



La vida de los monstruos

The life of the monsters

Macarena Marey ¹

Universidad Nacional de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
m.marey@conicet.gov.ar

Resumen: Este es un ensayo sobre el carácter teratogénico de la acción, sobre la responsabilidad ontológica que ella inyecta en el mundo y sobre la responsabilidad política colectiva respecto de lo que no controlamos.

Palabras clave: Golem – Responsabilidad – Acción – Fuera de control

Abstract: This is an essay about the teratogenic condition of action, about the ontological responsibility it injects into the world, and about the collective political responsibility concerning what we do not control.

Key words: Golem – Responsibility – Action – Out of control

¹ Macarena Marey es filósofa política, investigadora de CONICET y profesora adjunta de la Universidad de Buenos Aires.

A mi hijo Galileo, quien guarda en la acción el secreto de la palabra

Un golem (o más bien una versión sobre el golem) y un (el) Leviatán hobbesiano (no el bíblico del que toma su nombre) tienen en común ser seres humanos artificiales. “El golem es una criatura, particularmente un ser humano, hecho de manera artificial por medio de un acto mágico, a través del uso de nombres santos” (Scholem *Kabbalah* 351)

Por “golem” se entiende por lo general una figura de barro o arcilla, sirviente o bien defensora, animada con magia cabalística, que puede ser activada y desactivada por medio de la magia (mayormente por medio del nombre de Dios de 216 letras. En la visión cabalística, este *Shemhamphorash* consiste en 6x6x6 (= 216) letras, así como los tres versos de Éxodo 14:19-21 tienen cada uno 72 letras, 216 en total) (Karlsböck y Eiherr, *Der Golem* en línea).

La naturaleza (el arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada por el arte humano, como en tantas otras cosas, en que puede hacer un animal artificial. [...] El arte va todavía más lejos al imitar aquella obra racional y más excelente de la naturaleza, el ser humano. Pues por el arte se crea aquel gran Leviatán llamado república o Estado (en latín, *civitas*), que no es otra cosa que un hombre artificial, aunque de mayor estatura y fuerza que el natural, para cuya protección y defensa fue pensado (Hobbes *Leviathan* 81).

Empecé pensando, primero vagamente, en el golem y en el Leviatán como dos monstruos amigos o primos, de alguna forma indeterminada pero cierta, hermanados en los términos de una teología invertida. En esta teología apoteósica, la creación de Adán con arcilla o barro más soplo vital por parte de ese Dios de las religiones abrahámicas (el Dios aterrador, conmovedor y protector de mi infancia) es, en rigor, una mimesis de la praxis-póiesis humana. En otras palabras, el relato de la divinidad que crea al primer ser humano con arcilla y hálito es metáfora del modo en el que *actuamos* (incluyendo la acción de crear, pero no sólo esa acción en

particular) en el mundo. Después de todo, según las narraciones que nos llegaron sobre lo que ocurrió en el Edén, a Dios también las cosas se le fueron de las manos.

Si fue primero el Dios mortal creado por el pacto de pactos o el golem de Praga lo que me hizo pensar en esa inversión de la mimesis poiética-práctica, eso no lo sé. Lo más probable es que los dos monstruos se hayan iluminado mutuamente con sus miradas, en un diálogo de gruñidos y palabras mágicas y verdaderas. Otra cosa que tienen en común golem y Leviatán es que parecen ser, además de lo que son, emulación de la creación divina. El golem es formado, como Adán, de arcilla o barro más la pronunciación del *Shemhamphorash*; el pacto que arma y activa al Leviatán se asemeja, dice Hobbes, al *fiat* pronunciado por Dios en la creación. En ambos, además, la materia sin forma (barro y multitud, respectivamente) preexiste al despertar del monstruo, que es esa misma materia, pero una vez que está informada por la magia humana. Son, así, copia de la copia, tres grados platónicos alejados de la verdad y, por eso mismo, con más potencial para proyectarle una luz que permita verla mejor. Por este espiral mimético es que luego noté que lo que está en juego en esa teología de la inversión mimética es nuestra responsabilidad por lo que está fuera de nuestro control, pero no al modo en el que las éticas eudaimónicas piensan la relación entre la felicidad propia y los avatares de la fortuna, sino en la medida en la que lo fuera de nuestro control nos interpela éticamente.

A diferencia de lo que nos ocurre a las personas humanas, el Dios que creó a Adán es incapaz de responsabilidad.

Dios mío, estoy llorando el ser que vivo;
me pesa haber tomádote tu pan;
pero este pobre barro pensativo
no es costra fermentada en tu costado:
tú no tienes Marías que se van!

Dios mío, si tú hubieras sido hombre,

hoy supieras ser Dios;
 pero tú, que estuviste siempre bien,
 no sientes nada de tu creación.
 Y el hombre sí te sufre: el Dios es él!

Hoy que en mis ojos brujos hay candelas,
 como en un condenado,
 Dios mío, prenderás todas tus velas,
 y jugaremos con el viejo dado...
 Tal vez ¡oh jugador! al dar la suerte
 del universo todo,
 surgirán las ojeras de la Muerte,
 como dos ases fúnebres de lodo.

Dios mío, y esta noche sorda, oscura,
 ya no podrás jugar, porque la Tierra
 es un dado roído y ya redondo
 a fuerza de rodar a la aventura,
 que no puede parar sino en un hueco,
 en el hueco de inmensa sepultura
 (Vallejo, "Los dados eternos" 92).

