
DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año IV, No. 7, Enero 2003

Consejo Editorial

Alberto Cortés Rodríguez
Raúl Garcés Noblecía
Alberto García Salgado
Rubí de María Gómez
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Mario Teodoro Ramírez
Gabriela Soto Jiménez
Marco Arturo Toscano

DEVENIRES

Director: Mario Teodoro Ramírez
Sundirectora: Rosario Herrera Guido
Redacción: Rubí de María Gómez
Editora: Gabriela Soto
Auxiliar de Edición: Gustavo García Robles
Servicio Social: Neri A. Escorcía y Cristina Barragan
Diseño de portada: Víctor Rodríguez Méndez

Correspondencia dirigida a Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx>, e-mail filos@jupiter.ccu.umich.mx Precio ejemplar: \$ 70; suscripción anual en el país: \$ 120.00; en el extranjero: 25 dólares.

Comité Asesor Nacional

LUIS VILLORO
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Comité Asesor Internacional

EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Univesidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO IV, NO. 7, ENERO 2003

Índice

Artículos

<i>Poética de la cultura</i>	7
ROSARIO HERRERA GUIDO	
<i>Rito, símbolo y sacramento: una lectura teológico-filosófica</i>	29
NICOLA REALI	
<i>Sueño de la unidad y normatividad crítica</i>	49
OLIVER KOZLAREK	
<i>De los usos teóricos de Michael Foucault</i>	73
RAFAEL FARFÁN	
<i>Alcances y limitaciones de la inspiración o de la escritura y dibujos automáticos. André Breton en la mira</i>	107
MARÍA ROSA PALAZÓN	
}	

DOSSIER

- La cultura del barroco: figuras e ironías de la identidad* 125
JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA
- El barroco en el neobarroco actual* 166
MAURICIO BEUCHOT
- La constitución de un ethos barroco en la educación. Un acercamiento desde la hermenéutica analógica barroca* 174
MARÍA VERÓNICA NAVA AVILÉS
- Ciudadanías complejas y diversidad cultural* 185
FIDEL TUBINO ARIAS-SCHREIBER

Reseñas

- Marco Arturo Toscano, *Una cultura derivada* 227
POR GABRIEL VARGAS LOZANO
- Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica* 233
POR MARIO TEODORO RAMÍREZ

- Resúmenes - Abstracts** 243

Artículos

POÉTICA DE LA CULTURA*

Rosario Herrera Guido

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

*A Javier San Martín, maestro, interlocutor y amigo
desde mi estancia en la UNED de Madrid, España.*

*la función poética de la lengua no se limita a la poesía,
pues aun donde la función poética se somete a otras funciones
[...] nunca desaparece por completo.*

Roman Jakobson, *Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal*

*el lenguaje del poeta es el de su comunidad, cualquiera que
ésta sea. Entre uno y otro se establece un juego recíproco de
influencias, un sistema de vasos comunicantes.*

Octavio Paz, *El arco y la lira*

1. Proemio

Lo que me ocupa en este ensayo es la reflexión sobre una hipótesis de trabajo fundamental: la existencia de una poética del lenguaje que abre una dimensión poética de la cultura y una cultura poética, para cuyo fundamento no sólo es necesario pensar primero en la naturaleza poética del lenguaje, sino también en su consecuencia, en el imperativo poético que impele a la creación de una cultura poética. Lo que se destaca de entrada es la naturaleza metafórica del lenguaje y su continuidad poética con la cultura, en particular la relación entre la poética y la cultura. La reflexión en torno a la continuidad, incluso la

consustanciación entre la poética y la cultura, es desarrollada esencialmente a través del pensamiento de Paz, Zambrano y Heidegger, entre otros.

Como sabemos, con Octavio Paz, el pensamiento sobre la relación entre la poética y la cultura es un tema eminentemente moderno, pues en la antigüedad la poética era el fundamento de la cultura como mito, tragedia y épica. Es en la modernidad cuando la poética, el poema, la poesía y el poeta son despojados del poder originario y mítico de las palabras como fundamento de la cultura. La poética, el poema y la poesía pasaron a ser quehaceres inútiles, objetos improductivos y lenguaje (mal)dito para una sociedad racional, práctica y creyente en el progreso y el futuro promisorio prometido por la ciencia y la técnica. De aquí la preocupación no sólo por la relación entre la poética y la cultura, sino por la posibilidad de rescatar y liberar el fundamento mítico e instantáneo de una poética de la cultura que deviene cultura poética.

Por supuesto, la esencia poética del lenguaje exige pensar también en el lenguaje poético como acto inaugural de la cultura, en tanto que creación y recreación, puesto que existe una correspondencia entre la poética del lenguaje de los pueblos y la poética de la cultura como cultura poética. La poética, el mito, el cuento, el poema y la poesía son experiencias que permiten descubrir lo original y auténtico de las culturas. La poética, el poema y la poesía son la vía regia para el conocimiento de sí y de los demás, para la experiencia interior y colectiva, ética y política, así como mítica e histórica, cósmica y cultural.

La virtud de la poética del lenguaje como fundamento de la poética y de la cultura poética, me permite sostener que lo humano sólo existe a partir de esta creación y recreación del lenguaje, que lo reinaugura, recrea, destruye y construye, ensancha el universo simbólico a la vez que encuentra su límite, merced a una voluntad poética. La cultura, impensable sin el lenguaje, es una lucha entre la destrucción y la recreación de la poética del lenguaje, en el corazón mismo de la cultura poética, en tanto que creación poética de sentido, y su correlato, el (sin)sentido.

De la poética del lenguaje a la poética de la cultura, imposible evitar el pensamiento sobre el espacio cultural que ocupa la poética, el poema, la poesía y el poeta, en el alba del tercer milenio. Como no hay futuro sin esperanza, al lado de Octavio Paz comparto el deseo de que, más allá del exilio al que la sociedad moderna condenó a la poesía y al poeta, rebasando la actual pragmá-

tica de la economía global y el neoliberalismo, se puede esperar que advenga un retorno renovado del imperativo poético que alimentó el sueño romántico: una cultura poética que sustente la transformación de la poesía en vida y de la vida en poesía. Un retorno impostergable si queremos orientar el sendero, *de camino al habla*, de la poesía presente y porvenir, de la cultura actual y futura, en el marco de la poética de la cultura y de la cultura poética.

La esencia poética del lenguaje, presente en la sensibilidad y el pensamiento de todos los pueblos, afirma la poética de la cultura como creación, y la cultura poética como la poesía verdadera, que es la savia del árbol de la cultura. Por ello, siempre debemos esperar una cultura creadora, un nuevo espacio al interior o al margen de la ciencia y la técnica. La defensa de la poesía salvaguarda la cultura; la custodia de la cultura ampara la poesía.

2. Poética del lenguaje

Como todo gran poeta, Octavio Paz nunca abandona el deseo de buscar el origen poético del lenguaje, pues la mejor respuesta que puede dar un buen poeta moderno al abismo espiritual de la edad moderna es a través del anhelo de alcanzar la otredad, como experiencia originaria de lo poético, en tanto que acceso metafórico a lo real, lo sagrado y lo erótico. Faltos de ser, al ser eyectados y devenir entes —como enseña Heidegger—, los hombres y las mujeres devienen deseantes de esa otredad que los transforma y pro-eyecta poéticamente. Lo confirma Paz: “La poesía pone al hombre fuera de sí y, simultáneamente, lo hace regresar a su ser original: lo vuelve a sí. El hombre es su imagen: él mismo y aquel otro. A través de la frase que es ritmo, que es imagen, el hombre, ese perpetuo llegar a ser, es. La poesía es entrar en el ser”.¹ Anclados al lenguaje, en búsqueda de sí mismos, los hombres y las mujeres, gracias a su voluntad poética, crean imágenes, reencarnan (di)versos, encontrándose en la palabra que los reencuentra, volviéndose otros y los otros, al andar y desandar el camino del lenguaje, descubriéndose a sí mismos y en los otros en el andar de lo íntimo a lo colectivo, del diálogo interior (*diánoia*) a la algarabía comunitaria (cultura). Por ello, Paz nunca dejó de subrayar que el poeta es aquel que sabe que para revelar lo humano hay que crearlo. Poeta es entonces

aquel que se echa a cuestras el peso de la nada, el que ante el borde del abismo se crea y deviene creador, además de que recrea la voluntad creadora de la comunidad: la cultura. En tanto que mortales, a los seres humanos no les queda más que ser el deseo ilimitado que los define. La poesía, al revelar la nada como fundamento de su ser, es voluntad poética de “lo humano, demasiado humano”, que pulsiona a los hombres y a las mujeres a crearse a sí mismos y, con ello, a la cultura.

Como un sendero paralelo, Octavio Paz tampoco deja de advertir la imposibilidad de acceder a la primera palabra de la que proceden todas las demás palabras. Pero por esta imposibilidad radical —advierte Paz— es que todo poeta, más que ningún otro ser hablante, compromete toda su existencia en ir tras esa palabra primera, originaria y original, de la que poéticamente tendría que haber brotado toda la vida lingüística² de la humanidad. A partir de esta pulsión poética fundamental, Octavio Paz lanza este imperativo en *El mono gramático*: “...deberíamos remontar la corriente, desandar el camino y de expresión figurada en expresión figurada llegar hasta la raíz, la palabra original, primordial, de la cual todas las otras son metáforas”.³ Ciertamente se trata de un primer nombre imposible de decirse —como enseñaba Kant en su *Crítica del Juicio*— pero del que se puede hablar poética y trágicamente; sí, se trata de una primera palabra, pero que ya no es la representación de la cosa sino lo real mismo: el ser. Y lo real es imposible de decirse, mas no porque se haya ido, antes bien debido al efecto que produce el proceso mismo de la simbolización, que al sustituir lo real por su símbolo, lo ausenta.⁴

Pero para una mayor comprensión de lo que la simbolización hace advenir, en tanto que presencia y ausencia a la vez, nada mejor que recordar que para el mismo Heidegger lo real no es precisamente lo que la palabra oculta, sino lo que cae de ella, ya que es a través de las desgarraduras del lenguaje —como ya advertía Hegel— que se escapa una cierta verdad. En el decir de Heidegger: “... qué significa: una cosa *es* (...) Un ‘es’ se da donde se rompe (*zerbricht*) la palabra (...) Esta ruptura de la palabra es el verdadero paso atrás en el camino del pensamiento”.⁵ Jacques Lacan, para poder pensar en este real que cae del lenguaje, toma prestado de la poética el término escansión, para poder sostener que es el corte en la cadena significante lo que hace advenir el poco de real que cae de cada frase.

A lo anterior responde que José Ortega y Gasset, como fundamento del proceso de simbolización, suele presentar a la metáfora como una experiencia privilegiada del lenguaje, por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se habla más lejos de la potencia conceptual. Una comprensión poética del ser que María Zambrano lleva más allá: “Entrar en contacto con la materia es entrar en contacto con lo sagrado, con la *fisis* antes del concepto, antes de la filosofía, antes del ser”.⁶ Porque la metáfora, para María Zambrano, no se reduce a la sustitución de la cosa por la palabra ni a la analogía, pues su comprensión es ontológica, dado que es una “... manera de presentación de una realidad que no puede hacerlo de modo directo; presencia de lo que no puede expresarse directamente, ni alcanzar definición racional. La metáfora es pues una definición que roza lo inefable”.⁷ Ya que, como señala en el mismo texto: “...habrá mucho arte, mucho de secreto personal, no reducible a generalizaciones”.⁸ De aquí que la poética, como la dimensión más basta de la creación, abarca desde las manifestaciones artísticas hasta las experiencias cotidianas, asimismo las expresiones religiosas cuyo contenido mítico, dice la misma Zambrano: “... es la manifestación misma de la vida del alma, especie de procesión de los sueños objetivados en que el ser humano se revela a sí mismo y busca su lugar en el universo”.⁹

Sin embargo, la búsqueda del origen del lenguaje exige emprender un camino de regreso hacia el principio del lenguaje y, en consecuencia, hacia nuestro propio origen. Mas como la búsqueda del significado de cada palabra exige siempre que otra palabra venga a significarla, no hay forma de detener este deslizamiento con un punto final, con una última palabra —que sería la primera—, pues esa palabra primigenia no sería una palabra sino una cosa, que no necesitaría de ninguna otra palabra que viniera a significarla. De lo anterior se colige que si ese nombre primero fuera posible tendría que ser también una sustitución, es decir, una metáfora de lo real. En consecuencia, todas las palabras son metáforas del mundo, lo que hace del camino hacia las cosas un sendero que siempre recomienza en el instante mismo en que se cree haber llegado al destino. Por ello, el poema —forma y ritmo— es la única expresión que siempre quiere ponerle fin al camino, al cortar cada verso aunque sea provisionalmente, pero sin poder detener la avalancha de todas las palabras posibles e imposibles que vienen detrás. Como sustenta Ramón Xirau:

“El poema es cuestión de vida y es cuestión de muerte porque el ritmo es el hombre mismo manándose”.¹⁰ No hay forma de detener este fluir, pues desde la poética de Aristóteles sabemos que se trata de una ontología poética, es decir, del compás del ser.

La búsqueda de esa palabra original es una voluntad poética que quiere tener el ser de la cosa, lo real del universo, la verdad de la naturaleza, de la que fuimos exiliados a partir de devenir sujetos lenguajeros. Y es que los hombres y las mujeres, por el hecho mismo de hablar, de nombrar las palabras, ya no tienen las cosas mismas sino las palabras de las cosas, necesariamente sus metáforas; porque cuando llamamos a las cosas vienen a nuestra presencia pero para ausentarse, ya que las palabras siempre se presentan bajo un fondo de ausencia. Las palabras —dice Octavio Paz— sólo nos dan “la estela de las cosas”. De aquí que el destino de todo gran poeta sea señalar la herida entre la cultura y la naturaleza, para consagrar en la tierra el lugar común de lo sagrado, el advenimiento de la extrañeza y el asombro, el acceso imposible al ser. En palabras de María Zambrano, la palabra cumple su esencial propiedad: “...ser como el agua donde la realidad es como piedra”.¹¹

El lenguaje siempre produce una experiencia de extrañamiento, una nostalgia del principio, de un instante primigenio, transhistórico, protohistórico, fugaz, instantáneo, que impulsa una intensa búsqueda por lo que no fue ni es, pero que sin embargo podría llegar a ser. A través de las palabras los seres humanos aspiran a realizar el milagro de no seguir errando por el camino, en una procesión hacia un destino ignoto; sueñan con detenerse un día a designar las cosas sin errar. Hay pues un impulso poético en este deseo porque, como indica María Zambrano: “La poesía quiere la libertad para volver atrás, para reintegrarse al seno de donde saliera (...) Por eso es melancolía. Melancolía que borra enseguida la angustia. El poeta no vive propiamente en la angustia, sino en la melancolía”.¹²

El lenguaje produce inevitablemente un doble extrañamiento. Por un lado el lenguaje nos es extraño en la medida en que no siendo nosotros sus autores, fundadores o creadores, nos transporta a una vivencia de extrañeza que sólo es captada por instantes, cuando “el habla, habla”, cuando habla lo que no pensamos ni nos proponíamos decir, en el momento en que nos percatamos que “eso” nunca lo habíamos pensado, que jamás se nos había ocurrido, o como

aludía Heidegger: “Lo que jamás había sido dicho, y da qué pensar.” La vivencia de que el lenguaje hable por sí mismo nos extraña, hace extrañas las palabras y a nosotros mismos, pues son ellas las que nos dicen y no nosotros a ellas; hay un instante en el que estando en nuestra propia casa, vivimos la desgarrada y enigmática experiencia de sentirnos extranjeros en nuestra propia tierra. Surge entonces la inaplazable pregunta ¿Dónde estamos? ¿En el lenguaje? Tal vez, pero incluso ahí vivimos en el exilio. La otra extrañeza que nos produce el lenguaje se debe a esa experiencia de constante despedida de las cosas, que hace del lenguaje no sólo un llamado a las cosas para decirles adiós, sino el instrumento primordial para poder insistir en perpetuar las presencias. “El habla, habla”; el yo no es autor de su decir, antes bien él es dicho ahí donde algo se hace escuchar. De lo que se puede concluir que somos hablados, antes que hablar. Es a partir de esta experiencia que se puede hablar de una poética del lenguaje.

