a las de muchos de los tratados más recientes que exponen los peligros de un crecimiento poblacional incontrolado, y más altas, en realidad, que en algunos de ellos. Sin embargo, su concepción no es apocalíptica. El mundo que vislumbra es más rico que el que habitamos ahora: de hecho, el ingreso per cápita sería aproximadamente 10 veces más que el índice actual y el ingreso medio para el mundo en su totalidad casi duplicaría al de los Estados Unidos de hoy. Las condiciones de salud serían tan favorables que, comúnmente, las expectativas de vida se acercarían al máximo biológico codificado en los genes. Las familias gozarían de viviendas más espaciosas y cómodas y tendrían mayor acceso a parques y recreaciones al aire libre. Y aunque el consumo habría aumentado enormemente, gracias a un nivel de actividad económica mundial más de 20 veces mayor que el nuestro, la escasez de materias primas no azotaría al planeta y la contaminación habría disminuido sustancialmente en virtud de medidas muy importantes.

Aunque el cuadro del futuro que

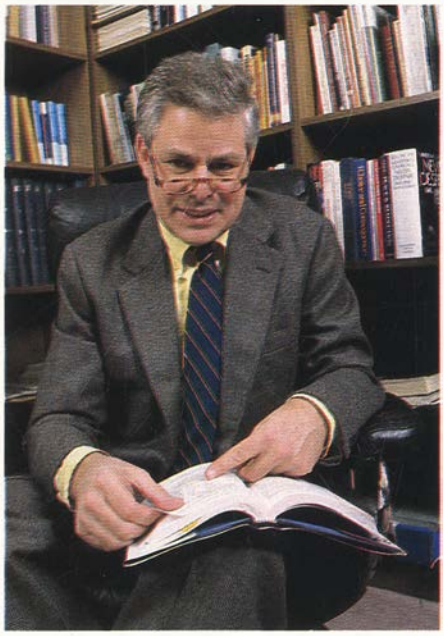
Nicholas N. Eberstadt es miembro visitante del Centro para Estudios de la Población de Harvard y académico visitante del Instituto Empresarial Norteamericano. Es el editor de Fertility Decline in the Less Developed Countries.

Reproducido con autorización de *Commentary,* agosto de 1988. Reservados todos los derechos. © 1988 Nicholas N. Eberstadt.

bosqueja Singer seguramente va a sorprender e incluso sobresaltar a algunos lectores, su línea de razonamiento no es radical. *Passage to a Human World* contempla al futuro con precaución. Singer no recurre a avances científicos todavía no soñados ni exige brotes específicos de fe tecnológica.

La esencia de su argumentación se refiere al dominio humano de la naturaleza. Según lo explica, el proceso ya se está llevando a cabo. "Vivimos actualmente", escribe, "en medio de un periodo de apenas unos cientos de años, durante el cual la humanidad transforma al mundo como nunca antes lo había hecho para llegar a lo que probablemente será a partir de ahora". Mientras que "antes la naturaleza dominaba al hombre (aunque no por completo), cuando terminemos nuestra breve transición actual el hombre dominará a la naturaleza (aunque no por completo)".

Singer destaca, en particular, la mayor importancia de la educación, las especializaciones y las tecnologías de nueva creación en los procesos productivos durante aproximadamente el último siglo. El ascenso del factor humano en la actividad económica, como subraya insistentemente, constituye una tendencia plena de significaciones y parte de sus consecuencias más importantes atañen a la disponibilidad y el uso de los recursos naturales. En suma, las ideas humanas, bajo la forma de la tecnología, siempre confieren valor económico a materiales antes considerados inútiles (bauxita, petróleo, uranio, arena). Según el cálculo de Singer, la población mundial es cinco veces mayor hoy que hace 200 años, pero el ingreso medio per cápita se elevó en un factor de 10. De esta manera, "el mundo es ahora lo bastante rico como para hacer posible un consumo anual 50 veces mayor que hace dos siglos. Puesto que los recursos físicos son los mismos. . . deben ser los intangibles los que nos permiten producir tanto más".



Max Singer, pronosticador del mundo.

© 1988 Ken Heinen

En consecuencia, la "transición a un mundo humano" constituye una travesía en la cual los recursos *se crean,* en un sentido significante. Aunque la reserva de productos específicos (por ejemplo, el petróleo) disminuya por el uso del hombre, el hábito de investigar, innovar y realizar sustituciones indica a Singer que, en términos prácticos, los "recursos" serán general y normalmente menos escasos—y menos costosos—en el futuro. Gracias al ingenio humano, afirma, "la finitud de la Tierra no condena al hombre a la escasez de materias primas esenciales o a un ambiente contaminado".

Sin embargo, aunque se opone a los pesimistas, Singer no cree ciegamente en la ciencia y la benevolencia de la naturaleza humana. Está lejos de ello. "La gente", advierte, "no debería engañarse de que como el cambio es necesario, resultará bueno para todos y no cobrará víctimas inocentes". Pues, continúa, "incluso si no hubiera maldad o codicia, se requerirán inmensas cantidades de sufrimiento y sacrificio para lograr el crecimiento económico". Y Singer es muy cuidadoso al juzgar el "mundo humano" que prevé. "Este libro", señala, "no afirma que el futuro será mejor que el pasado. Los seres humanos hemos demostrado ampliamente nuestro poder para hacer el mal y crear infelicidad. . . En un mundo humano, los principales peligros son también creaciones del hombre". En su concepción, la humanidad conservará su capacidad de elegir entre el bien y el mal, y de equivocarse.