Un Dios que juega a los dados con la Tierra y con nuestra suerte, con su creación, sin hacerse responsable por ninguna de ellas (sin sentir las) es, quizás, la fantasía (deísta o teísta es igual aquí) que llevó a una parte de la humanidad a crearlo y a creer en él: tener el poder de actuar sin tener que hacerse cargo, sin tener que asumir responsabilidades ni deberes por la acción propia y ajena. Dios tiene el poder de la impunidad absoluta, metafísica, ontológica. Intervenga o no en nuestros asuntos, no tiene obligación de hacerlo. En la idea de este Dios está puesto todo lo que se quiere ser, pero no se puede (ni se debe) ser. El Dios uno *eternamente* omnipotente y por lo tanto impune es el tabú por excelencia.² Pero somos

² En el Wallmapu había dioses mortales que protegían a los mapuches y que por eso mismo los conquistadores asesinaron: "Nuestro buen Dios había vivido siempre en el cielo azul con su madre, que era al propio tiempo su esposa, o mejor dicho, su esposa y madre. Y que se llamaba la Reina Azul o la Reina Maga. También la llamaban Kushe, lo cual quiere decir Bruja o Sabia. Y Dios y Kushe estaban allá arriba con sus hijos, antes de que viniesen los blancos y los mataran... ¡Y desde entonces, no tenemos un Dios que escuche nuestras

personas humanas, no divinas, y quienes crean y activan un golem y quienes crean y despiertan un Leviatán, sí tienen que hacerse cargo de aquello que hicieron. Aunque hay sistemas enteros tan injustos que en ellos un puñado de personas consiguen actuar impunemente de manera constante, esas acciones no dejan de generar responsabilidades para estas y las demás personas. Muy especialmente nos ocurre a las personas humanas que no sólo quienes crearon al golem y al Leviatán tienen responsabilidad por ellos. Todo el resto también terminamos por tener que hacernos cargo de diferentes (y desiguales) maneras por esos actos. Este es un ensayo sobre el carácter teratogénico de la acción, sobre la responsabilidad ontológica que ella inyecta en el mundo y sobre la responsabilidad política colectiva respecto de lo que no controlamos.

1. Antes. Teratogénesis.

“Golem” significa, según la fuente y la época (como casi cualquier palabra) diferentes cosas: “embrión”, “terron”, “amorfo”, “no desarrollado”, “amasado”, hasta “autómata” y, más cerca en el tiempo, según el diccionario de Leo Rosten: “1. Un robot; una figura sin vida. 2. Un simplón; un tonto. 3. Una persona torpe; un zopenco; alguien torpe con las manos, con poca coordinación. 4. Una persona que se mueve lento. 5. Una persona desubicada, sin tacto. 6. Alguien que es subnormal” (*The New Joys* formato epub). En el diccionario de los hermanos Grimm, la entrada “golem” dice: “Golem, m. del hebreo (de *galam*, rejuntar) propiamente, lo no desarrollado, el feto; según la tradición judía, un terrón, algo hecho de barro que se debe animar por medio de la oración apasionada de un rabino” (*Wörterbuch* en línea). En el Tanaj, una referencia a la palabra aparece en el Salmo 139, 16. “Tus ojos vieron mi embrión”, traducen León Dujovne, Manasés y Moisés

súplicas...!” (“El Dios del cielo y sus rebeldes hijos”, recopilado en Koessler *Cuentan los mapuches* 39).

Konstantinowsky en la edición castellana del *Libro de los Salmos*. La Biblia católica en castellano también traduce “embrión” (“Mi embrión tus ojos lo veían”, Biblia de Jerusalén); la Biblia de Lutero y la Biblia del Rey Jacobo ponen: “*Deine Augen sahen mich, da ich noch nicht bereitet war*” (Lutero: “Tus ojos me vieron cuando todavía no estaba listo”, *Die Bibel* en línea); “*Thine eyes did see my substance, yet being unperfect*” (Rey Jacobo: “Tus ojos sí vieron mi sustancia, todavía imperfecta”, *King James Bible* en línea).

Hay una pregunta previa a la pregunta práctica, ética y política más famosa e iterada, “¿Qué hacer?”. Antes de preguntarnos qué (tenemos que) hacer, aparece, lo sepamos o no, otra pregunta: ¿*De qué somos responsables?* Antes de la incertidumbre por el qué hacer está la certeza de que nos toca hacer algo. “¿Qué hacer?” es una conclusión, es más una continuación que un comienzo, es una respuesta al mundo. Tenemos que saber sobre el barro, no tanto porque seamos de barro, sino porque hacemos cosas con el barro y en el barro.

¿*De qué tenemos que hacernos cargo?* ¿*De qué sabemos que tenemos que hacernos cargo?* Por supuesto que la cuestión de la responsabilidad ya fue tratada en muchas épocas y geografías filosóficas, en muchos idiomas y en términos muy diferentes, precisamente porque es a la vez la precondition y el resultado de la acción. No es verdad que “*Im Anfang war die Tat!*”, pero no porque primero hayan sido la palabra, el sentido o la fuerza. La responsabilidad también es el medio (el *medium* benjaminiano) de la acción, su condición material y subjetiva, su materia y su efecto y, después (pronto o más tarde, lejos en el tiempo y en el espacio), es el retorno a nosotres mismos de eso ético que pusimos en el mundo,

agrandado y modificado, más pesado, más nuestro y más del mundo y de los otros todavía.