Como sabemos, a partir de los diversos ensayos sobre poética, estos extrañamientos laten con más fuerza en el quehacer del poeta, que no puede dejar de hacer la pregunta ¿quién habla? Y a la que responde como lo hiciera el joven poeta francés Arthur Rimbaud: “yo es otro”. ¿De qué otro habla? Otro que se derrama en un decir que lo desborda, que dice más de lo que se proponía decir. La forma en que Octavio Paz se hace la pregunta por quién habla, es a través de inquirir por “la otra voz” que surge ahí en el acto de la creación, en la poética de las palabras. Se trata de la voz misma del lenguaje, que al hablar por sí mismo se adelanta a decir, piensa y habla antes que el yo. Si a Paz le preocupa y le ocupa responder al problema de cómo conciliar la libertad y la fraternidad, que el liberalismo deja de lado, es porque la poesía responde desde Rimbaud: “Yo es otro”. Éste es un verso (mal)dito, una (mal)dicción, dado que cuestiona el (bien)decir moderno al poner en duda la propia identidad, pues el poema no sólo procede del Otro, el orden simbólico y la cultura, sino que está destinado al lector y a la comunidad cultural en los que resuena. Y es que la poesía evoca la pregunta nietzscheana: “¿Quién habla?” Desde luego que no es el yo, ya que no es una sustancia, un sustantivo, sino el paso del Otro por el yo y el tránsito del yo hacia los otros, sin los que no habría esta identidad imaginaria que es el yo, y sin los cuales no podríamos hablar de existencia simbólica ni real.

Todo aquel que opta por ir a la fuente del lenguaje vive de una manera más profunda esta experiencia de que “el habla, habla” y no el yo. Las palabras *se dicen*, en impersonal; es la experiencia imaginaria la que nos produce el espejismo de ser autores de nuestro decir. Octavio Paz de alguna manera llega a la conclusión de que el compromiso principal del poeta es romper los espejos, hacer añicos ese narcisismo que produce la engañosa convicción de que hay una indisoluble identidad entre las palabras y el yo. Así es que la poética del lenguaje la realiza todo aquél, lo sepa o no, que lucha desesperadamente por salir de esa imagen congelada, por perseguir y huir del lenguaje, donde siempre es otro el que se hace escuchar ahí, en el desbordamiento de las palabras.

Una de las funciones principales del lenguaje es la constante búsqueda por alcanzar las cosas, por poder decir lo real: “La comunión con lo real —dice Octavio Paz en *Las peras del olmo*— es el fin último de toda poesía...”¹³ Aunque nuestro poeta y pensador no ignora los límites del lenguaje para nombrar lo real. Es posible apreciar que en el corazón mismo de la obra de Octavio Paz late una revelación poética primera que descubre una falla ontológica en las palabras. Las palabras tropiezan al querer decir el mundo, luego se alzan altivas cuando en su intento por nombrar se exceden y dicen más de lo que el mundo es, cuando (re)crean el mundo y van más allá. Pero las palabras en sí mismas no pueden darnos el significado último del mundo, ya que no son sentido sino la búsqueda de sentido; más aún, la humana e interminable tarea poética de escudriñar en el mundo de los sentidos, y su correlato, el universo del (sin)sentido.

No hay pues forma de comenzar por la primera palabra, el lenguaje está ya ahí esperándonos antes incluso de nuestro nacimiento; en lugar de que lo constituyamos, él nos constituye. “El habla del lenguaje habla para nosotros en lo hablado”;¹⁴ ésta es una de las más deslumbrantes iluminaciones de Heidegger, y es una de las experiencias interiores más lúcidas de Octavio Paz. Se trata de un hallazgo al que sólo se llega a partir de dirigirse al fenómeno de la poesía, a la que considera la vía regia para acceder a la naturaleza poética de las palabras, en su intento por ir hasta el fin, por recorrer siglos de olvido y llegar hasta el primer soplo, a la fuente de ese géiser de palabras que es el lenguaje, para nombrar astros y palomas, peces y ríos, en un ritual cósmico. Se trata de una esperanza poética y de una poética de la esperanza, que espera

decir el ser y decirse, a pesar de la imposibilidad que a veces desespera. Como revela Zambrano: "...sea sólo hombre alguien obligado a ser libre y a hacer, hacerse con la esperanza, que por momentos se exaspera, de ser al fin enteramente".¹⁵ Se trata de un imperativo poético que evoca una imposible máxima hermenéutica socrática: "...tradúctete a ti mismo".¹⁶

La poética y el lenguaje se consubstancian en varios puntos, de una manera privilegiada como creación metafórica del (uni)verso, pero también como permanente movilidad, saber siempre instantáneo, jamás definitivo. El que la tentativa sea fallida es lo que sostiene el paso hacia algo que es y no es. Llegar al fin sería nuestra condena definitiva al silencio. El hecho de que las imágenes y los pensamientos aparezcan y desaparezcan en un guiño de estrella, no impide que las palabras sean lámparas cuya luz permite que las cosas insistan y persistan, para sacarlas de sus ignotas tinieblas. Este bla- bla- bla que nos habita posee una quietud fugaz, como la poesía, pues basta un viento leve para que sufra una verdadera metamorfosis. A ello responde la nostalgia del paraíso, por saber del primer acto de nombrar, del origen de los nombres, por retornar a un tiempo mítico en que las palabras corresponden a las bestias y a las flores, antes del mal y el engaño que lo desordenan todo, antes de la Torre de Babel, cuando los hombres y las mujeres se comunicaban sin ambigüedad entre sí. Pero el saber que produce el lenguaje no está en el regreso al paraíso sino en ir de paso, en pasar y desvanecerse en el decir mismo, que produce saber al decir(se), mas no sabiduría (que es justo lo que no hay, en la medida en que no hay un orden tal en el que todo se haya dicho de una vez y para siempre).

La naturaleza poética de las palabras no sólo está en su esencia metafórica, en su deseo de abrazar lo real, en su nostalgia por el desvanecimiento de las cosas, también hay una poética cotidiana que nos viene de todas partes a través de neologismos, usos del lenguaje, piropos, albures, modismos y chistes. Ya Aristóteles en la *Poética* hablaba de que era imposible detener esta avalancha de novísimas expresiones en el habla diaria, a las que percibe como formas que van en contra de las reglas gramaticales, de la retórica y de la lógica; todas esas expresiones pertenecen a una poética que se desborda como dialecto, adorno, creación alargada, abreviada, mutilada.¹⁷ Es una trasgresión de la lengua cuyo deseo es disolverla, desencadenarla de la gramática y de cualquier taxativa

futura. Por ello, el olvido de la gramática es la condición del lenguaje poético y de la poética del lenguaje. La poesía misma exige la puesta en suspenso de la ley del lenguaje; la diferencia entre prosa y poesía es que la primera está sujeta a reglas, mientras que la segunda es —en palabras de Octavio Paz— *libertad bajo palabra*, puesto que fuera de la palabra reinaría el silencio puro o la locura. Pero esa poética del lenguaje que busca la palabra primera, que quiere llegar a decir con la máxima precisión lo real ¿cómo es posible que pretenda todo esto disolviendo el lenguaje? Hay un movimiento que hace del lenguaje un camino que va y viene, quiere decir sin límites el mundo y al fallar tiende a disolver el lenguaje hasta quedarse con lo real, que es una dimensión habitada por el silencio. Pero en la poética del lenguaje late una agitación que nunca llega a fijarse en ninguno de los dos polos. Es este estremecimiento el que da cuenta de la esencia poética del lenguaje.

He venido hablado de la naturaleza poética de las palabras. Pero falta aclarar algo. El hecho de que sea una actividad consubstancial a la lengua, no implica que se trate de una experiencia literaria. Hay una frase de Blas Matamoro que permite precisar esta diferencia entre la poética del lenguaje cotidiano (que aun en la misma trasgresión cotidiana desea comunicar) y la actividad del poeta: “Emisor y receptor se reconocen y se estatuyen en la comunicación. Por contra, el poeta queda abolido en el poema. Su lenguaje lucha contra la significación, es una lengua que se construye a partir de la destrucción del lenguaje”.¹⁸ Aunque Octavio Paz afirma, bajo la influencia del surrealismo, que “El inspirado, el hombre que de verdad habla, no dice nada que sea suyo”,¹⁹ no deja de aclarar que es imposible confiar al solo dinamismo del lenguaje la creación poética, pues en todo poema interviene la voluntad creadora del poeta. Efectivamente, el lenguaje no sólo es poético sino que conlleva cierta carga de poesía, pues cada palabra posee un poder metafórico dispuesto a brotar en el instante en que se toca su fibra secreta, pero la potencia creadora de las palabras reside en los hombres y las mujeres que las profieren, ya que ni la más absoluta receptividad los libera por completo del querer.²⁰ Al lado de Paz, se comprende la observación de Pierre Bourdieu, en la que subraya que el artista es “alguien que reconocemos como tal al reconocernos a nosotros mismos en lo que hace, al reconocer en lo que él hace lo que nosotros hubiéramos querido hacer de haber sabido cómo.”²¹

Les recuerdo que desde Aristóteles la poética, la *poiesis*, se entiende como una creación humana distinta de cualquier otra fabricación que entraría más bien en el dominio de la práctica. La *poiesis* crea algo que es imposible que nos llevemos a casa o a donde nos plazca. Lo poético es, estrictamente hablando, la creación, lo literario puro, una obra que se realiza en sí misma, es decir, que no remite a nada más que a sí misma, y cuyas claves sólo se encuentran en sí misma. El poema se agota ahí en su belleza o en la inquietud que provoca. El poema no es una producción, una praxis, sino una *poiesis*, creación de algo único e irrepetible. Octavio Paz lo descifra en su libro *Pasión crítica*: "... La experiencia literaria quiere decir: conversión de lo vivido en literatura. Esta conversión es creación (...) ¿Creación o producción? Ahora está de moda hablar de producción literaria. A mí me parece que se trata de una confusión (...) En la producción, trátase de zapatos o de semillas, no interviene un elemento imprevisible que cambia radicalmente el proceso productivo: la imaginación. Cuando la naturaleza produce árboles todos los eucaliptos se parecen; cuando el zapatero produce zapatos, todos los zapatos se parecen (...) En cambio, la llamada producción literaria es una operación que convierte a cada objeto en un ente único. El elemento que cambia al objeto de la serie en ejemplar único es la imaginación".²² Con respecto a creación valga recordar que Nelson Goodman sostiene que existen diversos modos de expresar el mundo, y que ninguno de ellos es el modo definitivo de ser del mundo, ya que si el mundo se predica de diversas formas no es posible suponer que el mundo es de una sola manera, pues cada *hermeneuma* o interpretación es de cierto modo un mundo verdadero, y no importa si existe un mundo original y absoluto, pues los seres humanos, a partir de esta nueva versión del perspectivismo, en lugar de ser intérpretes son creadores de realidad.

Ahora les invito a que nos acerquemos a la poética del lenguaje por el camino de Galta, al lado de Octavio Paz, quien advierte que a medida que escribe *El mono gramático*²³ el camino es el sendero del lenguaje mismo, que se borra o se desvía hasta perderse en sus curvas, ya que una y otra vez tiene que volver al punto del comienzo, pues en lugar de avanzar, el texto gira inevitablemente sobre sí mismo. A partir de este pensamiento circular, que transita un tiempo mítico, se comprende la pregunta paciana por la estructura poética del lenguaje: "¿La destrucción es creación?". Esta es una pregunta que es po-

sible hacer responder al mismo Octavio Paz: si el lenguaje, como la poesía, es algo que nos hace y nos deshace, la cultura que es una expresión del lenguaje, es “algo que alternativamente hace y deshace al hombre”.²⁴

La palabra es una generosa mediadora, pues el *logos* es un límite entre la naturaleza y la cultura. De aquí que, el conocimiento poético que el lenguaje dona, sólo se logre a través de un gran esfuerzo al que sorprende a mitad del camino una deslumbrante y desconocida presencia. Debe ser a mitad del camino, en el andar mismo con los peregrinos, pues la búsqueda de esa presencia nunca se encontró en un puro recogimiento, en la soledad angustiada de quien se retiró de la comunidad, sino en el retorno a la cultura, con el hallazgo que ella misma provocó. Al solitario que no regresa a comulgar con el pan cotidiano de la poética del lenguaje, difícilmente se le vuelve a entregar la poética de la cultura. Pero a quien renuncia a la vanidad de poseer plenamente lo inagotable del lenguaje, una inesperada verdad le sale al encuentro, cual revelación graciosa y gratuita: una razón poética.²⁵ Éste es el más preciso punto de encuentro entre la filosofía y la poesía, el límite del lenguaje para decir el ser. Como advierte Eugenio Trías: “...el más genuino filosofar no puede dejar de ser aporético, no puede dejar de ser conclusivo, no puede recogerse en sí mismo, en un principio que sea a la vez fin (...) sino que queda siempre constitutivamente abierto y *en suspenso*, y concluye en un ‘acorde de séptima’ que no hace sino reimplantar la pregunta por el fundamento, la pregunta misma por el fundamento”.²⁶

El mono gramático es un ensayo poético que camina por el sendero de una poética del lenguaje y un lenguaje poético, un camino poético y una metáfora del camino. Es un libro-viaje sin comienzo ni final, *de camino al habla*, como Martin Heidegger.²⁷ Una vía que conduce por el lenguaje, que no se origina en ninguna voluntad particular ya que de todos lados viene a nuestro encuentro el habla, y vamos hacia ella como a un camino que ya ha comenzado; más aún, que no tiene comienzo ni punto de llegada. De manera que no podemos más que incorporarnos a mitad del camino a la algarabía universal. Este camino-poema es un texto que comienza con minúscula justo porque no hay principio, pues no somos autores del lenguaje sino que nos insertamos a él, de la manera como nos incorporamos al camino y emprendemos nuestro peregrinar. Tampoco en este ensayo poético es posible abandonar la búsqueda de la

primera palabra de la que procederían todas las demás palabras, porque el quehacer fundamental del poeta y de todo ser hablante es ir tras esa palabra mítica y germinal, a pesar de la imposibilidad de su encuentro. Por ello se trata de un camino desgastado, muy andado, pero que se renueva y se hace al andar con nuevos decires y frescas metáforas.

Por ello, el poeta, dice Félix Grande, hace que “...las palabras permanezcan en libertad (...) con su cargamento de inocencia, de confianza, de candor, con lo cual pueden ser útiles a la aventura de vivir”.²⁸ La experiencia de la poética del lenguaje está comprometida en darles un nuevo sentido a las palabras y crear nuevos nombres para la comunidad. Esta renovación y creación de las palabras es una forma de librarlas de la manipulación, el vicio, la demagogia y la mentira; como todas las cosas humanas, las palabras también son víctimas de la dominación y la caducidad, que las oprime y las hace opresoras, engañadoras, enajenantes y tiranas, razón por la que poemar es luchar por una *libertad bajo palabra*, más allá de las leyes del decir convencional. En *Defensa de la poesía* Percy Bysshe Shelley sostiene que “Los poetas son los legisladores desconocidos del mundo”.²⁹

Este libro de viaje que es *El mono gramático*, es por lo mismo un lugar de paso, que con el pas, pas, paso del camino, el errar por las palabras hace del lenguaje el juego más gozoso, en el que la imprecisión de los nombres es un desvarío alegre, un *gay poemar*. Andar por las palabras es deambular por el designio puntual y exacto de las cosas: lo dicho no coincide con las cosas de las que se habla. A la búsqueda de este vagabundeo en *La estación violenta* se lee: “lo dicho no está dicho, lo no / dicho es indecible..” Los *signos y los garabatos* son *laberintos de soledad*, pues las palabras —como enseña Hegel— son el tiempo de la cosa.