A pesar de lo sencilla que esta concesión pueda parecer, sirve para contradecir a todo el pensamiento mecanicista sobre el mañana, ya sea del tipo optimista o del pesimista. En su lugar, el objetivo de Singer en *Passage to a Human World* consiste en devolver a los pueblos del futuro esa dimensión fundamentalmente humana de libertad moral que la mayoría de las proyecciones futuristas de hoy les han quitado. ♦

SOCIEDAD

Lo que la Gente en Realidad Hace y Dice

MIDDLE AMERICAN INDIVIDUALISM: THE FUTURE OF LIBERAL DEMOCRACY. Por Herbert J. Gans. *The Free Press. 208 págs.*

Reseñado por Michael Schudson

No hay nada exótico ni recóndito en la obra del sociólogo Herbert Gans. *The Urban Villagers* (1962), es un estudio de una comunidad ítalonorteamericana de Boston; *The Levittowners* (1967), el examen de un suburbio de los norteamericanos medios, y *Deciding What's News* (1979), un análisis de cómo los reporteros y editores de periódicos toman sus decisiones acerca de las noticias, todos ellos demuestran su fidelidad a un concepto alentadoramente sencillo de la sociología. "La esencia de la sociología", escribió en *The Levittowners,* "es que observa lo que la gente en realidad hace y dice".

El nuevo libro de Gans es, en ciertos aspectos, un original punto de

Michael Schudson, profesor de sociología y de comunicaciones en la Universidad de California, en San Diego, es autor de Discovering the News *y de* Advertising: The Uneasy Persuasion.

Reproducido de *The Nation.* © 1988 The Nation Company, Inc.

partida. He aquí a un ejemplar investigador de campo que escribe desde su estudio, a un maestro que sostiene que la buena investigación social exige un conocimiento sutil e íntimo sobre la gente de la cual se escribe, obteniendo datos de las encuestas de la opinión pública. He aquí a un socialdemócrata que arguye que, puesto que no podemos esperar ningún aumento notable en la participación política en este país, deberíamos crear una sociedad más democrática sin hacerla de mayor participación. He aquí a un convencido liberal que nos pide aprender a basar la crítica social en un reconocimiento más pragmático y claro de las limitaciones y las posibilidades de la cultura norteamericana.

Middle American Individualism describe las actitudes y los valores vastamente compartidos por los "norteamericanos de clase media" quienes conforman la mayoría de la población, a nivel social, y se encuentran entre los pobres y la clase media alta. Ellos, en términos generales, son los que terminaron la escuela secundaria, pero no necesariamente tienen estudios superiores; sus ingresos familiares oscilan entre los 15.000 y los 45.000 dólares anuales, y trabajan en una amplia gama de empleos como obreros y oficinistas, en la industria, la burocracia y las tiendas. Esta vasta muestra de la población de los Estados Unidos está profundamente preocupada por la seguridad económica. Desconfiando de las grandes instituciones y orientada básicamente hacia la familia y hacia un mundo microsocial de grupos no institucionales, trata de tener algún control sobre sus propias vidas.

Esto significa que el poseer una casa es algo a lo que atribuyen gran valor. Hace casi 30 años en Levittown, Gans descubrió que la gente se mudaba a los suburbios para poder comprar su propia casa independiente, buscando allí la privacía, la libertad de acción y de expresión que, según creían, ofrece una casa. Hoy, Gans descubre que los valores de la gente no son esencialmente distintos. Sus virtudes están orientadas hacia la familia, la seguridad y el control de sí mismos, no en la aventura. Desde la Segunda Guerra Mundial, su mundo se ha caracterizado por un debilitamiento de los nexos con las estructuras religiosas, políticas, comunitarias y del núcleo familiar tradicionales, así como por su creciente riqueza.

La característica más notable de la actividad política de los norteamericanos de clase media es lo que Gans llama "evitar toda organización". En contraste con la clase media alta, ellos participan muy poco en organizaciones voluntarias. Desconfían a la vez de las grandes empresas y del "gran gobierno".

A Gans le parece que la tendencia de los norteamericanos de clase media hacia la privatizacion es tan poderosa y eminentemente razonable, que se pregunta por qué la gente participa en la política, y no por qué no lo hace. Ve que muchos norteamericanos de clase media participan en la política leyendo las noticias y votando, pese a la declinante participación en los comicios. Sin embargo, no vislumbra ninguna razón para imaginar algún aumento de la participación política.

Gans propone dos sustitutos para fomentar la participación: una mayor comunicación con las instituciones gubernamentales y mayor representación en ellas. La más novedosa de sus sugerencias es su propuesta de un "servicio público de encuestas", la cual facilitaría un mayor número de encuestas con diferentes tipos de preguntas de las que hoy se hacen. Observa, con razón, que las actuales organizaciones dedicadas a este tipo de investigación están "tan unidas a lo establecido en términos políticos y económicos que hacen preguntas enfocadas en las cuestiones que les preocupan actualmente". Gracias a las encuestas sabemos mucho más acerca de cómo responde la gente al programa de un candidato presidencial que acerca de lo que cree que debiera estar en tal programa.

La principal preocupación de Gans es construir las "políticas de sostenimiento" del gobierno, para que los norteamericanos de clase media y otros puedan confiar en el gobierno en materia de seguridad económica, cuando todo lo demás falla. Esto se traduce en la asignación de un seguro más adecuado contra el desempleo, una mejor reglamentación gubernamental de la calidad y seguridad en el trabajo, la aportación o regulación de viviendas, educación y servicios de salubridad, así como la oferta de empleos cuando falle el sector privado. La piedra de toque de la democracia liberal es, según Gans, la seguridad económica, y la alianza más segura entre los norteamericanos de clase media y los liberales de la clase media alta debe fundamentarse en el apoyo al sostenimiento de la seguridad económica por el gobierno.

Esto es, en resumen, lo que nos dice el libro. Sin embargo, no menos importante es notar a *quién* está dirigido. *Middle American Individualism* va dirigido a un público que no se avergüenza de confesar su lealtad a la democracia liberal. El pragmatismo de Gans se entronca con la tradición del filósofo norteamericano John Dewey, una búsqueda práctica por realizar unos valores liberales profundamente arraigados. Su libro se dirige a los demócratas liberales y moderados, a los republicanos liberales y a todo el que esté dispuesto a defender la filosofía básica de un estado moderno de beneficencia. También va dedicado a los socialdemócratas, a los socialistas y a toda una variedad de críticos sociales liberales que, en opinión de Gans, se han dejado llevar por fantasías acerca del futuro de la sociedad norteamericana. En este grupo incluye a Richard Sennett y a Christopher Lasch, quienes atacan el materialismo, el hedonismo y el egoísmo que relacionan con el individualismo del norteamericano de clase media. Gans refuta estas ideas: ¿Hay más egoísmo o narcisismo o materialismo hoy que ayer? Lo duda. Cree que quienes critican el "hedonismo" de los norteamericanos de clase media confunden el juicio moral de que la gente atribuye demasiado valor a los bienes privados, con un juicio estético de que valoran los bienes que no debieran valorar. "Los sermones contra el egoísmo y los ataques al autodesarrollo o simplemente al deseo de más comodidad", escribe Gans, "probablemente no causarán efecto". Este es Gans, de la más pura cepa. Como escribió en *The Levittowners*, "la sociología es un método democrático de investigación; presupone que la gente tiene algún derecho a ser lo que es".

