

Civilización: praxis y pensamiento

Hugo Vezzetti

Muchas gracias a Gastón por este libro extraordinario. De las cosas que se han dicho quiero destacar el hecho de que este libro –una reflexión no solo sobre la civilización en la cultura occidental sino incluso sobre los diálogos posibles que van más allá del Occidente– se haya escrito en este apartado –al menos geográficamente– lugar del mundo, nos hace sentir orgullosos. Algo así como el orgullo de la tribu: uno de nosotros fue capaz de escribir esto.

No es una historia de los conceptos, que busque ceñirse a las definiciones o a los debates de ideas. Y no me parece tan importante definir su género. En todo caso las ideas, figuras, valores, se mezclan, van y vienen en contextos, épocas y situaciones, en un tiempo largo. Sobre todo –lo mejor del libro– en situaciones que conmovieron las representaciones y los usos, lo que llama la “praxis” de la civilización, en guerras y violencias, como la Guerra Civil en los EE. UU., Napoleón y Egipto, el colonialismo en África y China, las guerras mundiales. Es un trabajo extraordinariamente fundado, que se basa en las referencias, los textos, con un sesgo ensayístico fuerte, en el que aparecen la primera persona y la opinión propia. No elude la toma de posición y las experiencias personales, memorias y amistades. Agregaría: con un sesgo moral que, creo, tiene que ver con una voluntad normativa, en el proyecto de un libro futuro que busca definir una civilización ideal o a realizar.

Los capítulos abarcan momentos clave de una historia del término *civilización*, que no puede separarse obviamente de las críticas políticas y morales, de los lados oscuros, de los usos y de las consecuencias prácticas, políticas y económicas. Se refiere, como dije, a la *praxis* de la civilización. Yo diría que el libro explora una praxis de la civilización pero también un *pensamiento* de la civilización, que obviamente no solo no coinciden, sino que pueden terminar absolutamente enfrentados. Y me parece claro que el libro interroga y procura desmontar el mito –yo uso el término mito– de la civilización europea occidental. Hay una intención *deconstructiva* en el libro, para usar un término de la jerga académica. Se explora el contraste

entre una noción asociada a valores, desde la Antigüedad, los caminos, las ideas, las prácticas de un sujeto virtuoso (la definición de Dante es extraordinaria en ese sentido), y la realidad diferente de las acciones y las prácticas.

Esto es lo que aparece en el prólogo, en el que se anuncia una continuación a partir de un constructo cercano a ese ideal: las notas que en esta historia podrían sostener otra praxis de la civilización –la curialización de los guerreros, el cultivo de las flores y la gastronomía, la poesía lírica, las traducciones, la medicina y el cuidado–. Proyecta algo así como la contrafigura del mito en una civilización del encuentro y la convivencia, sobre la que volveré. Lo importante es que esa otra figura, un poco utópica, de la civilización también tiene su historia. Hay un cierto desacople entre el constructo del prólogo y las setecientas páginas que vienen después. En todo caso, creo que, leído desde el prólogo, el libro es como un primer momento deconstructivo de eso que quiere continuar.

Respecto del prólogo, y para ir un poco a los temas que están propuestos para la discusión, quiero referirme al lugar de Norbert Elias, una “piedra fundamental”, dice Burucúa, del trabajo. Las ideas de Elias van más allá del acortamiento, o la curialización de los guerreros. Él propone una teoría de la civilización que, además, expone como tal, algo que no es propósito de este ensayo de Gastón. Ideas sobre el tiempo, la socio y la psicogénesis, que se prolongan en las investigaciones sobre el deporte y las formas parlamentarias. Es un pensamiento que proviene de lecturas de Freud, pero también de otros, alrededor de la tesis de una correlación entre la sociogénesis y la psicogénesis: el alejamiento, digamos así, de la pulsión o de la animalidad en los seres humanos. Y la idea de la configuración y la interdependencia es lo que le permite ir del siglo XVII o XVIII hasta las formas del deporte, y tantos otros temas, en períodos más contemporáneos.