Hay libros de viaje como el que lleva *al otro lado del espejo* a la Alicia de Lewis Carroll, donde siempre se dice lo mismo, se habla de lo mismo, pero gracias a que se puede jugar con la lógica el lenguaje se recrea constantemente; un viaje al otro lado del espejo donde los libros se leen al revés y el lenguaje muestra ser un espejismo. También hay libros viajeros como la loca aventura de Don Quijote, quien cabalga todo el tiempo que el trote de la vida sigue, donde las palabras son locas y no hay temor de que impugnen la razón del mundo, pues la cordura sólo llega con la muerte, que aniquila el vagabundeo,

las metáforas del mundo y los sueños. Tal vez por ello, pregunta Octavio Paz a través de la locura del Quijote: “¿O es al revés: la locura es la del mundo y Don Quijote es la palabra racional que anda disfrazada de locura por los caminos?”³⁰

3. Poética de la cultura

Permítanme comenzar con una de las relaciones que sugiere Octavio Paz entre la poética y la cultura en *El arco y la lira*: “...lo poético no es algo que está fuera, en el poema, ni dentro en nosotros, sino algo que hacemos y que nos hace”.³¹ Una *poiesis* que es causa, en sentido griego, de la creación de la cultura y la auto-creación humana, como de la creación y auto-creación del universo. Por su parte, el poema, de cuya forma es causa la poética (*poiesis*), es un ser de palabras del que emana una sustancia que se resiste a transformarse en concepto, y que los griegos llamaron poesía. El poema —dice Paz evocando a Juan Ramón Jiménez— es para una inmensa minoría que deviene multitud, comunidad: a saber, cultura. Y es que los lectores de poemas elevan su lectura solitaria al plano de la universalidad de la cultura. Los pocos lectores de poemas se abisman en lo inconmensurable para develar por un instante el infinito. Algo análogo afirma Margueritte Duras de la escritura: “...con el escritor todo mundo escribe.” El lector de poemas abre una dimensión poética transpersonal, a través de la otra voz. En *Los hijos del limo*, lo afirma Paz: “Para los románticos, la voz del poeta es la voz de todos; para nosotros es rigurosamente la voz de nadie. Todos y nadie son equivalentes y están a igual distancia del autor y de su yo. El poeta no es ‘un pequeño dios’, como pensaba Huidobro. El poeta se desvanece detrás de su voz, una voz que es suya porque es la voz del lenguaje, la voz de nadie y la de todos. Cualquiera que sea el nombre que demos a esa voz —inspiración, inconsciente, azar, accidente, revelación—, es siempre la voz de la otredad”.³² Permítanme agregar: la voz de la cultura, la expresión del orden simbólico, la poética del lenguaje, la poética de la cultura.

A diferencia de Octavio Paz, considero que la lectura de poemas por toda la sociedad no es una experiencia exclusiva del alba de la historia. Las familias de las comunidades indígenas, rurales y urbanas, como antaño todavía reescriben

con la tinta de la noche las hazañas de los dioses primeros, el origen de la tribu, el pueblo y las anécdotas sobre sus ancestros. Gracias a esta poética del mito, el grupo forma parte de la cultura y el universo; por los antepasados la comunidad habita el presente y se proyecta hacia el futuro. Contar es cantar el origen del mundo de cada cual y de la cultura, que aviva el fuego de las palabras que nos congregan. Es esta poética de la cultura, que convoca a vivos y muertos, la que a su vez me permite hablar de una cultura poética.

La división de la sociedad —observa Octavio Paz— promovió las diversas artes, ciencias y técnicas, que en el origen eran una: la poesía, el mito, la magia, la religión, el canto y la danza, la técnica y la ciencia. Entonces, diferentes culturas nacieron al seno de la cultura. Pero esas minorías siempre han mantenido una comunicación, cuyo tejido cobija la cultura de todo pueblo. Más allá de cada cultura existen ideas, creencias y costumbres compartidas por una cultura, que conforman el espíritu de las artes, en particular de la poesía, esa fuente de imágenes en las que los hombres y las mujeres se miran porque les revela por instantes el secreto de su existencia. Lo evoca Octavio Paz en *El arco y la lira*: “...la poesía pone al hombre fuera de sí y, simultáneamente, lo hace regresar a su ser original: lo vuelve a sí. El hombre es su imagen: él mismo y aquel otro. A través de la frase que es ritmo, que es imagen, el hombre —ese perpetuo llegar a ser— es. La poesía es entrar en el ser”.³³ Incluso cuando la poesía moderna expresa la dispersión de la comunidad, es expresión del quebranto de la cultura.

No importa si la poesía es leída por minorías: la memoria colectiva salva y preserva a toda comunidad y su cultura. La poética de la cultura cruza el océano del tiempo para apoderarse de la imaginación colectiva, de los símbolos que vinculan a los pueblos, justo por inagotables y enigmáticos, de los que Gilbert Durand en *La imaginación simbólica* afirma: “El símbolo pertenece al universo de la parábola, en el sentido griego: para = ‘que no alcanza’. Es esta inagotabilidad la que esboza la frágil condición del vínculo simbólico, pues pretende decir lo real en su vehemencia significativa, excedido por esa inefabilidad que no alcanza a suturar la herida originaria, el sentido secreto, la epifanía del misterio”.³⁴

Desde tiempos inmemoriales se cantan cuentos, poemas en prosa, que después cicatrizan la piedra o pergeñan el papel, y más tarde se fijan en la letra

impresa. Sin embargo —sigo a Octavio Paz— la permanencia de la poesía es obra de una minoría, a partir de la que sociólogos y editores anuncian su extinción. Pero tanto los relatos familiares y comunitarios, como las lecturas públicas de poemas, alimentan una ancestral tradición que no parece agonizar. Mientras la disipación produce el olvido, contar, escribir y leer poemas nos permiten entrar en mundos desconocidos que revelan por un instante la tierra que nos vio nacer, la poética del lenguaje, y su correlato, la poética de la cultura. Y es que el cuento y el canto iluminan el sendero hacia nosotros mismos, lo íntimo y lo común que devienen una poética de la cultura y una cultura poética. Como advierte Heidegger en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, la poesía es la única epistemología que es capaz de aproximarse a la esencia del ser: “La realidad del hombre es en su fondo poética”; un “morar poéticamente” en el que la metáfora supera al concepto como instrumento de captación de la condición humana”.³⁵ Parece que hablo de una poética de la cultura inútil, sobre todo en plena era de la comunicación global y de la existencia apantallada, pero no imposible, pues las computadoras nunca podrán contar cuentos, crear poemas, mucho menos hacer poesía, en tanto que revelación y oráculo de nuestro destino. Como evoca Paz, la poesía lleva a cabo los mismos ideales terapéuticos de la religión, pero sin prometer la inmortalidad ni condenar la vida. Por ello, de los relatores, escritores y lectores de poemas, aunque inmensa minoría, depende la permanencia de la poética del lenguaje y de la poética de la cultura, a partir de afirmar una cultura poética.

Son pocos los *best-sellers* —dice Paz— que sobreviven a su éxito, pues se reducen a mercancías. El fin de la cultura poética no es entretener, informar o proporcionar objetos de consumo, pues la poesía no busca la inmortalidad sino la resurrección. Lo sugiere Paz en *Los hijos del limo*: “Leer un texto no-poético es comprenderlo, apropiarse de su sentido; leer un texto poético es resucitarlo. Esa re-producción se despliega en la historia, pero se abre hacia un presente que es la abolición de la historia”.³⁶ La poesía, arte del tiempo, crea un tiempo en el tiempo, el instante, tiempo mítico, pues no narra el pasado ni avizora el futuro, sino que cuenta lo que está sucediendo siempre. La poesía, el tiempo en su forma más pura, es instante que eleva el géiser de palabras hasta el cielo para que devengan susurros. El poema es la catedral del instante, siempre por edificar. La poética de la cultura habita el instante, la página en

blanco de Mallarmé. El tiempo poético es el instante, porque como muestra Kierkegaard: “El instante es un átomo de eternidad.” La sustancia de la poética de la cultura es el instante, una verdad en permanente tránsito. El fundamento de la poética de la cultura es el instante, una *Piedra de sol*, una rueda del tiempo mítico mexicana, que narra el viaje circular de Quetzalcóatl desde su nacimiento, pasando por su derrota, hasta su oceánico retorno. Se trata de una poética del instante y de un instante poético, que crea un tiempo dentro del tiempo, un tiempo mítico y un mito del tiempo, un tiempo circular que gira en torno al deseo de regresar al instante germinal de la creación. La poética de la cultura es un poema que cuenta lo que siempre está pasando en un poema tan moderno y prehispánico como *Piedra de sol*, que alude, como dice David Huerta: “...a las realidades simbólicas, astronómicas y vitales de los ciclos que constituyen la existencia cósmica y la individual”.³⁷ Por ello, la poética del instante se opone al tiempo lineal que introduce el cristianismo y recoge como evangélica herencia la modernidad, en forma de historia y progreso, eternidad y reconciliación de los contrarios, así como de esperanza en el futuro.

La poesía, como toda creación artística, exige tiempo para ser recibida, exige cultura, puesto que el lector debe cultivarse a través de una *Paideia Poética*. Toda cultura exige una *poiesis* que requiere transformaciones. Cada obra poética desafía el sentido estético del público; el lector sólo aprende a disfrutarla cuando es atravesado por el ritmo de un nuevo lenguaje. Hay que desaprender lo conocido para renovar la sensibilidad, pues la poética de la cultura, así como su consecuente, la cultura poética, siempre están expuestas a la lucha entre lo antiguo y lo nuevo. Hoy la disputa entre la *poiesis* y el *logos* es más profunda, pues afecta la dimensión histórica y espiritual. La reyerta es entre una poesía rebelde a la modernidad y la burguesía (creadora de la modernidad). Los románticos son hijos rebeldes de la modernidad, que al desgarrarla la exaltan. La modernidad siempre ha estado en contra de sí misma; esta ambivalencia es el genuino secreto de su constante transformación.

4. Por una cultura poética

La poesía es la palabra que funda un pueblo. Por ello surge en todas las culturas. La antigua creencia de que los poetas eran videntes y adivinos, hoy se afirma desde un pensamiento lingüístico literario, en palabras de Jacques Lacan: “la verdad tiene estructura de ficción.” El poeta sabe del futuro porque se abisma en los orígenes. Los textos poéticos son las verdaderas escrituras de la fundación. Sin los poemas es imposible comprender las culturas, pues su influencia ética, estética y filosófica es trascendente. La poesía influye en la amistad, el placer, el erotismo, el amor a los dioses y al prójimo. Lo dice Shelley en *Defensa de la poesía*: “La Poesía es el más infalible heraldo, compañero y seguidor del despertar de un gran pueblo que se dispone a realizar un cambio en la opinión o en las instituciones. En tales períodos hay una acumulación del poder de comunicar y recibir intensas y desapasionadas concepciones respecto del hombre y de la naturaleza”.³⁸ Una poética de las pulsiones de Vida y de Muerte ha inspirado a enamorados y guerreros. Los narradores, escritores y lectores de poemas son el alma de la cultura.

Hoy vivimos —dice Octavio Paz en *La otra voz*— el grave desplazamiento de las humanidades, que han dejado de ser el corazón de los sistemas educativos,³⁹ dado que predomina el cientismo, una de las más prestigiadas supersticiones modernas, que traslada los discursos de las ciencias naturales a la historia y a las pasiones humanas. Y agrega Octavio Paz: “Ni Freud ni Einstein olvidaron nunca a los clásicos”.⁴⁰ Aunque más funesta que la superstición cientista es la multiplicación de las ciencias sociales, que enmascaradas en el formalismo cientista, de graves consecuencias políticas y estéticas, desprecian a los clásicos y a la poesía en nombre de una supuesta herencia de la Ilustración. Paul Feyerabend es muy provocativo al respecto: “...hay que permitir que los mitos, que las sugerencias lleguen a formar parte de la ciencia y a influir en su desarrollo. No sirve de nada insistir en que carecen de base empírica, o que son incoherentes, o que tropiezan con hechos básicos (...) Después de todo, la base evidente, la adecuación a lo fáctico, la coherencia, son algo producido por la investigación y, por lo tanto, algo que no puede imponerse como precondition de ella”.⁴¹

Como se sabe, a través de la memoria histórica, la crítica auténtica se nutre de los textos heterodoxos y excomulgados. La fe en las ideologías y en las ilusiones sin porvenir desdeña la historia y la poesía, sujetas a lo imprevisible y al accidente. Los ideólogos de las ciencias sociales consideran que el texto literario es un tejido que encubre otra realidad, y que tienen por misión crítica descifrarlo, desenmascarar al autor que engañado pretende engañarnos. *La Odisea* cuenta y canta costumbres que pueden interesarle al historiador, pero no es un relato histórico sino un poema. Interpretar un poema como una narración histórica —advierte Octavio Paz— es como querer estudiar botánica en un paisaje de Monet. Por ello, los poetas son la memoria de los pueblos y de las culturas. Cada poeta, al crear nuevas imágenes, niega la tradición cultural para inventar otra. Pero el pasado se inventa en el presente para dirigirse al porvenir. Todos los poetas desean ser leídos en una forma más profunda en el futuro. Desean eternizarse e inmortalizar a la poesía. Todo poeta sabe que no es más que un eslabón de la poética del lenguaje, un puente entre el pasado y el futuro. Las formas poéticas son esenciales a la poesía, pues retan a la muerte. La forma es voluntad de eternidad. Si la forma se convierte en fórmula, el poeta debe crear otra, o descubrir una antigua y reinventarla. La invención es la creación de una novedad antigua; cada ruptura es un homenaje a los ancestros. El amanecer del siglo XX fue un tiempo de invención en todas las artes, que hizo impopular el nuevo arte. El arte moderno, hoy admirado por muchos, al principio sólo fue apreciado por una minoría.

No se puede hablar de la muerte de la poesía. Tal vez de olvido de la tradición de ruptura. Pero la poesía late aunque a veces condenada a vivir en el sótano de la cultura. En el alba del siglo XXI, la poética de la cultura vive en la incertidumbre. Pero no olvidemos que los tiempos de malestar en las artes y la poesía han producido excelentes creaciones. Al margen del marketing globalizado surgen pequeñas editoriales dedicadas a publicar poemas para una minoría planetaria amante de la poesía. Por ello, el poeta sigue influyendo en la permanencia de la cultura poética. La vida de la poesía depende de la lucha entre la ruptura y la tradición.

En todos los tiempos y culturas se ha cantado al amor, a la alegría y al duelo comunitarios. Son cantos entonados en templos, plazas, tabernas y lechos de amor. La vitalidad de la cultura poética se constata en el respeto a los músicos

y poetas, que satisfacen deseos íntimos y colectivos. Por ello los poetas buscan formas y ritmos, ecos de la lengua, la ciudad y el campo, para abismarse en los enigmas del alma. Porque la poética, como sugiere Roger Caillois en *Approches de la poésie*, es el conjunto de signos, que más allá de las palabras, pero incluyéndolas a título de intercesoras privilegiadas, por un instante permite la percepción de un enigma.⁴²

La poesía es la otra voz: antigua y actual, sagrada y maldita. Como dice Néstor Braunstein: "...todo buen poeta es maldito, no tanto porque se le maldiga, cosa que no deja de suceder, sino que se lo maldice debido a que es maldecidor, saboteador de los modos estructurados del decir, evocador de un goce maldecido, siempre en entredicho".⁴³ El poeta es el que siendo él mismo, es otro. Parafraseando a Octavio Paz, todos los poetas han escuchado la otra voz, la primera palabra, la voz mítica de la que surgió la cultura. Otra voz que si la concebimos como el orden simbólico que nos atraviesa, lo inconsciente y la cultura, requiere ser oída, en su demanda que nos impele a decir lo que no ha sido jamás dicho. En palabras de Zambrano, el imperativo poético reza: "...que el que escucha encuentre dentro de sí, en *status nascens*, la verdad que necesita".⁴⁴ La función de la poesía es hacer escuchar la otra voz, que no es oída por ideólogos y políticos, lo que explica el fracaso de sus proyectos.