Un crítico más formidable, y al que

Gans obviamente tiene considerable respeto y da al menos cierta razón, es Robert Bellah. . y sus coautores de *Habits of the Heart* (reseñado en *Facetas* 75). Gans concede la observación de Bellah de que los norteamericanos sienten nostalgia por el "pueblito" y la comunidad armoniosa. Pero Gans duda que la gente en realidad piense en sus albergues comunitarios: tal vez deseen tener una comunidad armoniosa, pero es una fantasía en la cual no existen las diferencias culturales y sociales actuales y las divergencias de interés.

Aun sin hacer por ahora su investigación de campo, Gans parece estar muy cerca de lo que la gente en realidad hace y dice. ¿Puede aspirar la sociología a más que observar lo que la gente en realidad hace y dice? Yo sí lo creo. La sociología coloca esas observaciones en perspectiva y sugiere sus causas, contextos y alternativas. La gente en realidad tiene cierto derecho a ser lo que es; pero eso no debería impedir que otros digan, respetuosamente, que debieran ser de otro modo o hasta mejores. Gans no da por sentada la distribución existente de poder y riqueza en la sociedad, pero sí pide a los reformadores que acepten, como fijas, las aspiraciones, los valores y los sueños que esta distribución de poder y riqueza ha ayudado a crear.

Gans llegó a los Estados Unidos procedente de Alemania siendo todavía un niño, y creció sin riqueza ni esperanzas de alcanzarla. No siente ninguna nostalgia, lo que resulta casi herejía para la izquierda (por ejemplo, "hoy más que nunca hay personas que se enorgullecen de su trabajo"). Reconoce no sólo lo buena que puede llegar a ser la participación política sino, aún más, cuán difícil es, observando que un nivel sumamente alto de energía es "un requisito demasiado poco reconocido para el activismo político".

El estilo de Gans refleja sus ideas: ni exaltante ni pintoresco: escribe llanamente lo que ve y lo que espera. Su compromiso es con los principios de la beneficencia social y con un orden social humano e igualitario, todo ello sin adornos. Es un compromiso tan resuelto y firme como el que más de los que existen en el actual pensamiento social norteamericano. ♦

DEPORTE

Pasatiempos Nacionales

A WHOLE NEW BALL GAME: AN INTERPRETATION OF AMERICAN SPORTS. Por Allen Guttmann. *The University of North Carolina Press. 233 págs.*

Reseñado por Erich Segal

Principiemos con el *frisbee*. Este inofensivo objeto fue inventado en 1948, y ha sido fuente de inocente delectación para jóvenes y viejos. ¿Quién hubiera imaginado, allá por 1974, que iba a haber oficialmente un Campeonato Mundial de Frisbee? Allen Guttmann, sin duda, quien forma parte del puñado de estudiosos norteamericanos que han recibido el supremo espaldarazo: ser citado como autoridad en la materia por los alemanes, amos de la erudición deportiva.

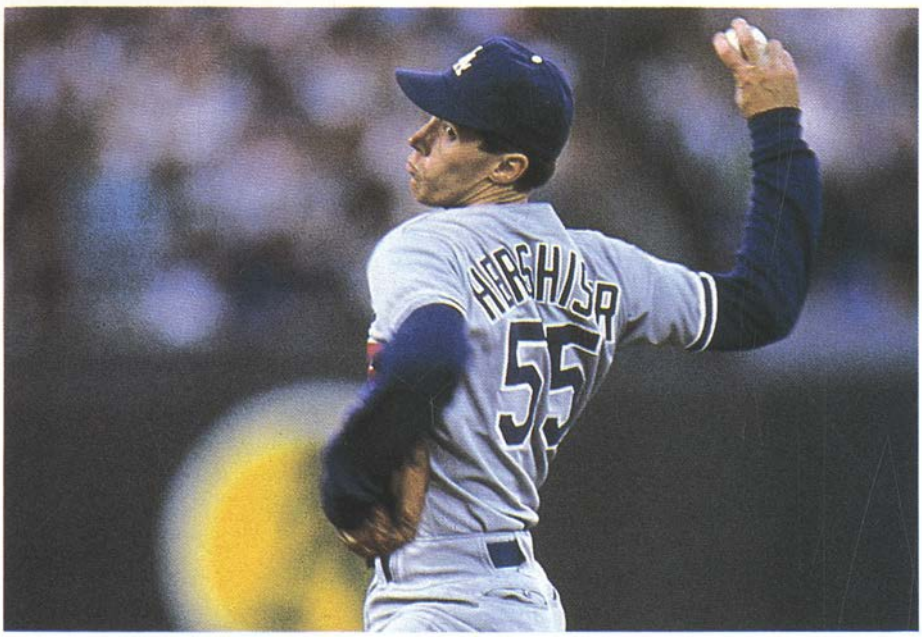
En su libro más importante, *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports*, empleó la terminología de Max Weber para demostrar que el deporte moderno nació de la Revolución Industrial. A diferencia de actividades análogas de épocas anteriores—todas ellas con orígenes que en una u otra forma se relacionan con ritos religiosos—el nuevo deporte secularizado se ha distinguido por características como la igualdad (por ejemplo, jugar de conformidad con un reglamento universalmente aceptado), la racionalización (la *Zwecklichkeit* de la terminología de Weber, o sea una relación lógica entre los fines y los medios), la organización burocrática y la cuantificación.