Creo que el libro de Gastón se mide con el de Elias. Por supuesto, hay una relación fundamental en las condiciones mismas de producción del libro. Elias escribe en 1939, tiempos oscuros, de incertidumbre respecto de su desenlace. Nosotros sabemos cómo iban a terminar, pero él no lo sabía. Y este libro también está escrito en tiempos de incertidumbre, que no ha hecho sino agravarse. Pero, al mismo tiempo, este libro va más allá de Elias en la voluntad universalista, de concordia

entre civilizaciones, en esa flexión moral y en la duración más larga. Elias se centraba, más o menos, en la modernidad europea.

Ahora bien, el prólogo se desentiende un poco del libro. Creo que es como un gesto que podría llamarse vanguardista. Podría haber puesto: “Esto no es un prólogo”. Porque el prólogo habla más del libro que quiere hacer y menos de este que prologa. Es como si dijera “ahí está lo que escribí”, pero ahora estoy pensando en otra cosa. Esas cinco “notas esenciales” aparecen más bien como la proyección que como el resultado de esa historia. En todo caso, toma elementos de esa historia para pensar la proyección de una civilización posible de la concordia y la amistad. O de la felicidad, para recuperar el término del Dante.

El corpus del libro es un trabajo enorme, muy erudito, no voy a insistir sobre esto. Basta recorrer el índice y lo que abarca. Podría haber sido una obra colectiva, enciclopédica, con capítulos a cargo de especialistas. Pero perdería lo que lo hace único: un relato personal, con su propia visión y sus preguntas, que operan como un hilo conductor de ese recorrido. Explora textos y autores que, en diversas lenguas y tradiciones, europeas y no europeas, discuten, horadan esa idea fijada, impuesta por el canon europeo.

No solo da cuenta de un término polisémico y siempre sujeto a controversia –está claro que no es neutral–. Sino que siempre incluye lo contrario, nace de la oposición a eso que se define, negativamente, como el estado salvaje, la *barbarie*, un término que también es polisémico en sus sentidos y sus usos. Y no solo el sentido de la civilización es polivalente, sino que puede convertirse en lo contrario: la violencia y la guerra (la “*barbarie*”), por ejemplo, pueden ser exaltadas como un instrumento al servicio de la civilización. Lo mismo sucede con la religión que, según los tiempos y las circunstancias, puede ser una vía de la piedad y la misericordia, de la pacificación, o puede acompañar la dominación violenta de las formas del poder y el despotismo.

Lo que me parece más interesante y mejor resuelto en ese recorrido es el proyecto mismo de un viaje que “fluya como un río”, como lo dice Burucúa. En todo caso, es clara la voluntad de una narración que incluye y necesita una representación de lo *otro*, lo ajeno, que refuerza, en todo caso, esa afirmación de superioridad y justifica una relación desigual con lo “inferior”, de otras sociedades o culturas. Sea bajo las

formas más violentas de la dominación despótica, las masacres o la esclavitud. Sea a partir de un paralelo con un proceso evolutivo: las civilizaciones evolucionan de la infancia a la madurez. Y así como los mayores, los maduros, educan y dominan, controlan si se quiere, a los niños, las civilizaciones superiores, occidentales, tienen esa misión, en todo caso menos violenta en el enunciado, pero igualmente de dominación sobre las civilizaciones inferiores.

Por eso destaco particularmente ese recorrido por una tradición crítica que denuncia la barbarie en la propia acción de la civilización. Y así como está desplegada la polisemia de la civilización, quizás habría que desplegar la polisemia de la barbarie. Esa crítica rompe el esquema evolutivo, no hay en ese proceso una superación de la barbarie, sino que en sus resultados produce otra barbarie. Y quizá lo más logrado del libro es esa genealogía de las miradas críticas que detrás de la figura del proceso de la civilización ve los modos del poder y la dominación.

