

Alvaro Zamora

HERRA: CRITICA Y LITERATURA DE LA VIOLENCIA

“Y entonces Belcebú, el narrador de su propia guerra, a quien el hombre había inventado para amarse a sí mismo, alargó sus garras y, mirando al Anacoreta secamente, se zambulló con él y con su infamia en los libros que hablan del infierno, escritos por mí, el cronista Adramelech”.

—La Guerra Prodigiosa—

Summary: We study here the work of the costarrican philosopher and writer Rafael Angel Herra: his critics of violence and ideological mechanisms of legitimation, the modern role of philosophy and some considerations in relationship with Aesthetic and his literary works.

Resumen: Se estudia aquí la obra del filósofo y literato costarricense Rafael A. Herra: su crítica de la violencia y de los mecanismos ideológicos de legitimación, el papel actual de la filosofía, y algunas consideraciones en relación con la estética y su obra literaria.

I. RESPONSABILIDAD Y DETERMINACION

Cuenta Eurípides que Heracles fue infeliz en el mundo de los hombres. Hijo de un pecado divino, hubo de padecer su historia como una sentencia inevitable: la Diosa Madre envenenó de locura su cuerpo poderoso. Cierta noche de infortunio, la venganza de la diosa invadió las venas del héroe. Enloquecido por la ira, asesinó a la bella Megara y a su progénie. Una vez más el báculo terrible de la determinación hacía girar el círculo de la violencia. La victoria sobre el Hades y las bestias se trocaba así en una elección de sangre y deshonor.

Dice la leyenda que la conciencia volvió a habitar el cuerpo del héroe. Heracles, el hombre, cayó en la desesperación y quiso asesinar su pena con el castigo más terrible. Fue entonces cuando apareció Teseo entre los coros de la escena. Traía en sus labios un discurso mágico, que forjaría la justificación para todos los genocidas de la historia: la sangre de la violencia obedece a designios ahistóricos e inconscientes; el pecado de los héroes es obra de los dioses; como las águilas, la eficacia del poder se levanta por encima de la insignificante justicia de los hombres.

Ese razonamiento trágico es temerariamente contemporáneo. En efecto, la palabra de Teseo habita en el devenir de nuestro mundo cotidiano.

Los hombres han creado recursos pseudojustificadores, para salvaguardar su responsabilidad por el terror que tiñe la historia. El color de la piel, el credo político o religioso, la condición social y económica; son otras tantas coartadas, que sirven para hacer legítima la destrucción del hombre por el hombre.

Pero la realidad desborda siempre a la imaginación. De cara a la evidencia, el pensamiento contemporáneo se ha visto obligado a enfrentar la violencia humana, a dar cuenta de sus determinaciones y consecuencias reales.

cense, que se ha preocupado por señalar pautas para la investigación de los fenómenos de la agresión, desde la perspectiva totalizadora de la disciplina filosófica.

El enfoque de Herra puede ubicarse dentro de la corriente fenomenológica; aunque reconoce los límites de la dogmática, e incorpora en su visión aportes del pensamiento contemporáneo, que favorecen el análisis histórico-social. Es el caso de la sociología, la *teoría crítica* y la antropología médica, entre otros.

Su trabajo aparece bajo un doble aspecto: por una parte, se propone revelar los fenómenos de reificación de la *Lebensswelt*; por otra, se presenta como una matriz, donde se gesta la propedeútica para sistematizar la investigación comprensiva de los problemas que halla.

Cada vez más, los especialistas se convencen —sobre bases científicas— de que no pueden, como Teseo, fiarse de las explicaciones que justifican la identidad de las águilas guerreras y de la institucionalización opresiva.

En esa línea crítica se encuentra el pensamiento de Rafael Angel Herra, filósofo y literato costarricense.

Desde los ensayos *Sartre y los prolegómenos a la antropología* y *Unmittelbare Vermittlung der Leblichkeit. Interpretative Ausföhrungen zu Texten von E. Husserl*, se manifiesta una línea de trabajo, cuya preocupación medular consiste en comprender la autonomía del sujeto, en relación con los determinantes externos. En esa línea, *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana* (1) se constituye como el prolegómeno para la investigación de la violencia. Las obras literarias se presentan como una síntesis, que articula el trabajo artístico creativo con la reflexión sistemática.