La poesía es memoria que deviene imagen e imagen convertida en voz. Los pueblos y las culturas del siglo XXI, si no quieren sucumbir, tienen como imperativo (po)ético frenar el mercado global que conduce al dispendio de los recursos naturales. Ante el reto de la supervivencia humana, lo que dice la otra voz de la poesía son los sueños olvidados, para resucitarlos en el alma de nuevos proyectos e ideales culturales. Unas palabras que en un momento privilegiado de imaginación creadora Apollinaire nos dona, alimentan esta esperanza: 'En gran parte se han realizado las antiguas fábulas. Les toca ahora a los poetas imaginar otras nuevas, que a su vez quieran realizar los inventores'.⁴⁵ Y el eco de Octavio Paz le acompaña: "La poesía es el antídoto de la técnica y del mercado. A eso se reduce lo que podría ser, en nuestro tiempo y en el que llega, la función de la poesía. ¿Nada más? Nada menos".⁴⁶

Desde el principio de los tiempos los hombres y las mujeres han experimentado una poética de la existencia y una existencia poética. La cultura poética satisface la contemplación, el diálogo íntimo (*diánoia*), así como la fiesta y el duelo (artes de la comunión). Es a partir de la continuidad entre lo íntimo y

lo público, la mística y la comunión, que se justifica la hipótesis de una poética del lenguaje que abre la dimensión de una poética de la cultura, que deviene una cultura poética, sin la que la humanidad se abismaría irremediabilmente en el caos. La cultura depende de la encarnación de la poética del lenguaje en una poética de la cultura y en una cultura poética. Cuando la poética de la cultura es heredad de quienes han sido capaces de revelarla, no sólo transforma la vida íntima y comunitaria, sino que abre la dimensión de una poética de la cultura que acaece en cultura poética.

Notas

* Ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía de la Cultura y Filosofía Intercultural: “¿Hacia un nuevo universalismo cultural?”, UMSNH, Morelia, Mich., 27-31 agosto 2002.

1. Octavio Paz, *El arco y la lira*, México, F.C.E., 1979, p. 113.

2. Al pensador y psicoanalista Néstor Braunstein debemos el haber acuñado el neologismo lenguajera, con el fin de transgredir el dominio de la lingüística, que debido a su posición cientista está comprometida con la bisagra entre el significado y el significante. Desde luego que Braunstein acuña este término inspirado en Jacques Lacan, quien después de dictar su seminario durante años en París sorprende a su auditorio al decirles que a él la lingüística le importa un bledo, que lo que ha estado desarrollando es una lingüistería, una metáfora entre lenguaje e histeria. Asimismo, los hermeneutas, a fin de desembarazarse del cientismo de la lingüística prefieren hablar de la dimensión lenguájica del lenguaje.

3. Octavio Paz, *El mono gramático*, Seix Barral, 1974, p. 27.

4. Alain Vanier, *Lacan*, Madrid, Alianza, 1999, p. 50.

5. Martín Heidegger, *De camino al habla*, Odós, Barcelona, 1987, p. 194.

6. María Zambrano, *La agonía de Europa*, Buenos Aires, Sudamericana, 1945, p. 139.

7. María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza, 1987, p. 41.

8. *Ibid.*, p. 80.

9. María Zambrano, *El sueño creador*, Madrid, Turner, 1986, p. 77.

10. Ramón Xirau, *Poesía y conocimiento*, México, Joaquín Mortiz, 1978, pp. 196-197.

11. María Zambrano, *España, sueño y verdad*, Barcelona, Edhasa, 1982, p. 206.

12. María Zambrano, *Filosofía y poesía*, F. C. E., México, 1987. p. 97.

13. Octavio Paz, *Las peras del olmo*, Seix Barral, Barcelona, 1987. p. 85.
14. Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 30.
15. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, F.C.E., 1973, p. 347.
16. *Ibid.*, p. 340 y ss.
17. Aristóteles, *Poética*, Aguilar, Madrid, 1973. p. 97.
18. Blas Matamoro, "El ensayista Octavio Paz" en Octavio Paz, *Premio "Miguel de Cervantes" 1981*, Barcelona, Anthropos, 1990, p.110.
19. Octavio Paz, *Corriente alterna*, México, F.C.E., 1989, p. 53.
20. Octavio Paz, *El arco y la lira*, *op. cit.*, p. 37.
21. Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, México, Grijalvo, 1990, p. 183.
22. Octavio Paz, *El arco y la lira*, *op. cit.*, p. 37.
23. Octavio Paz, *El mono gramático*, *op. cit.*, pp. 11 y ss.
24. Octavio Paz, *Un más allá erótico: Sade*, México, Vuelta, 1993, p. 35.
25. María Zambrano, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Obras Reunidas, Madrid, Aguilar, 1971, p. 295.
26. Eugenio Triás, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1983, p. 14.
27. Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, *passim*.
28. Félix Grande, "Paz: Libertad Bajo Palabra", en *Octavio Paz*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1989, pp. 57-58.
29. Percy Shelley, *Defensa de la poesía*, Península, Barcelona, 1986, p. 66.
30. Octavio Paz, *El signo y el garabato*, Joaquín Mortiz, México, 1986, pp. 23-24.
31. Octavio Paz, *El arco y la lira*, *op. cit.*, p. 168.
32. Octavio Paz, *Los hijos del limo*, Barcelona, Seix Barral, 1987, p. 224.
33. Octavio Paz, *El arco y la lira*, *op. cit.*, p. 113.
34. Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Madrid, Taurus, 1968, pp. 14-15.
35. Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Mérida, Universidad de los Andes, 1968, p. 30.
36. Octavio Paz, *Los hijos del limo*, *op. cit.*, p. 227.
37. David Huerta, "El laberinto de las once sílabas", en H. Durrán y H. Hiriart (Com.), *Homenaje a Octavio Paz*, México, Fundación Octavio Paz, 2001, p. 111.
38. Percy Shelley, *Defensa de la poesía*, Barcelona, Península, 1986, p. 65.
39. Octavio Paz, "La otra voz", en *Obras Completas*, México, F.C.E., 1994, t. 1, p. 555.
40. *Ibid.*, p. 556.
41. Paul Feyerabend, *Adiós a la razón*, Madrid, Técno, 1984, p. 108.
42. Roger Caillois, *Approches de la poésie*, París, Gallimard, 1978, p. 254.
43. Néstor Braunstein, "Lingüística", en *El lenguaje y el inconsciente freudiano*, México, Siglo XXI, 1982, p. 184.
44. María Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, *op. cit.*, p. 71.
45. Cf. Walter Benjamin, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1993, t. I, p. 53.
46. Octavio Paz, "La otra voz", *op.cit.*, p. 592.

RITO, SÍMBOLO, SACRAMENTO: UNA LECTURA TEOLÓGICO-FILOSÓFICA

Nicola Reali*

Universidad Lateranense, Roma.

1. La celebración como clave de acceso al sacramento

Se repite frecuentemente la famosa expresión de Dostoievsky según la cual un mundo sin Dios es un mundo donde todo está permitido, donde lo real agota su significado en la apariencia y donde se requiere ser “realistas”; sin embargo, es necesario afirmar que también un Dios sin mundo significa, a fin de cuentas, una vida espiritual sin anclaje sobre lo real, una vida de pura evasión. Consiguientemente, la vocación del hombre parece que deba consistir en la tensión a actuar en un mundo que no es sin Dios pero, al mismo tiempo, ante un Dios que no es sin mundo: en última instancia como si Dios estuviera presente dondequiera, incluso en lo inmediato y en lo sensible; servir a Dios en todas las circunstancias de la vida cotidiana como si éstas fueran un medio de santificación. La persona humana, el yo, reunificaría lo sagrado y lo profano, el hombre no sería ya una sustancia sino una relación que se exalta en los instantes del tiempo para reunir, reparar y levantar al mundo hacia un Dios que ya ha bajado al mundo.

Esta visión del mundo, que pertenece exclusivamente a la tradición judeocristiana (y hay que subrayar: a la tradición más que a los textos doctrinales), rechazando todo elemento gnóstico y teosófico para volverse, en el gozo ingenuo del creyente, la exaltación hasta lo divino de lo sensible *hic et nunc* donado, parece converger con lo que Heidegger llama en la conferencia de 1950 sobre la “Cosa” el “paso atrás”: es decir, ese paso que debe permitir al hombre, aquel que se define por el poder de morir —por tanto, el mortal— de *vigilar* sobre las cosas.¹ Se sabe, en efecto, que este “paso atrás” heideggeriano llega al resultado de asignar al hombre a un mundo en el que las cosas son facticidad: que son así y ya, en la ausencia de toda necesidad. Las cosas no pueden ser tomadas

como objetivo por el hombre ni ser representadas en razón del hecho que nada se muestra sin incluir al hombre en su manifestación. Las cosas pierden la objetiva autonomía que el universo de la técnica les ha conferido en la época de la metafísica moderna y el hombre renuncia a la empresa de dominarlas, ya que él debe sólo vigilar sobre ellas, para participar, en cualidad de mortal, en el gran juego de la reunificación, de la presencia, de la proximidad, de la distancia que se realiza alrededor de las cosas. Para usar el lenguaje de Heidegger, se deberá percibir en el don de las cosas la manifestación del cielo que fecunda a la tierra y de la tierra fecundada por el cielo; dejar desarrollar el gran juego cósmico del *Geviert* (cuadratura, conjunto de los Cuatro): la tierra, el cielo, los divinos y los mortales convocados por lo Sagrado y quizá, también por un Dios que está aún por venir.²

La pregunta, a estas alturas, es obligada: la reunificación de lo sagrado y lo profano ¿debe llegar a este resultado? O bien ¿deberá reconocerse que “en el campo de experiencia que el *Geviert* intenta tematizar, los mortales se vuelven familiares de un sagrado inmanente, pero no de un Dios trascendente”?³ La respuesta, para el creyente se da, de alguna manera, por descontada: el final de la dispersión de lo sagrado y lo profano no marca el inicio de una reunificación que pone en ceros las diferencias y hace desaparecer al sujeto; la presencia de lo divino en las circunstancias de la existencia humana es esencialmente diálogo, apertura a lo Otro y a los otros. El instante no es superado en lo impersonal, si acaso es valorado en lo impersonal: los actores del drama de la historia (Dios, el hombre y los hombres) permanecen únicos, insustituibles y distintos.

Sin embargo, en filosofía, y aún más en teología, no es suficiente afirmar, se necesita mostrar cuáles son las razones (en sentido bíblico, naturalmente, *cf.* 1 Pt 3,15) que sostienen tal posición, tomando en cuenta lo que inicialmente hacíamos notar: lo que debe guiar al pensamiento no es la definición racional, la fórmula comprensiva y total de la verdad del cristianismo, ni, mucho menos, la absoluta convicción de que Dios puede hallarse al término de una cadena de ideas, sino, más bien, la experiencia concreta del hombre.

Es en este punto, entonces, que se requiere pronunciar la palabra sacramento, tal como la pronuncia la liturgia, es más, aprender a hablar la lengua del mundo del sacramento: esa asociación de las palabras a los eventos de la redención que no llega seguramente a la claridad y a la definitividad del len-

guaje filosófico-teológico, pero que no por ello representa un estadio inferior de expresión. Una articulación totalmente litúrgica de las palabras que expresa una densidad que se ha perdido en nuestros lenguajes: es necesario aprender la liturgia para aprender su lengua. Quien se ha olvidado de la liturgia, y, en consecuencia, no se deja envolver por sus misterios, se encuentra en la situación de quien está ante un paisaje sin horizonte, como delante de un extracto que reproduce sólo una parte de una obra literaria. Enunciar la palabra sacramento significa, pues, nombrar un acontecimiento (la celebración litúrgica) que no sucede ciertamente sin nosotros, pero igualmente sucede más allá de nosotros: habitar un mundo en que la proximidad, la ausencia y la santidad de Dios no anulan la peculiaridad de la dinámica antropológica. Dios, en efecto, está presente en las palabras y en los gestos de la liturgia que el hombre cumple sin poder, empero, afirmar ni que Él esté-allá, a la mano, disponible como un objeto, ni que Su presencia prescindiera de la autonomía de la libertad humana: Dios, como tal, en sí y por sí se vuelve presente en una forma no objetivable, la cual implica necesariamente la determinación que el hombre debe donar a sí mismo. El sujeto es suscitado por la lógica del develamiento de Dios, pero, en cuanto llamado a ser-para-Dios no independientemente del ser-para-sí, no se puede comprender hegelianamente como un momento ineluctable del movimiento a través el cual Dios sale de su oscuridad y se revela al hombre. La celebración no es simple “recuerdo” o “prefiguración” de la revelación de Dios, sino participación efectiva de Dios que en su misma manifestación dona el hombre al hombre, y en este sentido se vuelve manifestativa de Dios mismo y del hombre.

La autodonación de Dios es, pues, manifestativa del carácter no derivado de la libertad del hombre, en modo tal que la relación teología-antropología de la celebración puede legítimamente configurarse como ontofánica: devela que la instancia de la verdad trascendente de Dios se vuelve elemento indispensable para salvaguardar la absolutez de la contingencia de la historicidad. Así, la verdad teológica no implica la puesta entre paréntesis o el descrédito de lo contingente, ya que el lugar propio de la afirmación sobre Dios es la experiencia histórica, la cual encuentra en la celebración un lugar privilegiado en el que expresarse en la forma “objetiva” de un saber pre-teorético inobjetivable. Esta “pretensión” de que la celebración avanza en razón de la correcta especi-

ficación de la identidad de Dios y del hombre, se basa, por tanto, en la declaración que asigna al carácter simbólico del sacramento el perfil crucial dentro del que hay que comprender que la revelación en acto de la inconmensurable gloria de Dios constituye la condición de diferencia que permite al hombre interesarse efectivamente por sí mismo en la forma de una libertad llamada a determinar libremente la figura auténtica de la propia humanidad.

Naturalmente no se puede olvidar que la liturgia no es la única en reclamar el carácter de evento de la relación Dios/hombre. Dios, como Señor del universo, se afirma comúnmente que está presente en todo lugar de su creación, e igualmente que a todo hombre que a Él se dirige, Él no le hace faltar su presurosa atención. Por ello siempre que dondequiera que el hombre quiere ponerse libremente ante Dios, los gestos de la liturgia (del ser de hecho *coram Deo*), pueden ser puestos adquiriendo la característica de la fe permitida y dispuesta por la ulterioridad de la trascendencia divina. En consecuencia, la teología se encuentra obligada a preguntarse si la lógica sacramental deba restringir al ámbito litúrgico el evento de la fe, o bien si el don sacramental manifieste aquello que en otro lugar quedaría escondido.

Quizás ninguna de las dos afirmaciones, rígidamente contrapuestas entre ellas o formalistamente asumidas como clave criteriológica, puede dar cuenta del problema que la economía sacramental efectivamente pone en juego: no se trata, en efecto, ni de restringir “teológicamente”, ni de ampliar “antropológicamente” un criterio de lectura de la relación Dios/hombre, si acaso solamente de levantar acta de que la teología sacramentaria provoca al hombre a reconocer *presente* en la celebración el don inconmensurable de Aquel que en ningún aspecto de su vida está *ausente*. En otros términos, la cuestión propuesta manifiesta cómo el sujeto humano está de por sí (y por tanto, en su estructura ontológica) convocado a entrever en la presencia de la trascendencia de Dios la condición insuprimible de posibilidad de su existencia libre a la manera del evento al cual el hombre puede participar honrándolo litúrgicamente, pero desde el cual al mismo tiempo no puede jamás ausentarse completamente. En los límites de una acción circunstanciada (la celebración sacramental) es conservada la verdad del actuar en cuanto tal, no tanto porque allí se conozca lo que en otro lugar es incognoscible, sino más bien porque en tal ámbito circunscrito está conservado el evento en el cual la uni-

versal presencia de Dios ha tomado la forma de la particularidad de una acción humana: un don que acontece aquí y no allá, en un tiempo y no en otro, aparece como efectivamente capaz de salvar nuestra libertad; respetuosa de un hombre que puede desear o no desear, de estar él mismo totalmente presente en la circunstancia del evento del don divino.

