



## LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 20, N.º. 69 (ABRIL-JUNIO), 2015, PP  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL /ISSN: 1315-5216  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

Nicholas CARR: ***Atrapados: cómo las máquinas se apoderan de nuestra vida***, Edición ebook de Amazon.

---

Luis PERIÁÑEZ LLORENTE, Universidad  
Complutense de Madrid

---

¿Vivimos gobernados por el fantasma de Aristóteles? Recordando una acertada y profética cita del gran filósofo griego, Carr nos pone sobre aviso: *“Hay solo una condición en la cual podemos imaginar a los jefes sin necesidad de subordinados y a los amos sin necesidad de esclavos. Esta condición sería que cada instrumento (inanimado) pudiera hacer su propio trabajo, a la voz de mando o mediante la anticipación inteligente (...), como si una lanzadera de costura pudiera tejer por sí misma y una púa tocar el arpa por sí sola”* (p. 255). Y es que vivimos un mundo en el que las máquinas hacen su propio trabajo e incluso se anticipan inteligentemente. La pregunta real que surge a partir de este fragmento, tras el minucioso estudio del ensayista estadounidense es: ¿Es éste el camino hacia el fin de todo tipo de esclavitud y subordinación, o el camino a una esclavitud diferente, una esclavitud en la que las máquinas hacen el papel de amo y nosotros quedamos relegados bajo su mando? Carr tiñe de color una jaula forjada en un cristal tan transparente que quizá a veces – un quizá que es pura cortesía – olvidamos que vivimos inmersos en ella. Y es así, teñida de color por la mano de quien ha dedicado su vida y obra a la reflexión sobre la tecnología, como logramos verla y sentir la claustrofóbica necesidad de salir.

Continuando con su característico estilo, las páginas de *Atrapados* van enlazando ejemplos empíricos, documentados, con las reflexiones del propio Carr, siempre sirviéndose de las ideas expuestas por tantos otros pensadores, ya sea para apoyarse en ellas como para criticarlas. Trazando un sentimental recorrido histórico por el desarrollo de la técnica humana, pasando por la hoz y la guadaña, la Revolución Industrial y los luditas entre otros momentos clave, se acaba en la automatización de la tecnología. Tal momento es por lo general visto como una inversión de las características que hasta entonces habían descrito la tecnología. Y es que a medida que avanza a pasos agigantados la automatización, defiende Carr, vamos dejando de servirnos de la tecnología, y comienza la tecnología a servirse de nosotros.

El trabajo es entendido en el libro como algo absolutamente necesario para el ser humano, no para ganar dinero y vivir dignamente únicamente, sino por su cualidad intrínseca de desarrollo personal. Sobre esto se menciona un estudio excepcionalmente sugerente del profesor de Psicología Mihaly Csikszentmihalyi, en el que se descubre un fenómeno que él mismo nombra *“la paradoja del trabajo”* (p. 27). Para sorpresa general, los datos recogidos resultaron mostrar que la gente estaba más contenta y se sentía más realizada cuando estaba en el trabajo que durante sus momentos de ocio. Y es que el yo es un constructo desarrollado mediante la interacción del cuerpo con el medio en un continuo intento de superar los problemas en los que la vida misma nos sumerge. Una

tecnología automatizada hasta un punto en que la interacción hombre-máquina sea mínima o meramente supervisoría conduce a un estado de atrofia facultativa.

Cuando leí el fragmento de Hannah Arendt procedente de su obra *La condición humana* que Carr comenta y que reza así: “la mayoría de las actividades más elevadas y significativas veneradas en el pasado han sido marginadas u olvidadas, y solo quedan individuos solitarios que valoran lo que hacen en términos de obra y no en términos de ganarse la vida” (p. 258), recordé la importancia cuasichestertoniana que el profesor de Antropología filosófica Juan Bautista Fuentes concedía a las expresiones populares. Y es que “ganarse la vida” guarda en su seno una importancia filosófica mucho mayor de la que podría otorgársele a un simple decir. La persona que trabaja, que suda sangre poniendo al límite sus imperfectas cualidades humanas por orientarse en un mundo complejo, por obtener los medios con los que sobrevivir y forjarse un día a día placentero, se está ganando, en el sentido más puro, la vida. Quizá quien está siendo forzado por el sistema actual, por este afán de tintes casi eróticos por dejar hacer a la tecnología, a delegar sus responsabilidades en la automatización, está *perdiendo* la vida.

Alzando como ejemplo principal a la empresa Google, el escritor pone en jaque cada comentario de los teóricos de la tecnología a favor de los sistemas de orientación que recientemente han ocupado nuestros smartphones. En *Atrapados* se defiende con respecto a estos una tesis sencilla: no hay duda de que ya no nos podemos perder en ningún lugar. A cambio, aunque estemos en nuestro hogar, nos sentiremos desorientados, “no afrontar nunca la posibilidad de perderse es vivir en un estado de constante desorientación” (p. 157).

Hemos vendido nuestra orientación por no perdernos. Carr, por supuesto, también tiene espacio y tiempo para aquellos escépticos de la filosofía y nos regala pruebas científicas en apoyo de sus razonamientos.

El canto ciberutópico de las décadas pasadas enardeció el desarrollo de la automatización y ha sido la realidad la encargada de dar al traste con las expectativas de su optimismo. Por subrayar otro de los ejemplos de entre la ingente cantidad usada por Carr para fundamentar su pensamiento, algunos de los informes mentados en la obra manifiestan que el uso de equipos automatizados de apoyo a los médicos, tales como aquellos que indican en las radiografías al médico las zonas a las que el software, estudiando mediante complejos algoritmos dichas radiografías, considera que el profesional debe prestar mayor atención, conducen a un aumento de diagnósticos fallidos. El profesional acomodado pierde ese punto de instinto al tiempo que cede el esfuerzo al ordenador, y las consecuencias las paga el paciente.