Ahora bien, la innovación más significativa se encontró en el afán por establecer marcas, concepto totalmente ajeno a la mentalidad de la antigüedad griega. En palabras de Guttmann, "habiendo desaparecido los dioses del Monte Olimpo o del Paraíso de Dante, ya no podemos correr para apaciguarlos o para salvar nuestras almas, pero podemos establecer una nueva marca. Es una forma de inmortalidad excepcionalmente moderna".

Guttmann, catedrático de estudios ingleses y norteamericanos en la Es-

Erich Segal es profesor de literatura clásica en la Escuela Superior Wolfson, de la Universidad Oxford. Es autor de numerosos guiones cinematográficos y novelas, incluyendo el éxito de librería Love Story *(Historia de amor). Ha sido comentarista de televisión durante los Juegos Olímpicos.*

© 1988 de The New York Times Company. Reproducido con autorización de *The New York Times Book Review*.



El pitcher Orel Hershiser, estrella de béisbol.

© 1988 Ronald C. Modra / Sports Illustrated

cuela Superior Amherst, Massachusetts, es asimismo un etnólogo sagaz que sigue las huellas de notabilidades tan disímbolas como Herodoto, Marshall McLuhan (el analista canadiense de los medios de comunicación masiva) y el antropólogo francés Roger Caillois, todos ellos convencidos de que los deportes reflejan el carácter de una sociedad determinada.

En *A Whole New Ball Game* Guttmann procura poner a prueba sus teorías, y para ello enfoca los juegos que juegan los Estados Unidos. Algunos de sus argumentos parecen conocidos, pero los presenta con tanta claridad y concisión que no da la impresión de repetir lo ya sabido. Opina que "la interacción agonal de un encuentro parece movilizar las energías norteamericanas más allá de lo que es posible en situaciones no competitivas".

Guttmann inicia su estudio con las culturas precolombinas porque los aborígenes americanos ofrecen un ejemplo excelente de actividades premodernas (o sea, con nexos religiosos), sangrientas algunas veces, a menudo anárquicas (no había reglas) y casi siempre una manifestación religiosa de los ritos relativos a la fertilidad.

La penetrante interpretación que el autor hace de la literatura puritana pone de manifiesto que Nueva Inglaterra no estaba totalmente habitada por ciudadanos lúgubres como el clérigo Cotton Mather. En realidad, el gran número de diatribas y de severos castigos (en el Vermont del siglo XVII, quien montaba o corría en domingo se arriesgaba a ser azotado con el "gato de nueve colas") demuestra que esos "pecados" eran populares, por no decir pandémicos.

Como lo demuestra Guttmann, la verdadera cuna del deporte norteamericano moderno es Nueva York, donde, en 1846, cierto Alexander Cartwright codificó las reglas esenciales de un juego denominado "base ball". Aunque en realidad era poco más que una variante del "rounders", juego británico para niños, el béisbol pronto fue adoptado como juego nacional de los Estados Unidos, y casi inmediatamente se convirtió en la musa que hizo surgir la vena lírica en innumerables escritores. Para Mark Twain el béisbol era "auténtico símbolo, expresión externa y visible de la energía, del empuje, de la prisa, del espíritu de lucha del violento, impetuoso, estruendoso siglo XIX".

Infinidad de especialistas en ciencias sociales han estudiado la norteamericaneidad del béisbol, con sus líneas fuera del diamante que se extienden más y más hacia el horizonte, del deporte que Guttmann denomina metajuego intelectual. Algunos eruditos atribuyen al pasatiempo nacional el haber entretejido los diversos hilos de las culturas inmigrantes en la tela única de las barras y las estrellas.

Guttmann preconiza el baloncesto como el "prototipo del deporte moderno", pues se trata de un juego verdaderamente inventado en los Estados Unidos en una época determinada (1891), en un lugar determinado (Springfield, Massachusetts), específicamente por una persona (James Naismith), quien declaró que este nuevo deporte era "un producto sintético de la oficina". Sin duda se trataba de un juego que tuvo reglas antes de que se lanzara la primera bola (se le había "racionalizado", según la terminología de Guttmann). Si bien teóricamente laico, se le consideró como un medio excelente para promover lo que el predicador británico Charles Kingsley llamó "cristianismo muscular". En el Lejano Oriente los misioneros difundieron el béisbol junto con el Evangelio, y en este sentido buena parte del deporte moderno ha retenido una chispa religiosa.

En la segunda mitad del libro, Guttmann se convierte en crítico de la sociedad y considera aspectos oscuros del deporte en Norteamérica, por ejemplo: la exagerada importancia que tanto los padres de familia como las instituciones dan al *triunfo* cueste lo que cueste (aun con peligro de sufrir lesiones), lo mismo en el futbol profesional del Super Tazón que en las ligas infantiles. Es especialmente áspero cuando se refiere a la corrupción dentro del atletismo interuniversitario y a la explotación de los deportistas negros.

Aun en la presentación que hace el autor de tópicos tan conocidos como las injusticias que se cometen contra las deportistas, casi todos los lectores aprenderán algo nuevo. ¿A quién no asombraría el veredicto de un juez según el cual una estudiante no podía participar en la carrera a campo traviesa junto con el equipo varonil porque "no hemos llegado a ese grado de decadencia", y porque los muchachos perderían "la gloria de la hazaña"? Sentimientos así podrían encontrarse en el sermón de un predicador puritano, pero en realidad los expresó hace poco más de 15 años el juez John Clark Fitzgerald, de la Corte Superior de New Haven, Connecticut.

Con todo, Guttmann no siempre batea cuadrangulares, y tiene "strikeouts" en su haber. Algunas de sus predicciones sobre el porvenir del deporte en Norteamérica son quijotescas, como su creencia en que "la única solución racional de la desigualdad radical que desfigura el baloncesto contemporáneo es que se establezcan divisiones basadas en la estatura". ¿No es precisamente la abundancia de gigantes lo que subraya el carácter heroico de fenómenos como Spud Webb, el diminuto dinamo del equipo de baloncesto profesional Atlanta Hawks? Además, en las Olimpíadas de la antigüedad no había categorías basadas en la estatura, ni siquiera en el boxeo, donde el de mayor tamaño no resulta siempre el mejor.