He aquí por qué el mundo del sacramento tiene algo de universal: para habitarlo —y por tanto para dispersar la separación entre lo sagrado y lo profano— no se puede eliminar la trascendencia de Dios ni la libertad humana. Tampoco puede permitirse que Dios y el hombre sean objetivados en dos conceptos carentes de vida, o bien que la inaprehensibilidad de la acción de Dios sea dejada a merced del individuo. No se cede ni al objetivismo ni al subjetivismo ya que las “estructuras” fundamentales de este mundo reunificado son la contingencia de la libertad humana y la absolutez de la trascendencia de Dios. A partir de la encarnación, es cada vez más claro que ninguna de las dos puede estar sin la otra, y esto debe dictar el ritmo del ser-en-el-mundo. Es decir, se necesita afirmar una negación pura y simple del mundo para habitar el mundo, se necesita transmitir de generación en generación una anticipación del final, de acoger ritualmente la perpetuación de una experiencia irreductible a la mundanidad. Vivir en una tierra que no se identifica con ningún lugar, hablar una lengua sagrada que no es hablada normalmente, poseer una ley inmutable que no está sometida a los cambios y a las revoluciones. Separado por una separación sin fronteras y que no delimita ningún territorio, puede decirse que el ser-en-el-mundo debe “comenzar al final del mundo”, aun cuando debe vivir la unión de todo y el contacto con todos. Tomar en serio el ritmo del mundo, estar siempre “al inicio”, coextensivo a cada instante, caminar por una vía que atraviesa todo, transformando la sociedad, subyugando las instituciones y fundando estados y culturas. Actuar en un mundo que no es sin Dios, pero, al mismo tiempo, ante un Dios que no es sin mundo, significa en última instancia significa ser unos errantes que ya han llegado, pero que están siempre en camino: nacer al mundo, pero, teniendo necesidad de que las aguas bautismales cubran el primer nacimiento y abran a una nueva vida.

2. El símbolo ritual

Hablar de símbolo, ciertamente significa permanecer en una cierta imprecisión terminológica, la cual, sin embargo, deja abierto inmediatamente el espacio para mostrar cómo la palabra en su generalidad tiene la ventaja de indicar el nexo que ella posee con el ámbito “cultural” dentro del cual nace y se desarrolla. Hablar de símbolo significa, entonces, tematizar inmediatamente su carácter *ligado*, o sea, su peculiar característica de no subsistir independientemente del acontecimiento concreto de su forma al interior de un determinado contexto histórico. Del don que este último le pone a disposición el símbolo recibe presencia, de tal manera que el símbolo no puede comprenderse solamente como la manifestación de una presencia que le pre-existe, ya que dona mucho más de lo que ha recibido y de lo que cualquier receptividad mundana podría recibir. Hablar de símbolo *ligado* es, pues, aplicarse a estudiar un cierto tipo de lenguaje del que el momento donado es, podríamos decir, el pre-texto que devela el sentido de su ser en la re-creación innovadora que recibe en el momento de la celebración simbólica.⁴

El orden propiamente ontológico dentro del cual se sitúa el suceso del símbolo no es, por lo tanto, reductible al plano cultural dado por el conjunto de las formalizaciones de carácter no simbólico a través de las cuales el hombre estructura su mundo, ya que el dinamismo simbólico, por cuanto no puede prescindir de ello, opera una acción que consiste en retomar este orden óntico, dirigido hacia su explícita superación. Limitarse a contar simplemente las figuras que la mundanidad asume significaría ciertamente eliminar por expurgación progresiva toda actitud teórica objetivista, pero, al mismo tiempo, comportaría decretar la autosuficiencia de una situación cultural que no podría no declararse expresiva de un saber que ha renunciado a interrogarse sobre la capacidad de innovación ontológica propia de la libertad humana. Es necesario, sin embargo, considerar que esta visión, evidenciada aquí rápidamente, si bien representa una tematización en cierto sentido ya bastante usual en la literatura filosófico-teológica contemporánea, viendo bien el aspecto de libertad reconocido al sujeto se hace intervenir con el valor de aquello que connota la relación del hombre con el sistema cultural cuya objetividad permanece, de cualquier manera, precisada independientemente del llamado a la

actuación de sí del sujeto humano. La perspectiva debe ser, por lo tanto, precisada, tratando de referir la problemática del simbolismo sacramental partiendo del elemento que de manera más relevante caracteriza su naturaleza: el rito.⁵

2.1. El rito del sacramento

La problemática inherente al rito debe colocarse dentro de la cuestión del repensar contemporáneo de la relación revelación/fe, con el fin de que el proceso simbólico del sacramento pueda salvaguardar el contenido no objetivista de lo que Dios dispone a favor de los hombres. No se trata, en efecto, de producir una especie de intercambio ontológico tal que, en lugar de afirmar que aquello que está simbolizado en el ritualismo redime al hombre, se limita a mostrar que es suficiente la epifanía para que haya una salvación. La manifestación simbólica, así, no resulta pertinentemente identificable como lugar de edificación del sujeto, reduciendo su cualidad libre, y por tanto sin subrayar que el hombre debe acoger la salvación manifestada como *su* salvación. Fe y revelación se ordenan, así, una a la otra y se entrecruzan mutuamente de tal forma que la fe puede calificarse reconociendo la trascendencia de Dios como aquello que representa su referente último y el origen de su posibilidad. Hay símbolo ritual sólo en una acción que se origina de la diferencia absoluta de Dios captada en la decisión que el hombre pone a propósito de sí mismo. El rito sacramental debe dar efectivamente consistencia al aspecto típico de los sucesos humanos, por ello la trascendencia de Dios y la autodeterminación libre del hombre constituyen los elementos que deben continuamente implicarse en unidad, aun cuando manteniendo siempre su distinción.

El testimonio concreto que el sacramento dona a propósito del evento definitivo de Dios en Cristo puede alcanzar en el rito sacramental a cada hombre, de tal manera que éste, a partir del testimonio de la singularidad de este evento absoluto, puede extraer el criterio definitivo e irrevocable de su existencia libre. El conjunto de los elementos que el rito sacramental prescribe en orden al reconocimiento de que la trascendencia absoluta de Dios ha salvado al hombre en el evento cristológico, y por lo tanto, ha anticipado definitiva-

mente su figura auténtica, constituyen así, de manera eminente, los aspectos dentro de los cuales el sacramento manifiesta la diferencia teológica como la sola que puede legítimamente volver efectual el acto de la fe y con ello la salvación del hombre, como tal indeducible de la estructura de la libertad humana.⁶

A esto reconduce el carácter repetitivo del rito sacramental y el conjunto de los elementos que tradicionalmente la fe católica ha especificado con el fin de identificar el componente resolutivo de la acción del *Deus semper maior* en la edificación de la subjetividad. La doctrina del *ex opere operato*, el carácter sacramental, la misma práctica del bautismo infantil, si bien cada uno posee una problemática particular que no soporta claves de lectura unívocas, pueden, sin embargo, ser pertinentemente indagados por la reflexión teológica, tratando de mostrar cómo la posibilidad que el hombre tiene de sacar a la luz el verdadero rostro de sí mismo, reposa sobre el llamado a confiarse libremente a la acción divina en la que Dios anticipa por su parte tal identidad cumplida.⁷ Del mismo modo, también el carácter insuprimible de la dimensión eclesial halla lugar en la reflexión teológica, colocándose en el espacio en que se reconoce que la verdad de la experiencia humana, justo por su carácter eminentemente donado, no puede resolverse en la fe individual de lo singular, si bien esta última no puede ser jamás ni presupuesta ni postulada: “puesto que lo que Dios opera a favor del hombre constituye su bien, se trata del don ‘individual’ que resulta, de cualquier manera, ‘común’ a todos. Éste, en efecto, pone en común, ya que reunifica aquellos que son en el mismo grado y en igual medida idénticamente los beneficiados por la intervención del mismo y único donador”.⁸ El componente de la *traditio* eclesial se especifica, en efecto, en la afirmación según la cual el vínculo con lo otro forma ya parte del creer individual, en la medida en que lo que el singular cree es exactamente aquello que une (*símbolo*). En consecuencia, la posición del acto de fe del sujeto es indispensable en vista del único fin que es el de afirmar, inevitablemente de forma comunitaria, al único donador trascendente a través de la respuesta instituida de hecho por el acto del singular. Todo esto ha de ser afirmado en relación a una congruente caracterización de la acción sacramental que, como tal, no puede ser tomada en consideración prescindiendo de la dimensión eclesial dentro de la cual la liturgia opera y nace. Esta última es, seguramente,

“fuente y culmen” de la vida cristiana, pero, sin embargo, no está separada de la vida de la comunidad creyente. Por ello, entonces, el subrayar la especificidad del dinamismo simbólico de la celebración, en orden al actuar antropológico en cuanto tal, debe asumirse tomando en cuenta la inherencia a la vida de la iglesia de la liturgia: reconocer en la celebración esa presencia de Dios, que aun cuando no puede decirse ausente de ningún aspecto de la vida humana, es ante todo el reconocimiento de que el “compromiso” cristológico de Dios con el hombre se constata al interior de la experiencia eclesial.

En el consenso que el hombre afirma en el sacramento, con el fin de que la Verdad cristológica constituya efectivamente *su* verdad, los dos elementos de la trascendencia de Dios y de la libertad humana revelan, en su recíproca relación, el nivel no puramente óntico en el cual tal relación resulta comprensible. Ésta debe ser leída a la luz de la identidad trinitaria de Dios, ya que el criterio de la diferencia —que de hecho el sacramento pone en acto— no puede ser conservado en una idea o en un principio fundamental, sino más bien en un fundamento en sí mismo dinámicamente caracterizado por esta relación de diferencia. Se trata, en efecto, por un lado, de reconocer que el evento de la celebración sacramental permite acceder a la identidad de la rendición cristológica, develando el misterio de la Trinidad como el origen trascendente de la relación Dios/hombre sacramentalmente caracterizada, y por otro, que la Trinidad misma se coloca como paradigma increado y dinámico de la salvación cristológica que instituye la economía sacramental.⁹

2.2. El rito y la unidad del tiempo humano

El resultado al que llega la caracterización de la naturaleza ritual del simbolismo sacramental pone, por tanto, en evidencia la necesidad de especificar la naturaleza misma del sacramento en clave antropológica, sin por ello tener que declarar que esto suponga una subdeterminación de la lectura teológica y cristológica. El punto de vista teológico que acabamos de subrayar, por su propia naturaleza requiere de este desarrollo en razón del hecho de que la afirmación de Dios se identifica con la fe y ésta posee un carácter eminentemente libre. Se trata, por lo tanto, a partir del análisis hecho de las modalida-

des concretas de la actuación de la fe, de mostrar cómo ésta corresponde a la dinámica típica del actuar antropológico, la cual remite a una diferencia irreductible tanto conceptualmente como trascendentalmente, que coincide con la diferencia absoluta que es Dios, y el evento absoluto de su manifestación. Se trata, entonces, de rechazar una visión que capta a Dios y al hombre como antagonistas aislados en el en-sí de sus determinaciones oposicionales, calificando la diferencia teología/antropología como la condición de la relación Dios/hombre a partir del comportamiento del hombre.

El acto de la libertad humana está orientado hacia un sentido que, como tal, requiere en su acaecer la manifestación del sentido último. Es decir, la libertad, cuando es actuada en el acto que ella misma pone, se destina como orientada a una realidad para ella sensata, pero para que ello ocurra, es necesario que en el acto, y no en otro sitio, suceda la manifestación última del sentido de la libertad, el cual, para poder efectivamente regular el acto de tal libertad, debe tener el carácter de la verdad. En este sentido, la diferencia óptica que sostiene y alimenta todo acto de la libertad es, en realidad, simbólica manifestación de la diferencia ontológica y ésta de la diferencia ontológica que se caracteriza en clave trinitaria. La verdad se propone, así, como aquello que en su acaecer ha ya puesto el sentido último de la libre elección humana, por lo que el acto de la libertad tiene siempre el carácter del confiarse al evento en que ha sido anticipada: el hombre puede decidir a favor de aquello que él determina ser su sentido, porque en el acto de la decisión está anticipado simbólicamente el sentido último de su libertad, que tiene precisamente la forma de un evento en que verdad y libertad coinciden.¹⁰

En este sentido, la función de mediación simbólica de la diferencia está en el corazón mismo de la problemática del libre actuar del hombre, el cual, en tanto caracterizado como el ente que requiere autodeterminarse, está llamado a ser simultáneamente sujeto y objeto de su propio actuar. Aún antes que la relación con el mundo de los fenómenos y con los otros hombres, pertenece intrínsecamente al suceso de la libertad humana la tensión entre el deber de comprometerse a darse forma humana y la imposibilidad de hallar en sí misma la medida de este dinamismo. En consecuencia, el actuar del hombre está llamado continuamente a reiterar esta diferencia, ya que ella no puede ser simplemente alienada como diversidad: no hay espacio para leer esta tarea de

la libertad como una simple reconciliación hegeliana (*Versöhnung*) entre un elemento universal y uno particular, entre lo sensible y lo inteligible, entre lo más-acá y lo más-allá, terminando así en una especie de abstracto punto intermediario. La acción del hombre no está llamada a reconducir la diferencia en la diversidad, ya que la pérdida de diferencia que de ello resultaría supondría la declaración del extrañamiento del sujeto para sí mismo. Viceversa, la mediación simbólica conserva la diferencia como diferencia, ya que la reitera continuamente en los gestos y en las acciones que el hombre pone en acto, comprometiéndose en el frente de la relación verdadero/falso sin considerar que la ha resuelto de una vez por todas, pero también sin considerar que no lo podrá resolver jamás. En otros términos, la particularidad de la elección humana a favor de sí, integra y no disuelve la referencia a una totalidad inalcanzable mundanamente que se patentiza como rasgo cualificante de la significación puesta concretamente en acto. La mediación simbólica se presenta, por tanto, como una “energía” unificante propia de la libertad misma que tiene como contenido aquello que se asume en la elección para reconducirlo a lo que representa en sí mismo la extensión total de la significación puesta en acto por la elección (aun cuando es irreductible a ésta).

De cualquier manera, el llamado a una totalidad, que explica y sustenta la elección concreta del hombre, pone en acto un proceso en el que la relación del sujeto consigo mismo se capta no sólo como una síntesis entre lo particular y lo universal, sino como reconducción hacia la diferencia hospedada en la elección que se coloca como principio tanto de la cohesión, como de la superación del actuar humano. En este sentido, tal relación, que no excluye al hombre de sí mismo, no se manifiesta fenomenalmente si no en la experiencia del rito, donde el dispositivo simbólico que opera establece, por un lado, la indispensabilidad de actuar libre del hombre y por el otro, su inscripción en un plano diferente. El rito, pues, no es una simple metamorfosis de una identidad pre-formada en su germen antes de que suceda, ni puede ser considerado como una progresión formada por agregados externos de partes yuxtapuestas: el actuar antropológico se media simbólicamente sin deshacerse de sí y, sin embargo, su “compromiso” no es una simple expansión acumulativa, sino su colocación en el acto de por sí originante de su identidad. En consecuencia, no es suficiente afirmar que el rito expresa la verdad de la experiencia en la medi-

da en que significa el fundamento desde el que procede la calidad ética del actuar, ya que tal visión, aun cuando vuelve al rito pertinentemente irreductible a la lógica del actuar instrumental, termina por poner en evidencia cómo la verdad de la experiencia humana aparece sólo en el cruce entre el mandamiento y el acto libre del hombre, haciendo evidente, de esta manera, que el sujeto debe apropiarse en el rito de su propia verdad como aquello que de una manera o de otra se halla posicionada externamente a la libertad. El origen del que procede el actuar del hombre en tanto tal está ya conectado a la libertad, ya que esta última es manifestativa de por sí de tal origen y encuentra en la experiencia ritual su adecuado significado y funcionamiento, encontrando — no independientemente de sí— su diferencia constitutiva.

