

SAMUEL BUTLER Y LA VIDA COMO LUGAR DE LO COMÚN

Comentario al libro de Samuel Butler: *Vida y hábito. La evolución más acá de la frontera entre lo natural y lo humano*, trad. Puente, S., Cactus, Buenos Aires, 2013.

Por Mauricio Amar Díaz.

Introducción

A lo largo del siglo XIX la filosofía y la ciencia confluyeron de modo inédito en la búsqueda por comprender de una nueva manera la vida. El resquebrajamiento de la teología, con cuyo poder se habían tenido que enfrentar los libre-pensadores desde la Edad Media, permitió la introducción de discursos sobre la vida cargados de nuevas investigaciones empíricas que comenzaron a apostar cada vez más por la idea de que las especies evolucionan y no fueron simplemente creadas en su forma actual. Al alero de esta nueva realidad para el pensamiento occidental, el escritor inglés Samuel Butler presenta una interesante lectura de los avances científicos de su época. Lector apasionado de las obras de Darwin y Lamarck, Butler se rebeló contra la vida religiosa que le imponía su círculo familiar. Aunque en sus escritos literarios aparece con fuerza su mirada iconoclasta, es en *Vida y hábito*, una obra que se encuentra en el límite de la literatura, la filosofía y la ciencia, donde vamos a encontrar las tesis sobre el carácter de la vida y su relación con el mundo común a todas las especies, que resultan especialmente singulares. Butler es consciente de encontrarse viviendo en una época bisagra, que carga con una pesada herencia de tutelaje eclesiástico, pero que ha dado un paso fundamental en romper con el pasado. De lo que se trata ahora es de resignificar el mundo, dotarlo de nueva dignidad y posicionar de manera diferente al humano entre las especies animales¹.

Como bien dice Sebastián Puente, el traductor de la versión castellana de *Vida y hábito*, ocurre que Butler entrega a la naturaleza, en general, ciertas características tradicionalmente asignadas al humano, pero que al ser, de alguna manera, devueltas al medio, separadas del *homo*, no sólo permiten una mirada a la naturaleza misma, sino también a nuestra propia especie en tanto los recursos que creemos únicamente humanos no pueden seguir operando sin más cuando los asume como propios un grano de mostaza o una medusa. Así, en la naturaleza la fe y el deseo funcionan como móviles totales de las más variadas criaturas, pero también ocurre que los objetos técnicos son dignificados como extensiones del

¹Esto es explicitado por el propio Butler en Butler, S., *Vida y hábito. La evolución más acá de la frontera entre lo natural y lo humano*, trad. Puente, S., Cactus, Buenos Aires, 2013, pp. 188-189.

propio cuerpo, asimilables también a la vida como un todo. La dignidad del objeto y la fe del grano no pueden dejar al hombre seguir hablando de la fe como venía haciendo por siglos, sino al contrario, es el propio humano el que se transforma radicalmente en un nuevo ser naturalmente deseante y con una fe que no proviene de un individuo, sino que es transmitida inconscientemente desde la primera forma natural a la que podemos asignarle el nombre de vida.

Las consecuencias más visibles de esta visión cosmo-naturalista tienen que ver con la reformulación de ideas fijadas por la filosofía moderna como la identidad, la individualidad, el rol de la conciencia y la duda en el proceso de conocimiento y la propia noción de conocimiento que pareciera, en algunos pasajes, ser puesta de cabeza para escándalo de la era victoriana. Butler es una de esas raras bifurcaciones -absolutamente inesperadas- que abrió el darwinismo. No se trata de una superación científica de la teoría de la evolución, porque a Butler le interesa ficcionar más que encontrar una verdad; tampoco se trata de una obra literaria propiamente tal, pues su intención no es contar una historia, sino hacer visibles ciertas posibilidades que la ficción podría abrir dentro del campo del pensamiento. Quizá sea una obra filosófica, si tanto nos interesan las categorías, pero de lo que se trata aquí es precisamente de corroer los límites conceptuales que han ido formando al hombre como ser genérico y como individualidad. Butler indica, al inicio de *Vida y hábito*, que “desearía muy claramente renunciar para estas páginas a la más mínima pretensión de valor científico, originalidad, o incluso exactitud mayor a la elemental -pues si un asunto no es lo suficientemente auténtico como para soportar una buena porción de distorsión, su verdad no pertenece a un orden muy robusto, y en caso de que sea aplastada, la culpa radicará más en su propia delicadeza que en el descuido de quien la aplastó”². Distorsión en la que contribuyen de manera activa la posición epocal de Butler y de la ciencia que admira críticamente.