“Actuar es comprometerse y comprometerse es estar en peligro” (Baldwin *The Fire Next Time* 20).

La pregunta por la responsabilidad propia es diferente cada vez que se formula. La pregunta por la responsabilidad de un burócrata por un genocidio difiere claramente de la pregunta por la responsabilidad frente a (no por) una opresión que puedan tener quienes la sufren. Así, el tratamiento de la responsabilidad en una corte penal internacional no coincide con el acercamiento a la responsabilidad de quienes se organizan para luchar políticamente contra un orden normativo injusto desde los márgenes de ese orden. A su vez, estas preguntas difieren según quién las haga, dónde, por qué y cuándo. La pregunta por la responsabilidad es incluso diferente cuando la formula una misma persona en momentos diferentes y también a la misma hora del mismo día, pero frente a situaciones prácticas diferentes (fundamental, pero no solamente porque los cruces de la opresión y de la dominación no son coordenadas fijas).

Algunos de nosotros, blancos y negros, sabemos cuán alto es el precio que ya se ha pagado para que exista una conciencia nueva, un pueblo nuevo, una nación sin precedentes. Si sabemos y no hacemos nada, somos peores que los asesinos contratados en nuestro nombre.

Si sabemos, entonces tenemos que luchar por tu vida como si se tratara de nuestra propia vida —y lo es— y hacer infranqueable con nuestros cuerpos el corredor a la cámara de gas. Porque si te llevan a vos en la mañana, van a estar viniendo por nosotros esa misma noche (Baldwin, “Letter to my sister” formato epub).

Lo que ustedes llaman aciertos son errores, los que reconocen como errores son crímenes y lo que omiten son calamidades. ...Estas son las reflexiones que en el primer aniversario de su infausto gobierno he querido hacer llegar a los miembros de esa Junta, sin esperanza de ser escuchado, con la certeza de ser perseguido, pero fiel al compromiso que asumí hace mucho

tiempo de dar testimonio en momentos difíciles (Walsh “Carta abierta a la Junta Militar” en línea).

En los sistemas de dominación, opresión, explotación e injusticias estructurales en los que vivimos, moviéndonos en ellos y en sus intersecciones, ejerciendo privilegios y experimentando opresiones, ¿somos responsables por nuestros éxitos y fracasos? ¿Son siempre, algunas veces, nunca, *nuestros* los éxitos y los fracasos? ¿En qué medida son nuestros, puesto que en alguna medida tienen que serlo para no desagenciarnos frente a nosotres mismas, para no perder nuestra capacidad de práctica sobre nuestro propio destino, pero tampoco tanto como para que perdamos la sensibilidad frente a las injusticias estructurales? Si las injusticias que sufrimos nos llaman a transformar la realidad, ¿Somos entonces responsables por ellas? ¿Tienen les oprimides una responsabilidad revolucionaria especial que ls conmine a convertirse, como un deber imposible de cumplir, en el inasible sujeto de la historia? Y si sí, ¿En qué medida, hasta dónde, desde cuándo? Por otra parte, ¿Somos responsables por las injusticias que no sufrimos y que (creemos que no) perpetramos activamente? Si (creemos que) no hacemos nada de nada, ni injusto ni justo, si no molestamos a nadie y nos preocupamos de nuestros propios asuntos, lo que ya es hacer mucho en estos días, ¿De qué más somos responsables? La responsabilidad y la acción abren por otra parte la cuestión del *resto* de responsabilidad. Me refiero a lo supererogatorio, aquello que hacen las personas sobre las que echamos el peso del mundo sin darles casi nada en compensación, las personas que sacrificamos en el momento mismo en el que asumen responsabilidades onerosas por nosotrs sin siquiera haberlas pedido.

¿Es la responsabilidad un asunto deóntico, virtuoso, moral, ético, ontológico, individual, colectivo, cósmico, todo esto combinado? Estas dos preguntas que siguen suelen ser las más transitadas en la historia de la

ética: ¿Somos responsables solamente por aquello que (creemos que) hemos decidido libre y conscientemente hacer? ¿Tenemos responsabilidad por las consecuencias que no pudimos prever cuando actuamos? Se pueden reponer aquí muchas citas de diferentes obras en la historia de la filosofía para armar una enciclopedia de respuestas a estas dos preguntas y a las preguntas sobre las que se montan, como por ejemplo aquella por la decisión libre. Yo no voy a hacer acá un mapa conceptual de la responsabilidad según los textos del canon, no porque no quiera hacer historia de la filosofía ni ponerme a dialogar con el canon, sino más bien porque no quiero caer en la trampa de la distracción filosófica que nos lleva de las narices por callejuelas conceptuales que nos alejan del parque en el que íbamos a recostarnos en el pasto un rato a mirar las copas de los árboles. (No porque la filosofía no sea en parte ese deambular, sino porque a veces la filosofía es recostarse a observar cómo juega el sol con las hojas de los árboles. Hablar sobre esos árboles no es un crimen cuando es un modo *de empezar a hablar y de que te escuchen*. Adrienne Rich termina así su poema (de 1991) “Qué tiempos son estos”: “en tiempos como estos / para conseguir que escuchen algo, es necesario / hablar sobre árboles” (Collected Poems: 1950-2012 formato epub). En su poema “Una hoja desarbolada para Bertolt Brecht” Paul Celan creía que el crimen estaba en *cualquier* conversación, no sólo en las conversaciones sobre árboles de las que hablaba Brecht: *sin árboles* toda conversación dice lo ya dicho. Me gusta el punto sugerido por Rich: incluso si está todo dicho, eso no implica que se haya escuchado. Lo dicho mil veces puede permanecer inaudito.