Sobre el análisis psicobiológico de la agresión —aportado por estudios de las ciencias particulares— Herra sostiene la tesis capital de que la violencia humana no es producto de determinaciones ajenas a la dialéctica psico-social. El hombre —cada hombre— es responsable por su historia. No obstante, la exégesis antropológica debe comprender que las relaciones sociales se instituyen, en todo momento, a partir de las que han establecido las generaciones precedentes. Cada sociedad se unifica al privilegiar (por la tensión de sus fuerzas y necesidades) relaciones u objetos que determinan, paradójicamente, la acción individual. Así, el carácter de la violencia está implicado en la elección histórica que la produce y reproduce, por lo que su hermenéutica debe partir de lo concreto.

II. INERCIA MITICA

La tragedia griega, los mitos arcaicos, la brujería, al igual que el innatismo y el ambientalismo contemporáneos, atribuyen la fatalidad a fuerzas exteriores a la conciencia. Se trata de *Weltanschauungen*, que hacen de la desculpabilización su lugar común, al concebir la violencia como una ley de la naturaleza ó, en todo caso, como el efecto de fuerzas extrañas a la responsabilidad humana.

Herra muestra cómo las mitologías y religiones que están en las raíces de la cultura occidental, vinculan el nacimiento del hombre con un acto de violencia divina. En ellas, la agresividad humana aparece fundada en la beligerancia de los dioses “como si el mal pasara del cielo a la historia en el momento en que Lucifer pierde la guerra con Jehová” (2). Tal concepción permite sacralizar el abuso del poder y la instrumentalización del hombre por el hombre. Se trata de uno de los mecanismos ideológicos que, desde la antigüedad, conviene a los designios del poder estructurado en el estado. La fenomenología revela que tal mecanismo ideológico es congruente con la intención de identificar la *legitimidad* de la coacción —supuestamente derivada de un orden natural o cósmico—, con la *legalidad* producida mediante su ejercicio. En ese sentido escribe Herra:

“Desde la conciencia religiosa que delimita el horizonte del mal hasta el poder material, legal e ideológicamente constituido, todo sistema coactivo suministra el marco por el cual define la violencia y proclama el derecho a utilizarla. Aún los sistemas más crueles y represivos necesitan una especie de (pretendida) legitimidad hacia adentro y hacia afuera, y no solo para facilitar la buena conciencia de los gendarmes. Violencia ilegítima, en cambio, es la que el poder encuentra en las fuerzas o situaciones que propugnan su destrucción: el mal es lo otro, lo que socava sus fundamentos y hace peligrar su sobrevivencia, el crimen que más persigue y castiga” (3).

El innatismo y el ambientalismo contemporáneos permiten justificaciones análogas a la anterior.

El instintivismo contemporáneo —para el que la violencia estaría programada filogenéticamente— derivan del científicismo decimonónico. Desde Darwin, una moda “peligrosamente mecanicista” (4) se sirvió del instinto para explicar todas las conductas humanas. El impulso instintivo correspondía con un modelo hidráulico, según el cual, su fuerza era semejante “a la presión de una caldera que va aumentando hasta llegar al límite en que necesita descargarse” (5), Freud y otros instintivistas posteriores (Mitscherlich, Lorenz, etc.),

En esa línea crítica se encuentra el pensamiento de Rafael Angel Herra, filósofo y literato costarricense, que se ha preocupado por señalar pautas para la investigación de los fenómenos de la agresión, desde la perspectiva totalizadora de la disciplina filosófica.

El enfoque de Herra puede ubicarse dentro de la corriente fenomenológica; aunque reconoce los límites de la dogmática, e incorpora en su visión aportes del pensamiento contemporáneo, que favorecen el análisis histórico-social. Es el caso de la sociología, la *teoría crítica* y la antropología médica, entre otros.

Su trabajo aparece bajo un doble aspecto: por una parte, se propone revelar los fenómenos de reificación de la *Lebenswelt*; por otra, se presenta como una matriz, donde se gesta la propedeútica para sistematizar la investigación comprensiva de los problemas que halla.

Cada vez más, los especialistas se convencen —sobre bases científicas— de que no pueden, como Teseo, fiarse de las explicaciones que justifican la identidad de las águilas guerreras y de la institucionalización opresiva.

Desde los ensayos *Sartre y los prolegómenos a la antropología y Unmittelbare Vermittlung der Leblichkeit. Interpretative Ausführungen zu Texten von E. Husserl*, se manifiesta una línea de trabajo, cuya preocupación medular consiste en comprender la autonomía del sujeto, en relación con los determinantes externos. En esa línea, *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana* (1) se constituye como el prolegómeno para la investigación de la violencia. Las obras literarias se presentan como una síntesis, que articula el trabajo artístico creativo con la reflexión sistemática.