Carr no se conforma con hacer patentes los problemas de la automatización en el ámbito sanitario, y nos dispensa pruebas varias del mundo de la aviación. Narrado siempre con la ilusión de un niño que cuenta su primer día de colegio a sus padres, con la perplejidad y emoción de un filósofo que se percata de que está vivo y de lo raro que es aquello, Carr nos muestra un estudio exhaustivo a lo largo de la historia sobre el desarrollo del piloto automático. El tono alegre y fuera de sí con que cuenta el primer contacto del humano con este tipo de tecnología el 18 de Junio de 1914 de la mano de Lawrence Sperry cae a otro mucho más agónico, un tono caracterizado por auténtico pánico a la automatización de hoy día, verdadera fobia. El motivo es sencillo. El avión había sido entendido, y más que entendido, sentido por los pilotos, como una extensión de estos mismos. Incluso en los albores de la

automatización, nunca se perdió este horizonte. No se estaba mejorando el avión en sí, por y para sí, sino la simbiosis entre el piloto y éste. Los pilotos automáticos de los aviones estaban pensados en sus inicios para facilitar el trabajo al piloto, para aliviar en cierta medida su peso, reducir la posibilidad de error humano, pero en ningún momento para arrojarlo a un sillón con la nimia tarea de supervisar un monitor. *“La relación tan estrecha entre ser humano y aparato”* reflexiona Carr *“era parte fundamental del placer de volar”*. El piloto, sencillamente, ya no pilota. Y lo que es peor, numerosos estudios, así como casos documentados, prueban que semejante relegación produce un déficit de atención en el piloto-supervisor, de forma que cuando se produce un fallo en el piloto automático, su capacidad de respuesta a tiempo se encuentra muy por debajo de la que habría poseído si de antemano su participación en la tripulación de la nave hubiese sido mayor. Carr apostilla además el preocupante dato de que en muchos de los aviones comerciales de la actualidad el software de vuelo puede incluso anular las órdenes del piloto durante maniobras extremas.

Es quizá aquí donde entramos en el punto álgido del ensayo. El capítulo *Tu dron interno* comienza poniendo los pelos de punta a quien lo lee. El relato de una situación posible dentro del futuro que Google pretende crear, un futuro que entre otras cosas posee coches automatizados que, mediante sensores, conducen sin necesidad de piloto, un futuro no tan lejano teniendo en cuenta que ya cuenta con toda una flota que a día de hoy ha recorrido por carretera casi un millón de kilómetros, logra una sensación de rechazo visceral. Viene de dentro. La lectura del relato produce un rechazo que viene del interior, que emerge del alma ante el impacto. Y si el rechazo es antes visceral que racional, es porque ante la crudeza de tener que pensar situación semejante controlada por un ordenador te deja en blanco. Un simple

y sincero “no” es lo único que se pasa por la cabeza. Sabes que el futuro no debe ser así, sabes que lo último que deseas es que se dé un futuro en el que semejante situación pueda suceder. Y, al mismo tiempo, ese futuro susurra detrás de tu oreja un “estoy llegando”. Quieren que llegue, y la comodidad, la efectividad, gritan más alto que la moral. Carr te sienta en un coche tripulado por un software, un coche que a través de sus sensores recibe información que maneja a una velocidad imposible de lograr por el ser humano. Carr te acomoda. Carr quiere que te relajes, que dejes a la máquina hacer su trabajo, llevarte a casa... ¡y un perro se cruza! ¿Quién prima para el coche? ¿Frenará pudiendo ponerte en peligro? ¿Matará al animal no haciendo nada? ¿Y si no es un perro cualquiera? ¿Y si es el de su vecino? ¿Y si es el suyo? ¿Y si en lugar del animal es un niño? ¿Qué hace el coche con unos algoritmos que le indican que hay x porcentajes de dañarte a ti, y x de dañar al niño?

Estáramos hablando de la necesidad de dotar de moral a los sistemas tecnológicos. *“Es imposible”*, asegura Carr, *“automatizar actividades humanas complejas sin automatizar también elecciones morales”* (p. 214). Pero, ¿quién programa el sistema de valores de un robot? En el caso de que el coche decidiese atropellar al niño y salvar a los ocupantes del vehículo, ¿sobre quién recae la responsabilidad? La solución a este dilema estaría en lograr una programación “de abajo a arriba”, es decir, programar al robot o producto X con unas pocas y sencillas reglas y mediante técnicas de aprendizaje dejarle desarrollar su propio código moral. Por descontado, esto tiene un primer problema: con la tecnología actual es imposible. El segundo problema es más difícil de solucionar, pues aunque con una tecnología futura lograrse programar dicho aprendizaje... ¿cómo garantizaríamos que el código moral al que llegase el sistema X sería compatible con el código moral humano? La problemática de la

necesidad de un sistema ético en la tecnología abarca desde nuestras máquinas automáticas de uso más rutinario hasta algo tan grave y peliagudo como es la guerra. Carr hace uso de la máquina cortacésped automática para esbozar esta idea. Cuando una persona realiza el mantenimiento de su jardín, puede quizá salvar a un pequeño reptil. Quizá incluso es un amante de estos seres e inocentemente ha comprado un cortacésped automático. Un cortacésped que cuando en su camino encuentra una lagartija, la tritura como si de hierba se tratase. ¿Sobre quién recae la responsabilidad de la muerte de este animal? ¿Sobre el amante de los reptiles? ¿Sobre el fabricante? ¿Quién se hará responsable cuando un dron bombardee una escuela con un 51% de posibilidades de esconder insurgentes?

Cuando llegue la hora en que las máquinas tomen decisiones morales, habrá acabado la era del ser humano. El ensayo de Carr y todas sus pruebas han venido a fomentar la oposición a la deshumanización del mundo, han venido a reclamar lo que es nuestro. Y no lo reclama desde un odio a la tecnología, sino desde un amor sincero. En ningún momento es pretensión de Carr eliminar la tecnología de la faz de la Tierra, sino alimentar la simbiosis, demandar una tecnología que vuelva a ser parte del ser humano y no dueña de él, una tecnología que vivifique el esfuerzo humano. El libro deja sin duda un sabor agridulce. La situación actual es crítica y difícil de resolver, pero las palabras del estadounidense llaman a la sonrisa, a volver a sentirnos como Lawrence Sperry: Carr quiere que volvamos a *ganarnos la vida*. E incita a ello.

Jorge VERGARA ESTÉVEZ: ***Mercado y sociedad. La utopía política de Friedrich Hayek.*** Eds. Universidad Uminuto, CLACSO, Universidad de Chile y Red Internacional de Pensamiento Crítico. 332, pp.

---

Hermes BENÍTEZ, Universidad de Alberta, Canadá

---

El autor es un filósofo político chileno, doctor en filosofía en la Universidad de París 8 y profesor de la Universidad de Chile. Desde los ochenta está publicando estudios sobre liberalismo, teoría de la democracia y neoliberalismo, especialmente sobre Hayek; algunos de ellos en esta misma publicación. El autor justifica su interés por Hayek; señala que ha sido tan influyente desde los setenta del siglo pasado como lo fue Keynes, con una diferencia importante: no fue solo un gran economista, sino un importante teórico social y político. El libro presenta su "visión de mundo" que comprende una teoría antropológica, ética, jurídica, de la historia y otros aspectos. Asimismo, es el más importante teórico de la globalización no porque la haya propiciado, sino por su contribución a la desestructuración del Estado de Bienestar y del capitalismo regulado, para sustituirlo por su modelo de mercado desregulado se ha convertido en su imaginario y modelo universal.