Me interesa especialmente cómo se plantea ético-políticamente hoy esta pregunta (el modo en el que yo me la formulo, al menos, aquí y ahora): ¿Somos responsables realmente por las injusticias que vemos y dejamos pasar, como si fueran infortunios que el destino y las horas han tejido de ese modo y no se pueden destejer, cuando además nuestras vidas nos suelen

dejar apenas un tiempo reducido para sufrir por nosotros mismos y, quizás, por ese puñado de seres que realmente amamos? ¿De qué nos hacemos efectivamente cargo todos los días, algunos días, cada tanto, sin que necesariamente nos corresponda? ¿Cuántas personas se hacen cargo de mucho y cuántas de nada? ¿Hay una justicia distributiva de la responsabilidad, por la que un día mesiánico en un futuro suprasensible una divinidad reparta responsabilidades a cada quien según su capacidad o según otro criterio más justo que el modo en el que en este mundo que hicimos hoy se reparten las cargas por los males y las injusticias?

¿Y qué ocurre y nos ocurre cuando tenemos que hacernos cargo, lo sabemos y queremos hacerlo, pero no podemos? Si es verdad que nadie tiene un deber más allá de lo que puede hacer, quizás la responsabilidad está en saber cuáles son esos límites y ampliar ese radio de acción. Y, sobre todo, si somos responsables por mucho que no controlamos y si nuestras acciones salen de nuestro control, ¿No se vuelve el mundo un lugar mucho más pesado cada vez que actuamos? Incontrolable y oneroso para quien actúa y para las otras personas, ¿Debería evitarse la acción? Pero evitar la acción es como morir, sólo que con la diferencia de que es imposible. ¿Se puede realmente desactivar un golem que ha crecido desproporcionadamente sin que al desactivarlo nos aplaste una montaña amorfa de barro? ¿Cuántas personas mueren cuando nace y muere un *deus mortalis*?

2. Durante. La vida de los monstruos artificiales

El 23 de abril de 1808, Jacob Grimm relataba en la *Zeitung für Einsiedler* la leyenda en la que se había convertido el golem en el siglo XVII y que luego (en la actualidad) sería asociada casi exclusivamente con el rabino Löw de Praga:

Tras pronunciar unas oraciones determinadas y hacer unos días de ayuno, los judíos polacos hacen una figura de una persona de arcilla o barro y cuando pronuncian el milagroso *Schemhamphorash* sobre él, este cobraría vida. Hablar no puede, ciertamente, pero entiende bastante lo que se le dice y se le ordena. Lo llaman golem y lo usan como sirviente que cumple toda clase de tareas domésticas, solo que no debe salir nunca de la casa. En su frente está escrito אמת , *aemeth* (verdad, Dios). Pero crece todos los días y fácilmente se vuelve más grande y fuerte que todas las personas de la casa, por más pequeño que haya sido al comienzo. Por esto, por miedo a él, le borran la primera letra, de modo que no queda más que מת *met* (está muerto), con lo cual colapsa y se vuelve a convertir en arcilla.

Pero una vez alguien descuidadamente dejó crecer demasiado a su golem y este creció tan alto que ya no podía alcanzar su frente. Entonces, como tenía mucho miedo, le mandó al sirviente quitarse las botas, con la idea de que cuando se agachara podría alcanzar su frente. Esto ocurrió y la primera letra fue borrada con éxito, solo que todo el lastre de arcilla cayó sobre el judío y lo aplastó (Grimm "Entstehung der Verlagspoesie" 56).

En uno de sus famosos estudios sobre el golem, "La idea del golem", Gershom Scholem cuenta que esta versión del golem que se vuelve peligroso aparece recién en el siglo XVII, en Polonia. Su peligrosidad lo diferencia de los golems creados por los rabinos de la Edad Media. Las fuentes hablan del rabino Elijah Ba'al Shem de Chelm (1550-1583). (Scholem cita al respecto dos fuentes del siglo XVII que parecen ser reproducidas casi *verbatim* por el racconto de Jacob Grimm). Scholem sugiere que debe de haber sido a mitad del siglo XVIII que la leyenda mutó y migró del rabino de Chelm (quien murió aplastado al desactivar su gigantesco golem) al rabino Löw de Praga.

El rabino Löw activa a su golem para proteger a la comunidad judía de Praga de los ataques antisemitas de la época y no, como en los rituales golémicos de la Edad Media, como culminación mística del estudio religioso. Este golem hace también tareas de sirviente hasta que un día, en vísperas del Sabbat, Löw olvida desactivarlo y el monstruo comienza a

deambular destructivamente por el gueto de Praga. A diferencia del rabino Elías de Chelm, Löw consigue desactivarlo a tiempo y desde entonces su cuerpo yace en el ático de la sinagoga Vieja-Nueva, donde lo encontramos también en la novela de Gustav Meyrink de 1915.