Sobre el análisis psicobiológico de la agresión —aportado por estudios de las ciencias particulares— Herra sostiene la tesis capital de que la violencia humana no es producto de determinaciones ajenas a la dialéctica psico-social. El hombre —cada hombre— es responsable por su historia. No obstante, la exégesis antropológica debe comprender que las relaciones sociales se instituyen, en todo momento, a partir de las que han establecido las generaciones precedentes. Cada sociedad se unifica al privilegiar (por la tensión de sus fuerzas y necesidades) relaciones u objetos que determinan, paradójicamente, la acción individual. Así, el carácter de la violencia está implicado en la elección histórica que la produce y reproduce, por lo que su hermenéutica debe partir de lo concreto.

II. INERCIA MITICA

La tragedia griega, los mitos arcaicos, la brujería, al igual que el innatismo y el ambientalismo contemporáneos, atribuyen la fatalidad a fuerzas exteriores a la conciencia. Se trata de *Weltanschauungen*, que hacen de la desculpabilización su lugar común, al concebir la violencia como una ley de la naturaleza ó, en todo caso, como el efecto de fuerzas extrañas a la responsabilidad humana.

Herra muestra cómo las mitologías y religiones que están en las raíces de la cultura occidental, vinculan el nacimiento del hombre con un acto de violencia divina. En ellas, la agresividad humana aparece fundada en la beligerancia de los dioses “como si el mal pasara del cielo a la historia en el momento en que Lucifer pierde la guerra con Jehová” (2). Tal concepción permite sacralizar el abuso del poder y la instrumentalización del hombre por el hombre. Se trata de uno de los mecanismos ideológicos que, desde la antigüedad, conviene a los designios del poder estructurado en el estado. La fenomenología revela que tal mecanismo ideológico es congruente con la intención de identificar la *legitimidad* de la coacción —supuestamente derivada de un orden natural o cósmico—, con la *legalidad* producida mediante su ejercicio. En ese sentido escribe Herra:

“Desde la conciencia religiosa que delimita el horizonte del mal hasta el poder material, legal e ideológicamente constituido, todo sistema coactivo suministra el marco por el cual define la violencia y proclama el derecho a utilizarla. Aún los sistemas más crueles y represivos necesitan una especie de (pretendida) legitimidad hacia adentro y hacia afuera, y no solo para facilitar la buena conciencia de los gendarmes. Violencia ilegítima, en cambio, es la que el poder encuentra en las fuerzas o situaciones que propugnan su destrucción: el mal es lo otro, lo que socava sus fundamentos y hace peligrar su sobrevivencia, el crimen que más persigue y castiga” (3).

El innatismo y el ambientalismo contemporáneos permiten justificaciones análogas a la anterior.

El instintivismo contemporáneo —para el que la violencia estaría programada filogenéticamente— derivan del cientificismo decimonónico. Desde Darwin, una moda “peligrosamente mecanicista” (4) se sirvió del instinto para explicar todas las conductas humanas. El impulso instintivo correspondía con un modelo hidráulico, según el cual, su fuerza era semejante “a la presión de una caldera que va aumentando hasta llegar al límite en que necesita descargarse” (5), Freud y otros instintivistas posteriores (Mitscherlich, Lorenz, etc.),

aceptan ese modelo, pero procuran evitar los excesos en que cayeron sus predecesores.

Freud, después de la I Guerra Mundial, propuso la teoría de que la naturaleza humana está constituida por dos principios: el *Eros* y el impulso de destrucción. Con esa propuesta rompía el mecanicismo de los instintivistas clásicos, pues sus *principios* “carecían propiamente de contenidos y funcionaban en la configuración de la personalidad al articularse el individuo con el medio”(6). El creía que la acción humana, su moral y cultura, son el resultado de la acción conjunta de ambas instancias (aunque en algunos textos no sostiene su equivalencia). En su diálogo epistolar con Einstein —quien le preguntaba por la posibilidad de prevenir la guerra—, Freud sostenía que el flagelo de la destrucción solo sería vencido si los los hombres implementaban vínculos solidarios (vale decir, eróticos) entre sí. Según él, haría falta crear hombres cuya estructura egótica fuera capaz de guiar los destinos por la senda de la paz y la razón. Al igual que Kant, depositaba su esperanza en los designios de la naturaleza. No obstante, veía que la realidad humana se manifiesta como la reificación cotidiana del poder estatal y la coacción de la libertad de pensamiento por parte de la Iglesia.