El perfecto conocimiento

Tal como plantea Aristóteles, la perfección solo es posible a través del hábito. Es a partir del esfuerzo puesto en la búsqueda por dominar una técnica que realmente llegamos a ser virtuosos en ella. Butler hace, sin embargo, hincapié en un carácter fundamental del hábito: su inconsciencia. En la medida en que más repetimos un acto, lo hacemos más rutinario y por tanto inconsciente, como ocurre con un pianista eximio que no requiere estar plenamente consciente de su ejecución, lo que no le impide realizar incluso los matices más complejos de una obra para el instrumento. Promueve, de esta manera una ley que estará resonando en la base de toda su obra: «cuanto mayor es la familiaridad o conocimiento de algo, menor es la conciencia de tal conocimiento», o como dirá textualmente Butler: “cuanto más viejo el hábito, más larga la práctica, cuanto más larga la práctica,

²Ibíd., p. 15.

mayor el conocimiento -o menor la incertidumbre; cuanto menor la incertidumbre, menor el poder de auto-análisis y de control consciente”³. Así ocurre con la gran mayoría de las cosas que hacemos cotidianamente como escribir, respirar, caminar o hablar, dado que si mientras realizamos estas acciones reflexionáramos conscientemente del estar haciéndolo, su ejecución se volvería imposible.

Lo curioso de este asunto es que, desde la perspectiva butleriana, el conocimiento perfecto coincide con la perfecta ignorancia, de la misma manera en que la perfecta volición con la ausencia de volición o la memoria absoluta con el olvido total. La conciencia correspondería a un momento de desorganización, una manera de enfrentar lo que no se conoce pero se desea conocer. La conciencia es el instante de la duda que suspende el hábito, lo regular, para situarnos en la incertidumbre. Pero esta no es una duda cartesiana, puesto que la incertidumbre de Butler, que se evidencia en el acto de conciencia, es precisamente la manifestación de la inconsistencia de toda identidad subjetiva. “Es bastante comprensible -dice Butler- que esa gente agradable, sensible, no-introspectiva, la mejor parte de la humanidad, que estaba demasiado ocupada intentando existir placenteramente como para preocuparse respecto de su existían o no, se haya asido con gratitud a una esperanza como la del *cogito ergo sum*”⁴. La idea de Descartes de descansar en este principio incuestionable del yo, después de haber dudado de todo, parece incomprendible a ojos de Butler, porque al fin y al cabo, la certeza de algo sólo puede articular un hábito sin ningún cuestionamiento, como quienes creen en un dios que les permite certidumbre en el actuar cotidiano y para ello es fundamental que dicho dios no sea objeto de cuestionamiento, de duda, de demostración. Una vida que duda permanentemente, que manifiesta su duda frente a las ideas más aceptadas como verdades, que prefiere vivir en medio de la contradicción permanente que en la tibieza del hábito, es una vida que reconoce su imperfección cognoscente y por tanto se vuelve más interesante, pues siempre admite la posibilidad de fallar, de caerse⁵. La ciencia, de esta manera, no aquella de los principios establecidos, sino la que busca vitalmente el conocimiento tomando conciencia de su propia búsqueda, no tiene terreno firme, carece de belleza, de perfección, porque allí se encuentra involucrada la conciencia⁶. Lo que vivimos de manera cotidiana, sin embargo, vendría siendo un exceso de pensamiento. Un pensamiento que ha andado a tientas, fallando por generaciones hasta asentarse en el hábito y volverse, por medio de él, lo opuesto al pensamiento. El momento de la conciencia, en tanto uso de la inteligencia, no es el de la perfección, sino el de “la ignorancia o la necesidad de conciencia”⁷, pero es también el momento en que es posible la perfectibilidad de una especie, en tanto una vez asentada en el

³Ibíd., p. 24.

⁴Ibíd., p. 31.

⁵Ver Ibíd., pp. 35-36.

⁶Ver Ibíd., p. 43.