Guttmann sobresale cuando escribe como profesor de literatura. Podría afirmarse que el espejo de la sociedad norteamericana no es el deporte mismo sino la forma en que lo han tratado los mejores de nuestros creadores literarios. ¿Dónde podría encontrarse un emblema más claro del desplome del sueño norteamericano que en el héroe del brillante cuento de Irwin Shaw, "La carrera de las ochenta yardas", sentado en el "tierno césped del campo de entrenamiento", a la sombra del estadio donde un día resplandeció su estrella? Parece que en la literatura norteamericana el héroe deportivo termina su jornada—sucede a menudo en la obra de F. Scott Fitzgerald—"de este lado del paraíso". ♦

SICOLOGÍA

Profeta del Yo Superior

THE RIGHT TO BE HUMAN: A BIOGRAPHY OF ABRAHAM MASLOW. Por Edward Hoffman. *Jeremy P. Tarcher Inc. 416 págs.*

Reseñado por James S. Gordon

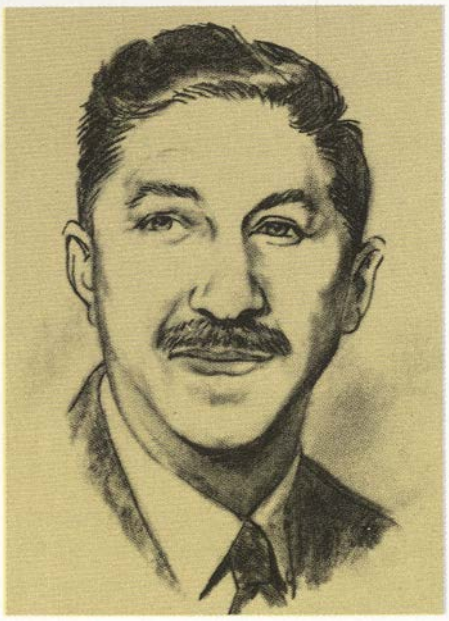
Autorrealización, sicología humanista, experiencia-cima: Los lectores simpatizantes vinculan estos términos con las aspiraciones del "movimiento del potencial humano". Los críticos los ven como marcas distintivas de la absorción en sí misma de la "generación del yo" de los años setenta. Inevitablemente, sin embargo, semejantes expresiones evocan el nombre de Abraham Maslow, el sicólogo investigador y profesor en la Universidad Brandeis que las acuñó.

Maslow murió en 1970 a los 62 años, pero su influencia crece cada año que pasa. La sicología humanista y una multiplicidad proliferante de terapias populares y grupos de ayuda mutua adoptan sus ideas: la denuncia del enfoque en lo patológico de la mayoría de la siquiatría y sicología habituales, el convencimiento de que cada uno de nosotros posee un "yo real" que es bueno o neutro y puede ser realizado, y su creencia en que tal autorrealización incluye experiencia trascendente y en ella se funda en parte.

Programas populares de ayuda mutua, como "Lifespring" y "est", el último libro de dietas y ejercicios, muchas de las más recientes aplicaciones de antiguas técnicas de meditación: todo ello está conformado y sostenido por la esperanzada sicología revisionista de Maslow.

En *The Right to Be Human,* Edward Hoffman, sicólogo que ya ha sido coautor de una biografía del heterodoxo sicoanalista vienés Wilhelm Reich y que ha escrito sobre sicología y misticismo judíos, expone el desarrollo de la mente de Maslow y la formación de sus teorías más distintivas e influyentes. Nos muestra a Maslow en 1928, antes de graduarse en la Escuela Superior de la Ciudad de Nueva York, leyendo con emoción la sicología conductista de John B. Watson, descubriendo en sus optimistas ensayos una "ciencia de la sicología" y, a la vez, la posibilidad de modificar aun los comportamientos humanos más deplorables.

Lo vemos como estudiante graduado en la Universidad de Wisconsin, estudiando el comportamiento dominante entre monos, bajo la tutela de Harry Harlow, realizador de los famosos experimentos acerca de la privación de la madre en los primates. Entonces nos encontramos de regreso en Nueva York, donde Maslow labora primero con Edward Thorndike, precursor de las pruebas sicológicas en la Universidad Columbia, y después con los grandes científicos europeos del comportamiento que llegaron como refugiados, en los años treinta, a la Nueva Escuela de Investigación Social: los médicos Alfred Adler, Karen Horney y Kurt Goldstein; los sicólogos gestaltistas Max Wertheimer y Kurt Koffka, lo mismo que el sicoanalista Erich Fromm.



El sicólogo Abraham Maslow.

Sam Burlockoff

Aunque por entonces ya era profesor de sicología en la Escuela Superior Brooklyn, Maslow lucía aún la apertura, el entusiasmo y la arrogancia de un estudiante brillantísimo y libresco. Leyendo el relato de Hoffman logramos imaginar a Maslow, alto y levemente encorvado, esperando a pocos pasos para que alguno de sus mentores—Wertheimer o Adler, o Ruth Benedict, la antropóloga de Columbia—le conteste alguna rápida pregunta (y así le quede un poco más de tiempo), quizá ya camino a casa, o tomando café en la cafetería. Y leyendo la narración de Hoffman vamos descubriendo las piezas con las cuales armó Maslow los conceptos que nos hacen recordarlo hoy por hoy.

El conductismo ratificó en Maslow el sentido optimista, netamente norteamericano, del "puede hacerse". Su labor sobre la influencia en los monos lo ayudó a comprender que la jerarquía de las relaciones sociales tenía su análogo en una jerarquía de necesidades y satisfacciones. Fue Wertheimer el primero en sugerirle a Maslow que esta jerarquía de impulsos y comportamientos humanos pudiera dilatarse desde las necesidades de supervivencia y la satisfacción sexual hasta sentimientos de bondad y altruismo.

