

El retorno de la pereza

Marcelo Caruso

Universidad Humboldt (Berlín)
marcelo.caruso@rz.hu-berlin.de

It's not 'cause I wouldn't
It's not 'cause I shouldn't
Lords knows it's not 'cause I couldn't
It's simply because
I am the laziest girl in town
("I am the laziest girl in town", Cole Porter)

Entre todos los pecados capitales, la pereza es aquel que se vincula más directamente con la negatividad. Mientras que en el caso de la soberbia, la avaricia, la lujuria, la ira, la gula y la envidia se trata de pecados por acción, la pereza es aquel pecado capital que podría ser descrito como el más cercano al pecado por omisión. La pereza se vuelve visible en un no-hacer, en un no-atender. Se desenvuelve en un vacío específico, en una falta de ganas, en un dejarse ir. En este sentido, la pereza propone al sujeto una relación consigo mismo en la que su propia inconsistencia, sus incompletudes y su finitud se experimentan en una actitud.

Sin embargo, la pereza no es meramente la falta de ganas. No es solo vacío o falta. La pereza no es meramente no querer querer, una especie de nostalgia por el grado cero de la subjetividad. La pereza es no querer hacer algo, un rechazo a una invitación, a una tarea a realizar, a una exhortación, a una interpelación. En este sentido, la pereza no es meramente negatividad sino que es una posición frente a la negatividad constituyente del propio deseo, de las propias acciones y de las propias imaginaciones. La pereza, por tanto, podría ser vista como un vínculo con la negatividad, una forma de relacionarse con la dimensión negativa de la existencia en la que ésta parece anidarse en el medio de la relación de una manera más visible y constitutiva que las negaciones concretas y parciales (para no caer en la gula, habrá que no comer esto y aquello, pero no dejar de comer) que constituyen a los otros pecados capitales.

En este sentido, cabe preguntarse qué suerte tiene la pereza en la tarea prometeica de la modernidad pedagógica, la cual se ha definido a sí misma continuamente como un espacio saturado de positividad, de conocimientos, de acciones, de interpelaciones y de reglamentos. Seguiremos esta pregunta en sus transformaciones históricas, en las constelaciones diversas que han resultado entre positividad y negatividad en el proceso de emergencia de las sociedades modernas occidentales. Este ejercicio de historización de este pecado capital nos llevará a preguntarnos por el estatuto de la pereza en las sociedades post-industriales, sus discursos antropológicos sobre actividad y su presión por transformar las ganas de los perezosos.

1. De los pecados capitales a los diez mandamientos: Apuntes sobre la gubernamentalidad moderna

Estamos acostumbrados a ver las formaciones religiosas a través de la continuidad/discontinuidad de sus dogmas en lugar de ver las variaciones y desplazamientos de las prácticas religiosas que les dan fuerza y legitimidad a la vez

que las anclan en el universo de experiencias de los sujetos. Un ejercicio de historización de las prácticas religiosas nos puede mostrar cómo la variación al interior de discursos que hoy consideramos como herméticos y que se definen a sí mismos con validez eterna han sido objeto de numerosas controversias. El proceso de cristianización de Europa en la temprana Edad Media fue, incluso para diagnósticos optimistas, una forma sumamente superficial de conversión de las viejas religiones naturalistas, animistas y politeístas, particularmente de aquellas que traían los nuevos invasores desde el norte. Mientras que la estatalidad romana había presentado una plataforma favorable para la consolidación de un cristianismo que, si bien no era homogéneo, podía contar con circunstancias estables para su difusión y normalización, las conversiones de visigodos, francos, germanos, sajones y eslavos al Cristianismo fueron no sólo mucho más tardías sino que en sus propias estructuras de dominación no había tradiciones de conducción pastoral –de dirección de la vida cotidiana, de normalización de prácticas– como en el mundo mediterráneo a través del auge de los cultos orientales como el Cristianismo.¹ Si a esto le sumamos la gran cantidad de escisiones, “herejías” y las largas distancias en la comunicación de la época, es claro que lo que se llama “cristianización” es una simplificación de procesos de reformulación cultural de grandes alcances pero de variables consecuencias.

En este sentido, los esfuerzos de una pedagogía clerical que pugnaba por un mínimo de cristianismo en las subjetividades de los que nominalmente eran creyentes pero se encontraban bajo la constante sospecha de no serlo no poseyeron nunca la coherencia y la homogeneidad que a veces se estipula con respecto a la Edad Media temprana. No sólo los párrocos eran en muchos casos analfabetos, sino que la disponibilidad de escritos antes de la invención de la imprenta implicaba la escasez de textos y la imposibilidad de una piedad y una subjetividad cristianizada de masas. El canon de aquello que se le quería enseñar a los cristianos, por ende, fue formándose lentamente a través del tiempo y sus elementos fueron cambiando.² Si a esto le sumamos el hecho de que todos los elementos del canon están sujetos a prácticas interpretativas local y culturalmente determinadas, la imagen de una cristiandad heterogénea –un verdadero dolor de cabeza para los intentos homogeneizadores de las jerarquías– se impone sobre la imagen casi caricaturesca que hemos heredado acerca de la Edad Media.