Por otra parte, las ideas nacen, y son un eco, de *acontecimientos* que recorren una historia, digamos, *traumática* de la modernidad y de nuestro tiempo. Una modernidad pensada, pautada, a partir de los derrumbes, del quiebre y de los límites que de alguna manera sacuden, conmueven la conciencia, intelectual y moral, de Occidente. Sobre todo, las masacres y violencias que se desencadenan *entre* sociedades “civilizadas”. Y aparece esa extensión, paradójica y contradictoria, que es la *globalización* del término. Una globalización de las ideas que sirven como un prisma de procesos más largos de expansión del capitalismo, del comercio, de las artes, de las instituciones políticas..., que encuentran otras tradiciones preexistentes, en otras culturas y otras lenguas.

Ahí se arma una historia diferente, en que se distingue la *praxis* de la civilización del *pensamiento* de la civilización. Ya no es una historia de los usos violentos, de dominio, sino de los efectos en el terreno de las ideas y del pensamiento. La difusión y las lecturas abren un camino de intercambios, traducciones, encuentros, que incorporan y transforman el término en espacios culturales no europeos. En Rusia, China, Japón y África, América Latina, se muestra que la polivalencia puede operar en un sentido positivo, si se quiere. Da lugar a una recepción abierta y diversa, que tiene consecuencias en los modos en que otras

sociedades se piensan y se proyectan. Es muy claro en el caso de Rusia: los capítulos sobre Rusia son extraordinarios, eso solo podría justificar un libro.

Insertada en otros espacios culturales y en otras lenguas, la figura de la civilización sirve para pensar otros problemas: la nación, la identidad, la lengua y la cultura. En esa otra historia del término hay resistencia, hay luchas, y al mismo tiempo hay diálogo y una conversación posible entre culturas. Nace la idea y el valor de las *civilizaciones*, en plural. De modo que por encima de la desigualdad en las relaciones materiales, militares, mercantiles, emerge esta otra historia de las traducciones, las lecturas y debates, en un encuentro menos desigual. Y creo que en esa conversación posible juega un papel central la *traducción*. El énfasis en la traducción tiene que ver con la idea de una civilización que se globaliza no a través del poder, sino a través del diálogo y de la discusión. Creo que el modo en que el libro va tramando esa conjunción entre las miradas críticas europeas y no europeas es algo muy logrado y muy original.

Finalmente, el recorrido de la *praxis* de la civilización y del choque entre el acontecimiento y las ideas encuentra un desemboque en el capítulo que está designado para la discusión, el de la Segunda Guerra Mundial. El libro no termina ahí, pero hay allí un cierto punto de llegada. Y ahí están los autores –que son todos europeos–, que considera capaces de iluminar la idea y el valor de la civilización, a partir sobre todo de cuestionar o suspender la idea misma del ascenso o el progreso: Elias, Huizinga, Arendt, Freud, Simone Weil.

Alrededor de esto voy a proponer algunos problemas generales para la discusión de este capítulo. Primero, a la luz de estos resultados, en una mirada histórica, en un juicio que no se separa del juicio sobre el presente, es cada vez más difícil sostener una definición positiva de la civilización. Algo se dice en el libro: no solo no puede ser pensada sin esa figura de lo opuesto, de lo rechazado, sino que parece más fácil definir la barbarie, la negación o el retroceso respecto por lo menos de ese ideal de virtud, de buena sociedad y felicidad, que viene de la Antigüedad. Entonces, eso que Elias pensaba como el “derrumbe” civilizatorio en Alemania –y se sentía particularmente compelido a responder por Alemania–, en realidad no se limita a Alemania. Es claro que el derrumbe de la Segunda Guerra

no es solo de Alemania, aunque haya aparecido allí en su forma más cruel y desmesurada. Y ahí es donde saltan las analogías con el tiempo presente. Y quizás es la razón de que se haya elegido este capítulo para la discusión. ¿Cómo recuperar para el futuro algo de ese ideal que parece perdido?