⁷Ibíd., p. 171.

hábito, esta ya no se transforma a sí misma sino marginalmente⁸. A diferencia de cierta opinión científica de su época, que ve en la inteligencia una suerte de elevación del instinto y en el instinto un descenso de la inteligencia, Butler dirá que en la medida en que el instinto cae se acerca a la inteligencia, mientras que cuando la inteligencia se eleva, y por tanto despliega una relación más perfecta con el mundo, se acerca más al instinto⁹. ¿Donde está la felicidad de una especie? ¿En la perfección de un hábito que nos conduce a realizar acciones inconscientemente o en la aventura de la duda constante? Para Butler, al menos desde la observación, las sociedades de las abejas o las hormigas, que han alcanzado altos niveles de especialización inconsciente, parecen bastante felices¹⁰.

Como decíamos, lo que ocurre con el pensamiento también es asunto de la volición que, podríamos decir, Butler separa analíticamente, pero siempre los hace confluir en su sistema vital. La conciencia de la volición también queda escondida detrás del hábito que nos ha hecho olvidar lo que alguna vez se quiso, en lo que se creyó y por lo que se luchó, y que hoy se nos aparece como una simple cotidianeidad incuestionable. El punto central en esta inconsciencia es el rol que juega la sobre-experiencia. La vida aparece en Butler como un proceso que supera ampliamente la individualidad, pero que hace portar a lo individual la memoria inconsciente de todos los antepasados y de todos aquellos seres que han sido asimilados a lo que hoy reconocemos como una especie. Existirían, en este sentido, tres niveles de conciencia: somos más conscientes (y por tanto tenemos más control) sobre aquello que la raza humana ha adquirido y por lo cual se define (habla, posición erguida, artes y ciencia) frente a cualquier antepasado todavía no humano. En segundo lugar, somos menos conscientes (y tenemos menor control) sobre adquisiciones prehumanas, pero relativamente recientes a la formación de la raza (comer, beber, tragar, respirar, ver y oír). Finalmente, somos muy inconscientes (y tenemos ínfimo control) sobre aquellos hábitos adquiridos en un momento muy antiguo de la formación de la especie (proceso digestivo o circulación de la sangre)¹¹. La experiencia de un individuo de nuestra época es, por lo tanto, una sobre-experiencia cuyos más antiguos hábitos se esconden en la obviedad de lo cotidiano, como si ellos no hubiesen sido en su momento un acto de volición de un ser que tuvo fe en desarrollar determinadas capacidades o adquirir una forma. La volición, en este sentido no es lineal, sino que se enfrenta a posibilidades y restricciones que le da el entorno. Pero en ella siempre hay un querer que se aplica en la consecución de un fin determinado. “Si el pollo puede hacer plumas -dirá consecuentemente-, parece no haber razón suficiente para pensar que nosotros no podemos, más allá del hecho de que preferimos el cabello, y de que lo hemos preferido por tanto tiempo que hemos perdido el arte junto con el

⁸Ver *Ibíd.*, p. 172.

⁹Ver *Ibíd.*, pp. 178-179.

¹⁰Ver *Ibíd.*, p. 167.

¹¹Ver *Ibíd.*, p. 53.

deseo de hacer plumas, si es que alguno de nuestros ancestros alguna vez lo tuvo”¹². Asimismo, conservamos, por ejemplo, en un momento de nuestras vidas, el hábito de respirar en el agua, como hace millones de años lo hicieron nuestros antepasados marinos. Nuestra memoria, la de los seres que nos conforman, está habitada por la vida de los peces de la que participamos por tanto tiempo, que resulta difícil borrar tal experiencia del todo¹³. Lo que la ciencia de su época había designado provocadoramente como instinto, para sugerir que hay inmutabilidad o pequeña variabilidad en ciertas acciones de los individuos determinadas por su pertenencia a una especie, Butler lo llama, con tono aún más polémico, memoria. Memoria de la especie, de la célula originaria que se ha habituado por siglos a su existencia en el mundo¹⁴. En otras palabras, el llamado instinto, como memoria, es el resultado del hábito “contraído originalmente por uno o más individuos; practicado, probablemente de una manera conscientemente inteligente durante muchas vidas sucesivas, hasta que adquirió la mayor perfección que le permitían las circunstancias; y, finalmente, impreso tan profundamente sobre la memoria como para sobrevivir a esa obliteración de impresiones menores que tiene lugar generalmente en cada nueva oleada de vida o generación”¹⁵. En esta defensa intensa de la memoria como mecanismo de traspaso del hábito entre generaciones, Butler encuentra una importante crítica a Darwin, quien defiende que determinados instintos no son traspasados por hábitos y que menos puede decirse eso en el transcurso de una sola generación¹⁶.