Por esta razón, no resulta sorprendente comprobar que los pecados capitales han sido la base del mínimo de cristianización sólo en un segmento de la historia del mundo cristiano occidental. Según aportes de la historia de la religión como conjunto de prácticas, recién entre el 1400 y el 1600 (distintos autores proponen diversas cronologías) se dio un desplazamiento de los siete pecados capitales hacia los diez mandamientos en la praxis de confesores y predicadores. Bajo la abreviatura y palabra de función mnemónica **saligia**, se denotaban las primeras letras de los nombres en latín de los siete pecados en cuestión: **s**uperbia, **a**varicia, **l**uxuria, **i**ra, **g**ula, **i**nvidia y **a**ccidia.³ A través de **saligia** se podían articular los valores mínimos que aglutinaban a la cristiandad y que no se agotaban meramente en posiciones teológicas sino en cuestiones relevantes para la vida cotidiana. Si el tiempo que un párroco pasaba con sus “ovejas” era limitado y discontinuo, las preferencias por un tipo determinado de prescripciones –un verdadero currículum mínimo del ser cristiano– fue de central importancia a la hora de analizar las estrategias de producción de normas para la conducta y la subjetivación y de presumir sus consecuencias psicosociales en los rebaños en cuestión.⁴ Un aspecto interesante de la relativa ineficacia de los siete pecados capitales como currículum mínimo de la cristiandad residía en que por su naturaleza los pecados requieren una intervención pastoral

preventiva, además de su condena moral. Se trata de acciones que no debían ocurrir, y para que ellas no sucedieran era necesario justamente ese trabajo de ordenación interna del sujeto que las condiciones sociales de ejercicio del pastorado como forma de conducción no estaba en condiciones de dar. Sólo en el espacio cerrado del convento y, en alguna medida, en el espacio limitado de la ciudad podían darse regulaciones tales que pudieran contrarrestar la fuerza de los pecados evitando así su aparición.

La posibilidad de que el Decálogo se haya vuelto la forma de clasificar el pecado al final de la Edad Media no es una cuestión menor. Si bien el Decálogo combina acciones (“honrarás a tu padre y a tu madre”) y prohibiciones (“no matarás”), la diferencia central entre el viejo canon de los siete pecados capitales en la definición de un mínimo de sujeto cristiano y las nuevas preferencias en favor de los mandamientos en la modernidad temprana nos habla de un cambio general de las tecnologías de gobierno: “La historia occidental del pastorado como modelo del gobierno de los hombres es inseparable del Cristianismo”.⁵ Si en la formación de la subjetividad a través de la vida religiosa se trataba de reconocer una verdad, de creer en ella y de anunciarla, la cuestión práctica residía en los elementos que se consideran centrales, indispensables o estratégicos en esta actividad. ¿Qué aspectos han de considerarse centrales a la hora de una enseñanza continua vinculada al direccionamiento permanente del comportamiento cotidiano o de la conciencia, la “economía de las almas” (*oikonomia psychon*), tal como Gregorio el Grande propuso en su *regula pastoralis* en la Edad Media temprana?⁶

El desplazamiento de los siete pecados capitales a los diez mandamientos en el currículo mínimo del ser cristiano es un capítulo de las transformaciones de los discursos sobre conducción de la vida. Una forma basal y tradicional de regulación del comportamiento es la prohibición. En las formulaciones de Claude Lévy-Strauss, la prohibición del incesto proporciona los fundamentos del intercambio y posibilita así el pasaje hacia el campo simbólico en el proceso de hominización. La prohibición funda, de esta manera, las posibilidades de producción de una cultura. Los siete pecados capitales no son prohibiciones. Los siete pecados capitales son un listado de comportamientos a evitar, revestidos con un halo de prohibición, pero como indicadores para la regulación del comportamiento podían ser vistos como técnicas de moderación: la gula se opone al comer moderadamente, la lujuria a la vida sexual desvinculada de la procreación, la ira al justo pedido de justicia y reparación, etc. El Decálogo con sus mandamientos –cuya formulación y contenido, por otra parte, varían y se acentúan de manera diferente⁷– no sólo incluye prohibiciones (“no robarás”) y acciones a evitar (“no codiciar los bienes del prójimo”) sino que también presenta mandamientos positivos, propuestas vinculantes de acción (“santificarás las fiestas”). De la prohibición a la evitación y de ésta a la positivización del comportamiento tenemos una variedad de técnicas que, si bien no pueden considerarse como sucesivas en una “línea” histórica o como una “evolución”, parecen desembocar en la modernidad en una preferencia tendencialmente positiva a la hora de la regulación.