La obra, en versión impresa y digital, está escrita para un público universitario amplio, con notable claridad y precisión. Su interés excede a los lectores de filosofía por la amplitud de su temática y la relevancia del autor. Su metodología diferencia entre "comprensión" y "crítica", entre el nivel expositivo y el evaluativo (Cap. 16.1). En las dos primeras partes del texto ofrece una exposición ordenada, sistemática y ecuánime sobre los principales aspectos de su concepción del hombre (individualismo, evolución, libertad, igualdad, ética, relación a las normas sociales y racionalidad); así como de la sociedad (su concepto, historia, derecho, poder, educación, economía, crítica a las democracias y nuevo modelo político). Vergara demuestra que la concepción hayekiana del mercado es el centro de su teoría del hombre y de la sociedad. Esta concepción se funda,

como reconoce Hayek, en una creencia no demostrada que el mercado posee una tendencia de autorregulación.

La Tercera Parte de "Análisis crítico" expone diversos cuestionamientos de autores europeos y latinoamericanos al pensamiento hayekiano: en su relación al liberalismo clásico; su concepción del Estado y del mercado (Cap. 16.1). Se realiza un análisis epistemológico del discurso hayekiano que muestra que estamos ante un sistema cerrado de enunciados, diferente del discurso filosófico y de las ciencias sociales contemporáneos, y análogo al de la teología política (Cap. 17). Su examen demuestra que la antropología y teoría social hayekianas son economicistas. Es decir, están basados en una concepción del *homo oeconomicus*, cuya principal actividad es la económica y en la idea de que el desarrollo de la humanidad corresponde a la ampliación y profundización de las relaciones mercantiles (Cap. 18).

Para asegurar el orden social del mercado y su predominio en todos los ámbitos sociales Hayek propone "una utopía liberal". Esta consiste en una democracia elitista en la cual habría una cámara de representantes elegidos que solo pueden administrar el gobierno. El poder legislativo debería radicar en una segunda cámara formada por senadores que poseen el privilegio exclusivo de legislar. Deberán ser elegidos únicamente entre los triunfadores de esta sociedad, entre "los mejores alumnos de la clase". Según Hayek, los triunfadores del mercado poseen una comprensión intuitiva de las normas abstractas que rigen la sociedad abierta, pues poseen una superioridad biológica adaptativa que se prueba por su propio éxito. Las leyes que dicten potenciarán el desarrollo de la competencia, del mercado y afianzarán el estado de derecho (Cap. 15). Vergara sostiene que toda la teoría de Hayek conduce a justificar esta utopía política irrealizable en la cual definitivamente

todas las instituciones sociales, incluido el Estado, quedarían subordinadas a la elite del mercado. Hace suya la crítica de Polanyi y Hinkelammert: el intento de realizar lo imposible está destruyendo la naturaleza y la convivencia social. Polanyi decía una sociedad que no pone límites al mercado se autodestruye.

Se trata de una ideología destructiva, un antihumanismo radical fundado en el mito del mercado autorregulado y benefactor (Cap. 19).

La obra de Vergara es un aporte destacable a la crítica latinoamericana teórica al neoliberalismo, iniciada en los ochenta, cuyos autores principales son Hinkelammert y Lechner, a los que integra los aportes críticos de Gray, Bourdieu, Arribas, Harvey y otros.

Esta obra se puede adquirir accediendo al siguiente web site: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20150604121247/Mercado.pdf>.

Eduardo, PARRILLA (Compilador). **La utopía posible: reflexiones y acercamientos** (Vol. I-III), Monterrey, Tecnológico de Monterrey, 3 Vols, 2013.

---

Francisco Javier SERRANO-BOSQUET. Tecnológico de Monterrey, Escuela de Educación, Humanidades y Ciencias sociales, México.

---

*La utopía posible: reflexiones y acercamientos* es el resultado de la reunión de los mejores trabajos presentados en el "Congreso Internacional Utopía: espacios alternativos y expresiones culturales en América Latina" que tuvo lugar entre el 24 y el 27 de agosto de 2010 en el Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey. Un congreso que, como el compilador de la obra y principal promotor

de aquel congreso, Eduardo E. Parrilla, nos confiesa en su introducción, fue producto de un proceso de conversión que había empezado a operarse en su persona unos años atrás a partir de su amistad con la Dra. Irene Vegas-García. El interés inicial por la utopía –nos cuenta– como un horizonte, un campo o temática de estudio, le fue llevando poco a poco a descubrir que el imaginario utópico había pervivido en su fuero interno desde hacía ya mucho tiempo. Algo que, como acierta a señalar, parece resultar común a la gran mayoría de los autores que han participado en esta obra o, simplemente, “han transitado por los mundos imaginarios de la ficción”.

Ante esta enciclopédica obra –más por su tamaño que por su estructura– compuesta por ciento cinco artículos dispuestos en tres volúmenes, el lector debería, al menos en principio, sentirse agradecido y admirado ya que, a pesar de su dimensión, es una obra meticulosamente cuidada tanto desde el punto de vista de su forma y diseño como de contenido.

Si cierto es que la obra mantiene la naturaleza transdisciplinaria del congreso del que surge, también lo es la presencia de un doble espíritu a lo largo de los tres volúmenes que, presentes ya durante el evento, dan cierta uniformidad al texto. Encontramos presente, en primer lugar, el espíritu independentista que invadió buena parte del continente latinoamericano durante el año 2010. Un espíritu al que vendría a sumarse en el caso mexicano el revolucionario. El segundo espíritu o filosofía (en minúscula) común que sobrevoló de alguna manera todo el congreso estuvo relacionado con una pregunta, una duda. A veces implícita otras explícita, hay un especial interés por entender y comprender el papel que la utopía ha jugado en la constitución, confirmación y desarrollo tanto de las distintas sociedades latinoamericanas como de sus identidades compartidas y distintivas.