Pero no fue el psicoanálisis empírico, sino la etología, la que trajo a la palestra del gran público, el tema de la violencia en nuestro siglo. Después de la II Guerra Mundial, los trabajos de K. Lorenz sobre la naturaleza de la agresividad, ofrecieron coartadas pseudocientíficas a la conciencia de muchos europeos. Para este autor, la agresividad intraspecífica ha sido creada por la evolución para ayudar a la sobrevivencia de las especies. Las conductas agresivas sirven —a lo largo de la historia natural— para que los individuos más débiles de la especie se subordinen al dominio de los más fuertes; pero además, sirve para crear conductas que inhiben posibles actos de aniquilación intraespecífica. La agresividad humana tendría las mismas características que la animal, excepto que en el hombre no se habría desarrollado biológicamente ningún mecanismo para la contención de la violencia.

Lorenz elabora sus criterios partiendo de la interpretación del comportamiento agresivo en animales inferiores, principalmente peces. Pero, aventurar una exégesis de la destructividad humana sobre tales bases, supone un paso epistemológico demasiado largo. Por eso las objeciones a sus tesis son diversas; las más agudas le reprochan no haber to-

mado en cuenta los fenómenos de cooperación intraspecífica (que el mismo Darwin señalara en su momento), no haberse documentado adecuadamente desde el punto de vista neurofisiológico y haber recurrido a interpretaciones teleológicas de la evolución.

Las ideas de Mitscherlich se atan también a las explicaciones instintivistas: para él, la agresividad está ligada a los fines de la libido. Mitscherlich se propone delimitar las posibilidades de la paz y el campo en que se genera la agresividad colectiva. No obstante, su punto de partida le impide aportar conclusiones más contundentes que las de Freud.

Herra muestra que la perspectiva ambientalista tampoco ofrece una explicación satisfactoria a los problemas de la violencia.

La debilidad fundamental del ambientalismo radica en su desprecio por la subjetividad. Es cierto que las investigaciones sirven de base para sostener que el medio —natural y social— brinda algunas condiciones indispensables para la producción de acciones violentas. Pero tales condiciones no explican, por sí mismas, la problemática de su génesis e implicaciones. Sería necesario valorar la importancia de la interioridad de cada sujeto en la invención de sus acciones.

El análisis cuidadoso de los experimentos de orientación conductista, muestra su incapacidad para evaluar todas las variables que inciden en la producción de conductas violentas. Herra considera algunos ejemplos específicos, entre ellos el experimento de Milgram; el experimento conductista en que se crean condiciones semejantes a las de un régimen carcelario, con el propósito expreso de probar que la agresividad y la sumisión dependen del entorno; y algunas consideraciones de Bettelheim sobre los efectos del maltrato a presos políticos, por parte de oficiales de la SS. La crítica señala, en cada caso, cómo las condiciones experimentales escamotean variables significativas para la investigación que ha sido planteada.

A partir de las consideraciones anteriores, Herra encuentra el punto de toque entre el fatalismo del entorno y el innatismo: ambos apelan a la extrapolación de la responsabilidad humana, y la sitúan en el mundo de las concatenaciones causales. En las tiendas de ambas perspectivas se concibe la conciencia como exterioridad pura, como una piedra entre las piedras, movida por fuerzas que le son ajenas. Pero al petrificar la conciencia naturalizan la historia, convirtiendo la praxis en destino.

Frente a esa *ilusión inercial*, Herra plantea una vía de explicación alternativa, que procura articu-

lar los elementos del entorno y del aporte del sujeto, en el marco de la historicidad. Se trata de una línea de trabajo que encuentra asidero en investigaciones de autores como Franke, Wyss, Sartre y Fromm, quienes se han ocupado por comprender la autonomía de la acción individual en el marco de las relaciones sociales.

Especial atención dedica Herra al estudio de Fromm sobre la destructividad humana. La distinción entre agresividad benigna (dirigida a la defensa y conservación de la vida) y agresividad maligna (necrófila), propuesta por ese autor sobre la base de estudios antropológicos multidisciplinarios, conviene a los intereses del filósofo. Al respecto dice:

“A medida que la investigación multidisciplinaria ha demarcado la frontera entre agresión naturalmente producida y la violencia de origen humano (existencial, histórico) el filósofo de hoy debe emprender una larga tarea y replantearse con nuevas luces el problema de la legitimidad de la violencia (7).