Esta leyenda de los siglos XVII y XVIII es la que se activaba en mi imaginación cuando escuchaba la palabra “golem”, una creatura creada para proteger a su creador pero que una vez creada se va de control. En 1940, Avrom Reyzen escribió este poema, publicado en *Di Lider*, New York (1951) (lo traduzco temerariamente del yiddish con ayuda de una versión alemana y otra francesa):

Al golem

Oh, golem, despertate, ya es hora
 esta gente volvió a enloquecer
 y todas las bestias aúllan en sus jaulas
 ¡pero los justos esperan silenciosos en prisión!)
 Y el nuevo amo en la vieja Praga –
 él exige fianza sobre fianza y atormenta día tras día.
 Y no sólo en la vieja ciudad de Praga –
 desde todas las ciudades y países resuena el lamento.
 ¡Oh, golem, despertate – y con tu paso pesado
 andá y derribá las prisiones en cada país y en cada ciudad
 tirá a patadas muro tras muro – del palacio donde habita el mal,
 y con tu sonrisa santa liberá al pobre pueblo! (Reyzen *Di Lider*
 244)

En su erudito libro *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Moshe Idel batalla contra la sacralización de la lectura scholemiana en el campo de los estudios sobre el golem. La tesis de Idel, quien se centra en el período medieval y en sus antecedentes antiguos y estudia las técnicas de creación del golem según esas fuentes, es que el concepto del golem tenía el propósito de dotar a una élite judía de un superpoder creativo alimentado por el conocimiento de la lengua y su magia. Idel sostiene que hay una mayor continuidad en el devenir histórico

de esta figura y una mayor influencia no judía en la formación del golem que las que sugiere Scholem. Para Scholem, el golem es otra cosa absolutamente diferente que las estatuas vivientes griegas; Idel piensa que hubo una hibridación cultural entre monstruos artificiales. Yo creo que, si hablamos de monstruos, tenemos que creer más en la hibridación que en la pureza, pero hay una gran diferencia entre el golem y, por ejemplo, la estatua viviente creada por Pigmalión.

De entre los monstruos artificiales, el golem y el Leviatán, decía antes, se parecen bastante: son humanos artificiales (“artificial” es el término de Hobbes, no el mío) hechos por seres humanos, para protección de sus autores y sobre los que sus autores no tienen un control pleno ni total.

Por “artificial” entiendo aquí simplemente “hecho por personas humanas a partir de materia disponible, que encontraron ahí donde estaban o ahí adonde fueron” (por eso las personas humanas son también un artificio); por personas humanas, no por divinidades, incluyendo a la naturaleza en ese conjunto de divinidades; con asistencia supernatural (como el golem, creado por un mago cabalístico con ayuda del *Séfer Yetzirah* y su propia práctica piadosa) o sin ella (como el Estado Leviatán, aunque el consentimiento individual es un tipo de magia moral); y con materiales que existen a su alrededor, sean estos a su vez productos del hacer humano o puros “recursos naturales”, como lo que hay en la Tierra o como la multitud humana sin forma.

Los destinos protectores del golem y el Leviatán los diferencian de otros monstruos artificiales, como por ejemplo Galatea, la estatua de Pigmalión. Según nos cuenta Ovidio, Pigmalión se había quedado soltero

porque despreciaba los vicios de las mujeres. Con su tiempo así más libre, se dedicaba a esculpir estatuas. Una de estas, de mármol blanco, figuraba una mujer perfectamente bella. Pigmalión se enamoró de ella y les pidió a las divinidades poder desposarla. Fue Venus quien atendió su plegaria y le dio vida. Pigmalión creó a esta mujer imposiblemente perfecta porque no toleraba la imperfección que encontraba en las mujeres humanas y su estatua cobró vida por su deseo de poseer una mujer perfecta. Esta doble objetivación es efecto de un deseo de dominio en lugar de la respuesta frente a la necesidad de protección comunitaria. También Victor Frankenstein se diferencia de los rabinos que crean golems y de las multitudes que crean leviatanes. Frankenstein sí viola límites, pero no (sólo) por querer emular la creación divina, sino porque profana cadáveres al hacerlo. Su creatura es producto de la deshumanización, más que posthumana, su creatura es producto de la sumisión sin sentido del sufrimiento a un fin incierto y desatado de todo lazo ético con el mundo. A diferencia de la creatura del moderno Prometeo en la novela de Mary Shelley, el golem no llama tanto la atención sobre el mal uso de la tecnología y la “magia”, sobre el traspaso de los límites éticos en la aplicación del conocimiento en la praxis. El golem señala algo que también está en el monstruo de Frankenstein, nada más que movido a un segundo plano en la historia de Frankenstein y con el golem traído al proscenio: el recordatorio de que la incerteza de nuestras acciones, las buenas y las malas, las justas y las injustas, se cifra bastante en que la arcilla tiene su propia lógica, su propia magia. Igual sucede con el Leviatán, cuya mortalidad radica en que su arcilla es una multitud cuya organización colectiva es siempre precaria y tambaleante, aunque necesaria. (Pero ni la estatua de Pigmalión ni la creatura de Frankenstein son necesarias: no son respuestas a la responsabilidad).