Ahora bien, más allá de estas líneas transversales que parecen dar cierta unidad a toda la obra, es importante hacer notar la naturaleza, lógica y objetivo propio de cada uno de los tres volúmenes. En el primero de ellos –tal y como en la presentación se nos anticipa– encontramos recogidas las ocho conferencias magistrales que se impartieron durante el congreso. Asimismo, se encuentran los trabajos más teóricos y aquellos que, de manera más clara, se articulan en torno al concepto y estudio de la utopía. En el segundo volumen, encontramos aquellos artículos que tienen como escenario México, su historia, su sociedad y sus manifestaciones estéticas. Dichos textos se encuentran organizados en torno a cuatro secciones que llevan por título “Análisis del discurso” (pp. 1-50), “Arte y cinematografía” (pp. 51-170), “Historia y Sociedad” (171-562) y “Literatura” (pp. 563-846). Finalmente, el tercer y último volumen recoge en tres secciones, dos de las cuales se encuentran también en el tomo previo, artículos que tienen en esta ocasión como principal fin hacerse cargo de alguna expresión o situación utópica en América Latina. Se trata de las secciones Arte y Cultura” (pp. 1-86), “Historia y Sociedad” (pp. 87-424) y “Literatura” (pp. 425-776).

Si bien no es posible dar cuenta en este momento de todos los artículos que componen esta obra, ni siquiera de uno de estos volúmenes, puede ser iluminador destacar –a modo de ejemplo– algunas notas de un par de trabajos del primero de ellos. Un primer volumen que tiene, como habíamos adelantado, dos partes claramente diferenciables. Mientras en la primera se recogen los ocho artículos correspondientes a las ocho conferencias magistrales, en la segunda parte se recogen veintidós artículos, los más teóricos y conceptuales de cuantos se presentaron en el congreso en torno a la naturaleza y concepto de utopía y su presencia o relación con el arte, la ciencia, la filosofía, la literatura y la política.

Dentro de la primera sección dedicada a las conferencias magistrales es recomendable prestar especial atención a los trabajos de Pierre-Luc Abramson “Socialismo utópico y novela en México”, Ernesto Cardenal “Tata Vasco” y Esteban Krotz “Utopía, antropología y derechos humanos”.

De manera excelente el académico e investigador Pierre-Luc Abramson expone, analiza y reflexiona sobre las principales ideas socialistas que estuvieron en boga en México a mediados del siglo XIX apoyándose, para ello, en tres novelas que intentaron –no por casualidad en un lapso de menos de 15 años– hacerse eco de las experiencias comunitarias socialistas mexicanas.

Dos de ellas son claramente favorables a estas experiencias: El Monedero (1861), de Nicolás Pizarro Suárez y *La Navidad en las Montañas* (1871), de Ignacio Manuel Altamirano. La tercera novela, “La Quinta Modelo” de José María Roa Bárcena publicada en 1857, es por el contrario una sátira de cierta moda socialista que por entonces se expandió entre los liberales de la Reforma mexicana. Como el mismo Pierre-Luc Abramson señala, las tres novelas constituyen una excelente ventana al paisaje ideológico mexicano de mediados del siglo XIX dominado por el contagio e influencia que tanto Europa como América Latina sufrieron de los acontecimientos revolucionarios parisienses de 1848. Unos acontecimientos que, dicho sea de paso, pusieron por primera vez en la historia la cuestión de la justicia social en el terreno político.

El texto del sacerdote y poeta nicaragüense Ernesto Cardenal “Tata Vasco” es el más breve y, probablemente, el más original de este primer volumen. Las quince páginas que componen esta poesía constituyen una suerte de apología sobre el obispo abulense Vasco de Quiroga y su utopía real frente a la utopía en-soñada por Tomás Moro.

La poesía adquiere también un lugar especial en el trabajo de Jeannette L. Clariound “Poesía: última utopía”. Un texto en prosa en donde van apareciendo fragmentos de poesías y en donde la poeta y traductora nos habla de poseía, palabra y vacío; exilio y peregrinación; y, por supuesto de utopía.

Dentro de la sección dedicada a los trabajos teóricos cabe destacar inicialmente el trabajo de Rosalinda Adriana Ballesteros quien señala uno de los principales problemas y debates actualmente existentes en torno a la paz: la forma en la que deben ser expresados los derechos de los seres humanos, si en su calidad de persona o de ciudadano. Esta no es una cuestión menor, sino fundamental para el desarrollo de un ideal de paz que transite de lo político a lo moral, de la paz social basada en una convivencia regulada por la ley, a una paz basada en el reconocimiento del otro como un ser humano poseedor de la misma dignidad. Y es que, como señala Ballesteros, la única forma que puede garantizar la paz es esta última, la paz moral. A modo de ejemplo de lo que significa y está en juego con esta distinción baste recordar el naufragio que frente a las costas de la isla italiana Lampedusa causó la muerte de al menos 354 personas en abril de 2011. Tras el naufragio, recordemos, surgió el entonces llamado “efecto Lampedusa”, un movimiento y reclamo social que tenía como principal objetivo llamar la atención sobre una de las más importantes tragedias humanas que estamos viviendo: la inmigración ilegal y el trato de personas. Ahora bien, más allá de los números, de las responsabilidades ignoradas o compartidas, de las leyes nacionales o internacionales y recursos que ahora se intenten poner en marcha, en el fondo se esconde una indefinición o indeterminación fundamental: quién es o debería ser sujeto de derecho, la persona o el ciudadano, y cómo hay que definir y entender éste.

“Utopía y antiutopía contemporánea,

la utopía de la ciudadanía planetaria y la antiutopía de la sociedad de consumo”, del autor brasileño Rogério Bianchi no sólo problematiza en torno a los conceptos de utopía o antiutopía, también es una llamada de atención sobre el surgimiento –inevitable– de nuevas formas de pensar la realidad y nuevos principios de acción que son pensados de partir de la crítica a las prácticas sociales vigentes. Este texto que, como el mismo autor reconoce, no pretende agotar el asunto o temática, puede fungir como un buen ejemplo de iniciación a la investigación. Y es que, tomando como punto de partida el reconocimiento de la complejidad del fenómeno a estudiar, apuesta por los modelos o propuestas epistemológicas y metodológicas de Gianni Vattimo y Edgar Morin; parte de los principios éticos fundamentales de Ernst Bloch y Hans Jans para la construcción de utopía y, con Z. Bauman y Jean Baudrillard construye su descripción, análisis y crítica a la actual sociedad de consumo. Tras la distinción que lleva a cabo entre las tradiciones proyectista e iconoclasta de la utopía –pareciendo apostar más por esta segunda que la primera– y la exposición de los tres ámbitos y elementos desde los que construye su reflexión – epistemológico, ético y social– Bianchi concluye su trabajo llamando nuestra atención sobre el principal problema que debemos actualmente afrontar: cómo ligar el pensamiento utópico con la política cotidiana. Si cierto es que en principio dicha ligazón podría parecer vaga e insustancial, rápidamente apunta su necesidad. Sin el pensamiento utópico –advierte– la política se torna amorfa. Pensar en la utopía de una ciudadanía planetaria es pensar en otra forma de globalización. Una globalización en la que la condición de ciudadano –podríamos añadir de persona– importe más que la condición de consumidor.