Incluso el deseo, la volición misma que no deja de operar, pareciera desaparecer para la conciencia del individuo. El hábito se muestra así, en el pensamiento de Butler, como una forma de experiencia que no puede reducirse a lo individual, y que en variados aspectos determina la existencia de lo que creemos erróneamente identificar como individuo. Cada ser individual se define, entonces, por una historia de voliciones que le dan forma y constituyen. Desprenderse de aquellos hábitos que han adquirido sus antepasados resulta imposible para el individuo, si es que estos han llegado a ser tan reiterativos como para configurar su identidad. “Sus seres pasados -dice Butler- están viviendo en él en este mismo momento con la vida acumulada por siglos. «Haz esto, esto, esto, que nosotros también lo hemos hecho y lo encontramos provechoso», gritan las almas de los antepasados dentro de él”¹⁷. Antepasados que han puesto tanta volición y esfuerzo en lograr realizar determinados actos, que el individuo simplemente sabe hacerlos sin conocer que sabe. Desde este punto de partida Butler llevará a cabo una crítica a

¹²Ibíd., p. 64.

¹³Ver Ibíd., p. 67.

¹⁴Ver la corrección del término «instinto» que Butler hace en su lectura de Théodule Ribot en Ibíd., pp. 172-174.

¹⁵Ibíd., p. 184.

¹⁶Ver la cita a Darwin en Ibíd., p. 187.

¹⁷Ibíd., p. 54.

la individualidad que parece ser el principio sobre el que se funda la experiencia moderna y, dentro de ella, a los hitos que la constituyen como el nacimiento. Si nacer significa para nuestra cultura el punto de partida de la experiencia, Butler relativizará este momento no tanto para restarle importancia, sino para señalar su lugar dentro de la vida de la especie, pues el nacimiento marca efectivamente un quiebre en el que el individuo pasa de un estado en el que conoce absolutamente todo (de forma inconsciente) lo que le sirve para subsistir a otro en el que debe aprender muchas de las cosas que le servirán para vivir. El conocimiento perfecto de sus medios que tiene el embrión es más bien puesto en riesgo por la salida al mundo exterior.

La célula primordial

Butler es un pensador que busca superar la individuación a la que nos lleva el imaginario occidental moderno. El hombre está cruzado temporalmente por la historia de la vida, pero también espacialmente, en tanto los límites que se asignan generalmente al cuerpo del individuo quedarán totalmente suspendidos en su vivir. “No sólo somos infinitos en lo que respecta al tiempo -dice Butler-, sino que también lo somos en lo que respecta a la extensión, dado que estamos tan vinculados al mundo externo que no podemos decir donde comenzamos o terminamos”¹⁸. Y todo ello responde a la misma sobre-experiencia de la vida. En el origen, si es que tal cosa puede ser enunciada por Butler, se encuentra la vida misma, la célula primordial, de la que provienen todas las otras vidas y que sigue existiendo en tanto su propia forma es la de la multiplicidad de las vidas que mueren sólo para renacer individualmente, mueren para confirmar su procedencia de la vida misma en su forma primordial. Cada uno de los seres vivos que pueblan la tierra es la propia célula primordial *en acto* “que nunca murió o muere, sino que se ha diferenciado a sí misma en la vida del mundo, siendo todos los seres vivientes, cualesquiera sean, uno con ella y miembros unos de otros”. La identidad individual parece, a la luz de esta mirada, casi una mera quimera, “un agregado nebuloso e indefinible de muchas partes componentes que guerrean entre sí, debiéndose quizás nuestra percepción de nuestra mera existencia a este propio enfrentamiento bélico, tal como nuestra sensación del sonido y la luz se debe a la discordancia de vibraciones”¹⁹. El cambio de los componentes de un individuo singular es constante, al punto que su identidad no puede afirmarse más que en la creencia o, benévolamente, en el reconocimiento de que tal persona no es otra cosa que la actualización presente del ser que era instantes atrás²⁰. “De la misma manera en que a lo largo de nuestro tiempo de vida individual el cuerpo humano crece por el nacimiento y la muerte continuos de muchas generaciones de células

¹⁸Ibíd., p. 93.

¹⁹Ibíd., p. 74.