Llegados los años cuarenta, Maslow empezó a articular su perspectiva humanista distintiva, a establecer el fundamento para una "Tercera Fuerza" en la sicología, más optimista que la Primera Fuerza—del sicoanálisis—y más honda y rica que la Segunda Fuerza: del conductismo. En una serie de libros, artículos y conferencias esbozó una nueva teoría de la motivación y la personalidad, una "sicología del ser", como él la llamaba. Según sostenían otras sicologías, los seres humanos eran motivados por necesidades instintivas: en busca de alimento, calor, alivio sexual, etcétera. Pero una vez satisfechas, estas necesidades inferiores dejaban de ser dominantes; entonces podían surgir otras necesidades, "superiores": de unión, amor, creatividad, altruismo. Los seres humanos no debieran medirse con el patrón de especímenes patológicos o del

James S. Gordon es un siquiatra de Washington, DC, y autor del libro The Golden Guru: The Strange Journey of Bhagwan Shree Rajneesh.

© 1988 *Los Angeles Times.*
Reproducido con autorización.

"hombre medio", sino según sus prójimos más altamente desarrollados: los "santos y sabios".

Nuestro guía y modelo, declaró Maslow, [es] "el ser humano en pleno crecimiento y autorrealización". Cada persona tenía dentro de sí un potencial, parecido al de los santos y los sabios, en espera de desplegarse. Cuando en los años sesenta la búsqueda de su propio potencial mayor se tornó fuerza motivadora para numerosos buscadores y activistas, Maslow ganó un auditorio de masas. Se vendieron 200.000 ejemplares de su texto de 1962 *Toward a Psychology of Being* antes de que apareciera la edición en el comercio, en 1968.

Hacia el fin de su vida, los terrenos de Maslow se ampliaron aún más. Adquirió un particular interés en la capacidad de las experiencias-cima—"una vislumbre del cielo"—para transformar a los individuos y en la posibilidad de crear comunidades utópicas de gente autorrealizada que hubiera conocido semejantes experiencias. Advirtió ahora la necesidad de una "Cuarta Fuerza" en la sicología, que recalcara la experiencia trascendente, y acuñó la expresión *sicología transpersonal* a fin de describirla. Mientras tanto, su convicción de que la autorrealización individual y el éxito social se hallaban interrelacionados lo había convertido en guía para negociantes progresistas, a más de los buscadores individuales.

Hoffman relata bien la historia del desarrollo intelectual de Maslow y de cómo se amplió su esfera de influencia; de paso, proporciona un bonito cuadro de muchas de las figuras significativas de la sicología norteamericana del siglo XX. Es mucho menos afortunado al querer presentarnos a Maslow vivo. Captamos al muchacho afanoso, excesivo y a veces arrogante que siguió vivo dentro del hombre —presumiendo su coeficiente intelectual a su colega Max Lerner, de Brandeis; desconcertado porque algunos de sus mentores se impacientaran con él—sin embargo, poco se habla de las relaciones de Maslow con su esposa e hijos, y poco se ahonda en sus vínculos con contemporáneos y colegas. No queda claro si Hoffman, quien evidentemente idealiza a Maslow, no desea empañar su imagen, o si consciente—y desdichadamente—quiso restringirse a la biografía intelectual.

Pero, aun con esta limitación, *The Right to Be Human* es un estudio fascinante y provechoso de los pensamientos de un hombre cuya visión esperanzada y expansiva de lo que significa ser humano tiene mucho que ofrecernos. ♦

ADMINISTRACIÓN

Evaluación Política

SOCIAL SCIENCE IN GOVERNMENT: USES AND MISUSES. Por Richard Nathan. *Basic Books. 204 págs.*

Reseñado por James Q. Wilson

Entre las pocas cosas en que están de acuerdo conservadores y marxistas se encuentra la idea de que los intelectuales desempeñan un papel equivocado en los asuntos públicos. Siempre que el gobierno federal crece rápidamente, los críticos conservadores se quejan de que los intelectuales están adquiriendo demasiado poder.

El "grupo de expertos" de Franklin D. Roosevelt, los "mejores y más brillantes" de John F. Kennedy, la proliferación de grupos especiales a cargo de catedráticos de Lyndon B. Johnson, se consideran como prueba de que inexpertos ideólogos y "arquitectos sociales" son escuchados por políticos crédulos. Para los marxistas, esos mismos hechos demuestran que el profesorado se ha vendido a los corredores del poder, trocando su integridad por una apariencia de sabiduría e influencia y por la realidad del dinero y de la notoriedad.

De hecho se ha exagerado el verdadero papel de los intelectuales en el gobierno, especialmente el de los dedicados a las ciencias sociales. La mayor parte de las iniciativas más importantes del Nuevo Trato de Roosevelt, de la Nueva Frontera de Kennedy o de la Gran Sociedad de Johnson las concibieron y diseñaron burócratas, políticos, grupos de interés, funcionarios del Congreso y abogados de Wall Street. (Si bien los ex catedráticos a menudo figuraban en público raras veces tenían poder.)

Nunca hubo buenas razones para suponer que los expertos en ciencias sociales sirvieran para diseñar una política; pero hay sobradas razones para pensar que estarían capacitados para someter a prueba las prescripciones políticas elaboradas por otros. A este respecto gozan de dos claras ventajas que no tienen los burócratas: sus carreras no se resienten cuando fracasa una política; y saben diseñar experimentos, realizar encuestas y analizar datos. Con todo, durante el medio siglo, por lo menos, transcurrido desde que el gobierno federal se convirtió en fuerza activa y omnipresente de la vida norteamericana, se han presentado muy pocos casos en que una iniciativa política importante haya sido sometida a una prueba rigurosa.

Richard Nathan, profesor de ciencias políticas en la Universidad Princeton, durante largo tiempo ha estado estrechamente vinculado a los pocos esfuerzos significativos en los cuales se emplearon las ciencias sociales para descubrir lo que sí funciona. En *Social Science in Government: Uses and Misuses* resume con lenguaje sencillo lo que ha aprendido sobre evaluación de la política del sector público. Es un libro importante para un sistema político quizá cansado de adoptar programas simplemente porque hacen que uno se sienta bien o porque tienen finalidad ideológica.