En esta transformación de los enunciados que todo sujeto cristiano debía conocer y observar, encontramos una relación radicalmente distinta entre positividad y negatividad. No sólo en la “ética protestante” con su hincapié en las obras y en el hacer, sino también en ese conglomerado de prácticas que llamamos “catolicismo”, la modernidad irrumpe con una serie de formulaciones de cómo los sujetos deben ser y no meramente qué cosas deben evitar o qué prohibiciones tienen que observar. Así, una maniobra de pinzas se organiza en la nueva forma de pastorado. Por un lado, el trabajo pastoral sobre la interioridad del sujeto –que hoy llamaríamos

psicológico— se fortalecía con la paulatina extensión de la confesión en el mundo católico mientras que en el mundo protestante surgieron técnicas de autoobservación —como el diario íntimo— y autoregulación vinculadas a la autoridad del párroco aunque no estaban dotadas del estatuto sacramental. El caso de la confesión es el que más ha llamado la atención de los historiadores. Si bien el concilio luterano había impuesto la necesidad de una confesión anual para todo cristiano en el siglo XIII, una serie de revueltas “antipastorales”, que incluían también la pasividad como resistencia, había impedido su práctica a gran escala. No es de extrañar que los grandes cismas religiosos del siglo XVI hayan tomado diversas técnicas del pastorado como objetos de impugnación y controversia y no meramente verdades teológicas. El rechazo a la compra de absoluciones y a la confesión por parte de los grupos protestantes son bien conocidas, otras, como las disputas entre prebisterianos y arminianos (un grupo en el interior de la Iglesia Anglicana) en Inglaterra alrededor de temas litúrgicos como el lugar del párroco en la misa (¿en el frente y sobre un altar o en el centro de los fieles y al mismo nivel que ellos?), no han sido analizadas sistemáticamente como fuentes de inquietud cismática. En todo caso, todo este conjunto de prácticas y de técnicas alrededor de cómo producir sujetos cristianos —y no solamente acerca de los fines y los contenidos del currículo mínimo de la Cristiandad— fueron el motivo de luchas específicas (pastorales) en torno a la conducción de poblaciones.⁸ Por otro lado, algunos de los mandamientos transportaban instrucciones que podían vigilarse con formas estatales de coerción. Por ejemplo, en el Reino de Baviera “santificarás las fiestas” era tomado por el poder político como parte de sus funciones de regulación y se pedía a los hogares que demostraran su concurrencia a misa.⁹ Asimismo, a través del derecho de familias (“honrarás a tu padre y a tu madre”), de la ortodoxia religiosa (“no pronunciarás el nombre de Dios en vano”) y el aparato de justicia (“no robarás”, “no matarás”, “no darás falso testimonio”) el Estado fortalecido de la modernidad temprana podía participar de una cruzada interior de civilización y regulación de las propias poblaciones, al menos en los espacios urbanos, en la milicia y en las élites. De esta manera, la introducción del Decálogo como currículo mínimo cristiano abrió una nueva era de la regulación pastoral de las poblaciones, en tanto combinaba viejas prescripciones de autorregulación y prevención con otras más novedosas de obligación y de producción de autoridades (Dios, rey, padre).

En este sentido, los pecados capitales, inclusive la pereza, no estaban más en el centro de la escena religioso-pedagógica. Es de destacar que lo que aquí se describe como currículo mínimo de la cristiandad no está pensado como una “transposición pedagógica” de verdades religiosas, sino que se pensaba este currículo mínimo como un canon integrado a la obra de la cristiandad misma. No se trata de las relaciones entre educación y religión, sino que las prácticas que hoy llamamos educación eran concebidas en las élites letradas como parte de la gran obra de conversión y de purificación del mundo.¹⁰ Sin embargo, los siete pecados capitales reaparecerían más tarde en un marco muy distinto al del mundo de las escisiones religiosas. Con las transformaciones económicas y sociales resumidas en el nombre de “revolución industrial”, la moralización, y especialmente la pereza, entraron de lleno en el discurso de la gubernamentalidad moderna. Este retorno de la pereza en el campo de la formación de sujetos constituye el objeto de las próximas páginas.

2. Capitalismo y pereza: Apuntes sobre la regulación moral en el siglo XIX y la emergencia de la escuela moderna

Una de las preguntas clásicas de la sociología se expresa en la tesis weberiana sobre los orígenes protestantes de la actitud de producción y acumulación de riquezas. Si bien esta tesis, por demás controvertida, ha sido objeto de múltiples y acertadas críticas, la pregunta por la facilitación religioso-cultural de ciertas estructuras y procedimientos que dieron origen al industrialismo permanece a la orden del día.¹¹ Todos los movimientos denominados de la “segunda reforma” al interior del protestantismo –esto es, la aparición de múltiples grupos puritanos en Inglaterra,¹² el calvinismo en diversas regiones¹³ y el pietismo en los países de lengua alemana¹⁴– y expresiones del catolicismo vinculadas al jesuitismo¹⁵ y al jansenismo¹⁶–estos últimos enemigos acérrimos por sus disputas teológicas e institucionales en la Francia del siglo XVIII– produjeron discursos de activación socio-religiosa que dieron a la pereza un nuevo lugar bajo el sol.

Más allá de los orígenes teológicos de esta activación puede verse tanto en la realización de una “ecclesia militans” (iglesia militante) en los jesuitas en los esfuerzos educativos y de predicación de los jansenitas y en la actividad económica y misional de puritanos y pietistas el avance de una concepción de regulación de la vida, en la cual la actividad humana en general –y aquella que arroja beneficios económicos, religiosos y políticos en particular– generaron un espacio discursivo amplio para la reintroducción del tópico de la pereza en los discursos de gobierno.