Herra señala, sin embargo, un punto de tensión en el planteamiento psicodinámico. Veamos. La destructividad tendría su génesis —según Fromm— en la formación del carácter, esa “especie de canon de acción y respuesta individual frente a lo externo” (8), que se forma a partir de las primeras relaciones vinculares del sujeto con su entorno, y se mantiene irreversiblemente constituido a lo largo de la vida del individuo. La implicación histórica de tal concepto es desalentadora. Para erradicar la violencia y los artificios ideológicos de desculpabilización, sería necesario eliminar las condiciones que favorecen la formación del carácter destructivo, las cuales, paradójicamente, habrían de incrementarse a partir de sus productos. La irreversibilidad del carácter tendería así a comportarse como un determinante circular del terror. Tal problema no se resuelve en la obra de Fromm.

Herra no se conforma con esa visión. Para enriquecer su trabajo recurre a la fenomenología de la subjetividad. Considera particularmente las fórmulas de Sartre en torno a la constitución de la subjetividad, lo *práctico inerte* y la psicología del origen del mal. Su pretensión fundamental es la de revelar “la raíz primordial” de las “*modalidades fenomenológicas de la conciencia moral*” (9), además de su psiquismo e impacto en las estructuras sociales. Sus hipótesis de trabajo pueden enumerarse así:

1) la destructividad es específicamente humana, su producción e incremento deben compren-

derse históricamente, sobre la base de las relaciones del hombre con el mundo y consigo mismo;

2) la escasez de “los recursos de sobrevivencia contribuye al origen del conflicto y a su perpetuación” (10);

3) la instrumentalización del hombre —y de las naciones— por el hombre, contribuye al conflicto y a la destructividad;

4) la violencia individual puede explicarse a partir de las relaciones vinculares del sujeto en determinado medio histórico-material, aunque debe reconocerse “siempre un momento de opción personal por parte del agente” (11);

5) históricamente, las sociedades “tienden a administrar y a conservar un *quantum* de agresividad, vehiculizándola, estimulándola y conteniéndola al mismo tiempo” (12);

6) las sociedades, al igual que los individuos “crean mecanismos de pseudojustificación de la violencia” (13), que cumplen una función sedativa mientras se perpetúan los actos destructivos.

El sistema problemático se estructura de esta manera, considerando el fenómeno de la violencia desde la génesis, hasta su impacto en la ética y en la producción de las condiciones histórico sociales que la nutren.

III. BARRABAS ASISTE AL ESPECTACULO COTIDIANO

Barrabás Morales es una verdad cotidiana, un monstruo subordinado cuyo oficio es obtener confesiones mediante el suplicio. Uno de tantos personajes que cumplen esta ley perversa: “*actúa de tal manera que la máxima de tu acción sea la de no sentir culpa, no importa lo que hagas*” (14). Barrabás Morales es el torturador. La ventana literaria en la que aparece (15), lo revela como un homúnculo más de la cultura reiteradamente conformada de la *Lebenswelt*. A pesar de que Herra lo ha pintado como el partícipe de un sector especialmente putrefacto de la cultura (16), su conciencia corresponde con la que ha descrito a propósito del hombre medio del consumo, cuya constitución está dada por el continuo ensueño de poseer y mandar. Ese hombre cree determinar y controlar el devenir cotidiano. Pero en realidad se determina al amparo de los mecanismos de reificación del consumo.

Lo cotidiano es el lugar común donde se mezclan las quimeras con lo real. Un ciclo —elegido y

padecido— en el que se controlan y teledirigen las pasiones y los actos. En él aparece el hombre como un actor-espectador, que se deja guiar por el *Diktat* de los *mass media*. Herra analiza el mundo doxológico de la comunicación colectiva y señala sus efectos en las relaciones humanas. Su atención apunta a las condiciones que hacen posible la violencia ficticia y a su asimilación en las conductas sociales. Considera la violencia representada (*comics*, *tele-novelas*, etc.) como un nutriente para el potencial agresivo. La ficción violenta tendería a crear condiciones de causa-legitimidad frente a la violencia real, “el niño que salta *como* Tarzán, más tarde golpeará *como* Kojak” (17).

Como la serpiente legendaria, la condición fetichizada devora su propia cola. Cuando la imagen teledirigida se presenta como la fuente constitutiva de la condición humana, la responsabilidad del individuo parece emanar de la automatización de la imagen, la simbolización del objeto, la casi-conciencia colectiva de la opinión pública. Así, la reificación se legitima en todos los niveles de la vida social. Consumo de objetos, consumo de violencia, justificación reificadora y comunicación como consumo. Este es el escenario doxológico del hombre común en su inagotable oleaje de figuras, símbolos y recursos rutinarios: el *buen gusto*, el certamen de belleza, el *hombre cibernético*.