²⁰Ver Ibíd., p. 82.

sobre las que no sabemos nada, y sin embargo decimos que hemos tenido solamente una mano o un pie en toda nuestra vida, cuando en realidad hemos tenido muchos, uno tras otro; así también, esta enorme criatura compuesta, VIDA, probablemente sólo se piensa a sí misma como un animal unitario cuyas células componentes, tal como se puede imaginar, crecen, y puede desgastarse y conservarse, pero no muere²¹.

La célula primordial es una especie de gran personalidad que se ha descentrado al punto que cada centro pequeño desconoce su relación con los demás, y esa descentralización, dispersión que incluye a toda conciencia y acción, es su propia forma de existir eternamente. Cada centro tiene su propia alma, su propia memoria, sensación e inteligencia que la hacen creer que es *el* centro²². Así, el humano ha asumido ser un centro de la creación, el ser más importante del planeta, el dominador absoluto de su destino y del de los demás animales, sin embargo, su propia existencia está determinada por el medio en que vive, por sus ancestros y por las vidas entrecruzadas que lo habitan. ¿Son acaso los parásitos que moran en nuestros cuerpos seres completamente anexos a nuestra experiencia de vida? ¿No respiramos nosotros, acaso, para que ellos mismos puedan respirar? ¿Son los glóbulos rojos los que transportan oxígeno para nuestra subsistencia orgánica o somos nosotros los que trabajamos intensamente para que ellos puedan cumplir con el hábito que han adquirido por generaciones? Si nuestra vida pareciera ser posible por la combinación de múltiples centros que apenas tienen conciencia de estar ligados, ¿no es razonable también pensar que nosotros mismos no somos, como glóbulos rojos de un ser mucho más vasto, seres combinados aleatoriamente, sin destino prefijado, pero evidencias de la célula primordial actuando?

La centralización parece ser una característica, sin embargo, de la organización de la vida animal. Aunque cada parte posea un alma, el organismo se orienta hacia un centro determinado que, en el caso de los animales desarrollados, pareciera ser el cerebro. Éste opera como una autoridad a la que las demás partes suelen apuntar, sin embargo, la posibilidad del desprendimiento del cerebro de las otras partes podría hacernos comprender de qué se trata esta multiplicidad de almas. Como toda operación de la vida, el hábito juega un rol fundamental en agrupar a las partes en torno al cerebro, haciendo de centros locales de sensación y voluntad, unidades que recuerdan (inconscientemente) actuar en concierto con este órgano desde tiempos lejanos²³. El impedimento de un hábito crea inestabilidad, hace que el centro local se vea obligado a pensar cómo arreglárselas sin la autoridad acostumbrada del cerebro. Esto puede ser el fin del individuo -como cuando a una rana se le corta la cabeza y se aísla del resto del cuerpo-, pero no cabe duda que sus partes intentarían, aún a pesar del corte, prosperar hasta el punto que la fe

²¹Ibíd., p. III.

²²Ver Ibíd., p. 94.

²³Ver Ibíd., p. 103.

en sus posibilidades se vea mermada por lo desconocido que se vuelve su medio. Las partes de la rana separadas de la cabeza intentarán primero recordar cómo moverse al modo antiguo, es decir, como cuando la cabeza todavía no existía y su vida se encontraba más cerca de la indiferenciación celular. Si lo logra, podrá sobrevivir como un nuevo individuo al que ya no podemos asignarle el nombre de su especie, aún cuando conserve como condición de su propia salvación, la memoria que la hacía formar parte de dicha especie. El acostumbamiento es, sin embargo, tan fuerte, que las patas de la rana terminarán probablemente muriendo por su incapacidad de encontrar en su memoria los medios para subsistir. Al no haber hábito posible, el individuo se resigna a morir.

De esta manera, para Butler la memoria define la posibilidad de vivir o morir. Ser viejo no significa tener más experiencia, sino menos, porque el anciano se enfrenta con mayor constancia a un mundo en el que no sabe cómo actuar, mientras la juventud es sobrecarga de experiencia que permite actuar con soltura en entorno. Lo que muere es, propiamente, lo que es incapaz de recordar y a la inversa, la vida será definida por Butler como “esa propiedad de la materia por medio de la cual puede recordar”²⁴. “*La vida* -dice Butler en las conclusiones de su ensayo-, *entonces, es memoria*”²⁵.