Como podemos apreciar a partir de estos ejemplos, la diversidad de áreas, disciplinas y posiciones, pero sobre todo de

aportaciones que se hace en cada trabajo, hace imposible una exposición completa, mínimamente generalizadora más allá de la llevada a cabo inicialmente. Asimismo, tal y como ya se ha insistido, el número de artículos presentados nos impide una exposición mínima de cada uno de ellos. De ahí, que lo mejor que podemos hacer es, por ahora, recomendar la lectura completa de la obra o, en su defecto, una revisión de sus tres índices a la luz de su estructura previamente señalada con el fin de adentrarse a la misma a partir de las temáticas o áreas de especial interés.

Ahora bien, más allá de estas palabras descriptivas y comprensivas es importante hacer tres importantes observaciones. Las dos primeras, menores, están relacionadas directamente con el texto mismo que se presenta, la tercera tiene que ver con el eco, con la difusión que todo el esfuerzo que rodeó este proyecto tuvo finalmente. La primera y más evidente crítica que puede hacerse es la presencia, natural por otra parte, de ciertos trabajos que no están al mismo nivel que los demás. Si bien hubo un importante ejercicio de evaluación y selección de textos, la calidad de los mismos es muy dispar en distintas áreas. En segundo lugar, se echa en falta algunos nombres propios claves de los estudios y propuestas de la utopía latinoamericana. Sin embargo, estas dos manchas son lagunas comprensibles, naturales en este tipo de proyectos que no llegan a ensombrecer ni el texto que aquí se presenta ni todo el esfuerzo llevado entonces a cabo. Un esfuerzo, y esto conecta con la tercera y más importante crítica, que tuvo como principal objetivo crear un espacio de reflexión, análisis y comprensión conjunta en torno al pensamiento utópico latinoamericano, de sus movimientos independentistas, emancipatorios y revolucionarios. Dicho espacio se consiguió generar, los diálogos se produjeron, la publicación salió a la luz después de muchos esfuerzos pero, finalmente, no tuvieron ni el eco



ni la continuidad que merecían.

Insistimos, es importante tener en cuenta las limitaciones naturales y la repercusión que este tipo de trabajos tienen. Ciertamente es que una parte importante de los autores participantes no son especialistas en utopía, no son –en su mayoría– nombres propios que esperaríamos encontrar en los foros especializados en este campo. Ahora bien, tanto la claridad en la exposición del interés y espíritu utópico común latinoamericano, como la bibliografía manejada, hacen de este trabajo una obra recomendable tanto para un lector noble educado como para el especialista. De ahí, que se eche en falta principalmente dos cosas. Por un lado, una promoción y una publicidad más oportuna y apropiada del texto. Por otro lado, alguna estrategia que asegurara un segundo evento que recogiera el testigo de este proyecto. Y es que, entendemos, experiencias como estas deberían ser más comunes.

Ahora bien, si cierto es que a estas limitaciones existentes deberíamos sumar las dificultades que hay para la adquisición del libro –ese sería otro punto importante a considerar– también entendemos que tal vez sea utópico, en su sentido más común, pensar que las aportaciones de académicos no especialistas hechas en eventos y propuestas como éstas, puedan ser de interés, escuchadas, reconocidas y recogidas por los especialistas. Este hecho, y la posible apropiación de la utopía por algunos de ellos, será algo que intentaremos seguir estudiando.

Michel FOUCAULT, Fréderich GROS y Jorge DÁVILA: ***Foucault, literatura y conocimiento***. Trad. Jorge Dávila y Gertrudis Gavidia. Prólogo Víctor Bravo. Bid&co, editor, Caracas, 2014, 271pp.

Víctor BRAVO, Universidad de Los Andes, Venezuela.

La obra reflexiva de Michel Foucault es una incomparable historia del orden (de sus procesos de cohesión, de coacción, de exclusión...), del límite (ese delgado espacio que es a la vez umbral, clausura y posibilidad de transgresión) y del afuera (con sus representaciones anormales o monstruosas, con sus registros de exclusión: el crimen, la enfermedad, la locura, la sexualidad; y, sobre todo, con su posible postura abismal a la negación misma de los fundamentos). Es la descripción del poder como la expansión de innumerables hilos, posible de describir en su funcionamiento, que articula y rearticula la “normalización” de esos tres elementos: el orden, el límite, el afuera.

De Aristóteles a Hume y Kant, la filosofía se ha ocupado de describir los dos grandes procesos generadores de sentido del orden: la casualidad y la finalidad; de Kant a Hegel ha descrito el orden de la naturaleza, como ciclos con sentidos finales, del mundo animal, marcado por el instinto de supervivencia de la especie; y del hombre, regido por la moral ciudadana, por el ansia de trascendencia, por la subordinación y el poder, y, quizás tardíamente, por la fuerza de la pregunta ante la exigencia de las identificaciones, alojada en el seno mismo del pensamiento.

Foucault describirá los diferentes momentos –las diferentes epistemes, dirá en *Las palabras y las cosas* (1966)- en que el orden cultural y humano se realiza, partiendo de las nociones de identidad y diferencia, replanteadas en el siglo por Heidegger. Según este autor: “La unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental en el ser de lo ente; señala que “la identidad pertenece al ser. Parménides dice que el ser tiene su lugar en una identidad”; y concluye: “La doctrina de la metafísica representa la identidad como

un rasgo fundamental del ser” (Heidegger, 1957: 67; 69; 91). La identidad se hace de este modo consustancial al orden; y la crítica a la metafísica, iniciada quizás por Nietzsche, y antes por Schopenhauer, dentro de la filosofía de Heidegger, y de gran parte de la filosofía contemporánea, donde naturalmente es necesario incluir a Foucault, es también una crítica a la identidad y una formulación de la diferencia como una de las vertientes caracterizadoras del pensamiento moderno.

El orden exige identidad pero impone jerarquías, legitimadas por una moral, por la producción de un sentido, y, en esta legitimación, las redes discursivas propician aceptabilidad, cohesión, e imponen determinadas perspectivas.