Herra ha utilizado el mito de Acteón como premonición poética del hombre medio moderno, inmerso en la doxología de la imagen y el consumo. El hombre parece un cazador, un criador de perros transformado en pieza de caza por efecto de la *Lebensswelt*, esa Artemisa seductora. Desgarrado por los dientes de su propia jauría, es victimado por las condiciones históricas de su reificación:

“El corolario mitológico Acteón-moderno-hombre inmerso en la tecnocracia de la imagen, remite a la otra parte del mito antiguo. Constantemente en el mundo actual, se renueva la pseudoepistemología de la salvación: esas ceremonias que penetran la conciencia del espectador participe, lo impelen a la contemplación y, finalmente, le muestran discretamente los dientes de jaurías que, como a Acteón, amenazan con devorarlo” (18).

IV. EDIPO Y LOS COMPLICES

En *Había una vez un tirano llamado Edipo* se revela la institucionalización suprema de la violencia: su legitimación política en el poder estatal.

Herra ha retomado la fuerza expresiva del mito clásico para mostrar la violencia coactiva de las dictaduras. Su Edipo no solo vence a la esfinge

sino que, más allá del parricidio y el incesto descubre la inútil necedad de la culpa y se aferra al fuero criminal del poder conquistado. Transfigura así el destino en coartada.

Edipo descubre que la más importante apariencia del poder es “la máscara del gobernante, la ilusión de señorío en virtud de la cual los ciudadanos hacen de él un hombre necesario y los esclavos se odian a sí mismos por ser esclavos” (19). Esa máscara no se construye únicamente con las espadas, sino también con la palabra. De hecho, la historia de la violencia tiene fundamentos más hondos que la sola voluntad de los gobernantes. Su dialéctica se teje en la incongelable complejidad de las relaciones sociales. Por eso Edipo esconde esta certeza tras los muros del palacio: la libertad es posibilidad permanente de superar las condiciones que determinan el campo de la acción humana. Más allá de esos muros, justifica un orden necesario basado en la tiranía.

La conciencia edípica de justificación remite a la familiar naturalidad pseudoexplicativa del idealismo. La apariencia del poder puede revelar sus determinaciones e implicaciones, pero también puede ocultarlas. Así se constituye el juego de las ideologías: la falsa conciencia, que entremezcla la realidad con la ficción, la reconstruye en las ideas y la “aproxima a las ficciones de sí misma” (20). Es el caso de la violencia-ficción de *Naranja mecánica*, la fábula cinematográfica de Kubrick, que Herra analiza a propósito de la reabsorción institucional del crimen. *Naranja mecánica* pretende poner en evidencia —en el código estético correspondiente— los recursos del estado para reabsorber la violencia criminal y servirse de ella. Pero, como todo enfoque idealista, oculta las condiciones histórico-sociales que fundamentan el fenómeno.

Es cierto que el idealismo revela problemas, pero funde en las ideas lo concreto y oculta aspectos claves del proceso histórico-social del que intenta dar cuenta. Tal carencia teórica habita en las ideologías tecnocráticas. Los cibernántropos —como los llamó Lefebvre— pretendieron sustituir la ideología por una especie de trinchera tecnocrática.

Herra critica el proyecto tácito del tecnocratismo, porque oculta las condiciones concretas de la dominación y la violencia institucionalizada. Es el caso de Heidegger, quien vio la técnica bajo la forma de un destino histórico del ser. Su ontología remite a una instancia trascendente de la realidad humana, para explicar el origen y el sentido del control tecnológico. De esa forma sacrali-

za los centros de poder donde se desarrolla la tecnología.

McLuhan, utilizando otro contexto conceptual, ilustra también el oscuro fondo de la conciencia fragmentaria. Su epistemología sensualista de los medios escamotea el trabajo sintético de la conciencia. Además, impide comprender los efectos y los límites de los *mass media* en las realizaciones humanas. En McLuhan, como en Heidegger, se cumple la función encubridora de la conciencia posicional. Su idealismo sanciona y da validez a la imagen naturalizada del universo humano.

Otro ejemplo del carácter posicional del tecnocratismo lo constituye el análisis que de la tecnología ha hecho Habermas. El autor de *Wissenschaft als Ideologie*, coloca a las sociedades altamente desarrolladas fuera del contexto mundial, lo que supone un vicio evidente de ahistoricidad.