A continuación de un bosquejo sobre el ascenso y la caída de otras clases de intervenciones de las ciencias sociales, Nathan describe las condiciones que debe llenar una evaluación significativa:

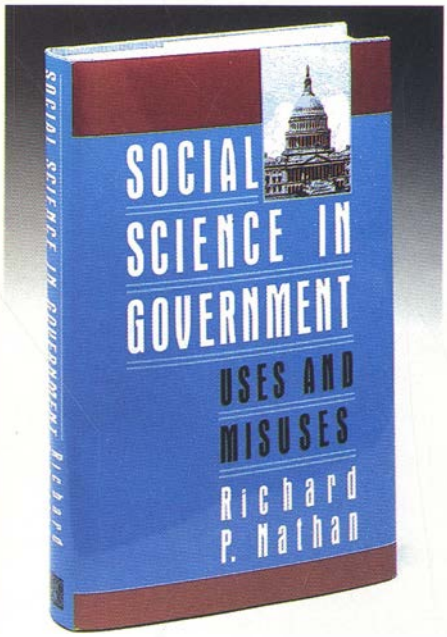
- La evaluación no debe ser realizada por los administradores del programa, quienes casi siempre encontrarán razones para pensar que sus programas han tenido éxito.
- Los efectos del nuevo programa

James Q. Wilson, durante mucho tiempo catedrático de ciencias políticas en la Universidad Harvard, actualmente es profesor de administración en la Universidad de California, Los Angeles.

Reproducido con autorización de *The Washington Times.*

sólo pueden apreciarse comparando a quienes reciben el tratamiento con un grupo de control, es decir, con personas que no lo reciben. No basta con hacer comparaciones anteriores y posteriores al experimento que describan lo ocurrido con el grupo de tratamiento, pues quienes lo integraron pueden haber cambiado por razones completamente ajenas a dicho programa.

• Cuando se va a incluir a una persona en un grupo de tratamiento y control, el mejor método consiste en hacerlo al azar. Puede haber ocasiones en que esto resulte impráctico o carente de ética, pero siempre debe insistirse en la asignación al azar.



Para estudiar los programas del gobierno.

© 1988 Robert A. Grove

• A continuación debe venir un largo periodo de observación. Muchos programas producen efectos a corto plazo sólo porque a menudo alguien presta atención a quienes reciben el tratamiento. (Queremos saber si persisten los cambios deseados.)

• Debe vigilarse estrechamente el suministro del nuevo servicio. Muchas evaluaciones fracasan porque se realizan suponiendo, equivocadamente, que el servicio se prestó como se proyectaba.

Nathan expone los resultados de este tipo de investigación en programas con los cuales estuvo relacionado: experimentos para averiguar lo que sucede a quienes reciben un "impuesto al ingreso negativo" (es decir, pagos en efectivo en vez de servicios asistenciales); experimentos realizados en varias ciudades para saber si los programas especiales de capacitación laboral (conocidos con el nombre de "apoyo laboral") ayudarían a las madres que reciben asistencia social, a los drogadictos y ex presidiarios a vivir mejor; el proyecto de California para cambiar el programa Ayuda a Familias con Menores a su Cargo de un sistema de pagos de asistencia social a otro de preparación laboral. Es difícil resumir los resultados de estos proyectos, pero en términos generales hemos aprendido bastante sobre qué tipos de política social influyen de tal o cual manera en determinada clase de personas, cosas de las cuales nunca nos habríamos enterado si no se hubieran realizado dichas evaluaciones.

El experimento acerca del "impuesto al ingreso negativo" casi aniquiló las esperanzas, compartidas por partidarios de la absoluta libertad de pensamiento y acción, como Milton Friedman, y liberales como James Tobin, acerca de que dando dinero a los pobres no se debilitarían sus incentivos para trabajar.

Un programa de apoyo laboral efectivamente ayudó a madres beneficiarias de la asistencia social, pero no dio resultado en ex drogadictos, ex presidiarios ni en jóvenes que abandonaron la escuela.

Nathan pudo haber examinado otras importantes evaluaciones políticas. Por ejemplo: en la justicia penal abundan los informes sobre programas de rehabilitación (la mayoría no resultan bien); la intensa vigilancia realizada por patrullas policíacas motorizadas (no reduce la tasa de criminalidad); patrullas de a pie de la policía (incrementan en el público la sensación de seguridad); patrullas en las que participan mujeres (funcionan bien); arresto del cónyuge del asaltante (ha reducido el índice de estos actos delictuosos).

Si las investigaciones evaluadoras son tan buena idea, ¿por qué hay tan pocas? Una razón es el costo, pero hay razones más importantes. Los legisladores se sienten fuertemente motivados a votar por programas que exigen sus distritos, y casi les falta todo incentivo para decir a sus representados que primeramente desean averiguar si los programas dan resultado.

Los burócratas carecen de toda motivación—o poco menos—para evaluar sus programas. Poner en marcha un programa y continuar recibiendo los fondos necesarios es tan difícil que concordar sobre una evaluación equivaldría a colocar un arma en manos del enemigo. Hace falta un administrador valeroso para apoyar una evaluación independiente de su propio programa.

En resumen, apenas habrá alguien que en serio desee saber si una política tiene éxito. Por ello constituye un logro notable que Richard Nathan haya podido en numerosas ocasiones, en nombre del saber, persuadir a personas renuentes a abrazar una política peligrosa. ♦

RELIGIÓN

Retorno a la Fe

SPIRITUAL POLITICS: RELIGION AND AMERICA SINCE WORLD WAR II. Por Mark Silk. *Simon & Schuster. 206 págs.*

Reseñado por Martin E. Marty

Historiador y periodista, Mark Silk comienza este libro en forma espléndida. Lleva al lector a las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial cuando, después de una moderada declinación en la participación religiosa en los treintas y la distracción ocasionada por la guerra, casi nadie previó un resurgimiento religioso en los Estados Unidos. Después salta a través de las décadas

Martin E. Marty es profesor de historia de la religión en la Universidad de Chicago, editor titular de la revista The Christian Century *y autor de* Religion and Republic.