El golem sirve antes que para pensar en las formas de la *hybris* humana, la creación, el acceso elitista a lo sobrenatural por medio de la piedad o el poder secreto de las palabras, para recordarnos que actuamos, incluso cuando lo hacemos para proteger y emancipar, necesariamente con un material que no dominamos. Como humano artificial, el golem no es entonces ni necesaria ni principalmente una metáfora del peligro de la inteligencia artificial y la robótica autonomizadas (para ilustrar esta deriva de la praxis podemos encontrar monstruos más pertinentes) ni un antecedente de los zombies.³ Aunque existan androides como el replicante Nexus-6 Roy Batty que sí son, finalmente, personas (humanas o no, sí personas capaces de una ética y de un pensamiento iluminador y devastador sobre el sentido de la vida propia), un ser humano artificial no es

³ Al igual que la primera independencia en América Latina y el Caribe y la primera comunidad política moderna fundada por personas negras esclavizadas que tomaron su libertad en una revolución sin precedentes, los zombies tienen su nacimiento en Haití. Kaiama L. Glover cuenta: “Sin ser un mito específico con un protagonista originariamente víctima, el concepto de zombificación es un fenómeno situacional que ha servido metafóricamente para ilustrar las varias formas de opresión institucionalizada sufrida por la población haitiana a lo largo de su historia colonial y poscolonial. La condición de víctima de la creatura, su mutismo, desempoderamiento e infinita capacidad de sufrimiento hacen claramente una buena metáfora para lo haitiano postcolonial en particular y el individuo alienado en general. [...] Mientras que es ciertamente posible leer la figura del zombi a través de varias lentes franco-europeas [...], el zombi es antes que nada una expresión de la haitianidad. Según la mitología vudú haitiana, el zombi es un ser sin esencia — lobotomizado, despersonalizado y reducido por la magia negra a un estado de impotencia absoluta. En nada como el monstruo de fama hollywoodense, loco y sediento de sangre, forzado a cazar humanos para comerse sus cerebros, el zombi en Haití es una víctima — merece pena antes que miedo. Sin recuerdos sobre su pasado ni esperanza por el futuro, el zombi existe solo en el presente de su explotación. Representa el ser más bajo en la escala social: una no-persona cosificada reducida a su capacidad productiva. [...] Es crucial notar, sin embargo, que el zombi existe por definición en un estado que se parece mucho al movimiento de la vida tanto como a la inmovilidad de la muerte. De hecho, el zombi permanece completamente obediente a su amo solo mientras se le niegue comida salada. Si el zombi ingiere incluso un grano de sal, sale de su estado de letargo y se transforma inmediatamente en un *bois-nouveau*, súbitamente despierto y consciente de su situación. Como tal, mientras que la subyugación del zombi es profunda, no es necesariamente definitiva. Antes bien, el zombi es una creatura en la cual pueden coexistir una impotencia absoluta y una oportunidad constante para renacer. Encarna una condición de devenir perpetuo” (*Haiti Unbound* 59-60).

necesariamente un robot. El golem es una muy buena metáfora de la acción humana en el mundo, específicamente por lo que nos permite entender de la responsabilidad por la acción, lo actuado y lo que se desprende y se activa cuando lo que hacemos continúa su vida en el mundo.

Si, en rigor, son las divinidades quienes imitan nuestra manera de hacer en el mundo, el aspecto demiúrgico de la leyenda del golem, la reflexión sobre la soberbia en nuestro rol de hacedores (*ex nihilo* o con una materia preexistente) que pretenden emular a una divinidad, deja de ser su tema central. Convoca más a pensar *la vida* del monstruo que creamos, qué vida tiene el monstruo una vez que vive y mientras vive, qué sucede con quien lo creó durante el período en el que está vivo el monstruo y cómo lo que hace ese monstruo vuelve a nosotros éticamente, nos reclama atención y responsabilidad, por más de que ya no esté bajo nuestro control. Más que lo esotérico, teosófico, teológico y místico del golem, es lo que ocurre con él mientras vive lo que ilustra la transcendencia de la inmanencia y la inmanencia en la transcendencia que definen la acción en este mundo.

La acción es teratogénica, allende nuestros poderes y potencias e impotencias. El golem es quien/algo que nos lo recuerda y ahí radica su sereno carácter monstruoso, que se activa con la vigilia de la razón y del afecto. ¿De qué sirve afirmar el inexorable carácter teratogénico de nuestra praxis? Por empezar, puede ayudarnos a *hacernos cargo*. Reivindicar el carácter monstruoso de la acción humana (colectiva, intergeneracional, internacionalmente cooperada y cooperada con “lo dado natural”) no involucra un juicio evaluativo acerca de los monstruos y de lo monstruoso. Aquí “monstruo” es simplemente lo que hacemos, bueno o malo, justo o injusto.

El acto de moldear y activar un golem es, sí, un acto de acceso a un conocimiento, pero no a un conocimiento esotérico o académico sobre el poder de la magia reservado a unos pocos, sino la sabiduría sobre la

condición de la praxis y de la póiesis humanas en un mundo constituido por una multiplicidad de órdenes éticos, normativos, materiales y fuera de control. Pensar en el acto de crear un golem es *él mismo* un acto de comprensión poiética y contemplativa de la praxis que permite que ella nos resulte menos onerosa, más comprometida con la peligrosidad de transformar el mundo. El golem no espeja la pregunta por quién soy / quiénes somos (aunque esta pregunta esté involucrada en todo este asunto). Por el contrario, el golem descentra esa cuestión hacia la preocupación por el mundo *en el que somos* y, desde ahí, impulsa a que nos ocupemos del mundo. Al salirse de las coordenadas de la psiquis, de la fenomenología del quién soy y de la dogmática del para qué soy, el golem responde a la necesidad de conocimiento de unx mismx por medio del conocimiento de lo que hace(mos). Mucho más opaco y a la vez más traslúcido que un oráculo, el golem es un anti-Edipo y un anti-Narciso (un anti-psyché, y por eso encuentro que la cuestión del alma del golem no es muy pertinente) porque es el monstruo del lazo entre uno, los otros, la acción, lo incontrolable y el retorno de la acción en la responsabilidad. En estos términos golemianos también puede ser mejor comprendido el Leviatán hobbesiano.