Es significativa la complejidad del orden: imponen estructuras de dominio y subordinación, crea horizontes normales y de producción; clausura todo posible desplazamiento hacia la diferencia. El poder, por medio del interdicto, mantiene el control de la normalidad, consustancial con el orden. “La penalidad perfecta –señala Foucault (1975: 188)- que atraviesa todos los puntos y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra normaliza”. La vigilancia garantiza la estabilidad de la normalización, y Foucault ve en el panóptico de Bentham un dispositivo que permite la vigilancia perfecta del detenido: se es totalmente visto, sin ser jamás visto (1975:105). El orden que funda el horizonte de presuposiciones de lo real crea también el límite, donde el interdicto establece la separación con el afuera. La jerarquía de poder crea una topología entre centro y periferia, creando una fuerte identidad en el centro y una mayor imposición del interdicto en la periferia, y donde se producen las distintas formas de resistencia y de transgresión. “La transgresión –señala Foucault (*vid infra*)- es un gesto que

conciene al límite, es allí, en esa tenuidad de la línea, donde se manifiesta en su totalidad, su origen mismo. La línea que ella cruza bien podría ser todo su espacio”. Cada cultura crea su sistema de interdictos y transgresiones, y ya Lévi-Strauss ha señalado que la prohibición del incesto es el interdicto universal que funda todo orden social. Sin embargo, lo anormal y lo monstruoso, el crimen y la locura, son penalizados de diferente manera en distintas culturas. En tal sentido, las religiones y el pensamiento mítico, primeros órdenes simbólicos de las culturas, establecen no sólo la comunicación del hombre con lo trascendente, sino también un orden social en la criba misma de un sistema de interdictos.

Respecto a Occidente, Foucault, en obras como *Les mots et les choses* (1968), *L'archéologie du savoir* (1960), *L'ordre du discours* (1970), ha descrito de manera exhaustiva el funcionamiento del orden y del límite, y de allí ha derivado en las representaciones del afuera, en sus tempranos *Naissance de la clinique* (1963) e *Histoire de la folie à l'âge classique* (1964), sobre la enfermedad y la locura, respectivamente; *Surveiller et punir* (1975), respecto al crimen y la vigilancia; e *Histoire de la sexualité* (a partir de 1976). En este registro surge una larga interrogación sobre la verdad y sus relaciones de resistencia o de identidad con el poder. Se describe el modo de funcionalismo del orden y sus procesos de normalización, y las inquietantes representaciones del afuera.

Pero la reflexión de Foucault da un paso más: el espacio que la transgresión funda no sólo sobre la posibilidad de las representaciones del afuera (creando, como segundo paso a la negación del orden, en el sentido de Adorno, representaciones reconstructivas que propician imaginarios como el de la utopía) sino que pone en crisis toda posible representación por medio de procesos como el de la repetición, tal como lo ejemplifica

Foucault respecto de la literatura.

### **La representación y la verdad**

La representación es la mediación que hace posible la inteligibilidad del mundo. El tiempo y el espacio serían sus *a priori*, y su sentido se alcanza en las redes de lo causal y lo final. El mundo como teatro donde se produce el acontecimiento. Por ello quizás Wittgenstein dirá de lo real que es aquello que sucede. Para Foucault existe un mundo clásico de la representación, regido por la identidad y la semejanza, y una verdad que se legitima en multiplicidad de estratos discursivos, desde la ética a la estética. El primero es el que Charles Taylor llama los “marcos referenciales ineludibles”: “Quizás el más intenso y apremiante conjunto de mandatos que reconocemos como moral sea el respeto a la vida, a la integridad y el bienestar, incluso la propiedad de los demás; y señala: “Estos son los mandatos que infringimos cuando matamos o dañamos a los demás” (Taylor, 1989: 33ss). Para Taylor esos marcos referenciales determinan lo que es el bien, y dan sentido a “nuestras respuestas morales”.

Esta perspectiva se sitúa en el interior de un universo moral sometido por el imperativo de una identificación con el bien y un rechazo a las formas del mal. La reflexión de Foucault parece situarse en otro lugar, en un afuera del universo moral desde donde la identificación con un bien puede ser cuestionada. Es un texto, que nos permitimos citar *in extenso*, Foucault describe estas dos posibles perspectivas:

“Si uno se sitúa al nivel de una proposición en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en

otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido, cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)” (1970:15).

Esa voluntad de verdad crea las representaciones de inteligibilidad de una cultura, sus sistemas de coacción, y una teratología del saber que se instala en los márgenes o en el afuera.

Situados en el interior de esa voluntad de verdad un arte y una literatura edificantes históricamente se han subordinado a la soberanía de esa verdad y esa representación. En tal sentido señala Foucault: “Pienso en cómo la literatura occidental ha debido buscar apoyo desde hace siglos sobre lo natural, lo verosímil, sobre la sinceridad, y también sobre la ciencia –en resumen sobre el discurso verdadero” (1970:18). La historia del arte y la literatura sería así la historia de la subordinación a alguna forma de soberanía.

El paso a la modernidad es el paso, como bien lo ha señalado Foucault, de la semejanza a la diferencia, de la fundamentación divina a la fundamentación racional y, en el contexto de esa valoración la diferencia, la creación cultural y política del relato emancipatorio. Esa liberación de “nuestra culpable incapacidad”, según frase kantiana, crea sin embargo, como ha sido señalado, antes de Foucault por Adorno, nuevas estructuras de dominio. La modernidad parece haber producido, de manera contradictoria, a la vez la religitimación de un orden (haciendo depositar el sentido no en la finalidad sino en

la causalidad), y el relato emancipatorio que más allá de su posterior clausura, engendra la distanciamiento crítico respecto a las formas de identificación. Junto a un saber crítico y de resistencia, situado comúnmente en los bordes, la puesta en crisis de la representación en el seno de la estética, producida, en una primera instancia, por representaciones alternas a las legitimadas por el poder y lo real (de allí el brote de las literaturas del horror, de lo fantástico, del absurdo, del humor. Representaciones de la heterogeneidad del mundo). Y, de manera extrema, en los procesos de repetición.