© 1988 de The New York Times Company. Reproducido con autorización de *The New York Times Book Review.*

hasta el presente y señala los tipos de personalidades y episodios que han contribuido a sacar las noticias de lo que él llama "política espiritual" de la página de religión de los periódicos para pasarla a la primera plana.

En este breve libro, Silk, quien ha impartido cátedra en la Universidad Harvard y ahora escribe para *The Atlanta Journal-Constitution,* apenas empieza a sugerir la conmoción que se está produciendo en la vida espiritual de los Estados Unidos. Nadie puede cumplir una promesa tan enorme en este ámbito tan estrecho. Sin embargo, al centrar su atención en las celebridades y los intelectuales, ayuda a los lectores a deducir lo que sus seguidores pensaban y hacían, y de tal suerte alcanza indirectamente su ambicioso objetivo.

En los Estados Unidos, de acuerdo con su exacta percepción, aún hay muchas personas a las que él llama "exclusivistas" (las que insisten en que sólo aquellos que aceptan sus religiones pueden salvarse) y proselitistas, pero éstas generalmente juegan las reglas del juego que Silk llama "adhesión". Su argumento es que, en una república, cada iglesia, no importa cuán exclusiva sea, tiene que desarrollar algo en común con las demás iglesias para sobrevivir; cada una tiene que adherirse a las demás. Silk muestra hábilmente, por ejemplo, cómo el evangelista Billy Graham ha predicado durante cuatro décadas el llamado exclusivo a la conversión en Cristo. Al mismo tiempo, el público ha visto a Graham como alguien que ha contribuido a la asociación de religiones. Ha querido que los creyentes en un nuevo nacimiento se mantengan unidos; empero, gracias a la afabilidad con que apoya el estilo norteamericano de vida, Graham ha aglutinado a toda clase de personas que desean una república benévola.

De tanto en tanto surge alguien que realmente tiene la intención de excluir. En el episodio más largo de *Spiritual Politics,* Silk se concentra en demasía en Leonard Feeney de Boston, sacerdote jesuita que atrajo a un grupo de seguidores en los cuarentas al enseñar que fuera de la iglesia católica no hay salvación, y a creerlo al pie de la letra. En el relato de Silk (y de acuerdo con la manera en que la iglesia católica lidió con él), Feeney surge ante nuestra vista como un excéntrico elitista, una fuerza abrasiva, una vergüenza. Silk magnifica a este hombre de poca importancia para resaltar un punto que sí es importante.

Los estadounidenses, incluidos los católicos y los evangélicos, inventaron una tradición "judeocristiana", una patente sobre la cual Silk ha escrito anteriormente con brillantez. Esta tradición promueve la "adhesión", a la cual, en la era de ansiedad de la posguerra, contribuyeron el protestante Billy Graham, el católico Fulton J. Sheen y el rabino Joshua Loth Liebman. Mientras tanto, teólogos eruditos como Will Herberg, el jesuita John Courtney Murray, el rabino Abraham Heschel y los protestantes Reinhold Niebuhr y Paul Tillich—en esos días *había* gigantes en la Tierra—ayudaron a las personas cultas a ser leales a lo que era exclusivo en sus distintas tradiciones y, al mismo tiempo, estar dispuestas a contribuir a la política espiritual entre credos.

Luego, poco después de que destacados protestantes organizaron movimientos anticatólicos a finales de los cuarentas, vino la elección del católico John F. Kennedy como presidente y un espíritu ecuménico se asoció con el Segundo Concilio Vaticano. Asimismo, los movimientos en favor de la justicia social y en contra de la Guerra de Vietnam simultáneamente dividieron a los Estados Unidos y unieron a los individuos espiritualmente políticos a través de las fronteras de credo.

Fue precisamente durante los años de tal belicosidad en los sesentas cuando el sociólogo Robert Bellah dio al arreglo religioso norteamericano el nombre de *religión civil.* Esta fue, como dice Silk, "auténticamente religiosa y *una cosa buena*". Esta fe o conjunto común de aspiraciones, agregó Bellah, también podría ayudar a los norteamericanos a trascender su egoísmo y sus locuras y promover una "religión civil mundial" dedicada a la justicia y la esperanza.

Es tan fácil dejarse llevar por los episodios vivamente relatados por Silk que se pasa por alto lo que olvida incluir o a lo que concede escasa importancia. Por ejemplo, sólo dedica algunos renglones al cambio en la política espiritual de los Estados Unidos que con mayor seguridad se recordará y sentirá de aquí a unas décadas: el movimiento feminista, los cambios en la conciencia de la mujer que están alterando profundamente tanto las ideas como las prácticas en grupos religiosos que van desde el evangelismo hasta el catolicismo. Silk considera que estos cambios han "recorrido todas las iglesias establecidas". Su ámbito es más amplio que ese y sus efectos son drásticos y lo serán más, ahora que las primeras etapas de la militancia feminista han quedado muy atrás. "Las religiones establecidas lucharon por adaptarse a la revolución que estaba ocurriendo en sus filas", dice Silk. También subestima los cambios que han tenido lugar en grupos no plenamente establecidos.

El autor concluye, predecible y necesariamente, con un capítulo sobre la sorprendente aparición de la "nueva derecha cristiana" en los setentas, como movimiento que defiende una pretensión exclusiva a la salvación y está empeñado en el proselitismo. Efectivamente, para los ochentas sus líderes abrazaron la política de coalición establecida. Esta doctrina ha ganado gran parte del mundo, pero quizás lo haya hecho a expensas de su vieja alma separada. No es el primer movimiento en los Estados Unidos que ha hecho esto y con seguridad no es el último.

Silk considera que el dilema del pluralismo religioso es irresoluble y su excelente libro ofrece buenas razones para que sus conciudadanos convengan en ello. Muchos lectores de *Spiritual Politics* estarán de acuerdo también con la sugerencia del autor de que los estadounidenses se encuentran más cómodos en algún punto entre el llamado a la exclusión y la seducción de la adhesión. ¿Puede alguien proponer un trato mejor, y después venderlo al público? Por ahora, no es probable. ♦

89-104 (266)

Iglesia católica romana en Florida.

© 1988 Debra L. Baukney. Cortesía del arquitecto Harold Seckinger.