En toda Europa, con las políticas mercantilistas y la protoindustrialización se reforzó el valor de la vida activa sobre la vida contemplativa. Es claro que la preeminencia de los diez mandamientos siguió vigente, pero ante las condiciones de estabilización y competencia económica crecientes, los discursos activistas tuvieron un auge excepcional y sus intelectuales fueron muchas veces consejeros de los poderes centrales, ampliamente interesados en la movilización ordenada de la fuerza de trabajo y de aprendizaje. Es en este contexto, donde la negatividad de la pereza será el foco de repetidas invectivas y de acciones recurrentes. Esto se hizo de dos formas. Por un lado, se atacaba a la pereza recurrentemente en el marco de la retórica de los siete pecados capitales. Pero, y esta es la innovación que trae consigo el siglo XVIII y ese conglomerado de prácticas, representaciones y asociaciones que denominamos “Ilustración”, la pereza reaparece pedagogizada de una manera positiva: no se trata tanto de la pereza como del cultivo de la diligencia y la aplicación, virtudes cuya prédica será un topos ineludible de la retórica ilustrada. Así, el jurista y teórico del Estado Johann Heinrich Gottlob von Justi planteaba que la diligencia y la aplicación eran obligaciones de los súbditos con respecto al Estado, en tanto la fuerza de este último se deriva de la fuerza agregada de los primeros.¹⁷

De esta manera, ser perezoso era el equivalente de faltar a las obligaciones de súbdito y de ciudadano. La combinación entre “formas de ser” de las subjetividades y el fortalecimiento del Estado se convertía así en una alianza en la cual la pereza no tenía cabida. Esta idea de la necesidad y consecuencias positivas de la producción de sujetos diligentes atravesó la totalidad del discurso ilustrado frente a campesinos que sólo trabajaban con el ritmo de las cosechas, creyentes que tenían incontables feriados por la cantidad de santos que se adoraban, trabajadores que se iban de las fábricas cuando les pagaban y no regresaban al día siguiente y desertores de las milicias cada vez más poderosas.¹⁸ Particularmente, se organizaron “escuelas industriales” en el sentido de lugares donde se trabajaba continuamente para producir un sentido de “industriosidad”, de actividad. Este movimiento se dio en diversos contextos, siendo el movimiento por la educación de los pobres organizado por la *Society for Promoting Christian Knowledge* en Inglaterra uno de los primeros y más efectivos.¹⁹ Este movimiento, muy extendido en Europa del Norte llegó a contextos tan lejanos como Bohemia (actual República

Checa) en la segunda mitad del siglo XVIII.²⁰ Por toda Europa, tanto en las regiones protestantes como católicas, el nuevo discurso de la pereza opuesta a la diligencia, a la aplicación y a la industriosisidad se encontraba en avance.

La pereza, ese pecado capital ligado a la negatividad, volvió a la escena discursiva bajo el manto de su opuesto. En el proceso de positivización de la gubernamentalidad moderna –de la prohibición a las instrucciones, de la evitación a la formulación positiva de lo que hay que ser– la pereza aparecía en los discursos pedagógicos en tanto se tematizaba la necesidad prioritaria y fundamental de la aplicación y la diligencia. En este momento de producción de una cultura industrial –al menos como perspectiva de desarrollo sino como industrialización concreta– las pedagogías sensualistas y de la habituación, tan fuertes en la tradición inglesa desde Locke, pensaron la pereza como un enemigo al que se podía vencer.²¹ Si bien la concepción de que era un pecado se mantenía, era un pecado del cual uno podía ser salvado a partir de un entrenamiento específico y ya no una cuestión de perdición garantizada o predestinación inevitable. Las cuestiones de la creación de hábitos o habituación y de la actividad y la diligencia como productos de este entrenamiento parecían encontrar en las psicologías empiristas y sensualistas una base indisputable. De esta manera, se produjo una tecnología en contra de la pereza y se concibió la posibilidad de una reestructuración amplia de la subjetividad a partir de la activación como habituación a la actividad.²² Michel Foucault ha analizado este proceso a partir de las instituciones que garantizaban la actividad ininterrumpida.²³ De todas maneras, no sólo la lógica de instituciones reconfiguradas bajo la grilla del poder disciplinario parecían garantizar el éxito de esta estrategia contra la pereza, sino también los discursos antropológicos sobre el hombre y sus inclinaciones.