En tal sentido, es posible retornar al carácter ligado del símbolo, para poner en evidencia cómo la relación entre el don cultural que recibe y la recreación innovadora del sentido de su ser, en el dispositivo ritual se pone en términos de la acción que reedita lo que la funda. Se puede, efectivamente, hablar de proceso simbólico sólo deteniéndose en las numerosas figuras — indefinibles aprióricamente— que el símbolo mismo asume, figuras que participan activamente en la acción regeneradora operada por el propio símbolo sobre la base de su caracterización inicial mundana. Ello es posible porque esta última está intrínsecamente determinada por la acción libre del hombre, la cual opera ya esa mediación simbólica que encuentra en la experiencia ritual su propio adecuado funcionamiento. Así, en el símbolo es el mundo mismo el que habla con un lenguaje que halla sentido y cohesión en el hecho de que símbolo mismo re-crea de manera innovadora e indeducible al mismo ser que pertenece a las figuras del mundo mundano. La pluralidad de las expresiones típicas de la libertad humana no está, pues, superada ni mortificada por la tarea que la libertad misma recibe en la obra de re-creación típica del proceso simbólico ritual. Es más, la contribución —para nada irrelevante— que las significaciones ópticas de la libertad finita aportan a la ulterioridad del ser revelada por el símbolo, revela el carácter de manifestación que pertenece a la acción humana en cuanto tal. A ella corresponde, en efecto, el compromiso de determinar la figura de su propia humanidad sobre la base del reconocimiento en acto de que la medida adecuada de tal figura aparece a ella radicalmente diferente.

El simbolismo ritual que el hombre actúa se dirige, entonces, hacia un proceso de continuidad y sucesión de integraciones innovadoras, de modo tal que la organicidad del recorrido que resulta de ello es legible tanto como la repetición de la identidad originante como apertura a una novedad. La experiencia ritual, por lo tanto, concede de hecho al hombre una visión tal por la que —en el llamado a la diferencia del origen de la propia libertad— cada acción del hombre es retomar una totalidad que no puede ser nunca adecuada, no separadamente del hecho de que la totalidad no puede ser pensada sin tomar en consideración la particularidad de la acción libre (aun cuando es a ella irreductible). La retroversión es exigida por el hecho de que la posición alcanzada debe ser iluminada por todo lo que la precede de manera tal que se presenta como campo de totalización de una experiencia nueva y original. En otros términos, forma parte intrínsecamente del simbolismo ritual el donar concretamente al hombre la posibilidad de ver a la historia como *su propia* historia, o sea, recuperar en el llamado a la diferencia el adecuado significado y funcionamiento de la libertad de tal manera que de ahí derive no sólo la memoria del propio origen, sino también la apertura hacia el futuro.

En consecuencia, es necesario interrogarse sobre la relación entre el rito y el tiempo para indagar el tipo de fundamento que, donándose diferentemente en la acción ritual, se caracteriza a la manera de aquello que puede garantizar una unidad a la historia del hombre. La experiencia litúrgica es, ciertamente, la de un Dios que no dona sólo alguna gracia creada como recuerdo de su paso, sino que se dona a sí mismo, sucediendo todo ello, empero, en un mundo y en una historia de la cual la liturgia pone a disposición la totalidad final (*eschaton*). El carácter de totalidad que el sacramento realiza en el evento ritual de su celebración, se vuelve, por lo tanto, lo que ofrece a los hombres la unidad de su historia: el dinamismo de la progresión hacia el futuro, no separadamente del retomar general de lo ya sucedido. Sólo así cada momento de la existencia humana es al mismo tiempo lo único y el todo (no sólo el todo). Se necesita una noción de totalidad que permita afirmar el sentido del acto humano como la manifestación de una unidad sin la cual no podría subsistir y que, sólo así, puede suministrar lo que Tomás de Aquino (y muchos otros con él) han llamado anticipación (*prae-libatio*) de los bienes por venir: el don de la

vida misma de Dios a unos mortales que la reciben exultando anticipadamente su resurrección.

Entonces, la pregunta que el simbolismo ritual pone es la que hace referencia directa a la voluntad de señalar un tipo de unidad capaz de garantizar a la historia como historia del sujeto libre. En este sentido, la unidad es posible sólo en la forma de un acontecimiento en que la verdad asume una libertad no sólo como su manifestación, sino como su actuación. La determinación de la libertad se vuelve por ello mismo no sólo manifestativa de la verdad, sino también de la libertad misma: cuanto más la libertad se muestra, tanto más ella muestra su verdad.

Es en esta dirección, entonces, que se debe comprender la conexión entre rito y mito, con el fin de dar cuenta de cómo este último pertenece intrínsecamente a la figura auténtica del ritualismo. Lo que constituye efectivamente la naturaleza misma del mito es la indicación del proceso a través del cual el hombre se representa continuamente una unidad que le es necesaria para vivir, pero que no puede nunca afirmar de una vez por todas. La especificidad del mito se precisa, entonces, en la tarea de indicar ese momento originario que —representando la unidad de las formas históricas con que el hombre se actúa— se dona diferentemente a la libertad humana con el fin de que ella sea efectivamente libre de determinarse a sí misma.¹¹ La negación, operada por el mito de un proceso ritual inmanente al contenido desplegado en la variación de las figuras puramente ópticas del actuar humano, favorece una comprensión de la diferencia necesaria al dinamismo libre de la experiencia antropológica que no puede ser comprendida en los términos de una pura antinomia. Viceversa, se coloca como la unión contenida en una diferenciación que sobrepasa cualquier tentación de separación o de subsunción de una en la otra, de tal manera que el acto propio de la figura mítica originaria puede ser leído como una creación de un régimen ontológico concebido no independientemente de la proximidad del hombre consigo mismo en la diferenciación. La relación del sujeto consigo mismo asumiendo necesariamente la forma de la autodeterminación libre se capta sólo en su orientación hacia un fin que supera la determinación finita de los objetivos hacia los cuales la libertad de vez en vez se dirige, y que se destina al hombre como la acción de por sí originaria a su actuación. Por ello, el elemento mítico es radicalmente indisociable del ritual: la repeti-

ción típica del rito es posible sólo si lo que se repite es un evento diferente caracterizado a la manera de la absolutez cumplida que vuelve a la libertad efectivamente libre.

En consecuencia, no tiene ningún sentido interpretar la repetición ritual como el tentativo de “conjurar los peligros de la vida real, sometida a la irrupción del acontecimiento [originario, *nda*] y, frecuentemente, a la incoherencia de lo arbitrario [de la libertad, *nda*]”.¹² Se requiere, al contrario, reconocer lo exactamente opuesto: la repetición ritual pone concretamente a disposición la absoluta donación del acontecimiento originario, el cual, irrumpiendo en la historia, se comunica como intrínsecamente participable en el acto de la libertad humana. De distinta manera, habría que reconocer —como Didier mismo lo hace notar— que el rito, y en particular “el rito religioso, mira a ‘domesticar, capturar, administrar’, como dice Roger Caillois,¹³ la fuerza misteriosa, equívoca, omnipotente de lo sagrado, que es, al mismo tiempo, objeto de fascinación y de temor”.¹⁴ No se ve, sin embargo, cómo el perfil histórico de la historia del hombre pueda ser resguardado en esta visión que de hecho reinterpreta el tema de la diferencia de la trascendencia divina en el sentido de aquello que compromete la identidad del hombre. Lo absoluto del fundamento mítico de la historia del hombre no quita espacio al momento antropológico, ya que la figura originaria precede la posibilidad de la condición histórica del hombre en la que el sujeto mismo reencuentra ese carácter de anticipación que le es necesario para ser sí mismo. La figura mítica ha ya precedido la posibilidad del hombre de ser hombre, el cual, por lo tanto, espera que haya en la historia un evento definitivo en el que se afirme el rostro auténtico de su propia humanidad como lo que se encuentra en la base de la efectiva posibilidad de una existencia libre y por lo tanto totalmente capaz de determinar por sí misma su propio bien.

El mito, entonces, dispone una visión de la relación trascendencia/libertad en que se evitan los extremos de una pura pasividad del hombre y de un insensato activismo antropológico: la actividad del hombre está necesariamente anticipada en la figura absolutamente originaria de la condición humana, la cual asume la forma de una historia humana más allá de lo humano, que vuelve humana la historia del hombre, ya que dona a éste la posibilidad concreta de darse forma a sí mismo. La relación con la diferencia de la trascenden-

cia se caracteriza, por tanto, en el mito como relación a un evento absoluto que, precisamente por esta característica suya, puede ser ritualmente repetido. Lo que funda el suceso histórico del hombre no puede tener la forma del principio del que deducir las elecciones humanas, sino que debe caracterizarse como la historia de una libertad absoluta que donándose concretamente, comprende todas las posibilidades de la libertad humana y, por tanto, se revela como la verdad del hombre que requiere ser continuamente repetida para favorecer su ser retomado en la forma de un acontecimiento nuevo y libre. La verdad del mito es, por lo tanto, lo que permite a la libertad ser tal y ésta, a su vez, se vuelve la manifestación y la actuación de la verdad, porque la verdad misma en su acaecer la ha implicado ya.

En consecuencia, la “representación” mítica de la experiencia culmina en el reconocimiento de que la figura de por sí absolutamente originaria de la condición humana, que repitiéndose permite a la libertad de ser sí misma, debe asumir la forma de un evento. Esto establece el límite irrebalsable de la reflexión filosófica sobre el comportamiento humano que no puede no detenerse en la indicación de esta necesidad, sin embargo, sin poder nombrar al evento veritativo de la libertad humana. Lo que unifica el sentido de la particularidad del tiempo de la libertad finita debe suceder como lo que intrínsecamente no puede darse, por ello remite a una iniciativa trascendente que debe tener la forma del evento donde verdad y libertad se hacen coincidir. Sólo el evento de la revelación cristológica en su carácter insuperable de evento da razón de una comprensión de la existencia del hombre vuelta posible únicamente a partir de un origen del que el sujeto no dispone y que se le vuelve accesible simbólicamente, gracias al evento de su actuación definitiva. El nivel simbólico de esta donación ha de ser comprendido, por lo tanto, en el sentido de lo que indica el carácter libre del fundamento no separadamente de la libertad humana: sólo reconociendo en acto la iniciativa a través la cual Dios ha ya puesto en el tiempo de Jesús el cumplimiento de la libertad, es posible para el hombre reconocer y actuar efectivamente su propia condición de hombre libre. Tarea del sacramento es justamente la de volver presente el evento absoluto de la redención humana, que habiendo tomado la forma de un acto de libertad, se pone como manifestativo de la identidad entre Dios y el hombre. Repetido ritualmente en tanto que absoluto, el evento toma la forma de la mediación

simbólica de la actuación de la fe, ya que la existencia del hombre es extraída de un origen que no está a disposición de la libertad humana, sino que se vuelve accesible a ella en la donación simbólica que el sacramento garantiza. El símbolo sacramental no tiene, pues, solamente el significado de eso que indica el carácter libre de la libertad de Dios —por lo que Él se da y se retrae, se dona y se oculta—, ni mucho menos especifica platónicamente el llamado a ese aspecto espiritual del dato material que se esconde en la actitud naturalista de la mirada del sujeto. El rito litúrgico de la celebración identifica en el símbolo del sacramento la necesidad de la presencia de la libertad de Dios y del hombre para que pueda haber manifestación de la verdad absoluta.

En la donación simbólica de sí al hombre, el origen divino, efectivamente, se vuelve “origen del otro desde sí”, en el sentido de especificar que la autocomunicación de la verdad requiere de la presencia de una libertad que, recibiendo el don de la verdad, se comprometa por sí, por tanto, libremente, a actuar este origen actuándose a sí misma. Tal dinámica es necesaria puesto que el origen absoluto de la libertad humana es lo que se ha dado, justamente, bajo la forma de un suceso de libertad humana, en consecuencia se trata del suceso del fundamento teológico que ha ya implicado en sí la actuación de la libertad: el origen trascendente ha aceptado la libertad como su propia manifestación y actuación.

El evento cristológico en el sacramento se vuelve la razón y, al mismo tiempo, aquello que pone una vez por todas la tarea de la libertad, la cual debe “percibir” que la actuación que Dios en Cristo ha producido es la garantía de su edificación: el hombre debe elegir, y por lo tanto, debe hacer suyo el hecho mismo de que haya sido Dios y no el hombre el que ha llevado a cabo de manera definitiva el cumplimiento de la libertad humana. Éste es el confiarse típico de la actuación por la fe que asume su forma específica en la mediación sacramental, puesto que la acción de la celebración se origina precisamente de la diferencia de Dios captada en la decisión que el hombre pone a propósito de sí mismo: la singularidad del evento absoluto cristológico dispone concretamente el criterio definitivo e irrevocable de la existencia libre del hombre. Ello es posible sólo si esta singularidad es indagada a partir de la vitalidad intratrinitaria de Dios, puesto que la asunción que Dios, en el Verbo, cumple de la libertad humana como de su propia adecuada expresión, inscribe a la

libertad misma al interior del diálogo intratrinitario, de tal manera que la creaturalidad del sujeto no pueda ya ser comprendida independientemente de este evento. La identidad esencial del hombre se reencuentra así colocada sobre un plano netamente teológico que, sin embargo, a partir de la comunicación *ad extra* de la vida trinitaria en el acontecimiento cristológico, no se substraer a la historicidad, es más, especifica el rostro de la historicidad a partir de la caracterización *agápica* de la vitalidad intratrinitaria.¹⁵

Así, la tarea del pensamiento es la de especificar cómo la relación entre Dios y el hombre está “fundada sobre el ser creatural no sólo en tanto participación, en la libertad del don, al Ser por esencia, sino también como develado y cumplido en su secreta profundidad y en su vocación como participación al mismo Amor trinitario [...] el sentido resolutivo del ser (*Sinn vom Sein*) se revela como amor trinitario (o *pericoresis*) vivido por esencia en ese Ser-Amor que es el Dios Trino, y por participación en la humanidad creada, redimida y divinizada”.¹⁶ Aquellos que han “recibido las primicias del Espíritu que ha resucitado Jesús de entre los muertos” en el sacramento, esperan efectivamente en el cumplimiento en ellos del misterio de la Pascua: “*paschale mysterium speramus nobis esse perpetuum*”.¹⁷ El sentido de toda liturgia sacramental es volver efectual el acto de fe y con éste la salvación del hombre, únicamente sobre la base de la absolutez de la revelación divina, la cual halla en la fe de Cristo mismo el evento definitivo de su verdad. La diferencia que contradistingue intrínsecamente al ser trinitario de Dios y la experiencia libre del hombre reencuentra en el seno del TRIDUO pascual el evento de su ser absoluto, puesto que lleva al *abandono* de Jesús en la cruz hacia su aceptación de la distancia del Padre. Tal diferencia, que en el Gólgota alcanza las dimensiones del pecado, y por tanto de la distancia abismal de Dios, es aceptada por la libertad de Cristo como eso que no lo compromete en su identidad filial, sino que lo vuelve efectivamente Hijo.

La alteridad del Padre se vuelve, de hecho, la garantía de la relación, y ello se manifiesta como el acto de caridad absoluta, ya que la posesión de la identidad filial, que Cristo podía considerar como “un tesoro celoso”, se vuelve posibilidad efectiva de fe para todos y, por lo tanto, de libertad para todos los hombres.