La fe y el medio

Toda acción psicológica deviene inconsciente cuando es repetida de forma habitual. Tal es la formulación que Butler hace desde el inicio de *Vida y hábito* y que pone a prueba en cada uno de los capítulos del libro. No podemos suponer, por otra parte, que un ser vivo no tiene conciencia por el sólo hecho de no poseer o ser despojado de su cerebro. Éste, como hemos visto ya, es un órgano que se promueve como centro para las demás partes del ser vivo, pero su ausencia detona el fin del hábito de dirigirse hacia ese centro y el inicio de una conciencia activa que busca sobrevivir por todos los medios posibles. Por ello mismo es que los humanos podemos ser parte de un organismo superior que abarca todo lo vivo, pues somos almas descentradas que vivimos interrelacionadas con los otros organismos consciente o inconscientemente. En esa célula primordial que sería el medio en el cuál existimos y para el cual existimos, juega un rol determinante lo que Butler llama fe, la esencia de todas las cosas y carente de todo fundamento²⁶. La fe es la creencia no consciente de un organismo respecto a lograr sobrevivir en su entorno, asimilando o siendo asimilado favorablemente. La conciencia, el darse cuenta de la situación en la que vivimos, representa el momento en que podemos dudar de si efectivamente vivimos. La fe está en otro orden, en el de la vida que se despliega esforzadamente para sobrevivir, para no ser asimilada del todo, para

²⁴Ibíd., p. 243.

²⁵Ibíd., p. 244. *Cursivas en el original.*

²⁶Ibíd., p. 113.

resguardar la posición habitual que por generaciones se ha mantenido. Cuando un ser es asimilado, desde la perspectiva de la célula primordial, no muere, sino que pasa a ser parte de otro ser y de su memoria, de la misma forma que la propia memoria de este ser pasa a ser organizada por su asimilador. “Nos resulta imposible –dice Butler– sostener las opiniones ordinarias de sentido común respecto de la identidad personal sin admitir que somos personalmente idénticos con todos nuestros antepasados, quienes han asimilado exitosamente la materia exterior, y por asimilación la han imbuido con sus propias memorias; siendo nosotros nada más que esa materia exterior tan asimilada e imbuida con tales memorias”²⁷. Estas memorias pueden aparecer de forma intempestiva por una reacción al entorno que nos provoca asociaciones de ideas en las que reconocemos una práctica transgeneracional. Por eso, en la medida en que nuestro entorno cambia, al punto de hacernos vivir en una situación completamente diferente a aquella en la que por medio de la fe se forjaron un camino nuestros antepasados, puede llevar a la catástrofe de la experiencia. Así también, un hábito adquirido por generaciones que luego aparece desplazado por otras prácticas, como por ejemplo ocurre en la domesticación de los animales salvajes, acecha siempre a la espera de volver cuando las condiciones del medio se vuelvan familiares nuevamente²⁸.

El hábito que se despliega como memoria transgeneracional, en tanto excede largamente a la conciencia, nos posiciona en un lugar del mundo, un medio en el que nos desenvolvemos con total naturalidad. Sólo es posible el hábito en tanto se encuentra correspondido con una permanencia espacial que es reconocida por los individuos porque viven en ella, pero también porque sus antepasados lo han hecho. Esto es lo que permite un equilibrio entre la fe, que empuja a sobrevivir, y el medio, donde siempre acecha la posibilidad de ser asimilado por otro organismo. Lo que construye en su medio una especie es una familiaridad que se recuerda desde antes del nacimiento (con una memoria inconsciente, excesiva respecto a la vida individual), pero que siempre puede ser desmantelada de manera que obligue al individuo o a sus partes a reforzar la fe en sus posibilidades de sobrevivencia. “Mientras el organismo está familiarizado con la posición –dice Butler–, y recuerda sus antecedentes, nada puede asimilarlo. Antes que pueda sucederle algún perjuicio, debe primero ser desalojado de la posición con la cual está suficientemente familiarizado como para ser capaz de recordarla”²⁹. En esta familiaridad confluyen circularmente el deseo y el poder de realizar determinada acción. El poder, así, sería no sólo una voluntad, sino un habitar un medio específico que determina las posibilidades de llevar a cabo lo que se anhela. Cuando las especies han evolucionado, por medio del hábito, hasta ser en su forma actualizada, han rechazado muchas otras posibilidades, desestimadas por los condicionamientos

²⁷Ibíd., p. 117.

²⁸Ver Ibíd., pp. 173-174.