Así, por un lado, las versiones más cercanas al empirismo en la psicología y en la filosofía pensaron que la pereza podía ser combatida por el medio ambiente justo. Sólo hacía falta poner a un niño en una escuela mutua –donde la actividad era incesante y la habituación uno de los grandes objetivos– para que los milagros de la emulación, de la copia y de la actividad pudieran convertirse en subjetivaciones que no podrían ser borradas simplemente después de la edad escolar.²⁴ Sólo con estar en un ambiente lleno de actividad, el espíritu se iría formando en estas rutinas y, en algún momento, tendría un impulso propio, casi automatizado hacia la autoridad. Las versiones pedagógicas más ligadas al idealismo, empero, mostraron otra estrategia en contra de la pereza. Mientras que la pereza en la tradición empirista podía ser vencida a través del arreglo justo y medido de las organizaciones, los discursos antropologizantes del idealismo y de las filosofías crítico-racionalistas desde entonces postularon que la naturaleza del hombre es de por sí activa. El propio Kant había puesto la actividad categorizadora del espíritu como central en la producción del conocimiento.²⁵ Así, la percepción más mínima podía ser pensada como acto del sujeto y no meramente como la impronta de elementos sensibles en los órganos de la percepción. La esencia activa del humano sería entonces la estrategia de desaparición de la pereza en las tradiciones pedagógicas triunfantes que tendrán vínculos con el neokantismo, el idealismo y el racionalismo crítico. La laboriosidad, industriosisidad y diligencia no serían el mero producto del acostumbamiento en instituciones, sino que sería una cuasi pulsión de la niñez que, en el caso, de ser interrumpida o molestada por instituciones imperfectas podría tener resultados catastróficos para la producción del sujeto.²⁶ En este sentido, la pereza desapareció como dimensión del espíritu mismo y, en el caso de aparecer, lo haría en el vocabulario crecientemente medicalizado del siglo XIX. Así, la pereza se asoció con la melancolía, con la apatía y las formas patologizadas del ser. Ya no se trataba de

un pecado del alma sino de una desviación con respecto a una naturaleza humana que era vista como eminentemente activa.

En este sentido, la pereza vivió el proceso de secularización de Occidente desde finales del siglo XVIII. Su uso quedó confinado a las hablas de la cotidianeidad, a los sistemas de clasificación de docentes e inspectores y fue progresivamente borrado en los discursos cientifizantes sobre la psique y su dinámica. En este sentido, el tipo de negatividad que transportaba la pereza –el no tener ganas de hacer algo– sólo siguió funcionando en el discurso pedagógico subalterno del sistema educativo mismo, mientras que en los discursos de los expertos y científicos la pereza era positivizada y pensada como desviación de una tendencia natural del hombre a la actividad y, por lo tanto, como efecto de un trauma. Así, del “perezoso” al “desmotivado” –ambas formas de describir una actividad ausente o imperfecta– pasamos de un discurso sobre la naturaleza de determinadas personas a la búsqueda de causas y compensaciones de un trauma –personal, familiar, institucional, social– que fundaría la desmotivación.²⁷

La positivización de la pereza –algo en sí mismo imposible en tanto la pereza implica siempre una negación, aunque sea vista como “acto” de negación– aparece como uno de los rasgos centrales de nuestra forma de sociabilidad marcada por el industrialismo y sus consecuencias. El retorno de la pereza, si es que puede afirmarse su existencia, estaría entonces vinculado a sus funciones en una modernidad en trance de saturación. La positivización de lo social y la producción de control a través de instrucciones más que de prohibiciones sería el espacio central en el cual la pereza puede desarrollar sus efectos disruptivos.

3. Reaprendiendo a ser perezosos: Una ética del no querer hacer

No es necesario detenerse demasiado en las continuidades del discurso de la pereza en la vida cotidiana. Cada mención de las antenas de televisión en villas de emergencia –un indicador para las clases medias de las prioridades equivocadas de los sectores populares– deja entrever la idea de que el destino de cada quien se halla en las propias manos y que, en caso de caer en la pobreza, existe un rol propio plagado de equivocaciones, pero mucho más de pereza y falta de iniciativa. No es que la pereza haya desaparecido de los discursos sociales,²⁸ pero en los discursos específicos de las disciplinas de saber fueron borrándose sus trazas. Así, los positivistas argentinos de principios de siglo podían clasificar alumnos como perezosos, hoy en día sería difícil encontrar a un psicopedagogo que se valiera de este vocabulario, aunque las falanges de la desmotivación y la apatía hayan remozado la idea de la pereza bajo un signo traumático.

En la condición postmoderna (no encuentro otra palabra para expresar la mezcla de temporalidades, localidades, culturas, procesos de globalización y localización en la cual nos encontramos), sin embargo, la pereza parece volver a adquirir significados de reconstitución. En una época donde el “burn out”, el desgaste psíquico y el estrés con sus múltiples y variadas manifestaciones se presentan como una plaga en la docencia, en los trabajadores sociales, en los médicos de hospitales y psicólogos en instituciones, la cuestión de la pereza puede ser reconsiderada desde un ángulo diferente. En el momento en que este artículo se escribe, asociaciones de padres del estado de Baviera han logrado que el Ministro de Educación de este estado federado de Alemania reduzca las horas de clase y alivie los planes de estudio. En las pocas escuelas privadas alemanas –la mayoría adeptas a pedagogías alternativas– se discute calurosamente la excesiva pedagogización de cada minuto vital, el amontonamiento de actividades, la vigilancia continua sobre la niñez. En otro