3. Desactivación, muerte y apoteosis

Si la acción siempre agrega responsabilidad objetiva en el mundo y es a veces el resultado de asumir una responsabilidad, entonces debe de haber algo en la acción humana, en su carácter mismo de acción humana en el mundo (¿dónde más sería? pero lo que importa es la definición de “mundo”) que pueda orientarnos para una respuesta mínima a la pregunta por la responsabilidad. El golem es esa acción. ¿Por qué se sale de control? La acción es golemiana porque es en el barro y con el barro. La acción humana moldea una arcilla que estaba ahí desde antes de ser pisada por un pie humano. Es tan humana como de barro, es tanto nuestra como de la arcilla.

Lo humano es, entonces, ya en sí mismo un allende lo humano. Actuar es hacerle cosas a un mundo que hace cosas con nosotros.

La acción humana es, dije, teratogénica. No me refiero a los monstruos que produce la razón durmiente que no vigila lo que hace la fantasía. Monstruoso es lo que hacemos en la vigilia. Tampoco me refiero a que la dimensión monstruosa de nuestras acciones genere necesariamente el mal, el desastre y la catástrofe. “Monstruo” no es aquí una entidad / personalidad a la que debemos nuestro temor y terror, de la que debemos huir tan rápido como podamos correr, aunque sí le debemos respeto y reverencia, una reverencia que no es más que la conciencia de la responsabilidad. La monstruosidad de la acción es inescapable, es un dato de nuestra condición de agentes, de nuestro modo de actuar en el mundo. Este carácter monstruoso de las acciones humanas, de su entrelazamiento y concatenación en nuestra vida en conjunto en el universo hace que todo lo humano sea posthumano. El posthumanismo de la acción humana no deriva necesariamente en presentes y futuros distópicos porque la conciencia de la teratogénesis nos sirve para crear presentes y espacios (estados, condiciones) más utópicos. El modo en el que en el golem se unen inmanencia y trascendencia abre el juego de combinaciones de contingencia y necesidad en la acción que nos permite actuar para llegar a mundos mejores.

Un gran ideal humano, una gran aspiración humana, no brota del cerebro de ni emerge de la imaginación de un hombre más o menos genial. Brota de la vida. Emerge de la realidad histórica. Es la realidad histórica presente. La humanidad no persigue nunca quimeras insensatas ni inalcanzables; la humanidad corre tras de aquellos ideales cuya realización presente cercana, presente madura y presente posible (Mariátegui “Internacionalismo y nacionalismo” en línea).

¿Por qué Hobbes usa un monstruo natural para hablar de una persona artificial? Esta pregunta recurre en la literatura hobbesiana. El secreto está,

creo, en el particular “*fiat*” hobbesiano. Si bien en ese universo todo es artefacto (también la naturaleza, que es el *arte* por el cual Dios hace el mundo), todo lo que hacemos nos supera ontológicamente, como el Leviatán a la multitud que lo conforma. Nuestra manera de actuar y de crear instauro un deísmo de lo humano: creamos, pero no gobernamos lo que creamos porque no nos gobernamos al crear. Sin embargo, el desprendimiento de la acción del que hablo no es alienación ni desencantamiento. No pone un velo entre el sujeto y el mundo. Es por el contrario el recordatorio de que estamos en el mundo incontrolable actuando aquí. No podemos evitarlo. No se puede bailar en ningún otro lugar más que aquí.

Una diferencia hay entre el golem y el Leviatán. El Leviatán es mortal, pero el golem no muere, se desactiva y duerme (aunque también podemos decir lo mismo del Leviatán: su cuerpo grandioso duerme informe en la multitud sin comunidad). Lo que los vuelve a hermanar es su condición de híbridos, cuyas vidas unen en una combinación triple lo increado, lo creado controlado y lo creado incontrolado. Nuestra potencia, por su parte, nuestra capacidad para cambiar el mundo no está en el control de lo incontrolable, está en la responsabilización por ello. El golem y el Leviatán de Hobbes señalan ese aspecto híbrido de la acción humana (individual y colectiva) por el cual somos responsables de efectos que no están bajo nuestro control, enseñan de qué modo es inevitable perder el control sobre nuestra praxis y por qué este dato de nuestra manera de actuar debe ser tenido en cuenta en primer lugar antes de abordar cualquier situación práctica crítica. Tenemos que incorporar la opacidad, la contingencia y la pérdida de control como datos en nuestro razonamiento práctico y nuestra comprensión reflexiva del mundo agente y paciente de nuestras subjetividades y corporalidades. Hay que incorporar al monstruo para que la distopía no nos siga sorprendiendo desprevenidos. La ignorancia de la

monstruosidad de la praxis humana es una de las mayores aliadas de la devastación del capitalismo.

El rentista inglés que deposita su dinero en un banco de Londres ignora tal vez a dónde va a ser invertido su capital, de dónde va a proceder su rédito, su dividendo. Ignora si el banco va a destinar su capital, por ejemplo, a la adquisición de acciones de la Peruvian Corporation; en este caso, el rentista inglés resulta, sin saberlo, copropietario de ferrocarriles en el Perú. La huelga del Ferrocarril Central puede afectarlo, puede disminuir su dividendo. El rentista inglés lo ignora. Igualmente, el carrilano, los maquinistas peruanos ignoran la existencia de ese rentista inglés, a cuya cartera irá a parar una parte de su trabajo (Mariátegui “Internacionalismo y nacionalismo” en línea).