Segundo. Se mantiene de cualquier manera en estos autores la idea del *proceso*, de una dinámica que se extiende en el tiempo. Es claro en el caso de Freud. La civilización sería un proceso interminable, pero al mismo tiempo es un ideal incumplido, pensada como aquello que busca *resistir* o *reparar* eso que está siempre ahí: la violencia, la fuerza de las pulsiones, o el mal, en un sentido más cristiano, en el caso de Simone Weil. De ahí surge en Weil las ideas del *sacrificio*, también interminable, y de la *redención*. Me quedo con Freud, por las mismas razones por las que Gastón habla de sus preferencias y sus prejuicios.

En Freud hay dos indicaciones alrededor de ese proceso. Por un lado, una *tópica* de la civilización: puede haber ascenso en el nivel de la conciencia, sea del sujeto o de la comunidad, pero es un efecto de superficie respecto de esa otra dimensión que sigue ahí, de la violencia y la muerte. La segunda indicación concierne a la idea freudiana de las pulsiones de vida y de muerte. Freud toma algo que viene de la ciencia de la vida, que es de Bichat. Cuando tiene que definir la vida, dice Bichat: “la vida es el conjunto de funciones que *resisten a la muerte*”. Es decir, es desde la muerte que se puede definir la vida. Y en esta representación, que el propio Freud llama un “mito científico”, los procesos de muerte están en el origen. En verdad, Freud va más allá de Bichat porque plantea una suerte de prioridad *ontológica* de la pulsión de muerte, que busca volver al comienzo, al mundo inanimado, sin vida. Freud proyecta hasta ese límite su ficción.

Tercero, la evocación de Simone Weil acentúa la impugnación de la civilización de la fuerza desde el lugar de los débiles, el lugar de los vencidos. Ahí se presenta –más que en Freud, pero en Freud también está– el deslizamiento de una aproximación *crítica* a una dimensión *trágica*. Hay algo en esa representación de los fracasos de la civilización que se toca con lo *irremediable*, de la muerte, de la violencia y el mal. No hace falta decir que para Freud la cultura comienza con un asesinato, lo irremediable se sitúa en un mito histórico. En el caso de Weil,

impregnada de un cristianismo radicalizado, que encuentra sus raíces en la figura de la Caída y el sacrificio, ese fracaso ya no es histórico sino *metafísico*. Entonces, el mito científico (biológico e histórico) en Freud y el mito, podríamos decir, cristiano en Weil, coincidirían en esta preeminencia ontológica del mal. Convergen en esa visión trágica que condena a la civilización a una interminable operación de relleno, de reparación o de redención. Una dinámica que nunca termina de cumplir sus objetivos, pero que al mismo tiempo no deja de ser un fundamento de la vida y la cultura humanas.

Y aquí vuelvo al comienzo. Creo que Gastón propone o persigue su propio mito, en ese libro que promete y que ojalá escriba. La poesía lírica, la traducción, la medicina del cuidado, etc., ofrecen el esbozo de una proyección hacia algo así como una civilización de la convivencia y la amistad. Y queda abierta la pregunta: ¿cómo

conciliar ese sesgo trágico que aparece en este punto de llegada del libro, que impone la dimensión ineluctable de la barbarie y el mal, con esa visión más reconciliada y universal, que está proyectada, pero que encuentra sus huellas en experiencias pasadas, en una página absolutamente extraordinaria, el atisbo de la felicidad en Samay Huasi, en Chilecito?

También la representación del bien tiene su historia. Un autor que seguramente Gastón conoce, Jean Delumeau, primero escribió la historia del mal, del miedo, del pecado; es su obra más conocida. Y terminó con una historia del paraíso, un libro menos citado. Encuentro un paralelo, y espero que ese nuevo libro que promete pueda proporcionarnos, con la misma inteligencia, erudición y pasión, otra historia de la civilización, la larga realización, quizá necesariamente fallida pero de cualquier manera deseada, del paraíso. □