campo, las grandes empresas multinacionales ofrecen cada vez más programas de sabáticos para sus altos cargos. Si bien algunos estudios indican que una de las preferencias de estos managers es hacer un viaje por el mundo en seis meses o un año, de hecho “pierden” el tiempo “no haciendo nada” y ejercitando su pereza reencontrada. Las discusiones en Francia por la introducción de un horario laboral semanal de 35 horas no sólo se fundamentaban en la idea de repartir entre la gente el trabajo disponible limitando así las horas extras, sino que también aspectos del “loisir” –del tiempo libre, el cual puede organizarse tanto “activamente” como “perderse” sin hacer nada en concreto– jugaron un papel discursivo central. Como puede verse –y sin duda como un lujo de las sociedades industriales– las funciones reconstitutivas de ese tiempo perdido por la pereza, la limpieza existencial del no hacer nada, se encuentran en intersticios del discurso social.²⁹

La tan propagada pulsión a la actividad de los seres humanos, vampirizada por las pedagogías, parece haber alcanzado un nivel de paroxismo tal, que la pereza puede, en cierto momento, revalorizar aspectos de la existencia ligados con esa negatividad que no puede derogarse simplemente con un horario escolar recargado o con una serie de reuniones infinitas. Ante la ola de positivización de la vida, de las acciones y de las indicaciones –entre ellas de la pereza misma– propia de la modernidad, la pereza parece constituirse en un medio de negativización de la saturación de posibilidades y medios. No tener ganas de hacer algo e incluso no tener ganas de hacer nada por algún tiempo se convierte –en el marco de cotidianidades cada vez más estresadas y estresantes– en una especie de utopía circunscrita.

Ahora bien, centurias de procesos civilizatorios hacen que la pereza no sea ya un bien generalizado. Uno de los grandes problemas de la actualidad consiste en la dificultad de dejarse llevar por ese vacío limitado de la pereza. La pulsión de actividad –tan cultivada en las últimas centurias y tan legitimada y celebrada en el discurso público– se ha encarnado ya en las subjetividades y se experimenta crecientemente la dificultad de ser perezoso, por lo menos por algún tiempo. Quizás se haya convertido la pereza en un lujo de los sectores más ricos. Sin embargo, ellos mismos son víctimas de sus propios esquemas de activación saturante y paroxística. La pereza como espacio de reconstitución y retiro temporal de la subjetividad podría ser algo a ser “reaprendido” –aunque no se necesiten para ello escuelas ni cursillos– y sus funciones de un reencuentro parcial con la propia negatividad podrían ser revalorizadas.

Probablemente esta reconsideración de la pereza nos deje entrever el problema de los pecados capitales. Es una fantasía pensar subjetividades que no estén conformadas por trazas de cada uno de ellos. El problema es pensar los pecados capitales como principios de la subjetividad o de la sociedad. Es claro que una subjetividad fundada principalmente en la pereza puede hundirse en su propio dejamiento. Es claro también que una sociedad moderna no puede fundarse exclusivamente en la pereza como valor central. Sin embargo, que la pereza –y, con ella, cada uno de los pecados capitales– no pueda tener la función estructurante de la subjetividad y de los órdenes sociales no significa que sea un objeto a expulsar de la experiencia personal y social. Quizás sean los pecados capitales –ese canon de la Edad Media– un buen camino de reconstitución de las subjetividades y de los órdenes sociales más allá del paroxismo, de la saturación, de la positivización y del desgaste de la subjetividad por medio de estas dinámicas. Una buena dosis de pecados capitales pareciera brindar una vía mejor de construcción de las subjetividades que la perfección moralizante sugerida en discursos religiosos y psicológicos. Pensar en la elaboración de una ética de los pecados capitales –que

incluiría una ética del no querer hacer– no es “entregarse” completamente a los mismos. Vincularse con estos pecados y particularmente con la negatividad de potencialidades revitalizantes de la pereza podría brindarnos formas de subjetividad y sociabilidad menos puras en teoría, pero más cercanas y factibles a nuestros horizontes que la promesa –tan inalcanzable como inhumana– de limpieza de pecados de las diversas morales en oferta. Pero a no alarmarse, aunque no cometiéramos pecados capitales, seríamos de todas maneras pecaminosos, ya que al fin y al cabo queda el pecado original. Explicar esto último llevaría mucho tiempo y sólo pensar en ello me da mucha pereza.

¹ Sobre la facilitación “mediterránea” en el proceso de cristianización, véase, Robin Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine* (Londres et al.: Penguin Books, 1986) y Peter Brown: *Authority and the sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World* (Cambridge/UK et al.: Cambridge University Press, 1995). Brown advierte, sin embargo, que un “gobierno efectivo” por parte del César sólo podía conseguirse a través del consenso de las elites y redes de poder locales. Un buen ejemplo de los esfuerzos limitados por una cristianización estandarizada en el mundo mediterráneo es el problema de la comunicabilidad, la traducción y la palabra que San Agustín desarrolla en su obra *De magistro*. Ver Augustinus, *De magistro/Über den Lehrer* (Stuttgart: Reclam, 1998), edición bilingüe latín/alemán.