²⁹Ibíd.

del medio, al punto que la sola idea de ser algo diferente a su forma actual se revela demasiado opuesta a lo construido por el hábito como para ser considerada seriamente³⁰. “La causa próxima de la limitación -explica el autor- parece encontrarse en la ausencia del anhelo de ir más lejos; la presencia o ausencia del anhelo dependerá de la naturaleza y entorno del individuo”³¹.

Mientras menos familiar nos resulta un acontecimiento, mayor profundidad tendrá para nosotros la impresión que provoca, al punto que tal impresión puede ser tan fuerte que simplemente dejamos de sentirla, ya no nos produce impresión alguna. Tal momento, para Butler, es el de la muerte³². Una muerte que, ha quedado claro, representa un ínfimo momento de la vida de la célula primordial y aún en la de la especie que ha sufrido la asimilación por parte del entorno de uno de los suyos. En ese momento, lo asimilado asume una nueva memoria que lo supera, la del asimilador, retornando desde una posición diferente en su medio, asumiendo una nueva perspectiva desde donde tener fe. “Una vez asimilado, el grano ya no recuerda como grano, sino que es iniciado en todo lo que le sucede y le ha sucedido a las aves de corral durante incontables años. Luego atacará a todos los otros granos cada vez que los vea; para un grano no hay peor perseguidor que otro grano, una vez que se ha identificado plenamente con una gallina”³³. Parte del grano será nutriente de la gallina, otra parte será alimento de las plantas. En cada uno de los casos, el grano ya no puede seguir siendo definido como grano, pero no por ello carecerá de memoria, volición y conciencia. Éstas serán parte de su nueva posición medial como gallina frente al grano, como planta frente al nutriente.

La vida de un individuo, con la muerte acechando en la inestabilidad del medio, con la domesticación funcionando contra los instintos adquiridos por generaciones y con la presencia latente de estos instintos a la espera de la asociación de ideas que los despierte, se comprende, de esta manera, como una lucha permanente entre fuerzas que provienen desde dentro y fuera del organismo, haciendo precisamente difusos sus límites. Hasta “*las más mínimas variaciones concebibles* –dice Butler– *deberían remitirse a condiciones cambiadas, externas o internas, y a sus efectos perturbadores sobre la memoria*”³⁴.

La vida de las máquinas

En *El Anti Edipo*, Deleuze y Guattari sacan a colación los capítulos XXIV y XV de la novela *Erewhon* de Samuel Butler, con el fin de mostrar que en su pensamiento se produciría una superación de la dicotomía entre el vitalismo y el

³⁰Ver *Ibíd.*, p. 168.

³¹*Ibíd.*, p. 167.

³²*Ibíd.*, p. 128.

³³*Ibíd.*, p. 118.

³⁴*Ibíd.*, p. 186. *Cursivas en el original.*

mecanicismo. En Erewhon están prohibidas las máquinas porque ellas se le aparecen a los habitantes de este extraño lugar como un verdadero peligro en tanto si bien se encuentran en una fase primigenia de su desarrollo, pueden llegar a ser, en el futuro, dominadoras absolutas de la vida humana. Un antiguo *Libro de las máquinas* plantea los argumentos centrales de porqué éstas deben ser eliminadas antes que nuestra especie sea removida del lugar privilegiado que le ha dado la naturaleza. El peligro de las máquinas no radica tanto en su exterioridad respecto al humano, sino en su similitud. El cuerpo no es otra cosa que una forma de organización funcional de la materia, tal como lo son las máquinas y éstas le permiten sobrevivir al punto que lo someten completamente para proporcionarse a sí mismas una existencia. Tal como los animales se debaten permanentemente entre ellos, siendo los individuos más fuertes los que pueden transmitir su herencia, las máquinas se reproducen a través de los hombres que dan esa lucha por ellas. Si la vida se define por la autoreproducción, Butler recuerda que en la naturaleza existen varios casos de especies vivas que necesitan de otra para llevar a cabo su proceso reproductivo. En este sentido, un sistema reproductivo no debe ser entendido como un sistema de autoreproducción, sino más bien como un sistema para la reproducción que puede ser muy variado según las formas de vida³⁵.

Alimentamos a las máquinas que, como en el caso del ferrocarril, incluso han llegado a tener estómagos propios para procesar la comida y han llegado a diversificar sus formas como especies diferentes. El gran peligro que ve el personaje que escribe el Libro de las máquinas, es que mientras la humanidad se ha dado forma por repetición constante, por hábito, a través de generaciones y generaciones, las máquinas, en cambio, parecen tener un desarrollo tan potente en los últimos años que rápidamente se acercan a ocupar el sitio de criaturas privilegiadas de la creación. La única esperanza que queda, en este panorama de sumisión a las máquinas, es que ellas hagan con nosotros algo similar a lo que los hombres hacen con los perros. Cuidarlos, darles cobijo y comodidades, a sabiendas que la propia existencia maquina depende de los humanos.