### **Representación y repetición**

Si el principio de la identidad es el presupuesto de la representación, Foucault nos advierte que la repetición se encuentra en el seno de la identidad, en los reconocimientos de mimesis, de la verosimilitud, de la semejanza, en tanto que presupuestos subordinados a la normalidad del sentido. La representación es una repetición por semejanza. Foucault señala en este sentido que hasta finales del siglo XVI, "la representación –ya fuera fiesta o saber- se daba como repetición. Teatro de la vida o espejo del mundo" (1968:26). El sentido común sería la norma de identidad, Para teóricos como Deleuze, allí se colocaría el fundamento mismo y la legitimación del bien: "el fundamento es lo Mismo o lo Idéntico. Goza de la identidad suprema (...)" (Deleuze, 1968:431): En este contexto sería la repetición "del orden del saber".

Pero junto a la repetición de lo idéntico, es posible pensar la repetición de lo diferente, donde todo lo que fundamenta la representación –orden, poder, moral, sentido...-, es puesto en crisis.

Si la representación es lo dado como inteligibilidad del orden y lo real, el pensamiento moderno ha descubierto la repetición como germen, tanto de la representación como de la crítica de la representación; sea la repetición de la identidad o de la diferencia. La reflexión

moderna se caracteriza de este modo por "el descubrimiento en todo tipo de dominios de una potencia de repetición propia que afectaría igualmente al inconsciente, al lenguaje y al arte" (Deleuze, 1968:11). Esta "potencia de repetición", como la repetición de lo mismo, se encuentra ya en las nociones de Modelo y Copia platónicas, fundando la metafísica, en la visión moral del judeocristianismo, y en todo acto de fundación de organización social. Esa "potencia de repetición" como diferencia se encuentra en la repetición de los instantes en el tiempo, en los "dobletes" del lenguaje que llevan a una percepción de lo heterogéneo en lo real (la ironía, el humor...), y a la percepción de la ruptura como transformación de la historia.

Podríamos mencionar un imaginario donde las dos potencias de repetición se encuentran: en el imaginario del eterno retorno. Sabido es que la repetición del eterno retorno se encuentra en el centro de las sociedades míticas, como una forma de conjurar el tiempo profano y sucesivo, y revertirlo en el tiempo sagrado y arquetípico por medio de esa forma de la repetición que es el ritual. En este sentido ha señalado Mircea Eliade: "Cada vez que se repite el rito o un acto significativo (casa, etc) se limita el gesto arquetípico del dios o de los antepasados, el gesto que tuvo lugar en el principio de los tiempos, es decir, en un tiempo mítico" (1964:351). La experiencia del eterno retorno en el mundo mítico es la repetición de lo idéntico. Nietzsche hará una suerte de reescritura de la repetición, pero desde la diferencia; el eterno retorno nietzscheano es concebido como "algo superior al reino de las leyes", como el regreso de lo diferente donde lo originario se transmite en simulacro. "El eterno retorno tomado en sentido estricto, significa que cada cosa existe mediante su retorno, copia de una infidelidad de copias que no permiten ya subsistir al original ni siquiera en origen. De allí que el eterno retorno se le tache de paródico: califica a lo que hace ser (y retornar) de simple

simulacro" (Deleuze, 1968:133). En Nietzsche se produce de este modo en la repetición de lo diferente, la refutación de lo originario (correlativo de una refutación de la verdad y lo sustancial) y de la valoración del simulacro como una de las caracterizaciones ontológicas del lenguaje.

La repetición diferencial presupone la crítica de la representación, la crítica del sentido y, en un instante abismal, de los fundamentos mismos. En tal sentido ha señalado Deleuze: "Repetición es transgresión. Ya que pone en cuestión la ley, al denunciar su carácter nominal o general, en beneficio de una realidad más profunda y más artística" (1968:40). Repetición de la identidad y de la diferencia, en tal sentido es pensada en Nietzsche, desde Kierkegaard, desde Freud, donde, más allá de los procesos identificatorios, la repetición de la diferencia se opone al recuerdo pues su objetivo no es recordar sino vivir lo vivido en la afirmación no de un pasado (tarea de la memoria) o de un futuro (tarea de la expectación) sino de un presente, paradójicamente, siempre el mismo y distinto. Para Kierkegaard (1844) en la repetición radica la libertad misma del hombre, y uno de los ejes fundamentales de la temporalidad humana; para Freud toda la cura es un viaje al fondo de la repetición; y la repetición es la tendencia fundamental del inconsciente, Freud pensó inicialmente que la repetición se encontraba unida al principio de placer" (1914), pero en "Más allá del principio de placer" (1920) descubre que se encuentra unida a una pulsión de muerte, "de desunión, desligadura con la vida propia y con los hombres". La repetición como pulsión de muerte se corresponde con la refutación del sentido, de la trascendencia y de la inteligibilidad que toda representación conlleva. La reflexión llamada posmoderna es aquella que desatiende los "relatos" representados de la modernidad y, por medio de una repetición de la diferencia, pone en crisis el sentido y los fundamentos mismos.

Esta posibilidad (donde el lenguaje parece traicionar la primera de sus tareas: significar en un proceso de inteligibilidad y comunicación) se debe a lo que Foucault ha llamado la profundidad oculta del lenguaje, "cierto volumen opaco, probablemente enigmático", puesto de manifiesto por la interrogación que le es constitutiva al logos.

### ***Una ontología del lenguaje***

Ese "volumen opaco" permite hablar de una "ontología del lenguaje" que tiene como centro de repetición. "quizás en el análisis de las formas de repetición es donde se pudiera esbozar algo similar a una ontología del lenguaje (...) el lenguaje no cesa de repetirse (...) no dejamos de utilizar cierta estructura de repetición" (Foucault, 1994: 86). Desde esta "ontología" la representación flota como una afirmación de la vida y la trascendencia, como una afirmación del sentido y la inteligibilidad, a pesar de la realidad abismal del sinsentido, del silencio, de la muerte. La vida como señalara Levinas, afirmándose en un más acá de la muerte, en un antes de ese abismo que según Nietzsche conviene no mirar. El "volumen opaco" del lenguaje permite las representaciones de lo alterno, en un más allá del espejo, como en la obra de Carroll y permite el enfrentamiento con el rostro de Medusa del sinsentido, esa pulsión de muerte de la que hablaba Freud.

Los estudios semióticos del lenguaje han revelado la repetición como la constante quizás oculta de la diversidad discursiva. Así lo planteará Propp respecto al relato maravilloso y Lévi-Strauss respecto a las variantes del mito, así lo pondrá de relevancia Claude Bremond al describir las estructuras mínimas del relato y Roland Barthes al hacer el registro de las figuras increíblemente repetitivas, del discurso amoroso. Quizás esta estructura de repetición se corresponde con los universales de la gramática generativa chomskiana, y parece corresponderse con el "enrejado" de las lenguas

que imponen las perspectivas y el sentido de lo real y el mundo tal como ha sido planteado de diversas maneras por Wittgenstein, Roland Barthes o Foucault.