Traducción del italiano: Eduardo González Di Piero

Notas

1. Martin Heidegger, *Das Ding*, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 163-186.

2. A este propósito, *cfr.* los lúcidos análisis, de los que somos deudores, de J.-Y. Lacoste, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme* (Épiméthée), P.U.F., Paris, 1994, en particular pp. 7-27.

3. *Ibid.*, p. 21.

4. Acerca del carácter *ligado* del símbolo, *cfr.* P. Ricoeur, *Parole et symbole*, en *cherches de Sciences Religieuses* 63 (1975), pp. 142-161; E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, pp. 20ss.; S. Breton, "Symbole, Schème, imagination. Essai sur l'oeuvre de R. Giorgi", en *Revue Philosophique de Louvain* 50 (1972), pp. 61-92.

5. A este propósito *cfr.*: L. Bouyer, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie*, Cerf, Paris, 1962; J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, P.U.F., Paris, 1971; Fr. Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique* (Rites et Symboles 8), Cerf, Paris, 1979; AA.VV. *Rites, symboles, sacrements*, (Travaux et Conférences du Centre Sèvres, 13), Centre Sèvres, Paris, 1988; E. Salmann, "Andacht. Philosophien vor dem Phänomen der Liturgie", en *Ecclesia Orans* 7 (1990), 309-333; I. Paul, *Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals* (Kommunikation und Institution, 18), Narr, Tübingen, 1990; I.U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie* (Quaestiones Disputatae, 142), Herder, Freiburg i. B.- Basel-Wien, 1993; Lacoste, *Expérience et absolu*, cit.; F. Jacques, "Dai giochi linguistici ai "giochi testuali". Il caso del rito religioso". In *Concilium* 30 (1995), pp. 382-409.

6. S. Ubbiali, "Il carattere sacramentale. La passività costitutiva dell'agire sacramentale", en *Rivista Liturgica* 85 (1998).

7. *Ibid.*, en particular pp. 481-486.

8. *Ibid.*, p. 314.

9. Acerca de las dimensiones de la redención cristológica en su relación con el misterio trinitario, *cfr.* P. Coda, *Evento Pasquale. Trinità e Storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma, 1984, en particular, pp. 153-169.

10. S. Ubbiali, *La riflessione teologica sul teologo*, en G. Colombo (ed.), *Il teologo*, Glossa, Milán 1989, pp. 66-126; A. Bertuletti, *Sapere e libertà*, en G. Colombo (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milán, 1988, pp. 444-465.

11. En este sentido, hablando del mito, es necesario abandonar la consideración de que, remontándonos a Lévi-Strauss, ve en el mito una forma de pensamiento que, obedeciendo a criterios ciertos de racionalidad, se opone enteramente a los mecanismos

que mandan sobre el rito. Del mismo modo, tampoco la interpretación de Cassirer, según el cual el mito nace del rito, ya que este último revela tensiones y pulsiones de la vida psíquica que son sucesivamente interpretadas por parte de la narración mítica, si bien con el objetivo de establecer una relación unitaria entre rito y mito, puede ser integralmente satisfactoria. Tal interpretación priva de realismo histórico al mito, e insinúa una visión en que el momento práctico del rito representa simplemente el punto de arranque de la reflexión mítica, empeñada en transcribir —a nivel conceptual— el acontecimiento concreto del rito. A este propósito, *cfr.* C. Lévi-Strauss, *L'homme un* (Mythologiques, IV), Plon, Paris, 1971; E. Cassirer, *Vom Mythos des Staates*, Artemis, Zürich, 1949; J. Greisch, *Une anthropologie fondamentale du rite: René Girard*, pp. 90-92; Id., *Version du mythe*, en *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, sous la direction de la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris (Philosophie, 2), Beauchesne, Paris, 1977, pp. 93-124.

12. R. Didier, *Les sacrements de la foi. La Pâque dans ses signes* (Croire et Comprendre), Centurion, Paris, 1975, p. 23.

13. R. Caillois, *L'homme et le sacré* (Idées), Gallimard, Paris, 1964.

14. R. Didier, *Les sacrements de la foi...*, *op. cit.*, p. 23.

15. A este propósito *cfr.* K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes, Einsiedeln, 1976.

16. P. Coda, *Evento Pasquale...*, *op. cit.*, p. 177.

17. *Missale Romanum*, ed. 19xx, *Praefatio VI de dominicis "per annum"*.

*Nota biográfica del autor

Nicola Reali (1967), sacerdote católico, es licenciado en teología con especialización en teología sistemática por la Facultad Teológica de Italia Septentrional de Milán. Es doctor en Teología por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, con una tesis doctoral sobre el pensamiento del filósofo francés Jean-Luc Marion, *Summa cum laude*. Se desempeña actualmente en la cátedra de Teología Sacramentaria de la Facultad de Teología de la Universidad Lateranense. Entre sus publicaciones más importantes tenemos: *La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di H.U. von Balthasar*, Pontificia Universidad Lateranense-Mursia, Roma, 1999; N. Reali (ed.) *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Edizioni Paoline, Milano, 2001; *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma, 2001.

SUEÑO DE LA UNIDAD Y NORMATIVIDAD CRÍTICA¹

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

[Lo extraño] no se subordina a un general abstracto, como lo son los derechos humanos, ni tampoco se integra en un universal concreto de una especie humana. Es más bien justamente aquello que se sustrae de la apropiación. Lo que se pone como igual a través de un cierto orden no es igual, independientemente de si se trata de un orden local, regional o universal.

Bernhard Waldenfels

La Teoría Crítica ya ha sido abandonada incluso por aquellos que todavía tratan de rescatarla. La fuerza que alguna vez emanaba de ella parece, desde hace mucho, agotada por los múltiples intentos de depurarla de sus deficiencias y de transformarla en una teoría social “actualizada”. De esta manera se convirtió en teoría de la racionalidad, de la justicia, del reconocimiento y de la tolerancia. “Actualización” se confundía con “positivización”. Así se petrificó en teorías cuya estructura descansa en expresiones monoconceptuales. Pero, ¿no equivale el abandono del imperativo de la negatividad, de aquella pretensión normativa nodal para cualquier crítica, también al abandono de la teoría crítica?

Estas breves consideraciones no pretenden de ninguna manera sostener algún tipo de dogmatismo. Tampoco se trata de reanudar la aventura de un pensamiento puro, por la pura alegría que provoca su exotismo. Esto ha sido criticado justificadamente del “posmodernismo”. Más bien una defensa de la teoría crítica se puede apoyar todavía hoy —o tal vez justamente hoy, frente a una reconcientización de la crisis permanente de la modernidad— con toda

confianza en sí misma, en su necesidad objetiva. Esto se puede ver claramente en el debate sobre la globalización, en el que se discuten cada vez más claramente, en primera instancia, problemas normativos.

Además se puede explicar el regreso de la conciencia de la crisis de las orientaciones normativas con la ayuda de las experiencias políticas, las cuales alimentaron el debate sobre la globalización en los años 90: en contra de todas las expectativas, el fin de la Guerra Fría no conducía a una sociedad mundial homogénea y pacífica, no desembocaba en aquella universalidad concreta que, desde una perspectiva demasiado distorsionada, Hegel esperaba todavía del estado nacional, aunque se le podía esperar más bien desde hace algún tiempo en una “constelación posnacional” (véase ya Habermas, 1967). Parece que esto no cambia, a pesar de la recaída actual del discurso político-global en los esquemas duales y altamente simplificadores, los cuales se pusieron nuevamente de moda después de los ataques terroristas del 11 de septiembre en Estados Unidos. Los encabezados de los periódicos anuncian conflictos étnicos y culturales más bien que reconciliación global. De tal forma, parecen confirmar, más bien, las profecías del “*crash of civilizations*” y contradecir la propagación del “fin de la historia”. Todo indica que la tarea del momento es la de la autodeterminación cultural. Los movimientos sirven para plantear la validez del “giro cultural” con una base empírica. El nuevo zapatismo en México resulta, en este contexto, casi un ejemplo paradigmático. La experiencia de la globalización es entonces una experiencia de la pluralidad así como de la contingencia y determina con vehemencia los debates normativos.

Sin embargo, en contra del hipóstasis posmoderna de la diferencia, existe también el reconocimiento simultáneo de la necesidad de orientaciones universales, como la única opción para hacer ofertas transculturales que pueden reclamar un mínimo de obligatoriedad. Pero, parece que de esta manera solamente se reanimó el eterno problema de los “límites” (Trías). En este sentido ya constató Michael Walzer: “En los últimos años se escribió mucho sobre absolutismo moral o relativismo moral, sobre fundamentación última y contextualismo en la ética, sobre monismo y pluralismo —todos aquellos ismos apasionantes— y sin embargo, parece que nuestro entendimiento de estas oposiciones simples no ha avanzado” (Walzer, 1996: 139).

Ante la conciencia de esta problemática el comunitarismo ofrecía realmente algo así como una “tercera vía”. Cabe recordar que no era su pretensión —

al menos no en su articulación y su comprensión estadounidense, en la cual sin embargo se basa la discusión actual sin que esta “prehistoria” fuera siempre claramente reconocida (véase Joas, 1995)— oponer las orientaciones comunitarias y sociales, tradicionales y liberales de manera excluyente. En este sentido todavía pensaba John Dewey: “Visto como una idea, democracia no es una alternativa a otros principios de la vida asociada. Es la idea de la comunidad misma” (Dewey, 1927: 148; *citado en*: Joas, 1995: 49). Pero también el debate actual entre comunitaristas y liberales, el cual se inició en los años 80 con la crítica que Michael Sandel dirigía a la teoría de la justicia de Rawls, deja ver desde hace ya algún tiempo un compromiso. Charles Taylor dice incluso que la polarización de las posiciones es más bien el resultado de un gran malentendido que no tiene nada que ver con diferencias objetivamente fundadas (Taylor, 1993). Lo que comunitaristas y liberales comparten no se limita solamente a los resultados del debilitamiento de sus posturas como consecuencia de las objeciones insistentes; se trata más bien de coincidencias fundamentales que Taylor ubica a un nivel metateórico. Solamente en este nivel se ve claramente que la pugna entre comunitaristas y liberales se remite a cuestiones “ontológicas” Se trata, pues, en primer lugar, de una “ontología social” (*ibid.*, 105) que pretende aclarar “cómo los diferentes modelos de la vida social —el atomismo y el holismo— se relacionan con diferentes conceptos de yo mismo y de la identidad” (*idem*).

Este consenso “ontológico” que unifica a liberales y comunitaristas a pesar de sus diferencias se puede explicar también de otra manera. Quizá la idea que originó el título de uno de los libros más conocidos de Erich Fromm, *El miedo de la libertad*, aclara lo que quiero decir. Fromm piensa que la consecuencia de la disolución repentina de aquellas estructuras que sugirieron seguridad, se encuentra en la tendencia de escapar hacia nuevas dependencias, lo que se puede explicar como anhelo de certidumbre. También el compromiso “ontológico” entre liberales y comunitaristas parece obedecer a esta lógica de la búsqueda de nuevas certidumbres que se proyectan en nuevos órdenes sociales (o comunitarios). En los dos casos se rehabilita entonces el pensamiento de la unidad de la modernidad.

En un primer paso quiero intentar reconstruir algunas de las líneas argumentativas paradigmáticas del pensamiento de la unidad *actual*.¹ En un segundo contrastaré éste con el diagnóstico del tiempo de la sociología joven.²

De esta manera veremos que en la última subyace una intuición de la *imposibilidad* de la unidad. Ésta se amplifica en el diagnóstico del tiempo que ofreció la Teoría Crítica.³ Sin embargo, la Teoría Crítica, sobre todo la *Dialéctica negativa* de Adorno, explica la imposibilidad del sueño de la unidad de la modernidad todavía como negación de una totalidad supuestamente fáctica. La imposibilidad de la unidad se explica, pues, como *reacción* a la unidad ya existente, la que se define en un sentido normativo precisamente como *crítica* de lo que es. Encontramos alternativas a este tipo de teoría crítica, donde la posibilidad de la unidad es cuestionada en términos más fundamentales. Éste es el caso en todas aquellas teorías en las que se piensa a la creatividad de las formas de vida humana como resistencia en contra de las tendencias unificadoras y totalizadoras que reducen a la contingencia. En el último apartado de este trabajo, que pretende ser más bien problematizador, solamente mencionaré algunas de estas alternativas de manera muy esquemática.⁴

1. El consenso sobre la unidad necesaria

Frente a la preocupación compartida por las posibilidades de fundamentar teóricamente un todo ordenado, aparece incluso aquella pregunta que muchos entienden como la pregunta decisiva en el debate sobre el comunitarismo, a saber, la pregunta sobre la relación entre un universalismo transcultural y un contextualismo cultural. Cuando se trata de hacer propuestas para un todo ordenado se puede pensar también en modelos híbridos que proponen una mediación entre “soberanía popular y derechos humanos” (Habermas), entre justicia local y justicia global (Ferrara) o entre un involucramiento cultural “denso” y un universalismo “débil” (Walzer). En estos tres casos se pueden estudiar algunos problemas paradigmáticos que describen muy bien la dirección que el debate actual ha tomado.

a) En la obra de Habermas se determinan ciertas continuidades que le dan realmente un carácter de proyecto. Su disertación sobre Schelling se orientaba en el anti-idealismo de los “jóvenes hegelianos” (Dews, 1999). Pero ya en esta fase temprana se nota claramente una visión hermenéuticamente ilustrada que pretendía ser inmune a las idealizaciones ingenuas de las ciencias. Habermas

orientaba, en este sentido, su pensamiento a la Escuela de Frankfurt así como a una reinterpretación de Marx desde esta corriente del pensamiento. El interés tanto en la teoría de Marx como en la de Horkheimer fue determinado por la manera en la que los dos seguían una intuición que también Habermas compartía, que incluso se convirtió en su ideal, a saber: el reconocimiento de que una de las tareas más urgentes era la de redefinir la relación entre teoría y praxis, así como la relación entre reflexión conceptual-filosófica e investigación empírica.

A pesar de la cautela frente a la filosofía de la historia, para Habermas no existía ninguna duda de que las dos preguntas anteriores solamente pueden ser respondidas a través de una redefinición de la “razón histórica”. Esta consideración se basa en dos presuposiciones: por una parte, Habermas piensa que la razón se debe identificar como “razón *histórica*”, esto es, como experiencia práctica, y por la otra, le es importante que esta necesidad no conduzca a la conclusión en la que se encarceló al pensamiento de Hegel, a saber, que la facticidad del presente ya coincidiría con la realización normativamente obligatoria de la razón. Dicho de otra manera: con vista en el interés que aquí he anticipado, podemos entender a la empresa teórica de Habermas, desde sus momentos más tempranos, como una búsqueda de una teoría en la que las pretensiones universalistas, que se orientan desde la razón, no termine en pretensiones normativistas “despóticas”, que se caracterizarían por la actitud de reducir la contingencia en los procesos históricos reales (Dews, 1999: 3-4).