La destrucción de las máquinas es problemática en tanto ellas son consideradas parte esencial de la naturaleza humana, miembros extra-corpóreos que hacen del hombre también un mamífero maquina³⁶ que siempre vive su cuerpo exteriorizado exteriorizado en el mundo de los objetos técnicos. El hombre es como una máquina, pero la máquina se asemeja a un ser vivo. Las categorías que definen la separación entre la vida y los objetos técnicos queda en completo suspenso. Por eso Deleuze y Guattari dirán que Butler “[h]ace estallar la tesis vitalista al poner en tela de juicio la unidad específica o personal del organismo, y más aún la tesis mecanicista, al poner en tela de juicio la unidad estructural de la máquina”³⁷.

³⁵Ver Butler, S., *Erewhon*, Dover Publications, New York, 2002, p. 127.

³⁶Ibíd., p. 136.

³⁷Deleuze, G.; Guattari, F., *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 294. *Cursivas en el original*.

Esta indistinción entre vida y máquina vuelve a poner de relieve la existencia medial del mundo, que incluye a lo humano. Una existencia que se modula a través del hábito, de la diferenciación y la imposibilidad de quedar incólume una singularidad cuando ha ocupado un objeto como prótesis o ha ingerido un alimento que lo transforma. La fe de un grano de mostaza también puede ser la fe de la máquina a vapor y en ambos casos tenemos que redefinir lo que se ha entendido por fe.

Butler entre épocas

Al comienzo de este comentario Butler fue situado en la bisagra epocal que marca el fin del dominio de la teología cristiana y el comienzo de la perspectiva biologicista. En este sentido, es interesante ver cómo el escritor inglés se sitúa entre Lamarck y Darwin, reivindicando al primero de ellos aún cuando el darwinismo se había convertido en hegemónico en el campo de las ciencias. Lo que rescata Butler de Lamarck es su creencia en la adaptación, pero a ello agrega elementos vitalistas como la fe, la memoria y la inteligencia, negando la creencia en el desarrollo progresivo de lo inferior a lo superior³⁸. Por ello, rechaza rotundamente la idea de la selección natural darwiniana, donde juega un papel fundamental el azar. Contraponerse a la suerte, sin embargo, no significa en absoluto establecer un *telos* a la especie, sino un poder, una potencia de cambiar que no es absoluta porque se da en el medio que plantea a la especie situaciones más o menos familiares. La distancia de Lamarck y de Darwin queda bien expresada cuando indica Butler: “Nuestro propio progreso -o variación- se debe no a intervenciones o modificaciones pequeñas, fortuitas, que le han permitido a sus afortunados poseedores sobrevivir en tiempos de dificultad, no a golpes de suerte [...] sino a golpes de astucia -a un sentido de la necesidad, y al estudio del pasado y del presente, que le han dado a la gente sagaz una llave con la cual abrir los aposentos del futuro”³⁹.

Es necesario indicar también un exceso de temporalidad en Butler, porque la re-situación a la que el escritor somete a la especie humana en su relación con el mundo y con ella misma; la crítica a la idea de perfección racional; la aparición de la memoria como dispositivo conector entre generaciones; y su mirada desteleologizada de la experiencia, abren las puertas a una comprensión actual de la vida y sus posibilidades. Sus anacronismos son producto de su interpretación de la ciencia de su tiempo y del deseo de ir más allá de ella por medio de la fuerza ficcional de los argumentos. Pero también en esa ficción, que fuerza la realidad para desdibujar también el límite entre lo real y lo ficcional, resultan sumamente atractivos como gesto intelectual actual, precisamente en un momento en que

³⁸Ver Butler, S., *Vida y hábito...*, trad cit., p. 208.

³⁹Ibíd., p. 204.

nuestro mundo está a punto de ser completamente destruido a causa de determinadas ficciones que han dominado el quehacer humano desde hace algunos siglos. Habría que imitar a Butler, porque también en la imitación se está jugando la posibilidad de ficcionar de otro modo y modificar los hábitos a los que la domesticación nos tiene acostumbrados por generaciones.