En síntesis, la función tácita de las ideologías tecnocráticas se comprende, según criterio de Herra, si se replantean dos de sus ideas constitutivas: la idea de control y la pretensión de eliminar la frontera entre la teoría y la práctica.

Los mecanismos de control encontraron el segundo camino de la ciencia con el behaviorismo. Los ingenieros de la conducta habrían de subsumir la vigilia de la conciencia y la libertad del individuo en "el metabolismo del contrato social sistematizado y organizado" (21). La concepción *inercial* del hombre llegó así al extremo: el aprendizaje se programaría según el modelo causal del estímulo-respuesta y la pedagogía sería el recurso para homogenizar los comportamientos educativos.

Al analizar esos derroteros de la ideología posicional, Herra ha querido revelar la complicidad del idealismo con la violencia institucionalizada. En esa perspectiva define el trabajo filosófico, como la posibilidad teórico-instrumental de iluminar las entrañas del idealismo:

"La filosofía, en tanto crítica de sí misma, es capaz de arrebatarse al tecnocratismo y a las ideologías de la dominación, su propio espacio de supervivencia y de legitimidad, legitimidad que no puede residir jamás en su actual condición de *ancilla* del poder. Esto es posible desde adentro, en conexiones interculturales, y como crítica de todos los fundamentos del poder, de la violencia y de la autocomplacencia" (22).

Lo anterior, ¿vale para la filosofía en Latinoamérica? La respuesta sólo puede implementarse a partir de la investigación sistemática de sus condiciones históricas y del examen cuidadoso de los

recursos y virulencia de las ideologías que surgen en sus contextos específicos.

V. ADRAMELECH, LA ETICA Y EL ARTE

Camino de Alejandría, desde la Tebaida, Adramelech y el Anacoreta —protagonistas de la ficción— encontraron a los farsantes. Heliodoro, el *actor actorum*, quien estaba insatisfecho en este mundo creado por los hombres, dijo al Santo este enigma: "el arte es como yo: círculo vicioso, regalo maldito de los dioses" (23). Más tarde Adramelech habría de explicar:

"—Hijos míos, he aquí a los retóricos, a los farsantes, a los pintores. Y yo os digo: el creador es feroz pero impotente, aspira a cambiar el mundo, pero solo logra transformarlo en muecas: ríe y hace reír; llora y lloran entonces quienes jamás practican el llanto, ay, pero todo es simulación: simula el actor y simulan su pasión los espectadores. El arte habla en sí y por sí oblicuamente" (24).

He ahí una de las tesis filosóficas que aparece fundida en la novela de Herra, *La guerra prodigiosa*, universo infinito de ficciones por las que se mira al mundo de soslayo.

La obra constituye una síntesis literaria de magnífico cuño, que se impone como "una queja contra el poder y la violencia" (25). Se trata de una creación artística compleja, que merece un estudio aparte, tanto desde la perspectiva filológica, como desde la crítica filosófica. Para los objetivos de este trabajo conviene, sin embargo, señalar los lineamientos filosóficos que consideramos más importantes en la articulación temática del libro, arriesgándonos a simplificar injustamente su riqueza.

La tesis filosófica fundamental que aparece en *La guerra prodigiosa* es que el bien y el mal son construcciones humanas, y no entidades absolutas. El bien y el mal son polos dialécticos en la trama de las relaciones sociales: el Santo y el Demonio se reconocen íntimamente en el enemigo, como fuente consustancial de su acción.

Así, la moral absoluta es un imposible. La *salvación* del hombre, de cada hombre, del proyecto histórico, se corroe permanentemente en los juegos del subterfugio. Los demonios que inventa la conciencia —individual y colectiva— se constituyen como intentos radicales por acusar el mal en la alteridad, eludiendo así la responsabilidad por lo ambiguo de la existencia. Se trata de un problema que el mismo Herra se encarga de resumir:

"Las argucias de la razón ética que se gestan ahí (en la *Lebenswelt*) mediatizan la forma en que valoramos nues-

tras acciones y las acciones de los demás, según se adecúen o no a nuestros intereses. Mi acto moral no 'es' necesariamente como parece ser o aparece, sino como lo elaboro, lo tematizo, constituyéndolo según mi experiencia (punto de vista del pasado) y mis intereses (punto de vista del porvenir)" (26).

En este sentido la novela explora múltiples esfuerzos vanos de redención; lo prodigioso es invención, ya que el hombre está solo.