² El problema de la disponibilidad a gran escala de documentos escritos es, sin duda, uno de los problemas cruciales del proceso de conformación de las sociedades europeas y del cánón de contenidos de su cristiandad. No es de extrañar que sea recién en las décadas posteriores a la invención de la imprenta que las “nuevas herejías” cristianas se expanden y consolidan con una velocidad inusitada. Para este problema en la edad media, puede consultarse, Martin Kintzinger, *Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter* [El saber se convierte en poder: la educación en la Edad Media] (Ostfildern/Alemania: Jan Thorbecke Verlag, 2003); las profundas transformaciones de la imprenta y el giro a la “sociedad de la información” fue analizado por Michael Giesecke en el campo de la historia de la comunicación: *Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel. Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft* [Cambio sensorial, cambio lingüístico y cambio cultural. Estudios sobre la prehistoria de la sociedad de la información] (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998); la reforma protestante y la cultura de los panfletos y volantes es analizada por Ulinka Rublack, *Die Reformation in Europa* [La reforma protestante en Europa] (Frankfurt/M.: Fischer, 2003).

³ Morton W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins* (East Lansing/Michigan: Michigan State University Press, 1967), Introducción. Véase también Lu Ann Homza, *Religious Authority in the Spanish Renaissance* (Baltimore & Londres: The Johns Hopkins University Press, 2000), pp. 154-158.

⁴ El trabajo de John Bossy ha sido pionero en este sentido: John Bossy, „Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments“ en: *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, compilado por Edmund Leites (Cambridge/UK: Cambridge University Press, 1988), pp. 214-231. Stephen Haliczer ha discutido algunos aspectos de las tesis de Bossy, sin refutar la transición aquí presentada, Stephen Haliczer, *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned* (Oxford/UK: Oxford University Press, 1996).

⁵ Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* [Historia de la gubernamentalidad I: Seguridad, territorio, población] (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004), p. 201.

⁶ Citado en Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I*, p. 279.

⁷ Existen versiones varias de los mandamientos. Con sorpresa, puede apreciarse cómo la Iglesia Católica habla de “pensamientos impuros” a evitar, cuando esta formulación no se encuentra en la *Biblia de Jerusalén* (México: Porrúa, 1975), pp. 90-91 (éxodo 20-1 a 20-17), véase la versión remozada del catolicismo actual en <http://www.aciprensa.com/Catecismo/diezmandam.htm>

⁸ Sobre el tema de la confesión y su práctica frecuente en espacios estratégicos de la sociedad europea de la modernidad temprana, véase Guy Bechtel, *La chair, le diable et le confesseur* (Paris: Plon, 1994); apuntes para una sociología de la confesión pueden verse en Alois Hahn, “Zur

Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematization und Zivilisationsprozess" [Hacia una sociología de la confesión y otras formas institucionalizadas de la profesión de la fe. La autotematización y el proceso civilizatorio] en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), pp. 409-434. Algunas descripciones de las consecuencias políticas por disputas litúrgicas en los siglos XVII y XVIII están descritas en Mary Fulbrook, *Piety and Politics. Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg and Prussia* (Cambridge/UK et al.: Cambridge University Press, 1983), pp. 120-121.

⁹ David Sabean, "Production of the Self during the Age of Confessionalism" en: *Central European History*, 29:1 (1996), 1-18.

¹⁰ Heribert Smolinsky, "Kirchenreform als Bildungsreform im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit" [La reforma de la iglesia como reforma educativa en la Edad Media tardía y en la modernidad temprana] en: Harald Dickerhof (comp.), *Bildungs- und schulgeschichtliche Studien zu Spätmittelalter, Reformation und kongessionellem Zeitalter* (Wiesbaden: Reichert Verlag, 1994), pp. 35-52.

¹¹ La obra clásica donde se plantea este problema es la de Max Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" [La ética protestante y el espíritu del capitalismo] en: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1988), pp. 17-206. Análisis contemporáneos sobre esta relación en el campo de la educación pueden verse en Volker Lenhart, *Protestantische Pädagogik und der "Geist" des Kapitalismus* [La pedagogía protestante y el "espíritu" del capitalismo] (Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1998).

¹² Fulbrook, *Piety and Politics*, pp. 102-130; Charles Lloyd Cohen, *God's Caress. The Psychology of Puritan Religious Experience* (New York/Oxford UK: Oxford University Press, 1986). David G. Mullan, "Quaker Schoolmasters, Toleration and the Law, 1689-1714" en: *The Journal of Religious History* 21:2 (1997), 178-192.

¹³ William A. Dyrness, *Reformed Theology and Visual Culture. The Protestant Imagination from Calvin to Edwards* (Cambridge/UK et al.: Cambridge University Press, 2004).

¹⁴ Fritz Osterwalder, "Die Geburt der deutschsprachigen Pädagogik aus dem Geist des evangelischen Dogmas" [El nacimiento de la pedagogía de lengua alemana a partir del espíritu del dogma protestante] en: *Vierteljahrszeitschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 68 (1992), pp. 426-454; Richard L. Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia* (Cambridge/UK et al.: Cambridge University Press, 1993).