Para Wittgenstein (1922), los límites del lenguaje determinan los límites del mundo; para Barthes (1978: 13), “olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva”; y subraya: “Hablar, y con mayor razón todavía discurrir, no es comunicar, como suele repetírselo de común y corriente, es cometer: toda lengua es un sometimiento generalizado”. Para Foucault la multiplicidad de estratos de una cultura, sus órdenes, sus estructuras opresivas, sus extraterritorialidades, pueden ser interrogadas en sus tramas discursivas.

### ***Crisis de la representación y ontología de la literatura***

La representación es la mediación para hacer posible la inteligibilidad de lo real. La repetición de lo idéntico es el sustrato de esta primera tarea del lenguaje que se encuentra en la emergencia comunicativa, y en la representación clásica del arte y la literatura, subordinada a la soberanía del dictare, del príncipe, del poder, del orden. El arte, la literatura, en su historia de servidumbre, según la expresión de Bataille (1966: 55ss), representando la repetición por mimesis, por semejanza, por reflejo. Pero llegó el momento, nos advierte Bataille, “terrible en el que el arte moderno denunció la servidumbre, la mínima servidumbre, y reivindicó la herencia terrible de las soberanías destituidas” (1966: 113). En ese momento “terrible” sale a flote una forma de repetición que parece consustancial con el lenguaje y la literatura: la repetición de la diferencia, que se precipita con frecuencia al cuestionamiento de los fundamentos mismos de la representación y, por tanto, de acerca a lo indecible en el lenguaje, a lo irrepresentable

en la literatura. Es, sin duda, el doble fondo del lenguaje y el no sé qué del arte y la literatura que se expresan en un más acá o un más allá de la representación, Deleuze ha señalado: “El pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, a la vez de la pérdida de las identidades y el descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el mundo de los simulacros” (1968: 32).

Es posible distinguir así un arte y una literatura clásicos que, por parte de la repetición de lo idéntico, busca la representación de la belleza; y el arte y la literatura, fundados en el repetición de la diferencia que se despliega en transgresiones y simulacros, y que parece precipitarse en la negación de la representación y sus fundamentos: El canon de la primera vertiente ha sido celebrado por Harold Bloom, señalando “la universalidad de la cualidad del valor poético”, caracterizándola como “la suma de la extrañeza y la belleza”, y señalando como figura central a Shakespeare (Bloom, 1994). El canon de la segunda vertiente es, según Foucault, en resonancia freudiana, “la oscura violencia repetida del deseo que agita los límites de la representación”; sus signos son la transgresión y la negación, y su figura paradigmática es Sade.

Pero no sólo la transgresión de la sexualidad pone en crisis la representación, también la crueldad y la negación del sujeto, también la significación, antes del acontecimiento, del “volumen opaco y enigmático” del lenguaje, de sus zonas irreductibles al sentido, de la fuerza deconstructiva de la representación de cualquier soberanía. Esa posibilidad ya la ve Foucault en *Las Meninas* (1656), de Velázquez, donde el desplazamiento de los soberanos se realiza simultáneamente con la autodesignación del cuadro. La ve en “Esto no es una pipa” (1926), de Magritte, pues la disyunción entre la pipa

representada en el lienzo y la frase negativa marca la quiebra misma de la representación; la ve en “los juegos de lenguaje” de Raymond Roussel (1963) donde la reduplicación del lenguaje crea un espacio de no significación; la ve en la obra de Borges, donde las reformulaciones de lo otro (el absurdo, lo fanático, lo paradójal...) son representaciones de la doblez del lenguaje. Pero esta doblez no sólo crea una “doble representación” que puede negar a la primera (o ponerla entre paréntesis, como en Carroll), sino que va más allá: atraviesa esas representaciones de lo otro para, en un más allá, crear un vértigo de lo falso que, es, por un instante, la situación abismal e imposible de la ausencia de fundamentos. Esto ocurre en Borges y Roussel, en Sade y Bataille, en Klossowski o Beckett; pero ya es posible encontrarlo, tal como lo refiere Borges en Magias parciales de El Quijote (1952), en el Canto VII de la Odisea, en la tierra de los feacios, cuando Ulises escucha su propia historia de boca de un aedo, en una repetición vivida por el héroe como una pulsión de muerte; y ya está, según la famosa lista de Borges, en El Quijote, en Las mil una noche, en el Hamlet... El poder de la repetición parece haber acompañado siempre al arte y la literatura, pero en gran parte del arte y la literatura modernos (y posmodernos) se convierten en la dominante de su posibilidad estética.

**Bibliografía:** Barthes, R: *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France*. Paris, Seuil, 1978; Bataille, G: *Ce que j'entends par souveraineté*. Paris, Gallimard, 1966; Bloom, H: *El canon occidental*. Barcelona, Anagrama, 1995; Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Madrid, Jucar, 1988; Eliade, M: *El mito del eterno retorno*. Madrid, Alianza, 1951; Eliade M: *Tratado de historia de las religiones*. México, Era, 1972; Foucault, M: “De lenguaje y Literatura” (1994), in: *De Lenguaje y Literatura*. Barcelona, Paidós,

1996; *Ibid*: “Prefacio a la transgresión”, in *Ibid*, pp. 123-141; *Ibid*: “Esto no es una pipa” (1973), Barcelona, Anagrama, 1993; *Ibid*: *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975; *Ibid*: *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970; *Ibid*: *Las palabras y las cosas*, México, S. XXI, 1968; *Ibid*: *Raymond Roussel*. Paris, Gallimard, 1963; Freud, S: “Recuerdo, repetición y elaboración” (1914), in: *Psicoanálisis aplicado y técnica psicoanalítica*. Madrid, Alianza, 1972, pp.183-190; *Ibid*: “Más allá del principio de placer” (1920), in: *Obras completas*. Tomo XVII. Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp.1-127; *Ibid*: “El humor” (1927), in: *Obras completas*, tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu, 1975; Heidegger, M: *Ser, verdad y fundamento* (1928). Caracas, Monte Ávila, 1968; *Ibid*: *Identidad y diferencia*. (1957), Barcelona, Anthropos, 1988; Kierkegaard, S: *La repetición* (1844). Madrid, Guadarrama, 1976; Taylor, Ch: *The sources of the self*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1989; Wittgenstein, L: *Tractatus logico-philosophicus*. New York, Harcourt, Brace & Company, 1922.