“Como vivimos en una época en la que el silencio no solo es criminal sino también suicida, he estado haciendo todo el ruido que puedo hacer” (Baldwin “Letter to my sister” formato epub). El silencio en el que vivimos muchs de nosotrs es un poco diferente de ese silencio racista y político de los EEUU y Europa en 1970. Nuestro silencio (también racial, de clase, de géneros, colonial, de capacidades, especista) es silencio por contraste. ¿Qué más tendríamos que hacer en unos tiempos en los que lo siniestro ya perdió su carácter de ominoso a fuerza de mostrarse de frente una y otra vez? En tiempos del capitalismo chirriante, sin mediaciones, sin disfraz, ¿cómo se puede hablar para que el acto de hacer ruido no pase desapercibido en un fondo saturado de ruido? El ruido en el que vivimos es el chirrido de un tren que no alcanza a frenar a tiempo antes del embate contra el cuerpo de alguien que se arroja / es arrojadx a las vías. Pero hay veces que el tren se detiene a tiempo, la persona cruza la vía sin laceraciones y las ruedas giran sin cacofonías. Cuando el tren suena a arrullo nocturno y nadie ha sido

arrollado es porque hubo quienes pusieron sus hombros contra la locomotora para frenarlo. Este tren no frena solo.

Pienso sobre todo en esos hombros resignados del poema de Carlos Drummond de Andrade de 1940, a los que ya no les importa la vejez y para quienes morir ya ni vale la pena. Esos hombros tienen (deberían tener), sin embargo, otro destino diferente, un destino que no implica soportar la responsabilidad por todo el mundo al punto de que ya no se siente ni su peso. La vida teratogénica, incluso cuando llega el momento de vivirla “*apenas, sem mistificação*”, transcurre en la inmanencia y en la transcendencia al mismo tiempo. Quiero decir que somos capaces de hacer utopías con las ruinas. Tenemos que expropiar la felicidad del dominio ideológico del capitalismo para quienes siempre han puesto sus hombros, para esos seres que sacrificamos todos los días. Claro que nuestra pregunta por la felicidad sería entonces muy distinta porque empezariamos por la cuestión de si es justo ser feliz en un mundo injusto. Pero para quienes vivir es una orden siempre es justo ser feliz, ya es hora de que sí, de que la felicidad sea la costumbre tanto como la dignidad, es hora de que sea la eticidad y no el objetivo inalcanzable de a quienes les hemos echado la carga del mundo. Es hora de repartir mejor la responsabilidad. Ningún dios va a hacerlo por nosotros y es por eso, precisamente, que los sacrificios son innecesarios.

Bibliografía

Baldwin, James. “An Open Letter to My Sister, Miss Angela Davis”. *The New Yorker*, 7 de enero, 1971: En línea.

Baldwin, James. *The Fire Next Time*. Londres: Michael Joseph, 1963.

Biblia de Jerusalén. Biblao: Desclée de Brouwer, 1975.



Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung. En línea:
<https://www.bibleserver.com/LUT>.

Dujovne, León Dujovne et al. *Libro de los Salmos*. Buenos Aires: Sigal, 1993.

Glover, Kaiama L. *Haiti Unbound. A Spiralist Challenge to the Postcolonial Canon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

Grimm, Jacob y Wilhelm Grimm. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, versión digitalizada en la red de diccionarios del Centro para las Humanidades Digitales de Trier, versión 01/21. En línea:
<https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#4>. Fecha de acceso: 3 de mayo de 2023.

Grimm, Jakob. “Entstehung der Verlagspoesie”. Tröst Einsamkeit, alte und neue Sagen und Wahrsagungen, Geschichten und Gedichte. Zeitung für Einsiedler. Ed. Ludwig Achim von Arnim. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1808. 55.

Hobbes, Thomas. *Leviathan. Edited with an Introduction by C. B. MacPherson*. London: Penguin, 1969 [1651].

Idel, Moshe. *Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*. Nueva York: State University of New York Press, 1990.

Karlsböck Tanja y Armin Eidherr. *Handbuch Jüdische Kulturgeschichte*. En línea: <http://hbjk.sbg.ac.at/kapitel/der-golem/>. Version 1. 02.07.2014. Fecha de acceso: 4 de marzo de 2022.

King James Bible. En línea:
<https://www.kingjamesbibleonline.org/index.php>. Fecha de acceso: 3 de mayo de 2023.

Koessler, Bertha. *Cuentan los mapuches*. Buenos Aires: Nuevo Siglo, 1995 [1954].

Mariátegui, José Carlos. “Internacionalismo y nacionalismo”, 1923. En línea:
https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/historia_de_la_crisis_mundial/paginas/decima%20quinta%20conferencia.htm.

Reyzen, Avrom. *Di Lider in tsvelf teyln, 1891-1951*. Nueva York: s/e, 1951.

Rich, Adrienne. *Collected Poems: 1950-2012*. Nueva York: W.W. Norton & Company, 2016.



Rosten, Leo. *The New Joys of Yiddish: Completely Updated*. Nueva York: Three Rivers Press, 2001 [1968].

Scholem, Gerschom. *Kabbalah*. Nueva York: Meridian, 1974.

Vallejo, César. *Los heraldos negros*. Lima: Editora Perú Nuevo, 1959 [1919].

Walsh, Rodolfo. “Carta Abierta de un escritor a la Junta Militar”, 1977. En línea: <https://www.cultura.gob.ar/rodolfo-walsh-periodista-y-militante-8663/>.