¹⁵ De la profusa producción sobre los jesuitas, destacamos solo dos títulos que muestran su eficacia en diversos contextos. Christopher Carlsmith, "Struggling toward Success: Jesuit Education in Italy, 1540-1600" en: *History of Education Quarterly* 42:2 (2002), 215-246; Louis Chatellier, "Livres et missions rurales au 18e siècle. L'exemple des missions jésuites en pays germaniques" en: Hans Erich Bödeker, Gerald Chaix y Patrice Veit (comps.), *Der Umgang mit dem religiösen Buch. Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), pp. 183-193.

¹⁶ Wolfgang Mager, "Jansenitische Erziehung und die Entstehung des modernen Individuums" [La educación jansenita y la emergencia del individuo moderno] en: Heinz Schilling y Marie-Antoinette Gross, *Im Spannungsfeld von Staat und Kirche. "Minderheiten" und "Erziehung" im deutsch-französischen Gesellschaftsvergleich, 16.-18. Jahrhundert* (Berlin: Duncker & Humblot, 2003), pp. 313-356; Fritz Osterwalder, "Die Heilung des freien Willen durch Erziehung. Erziehungstheorien im Kontext der theologischen Augustinus-Renaissance im 17. Jahrhundert" [La sanación de la voluntad libre por la educación. Teorías educativas en el contexto del renacimiento agustino en el siglo XVII] en: Jürgen Oelkers, Fritz Osterwalder y Heinz-Elmar Tenorth (comps.), *Das verdrängte Erbe. Pädagogik im Kontext von Religion und Theologie* (Weinheim: Beltz, 2003), pp. 57-86.

¹⁷ Véanse los párrafos del libro de von Justi *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten* [Las bases del poder y de la felicidad de los estados, or. 1761] en la compilación sobre "orden, aplicación y ahorro" como virtudes burguesas en Paul Münch, *Ordnung, Fleiß und Sparsamkeit. Texte und Dokumente zur Entstehung der "bürgerlichen Tugenden"* (Múnich: DTV, 1984), p. 161.

¹⁸ Una serie de obras de pedagogía popular, llamadas también "semanarios morales" aparecieron en esta época. También se consolidó toda una cultura de los proverbios que celebraban la actividad reglada y el trabajo. Véanse algunos ejemplos en el citado libro de Paul Münch.

¹⁹ Wolfgang Dressen, *Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewusstseins in Preußen/Deutschland* (Berlin: Ullstein, 1982), pp. 178-179.

²⁰ James van Horn Melton, *Absolutism and the eighteenth-century origins of compulsory schooling in Prussia and Austria* (Cambridge/UK et al.: Cambridge University Press, 1989), pp. 109-140.

²¹ Desde la publicación de *Some Thoughts concerning Education* a finales del siglo XVII, John Locke (1632-1704) consagró con su fórmula precisa su posición empirista en el campo de la producción de

la subjetividad: “Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu” [Nada está en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos]. Locke fue ampliamente leído durante todo el siglo XVIII y su obra fue traducida a varias lenguas.

²² Particularmente, la obra de Etienne Bonnot de Condillac *Traité sur l'origine des connaissances humaines* a mediados del siglo XVIII, las ideas de Locke fueron desarrolladas en una psicología de la habituación que fue muy popular en la época y que sirvió de base para la producción de una serie de pedagogías. Hemos consultado la versión inglesa del texto de Condillac, *Essay on the Origin of Human Knowledge* (Cambridge/UK: Cambridge University Press, 2001).

²³ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (México: Siglo XXI, 1989).

²⁴ David Hogan, “The Market Revolution and Disciplinary Power: Joseph Lancaster and the Psychology of the Classroom System” in: *History of Education Quarterly* 29:3 (1989), pp. 381-417.

²⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura] (Stuttgart: Reclam, 1998).

²⁶ Hemos desarrollado este argumento en Marcelo Caruso, *Biopolítica en las aulas. Acerca de las prácticas de conducción en las escuelas populares (Baviera/Alemania, 1869-1918)* (Buenos Aires: Prometeo, 2005 en prensa).

²⁷ Un análisis pionero de estas transformaciones en la pedagogía psicologizada contemporánea se encuentra en Estanislao Antelo y Ana L. Abramowski, *El renegar de la escuela. Desinterés, apatía, aburrimiento, violencia e indisciplina* (Rosario: Homo Sapiens, 2000).

²⁸ Uno de los más bellos y tempranos ejemplos de esta tematización es la obra de Paul Lafargue acerca del derecho a la pereza que fue escrito frente a las proclamaciones de las revoluciones europeas de 1848 que, particularmente en Francia, exigían un derecho al trabajo. Véase: Paul Lafargue, *Das Recht auf Faulheit: Widerlegung des “Rechts auf Arbeit” von 1848* (Grafenau: Trotzdem-Verlag, 2004).

²⁹ Un primer esbozo teórico del problema de la activación paroxística en la gubernamentalidad contemporánea puede verse en Hermann Kocyba, “Aktivierung” [Activación] en: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke (comps.), *Glossar der Gegenwart* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004), pp. 17-22.