Podemos reconocer aquí una ética inscrita en lo mejor de la tradición filosófica contemporánea: desde el esfuerzo kantiano por asegurar una moral trascendental, hasta el imperativo sartreano, ontológicamente asegurado en la *exis*. La tesis metafísica del bien y del mal se presenta en *La guerra prodigiosa*, como una exigencia para que el hombre enfrente la responsabilidad de asumirse a sí mismo.

Pero además de una metafísica del bien y del mal y del corolario ético correspondiente, encontramos en la novela esa tesis estética que se personaliza en Heliodoro y los farsantes. Según Herra, el embellecimiento de lo feo y su retroalimentación en lo monstruoso constituye "la esencia misma de lo bello" (27). El objeto bello permite reconstruir el mundo, haciendo tolerable lo intolerable. Desde esta perspectiva, su concepción del objeto estético tiene paralelismo con un criterio de Sartre, según el cual la obra de arte se presenta como un *análogo* de determinado aspecto del mundo. No obstante, Herra va más allá de Sartre cuando afirma que las "ficciones construidas de cierta forma (por lo general según el gusto de una época), son obra estética en tanto encarnan las insatisfacciones y el horror de esa época" (28). Aparece aquí de nuevo la ética: la pintura, la literatura, su literatura; aparecen como una renuncia, un gran rechazo del mundo en la ficción, que, paradójicamente, se vuelve al mundo como un objeto *que denuncia*. Acaso quede al filólogo mostrar cómo el manejo de la palabra, en *La guerra prodigiosa*, rescata formalmente esa denuncia.

VI. PAZ Y DERECHOS HUMANOS

No conviene terminar este estudio sin hacer énfasis en el propósito *positivo* global, que se manifiesta en los trabajos de Herra: su crítica se ofrece como una propedéutica para la teorización de las perspectivas de vida humana pacífica.

Desde el ensayo filosófico hasta los trabajos de literatura creativa, la exigencia por la responsabilidad del proyecto humano, remite a la Ciudad de la Luz—como la llama en su novela—, esa posibilidad histórica del porvenir, en que el hombre dejaría de

ser instrumento para el hombre. Ciertamente no hay una construcción utópica en este sentido por parte de Herra (si la hubiera, sería una ficción inesencial); pero sí hay un señalamiento, en virtud del cual la construcción de la paz requiere de un momento negativo: derruir los cimientos de la institucionalización de la violencia, sus mecanismos e ideologías. He ahí una tarea primordial de la filosofía de hoy.

NOTAS

- (1) De este libro existe una traducción al francés, por la Editorial Le Preamble, de Quebec, Canadá.
- (2) Herra, R. *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana*, San José: Editorial Costa Rica, 1983, pág. 66.
- (3) *Ibid.*, pág. 70
- (4) *Ibid.*, pág. 38
- (5) *Idem.*
- (6) *Ibid.*, pág. 39
- (7) *Ibid.*, pág. 63.
- (8) *Ibid.*, pág. 52.
- (9) Herra, R. "Crítica de la filosofía global", en *Philosophie = Europa. Was sonst?*, libro colectivo editado por Franz Wimmer en Verlag Böklau, de próxima aparición en Viena.
- (10) Herra, R. *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana*, op. cit. pág. 54.
- (11) *Idem.*
- (12) *Ibid.*, pág. 55.
- (13) *Idem.*
- (14) Herra, R. "Crítica de la filosofía global", op. cit.
- (15) El cuento "Barrabás", en *Había una vez un tirano llamado Edipo*, San José, EUNED, 1983.
- (16) Herra apunta que la cultura es contradictoria en sus alcances; "tiene al menos dos rostros: el putrefacto y el salvador" (*Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana*, op. cit. pág. 15).
- (17) Herra, R. *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana*, op. cit. pág. 109.
- (18) *Ibid.*, pág. 102.
- (19) Herra, R. *Había una vez un tirano llamado Edipo*, op. cit. pág. 37.
- (20) Herra, R. *Violencia, tecnocratismo y vida cotidiana*, op. cit., pág. 131.
- (21) *Ibid.*, pág. 151.
- (22) Herra, R. "Crítica de la filosofía global", op. cit.
- (23) Herra, R. *La guerra prodigiosa*, San José: Editorial Costa Rica, 1986, pág. 50.
- (24) *Ibid.*, pág. 95-96.
- (25) Fernández, V. "La guerra prodigiosa de Rafael Angel Herra", entrevista aparecida en *Suplemento Forja*, San José, 5-11 dic. 1986.
- (26) Herra, R. "Crítica de la filosofía global", op. cit.
- (27) Fernández, V. op. cit.
- (28) *Idem.*