Más de 30 años después Habermas justifica su decisión, que en el transcurso del tiempo empezó a adquirir una tendencia cada vez más racionalista formal, con las siguientes palabras: “En la Teoría de la acción comunicativa he preparado los conceptos fundamentales de tal manera que permiten una perspectiva para las condiciones de la vida que rompe con la alternativa equivocada entre comunidad y sociedad. A esta preparación para la teoría social le corresponde, a nivel de la teoría moral y del derecho, un universalismo altamente sensible para las diferencias” (Habermas, 1997: 7).² Sin embargo, es cuestionable si el racionalismo, que caracteriza la búsqueda de Habermas, no tiene efectos que reduzcan la contingencia, efectos que se oponen a su pretensión explícita. Esto se demuestra claramente ahí donde Habermas declara a la racionalidad comunicativa como principio para su teoría universal del dere-

cho, la que le permite, articular pretensiones normativas que devalúan las ideas culturalmente variables de lo bueno. Habermas apunta con la fórmula de la “inclusión del otro” a la meta de sus esfuerzos teóricos para que funcione el concepto de la comunidad. Aunque “comunidad” no se define aquí en el sentido convencional como acervo ya existente de contenidos culturales, sino como un proyecto todavía abierto e inconcluso que se basa en principios formales, es imperativo esbozar un marco integrativo de un orden social que puede y debe alcanzar dimensiones globales (véase Pensky, 2000).

b) El racionalismo procedimental de Habermas se entiende como el camino más directo al universalismo, cuyo gesto majestuoso consiste en ofrecer al otro la integración. Sin embargo, es cuestionable si el formalismo que se deriva de la racionalidad de los procesos comunicativos es realmente universal, o si no se encuentran ya inscritas en él ciertas particularidades que no se arraigan realmente en la comunidad de todos los seres humanos, sino que opera más bien bajo las condiciones de una concepción del ser humano y de una visión del mundo típicamente occidental-moderna. Para poder resistir a este tipo de equivocación Alessandro Ferrara propone basar la normatividad moral no en principios racionalistas. Justamente cuando se acepta al “giro lingüístico” como una de las obligaciones para el pensamiento normativo se debe demostrar de qué manera las pretensiones de validez que se deducen de él están relacionadas con la “autenticidad de una identidad individual relevante, colectiva o simbólica” (Ferrara, 1998: IX). La idea de Ferrara es que justamente el giro lingüístico, con su concesión al pensamiento posmetafísico, no puede ser efectivo sin un concepto normativamente decisivo de identidad.

Sin embargo, de ahí no resulta que el universalismo normativo deba dar lugar al relativismo cultural. Al contrario, la propuesta de Ferrara parte de la misma comprensión —que antes presenté— bajo el concepto de la “conciencia de la globalización” y la que se abre para la necesidad objetiva de “repensar universalismo, justicia y el proyecto de la modernidad” (Ferrara, 1998: 1): “Nunca como en nuestros tiempos se ha sentido más agudamente la necesidad de una noción universalista de justicia y la cual, al mismo tiempo, ha sido percibida como una quimera evasiva. Por un lado, la liberación durante mucho tiempo anticipado de las políticas internacionales del orden bipolar después de Yalta, el proceso de la globalización cada vez más acelerado, así como

la intensificación de los flujos migratorios han contribuido a asignar un sentido de emergencia a nuestras aspiraciones de encontrar una noción transculturalmente compatible de justicia. Sin embargo, por el otro lado las reacciones del giro lingüístico han alcanzado también a la filosofía política y han contribuido a una conciencia creciente del papel constitutivo de formas de vida y vocabularios frente, también, a nuestra concepción de justicia. Las dificultades de encontrar una visión de justicia para el mundo globalizado y simultáneamente pluralizado arraigan en esta combinación de factores” (Ferrara, 2000: 1).

En coincidencia con Hannah Arendt también Ferrara piensa que hay un universalismo normativo que —regresando a la teoría de Kant del juicio reflexivo— se compromete más bien con el ideal de una “identidad virtual” de la humanidad. Pero en este caso no se trataría de un ideal moral, sino más bien de la imaginación de la humanidad concreta, incluyendo sus particularidades concretas. Tal imaginación no tiene que ser diseñada por los filósofos, sino que se da en contextos concretos de la cooperación en las cuales las partes cooperantes en cuestión, según Durkheim, ya siempre presuponen un concepto incluyente de humanidad, el que posibilita tratar como humano a los humanos. En un sentido normativo, y partiendo de lo anteriormente dicho, sobre la “imaginación” de una “identidad virtual de la humanidad”, se puede articular en este momento la pregunta acerca “de lo que es bueno para la humanidad”. Ferrara concluye: “El *moral point of view* puede ser entendido simplemente como una manera de evaluar controversias prácticas que se basan en lo que es requerido para el cumplimiento de la identidad imaginable más grande posible: la identidad de la *humanidad*. Esta perspectiva de lo que es bueno para la humanidad posee la característica deseada de ser *imparcial* con respecto al pluralismo de las identidades singulares en cuestión. Al mismo tiempo, no se trata de una fórmula de un principio abstracto” (*ibid.*, 5).

c) No hace falta buscar huellas escondidas de una filosofía de la identidad, ya que ellas son evidentes en la teoría de la *autenticidad* de Ferrara. Sin embargo, desde la perspectiva de Michael Walzer podemos preguntar ¿cómo exactamente funciona la proyección de una “identidad virtual de la humanidad”? Mientras Habermas y Ferrara tratan de defender al universalismo a pesar de la crítica que se le ha hecho, la pretensión de Walzer consiste en enfatizar a las

particularidades culturales sin caer en la posición de un anti-universalismo radical. De tal manera la dirección en la que se desdobra su argumentación es inversa a la de Habermas y Ferrara: no parte de un universalismo presupuesto, sino de lo particular. Walzer se refiere directamente a la teoría de Habermas como una que comparte muchas similitudes con la de Ferrara cuando dice: “La teoría procedimental de la moral es realmente muy atractiva, ya que aparentemente posibilita [...] resultados distintos. Ella asigna a lo común un lugar en el camino a la diferencia. Pero al mismo tiempo y con el mismo éxito se puede invertir la argumentación. Podemos reconocer a la gran pluralidad de los procesos históricos y buscar resultados parecidos o que se traslapan. Es decir, podemos ubicar lo común al final del camino que empieza con la diferencia” (“Walzer, 1996: 30). Con esto ya queda claro que en la teoría de Walzer la universalidad se deduce de lo particular y no al revés.

Las orientaciones normativas de la acción son, según este modelo, siempre en primer lugar particulares, es decir, ellas están entretejidas en los contextos culturales “densos”. Cualquier moral encuentra su sentido “máximo” solamente en la identificación con estos contextos. Algo parecido es válido también para cualquier persona moralmente consciente, como por ejemplo la de un crítico social. Sin una identificación con el horizonte de valores no le sería posible advertir las patologías de su sociedad.

Ninguna orientación trascendental o universal puede sustituir los significados de estas pertenencias normativas “densas”; la moral universal depende siempre de una moral particular. Se trata también de la posibilidad de reconocer, en ciertas situaciones, algo que no pertenece a la *propia* historia o al *propio* mundo de la vida. Pero esto también significa que la moral universal es siempre una variante “minimal” o enflaquecida de la propia moral “máxima” o “densa”. “Cualquier moral en un principio ‘densa’, esto es, culturalmente integrada y parte de un tejido complejo; solamente en ocasiones especiales se demuestra como ‘débil’. Esto es el caso en ocasiones cuando el lenguaje de la moral debe servir a objetivos muy especiales” (*ibid.*, 17).

De tal manera podemos decir que la crítica que Walzer articula frente a Habermas se condensa en el reproche de que el filósofo alemán subestima el hecho de que también sus principios morales pertenecen a contextos culturales particulares. Motivado por el compromiso de buscar “la” moral absoluta,

capaz de superar a cualquier diferencia no se da cuenta que también su propio proyecto *puede ser* solamente el resultado de una moral muy particular (*ibid.*, 26 ss.). De manera parecida se podría argumentar en contra de Ferrara que éste da demasiado peso a “una” variante “mínima” de la justicia global así como de la identidad global. Pero incluso Walzer no deja ninguna duda que también él apoya al pensamiento de la identidad. Justamente la identificación con la propia cultura permite, a pesar de toda autocrítica, la constitución de un Yo moralmente completo (*ibid.*, 111 ss.).

Quisiera interrumpir en este momento el esbozo de las posibilidades argumentativas paradigmáticas que dominan la discusión actual. Lo que me preocupa es, sobre todo, mostrar que los tres casos representan propuestas que van realmente más allá de las polarizaciones simplistas entre liberalismo y comunitarismo, modernidad y posmodernidad, universalismo y comunitarismo, pero que, a pesar de esto, se mantienen en el interior del problema del pensamiento de la unidad o de la identidad. Si bien se trata de pensar la posibilidad de la unidad desde diferentes enfoques (la identificación con principios racionales, la identificación con una “humanidad virtual” o las experiencias comunes de comunidades locales), desde un interés en el rescate del pensamiento de la unidad, se pueden entender esos enfoques de hecho como variaciones de un mismo motivo.

Si entendemos ahora a la “conciencia de la globalización” en el sentido de una amplificación de la pérdida de confianza en las posibilidades de la regulación de los procesos sociales y políticos, así como en la naturalidad de la integración ya dada o todavía por realizar, podemos preguntar por la justificación de las teorías mencionadas. Además deberíamos preguntar por las consecuencias de esta conciencia. Obviamente podemos dar la espalda al pensamiento de la identidad, pero puede ser que de esta manera solamente regrese en forma negativa. La defensa abierta del pensamiento de la unidad parece por lo menos más honesta, frente a estas críticas a medias. Pero ¿se puede justificarlo todavía con fundamentos objetivos frente a las realidades sociales y políticas actuales? Y, lo que es más, ¿todavía se puede justificarlo normativamente? Para contestar a estas preguntas quisiera primero dilucidar la relación entre el conocimiento de nuestro tiempo a través de ciertos diagnósticos y las pretensiones normativas que también en ellos se articulan.

2. Diagnóstico del tiempo como conciencia de la imposibilidad

Los diagnósticos del tiempo no se dejan purificar de las implicaciones normativas. Incluso cuando dejaron de pertenecer al dominio de la filosofía y se convirtieron en tarea de aquella nueva disciplina que hoy conocemos bajo el nombre de sociología, no experimentaron aquella cientifización de la que se esperaba que iba a despejar finalmente la vista para un conocimiento “objetivo” de las realidades de la época actual. Si recordamos brevemente los comienzos de la sociología queda claro que las fuerzas que la engendraron respondieron a preocupaciones normativas. La sociología no apareció para calibrar al mundo social de una vez para siempre con la precisión científica (natural). Como discurso intelectual perteneció más bien a las múltiples expresiones de la una *crítica* cultural “estético-literaria” (Lichtblau, 1996) con la que a finales del siglo XIX se trataba de corregir al discurso de la Ilustración. La crítica se dirigía en primer lugar a las simplificaciones tanto materialistas como idealistas que impregnaron al pensamiento del siglo XIX y que pretendían una superación de las contradicciones y ambivalencias. La intuición *crítica* que aparece con el nombre de la contingencia y pretende terminar al sueño moderno de la unidad, no solamente por razones empíricas sino también por razones normativas, es comparable con la intuición que más tarde motivaría a la Teoría Crítica. Lo que no se debe olvidar en este contexto es que una de las expresiones más claras de la crítica cultural de la que se nutría la sociología se encuentra en la obra de Nietzsche.³ Para el pensamiento social y político era importante justamente el teorema de Nietzsche del “eterno retorno” en el cual se expresaba sobre todo una crítica radical de la creencia en el progreso así como en la filosofía de la historia del siglo XIX.

Pero con todo esto todavía no está dicho que el pensamiento de la unidad y de la identidad haya sido realmente abandonado en la sociología. Hasta aquí he tratado solamente de definir el “humus” espiritual de la sociología en el que se encuentran gérmenes que en la realidad de la nueva *ciencia* no siempre se desarrollaron. La autocomprensión de la sociología se explica *también* por la preocupación de que las fuerzas destructivas de la modernidad pudiesen realmente prevalecer. En contra de esta preocupación se defendió una sensación, normativamente obligatoria, de la necesidad de la unidad social. De esta posi-

ción incómoda e indecisa de la sociología se puede explicar también la tensión que se ha convertido en el verdadero motor del pensamiento sociológico, a saber, entre “individuo y sociedad”, “*structure* y *agency*”, “libertad y sometimiento”, etcétera. También en el discurso sociológico se observan claramente indicios del pensamiento de la unidad que se convierten cada vez más en los rasgos dominantes. Sobre todo la teoría de la modernidad es excepcionalmente susceptible a estas influencias. La sociología se convierte cada vez más claramente en la “narrativa rectora” (Lichtblau) de la modernidad. Se trata de una tendencia que, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, se convierte en la esperanza de la posibilidad de llegar a la sociedad mundial tanto en occidente como en oriente de la “cortina de hierro” y que declaraba a la “modernización” como imperativo de cualquier *desarrollo* social. Sobre todo durante los años 50 y 60 parecía más importante describir un núcleo positivo de la modernidad que se pudiera operacionalizar para *finés* políticos y económicos. De esta manera no solamente se establecen de forma autocomplaciente estándares alcanzados como metas importantes para *el ser humano* en general, sino que éstas también son empacadas en discursos que se abastecen en el almacén de la Ilustración con los recursos necesarios. La modernidad como facticidad sociocultural era celebrada, tanto en occidente como en oriente, como la concretización de los valores y las virtudes de la Ilustración.

Sin embargo, este escenario es visto actualmente, después de la Guerra fría y gracias a la ya mencionada “conciencia de la globalización”, con reservas. Como hace cien años estamos nuevamente obligados revisar nuestras pretensiones ante el trasfondo de lo realmente alcanzado. De esta manera, lo que ocupa la primera posición en la lista de las revisiones necesarias es la ambición de un actuar estratégico-planeador o racional-orientador. Mientras hace cien años eran la filosofía cultural y la sociología las que reaccionaron frente a esta conciencia de la crisis, actualmente lo son las ciencias culturales. Sin embargo, lo que es problemático es que también el concepto de la cultura *no* solamente concientiza la *imposibilidad* de los deseos de la unidad de la modernidad normativa de manera negativa, sino que ya empezó a proyectar las pretensiones de una construcción de identidad cultural nuevamente en horizontes positivos que, en algunos casos, son identificados con el lema de una “cultura universal” con “valores universales”.

Opondré ahora a este nuevo compromiso con la idea de la unidad, el diagnóstico del tiempo normativamente comprometido de la Teoría Crítica, la que —como trataré de mostrar— en tanto teoría de *imposibilidad* de la modernidad también es una teoría de la *imposibilidad* de la unidad.

3. Normatividad y diagnóstico del tiempo de la Teoría Crítica

A su posición entre los frentes del ideal de las ciencias positivistas, por una parte, y de una “filosofía original” totalizante, por la otra, se debe que la Teoría Crítica fuera consciente de la relación intrínseca entre diagnóstico del tiempo y normatividad. El que su diagnóstico del tiempo crítico se resuma en el concepto de la “sociedad totalmente administrada”, apoya esta sospecha. Lo que este concepto significa es, finalmente, que las patologías del capitalismo posliberal no solamente se manifiestan en fenómenos socio-estructurales, sino también en fenómenos discursivos e ideológicos. Al igual que Marx, también la Teoría Crítica trata muy decididamente de ilustrar esta relación. Por ello, ella entiende que una de sus tareas consiste en justificar sus propias decisiones normativas, sin que las reflexiones normativas se limitaran simplemente a detectar los juicios de valor en un procedimiento científico tendencialmente objetivo, como lo había propuesto, según la interpretación de la Teoría Crítica, el “protopositivista” Max Weber. La Teoría Crítica recupera muy decididamente aquellas orientaciones normativas que ya se encuentran esencialmente en las ciencias, la moral y el arte moderno. En este contexto tiene validez la frase de Habermas: también la Teoría Crítica debe extraer su normatividad de la modernidad porque como experiencia moderna no puede recurrir a otros criterios (Habermas, 1989: 16). Esto significa dos cosas: por un lado, ya no existe la posibilidad de orientarse a partir de otras épocas históricas; por el otro, este llamado a la inmanencia implica también un rechazo irrevocable de cualquier tipo de orientación trascendental.

Estos compromisos —que aquí esbozo de manera esquemática— tienen implicaciones que para nuestro contexto pueden ser sumamente interesante, ya que no solamente motivan a asegurarse del acervo normativo de la modernidad, sino que de esta manera se plasma además la necesidad de indicar lo

que significa todavía “modernidad” desde una perspectiva normativa. A pesar de la pretensión explícita de la Teoría Crítica de no justificar una suerte de apatía normativa, ante la crisis normativa por la que pasaba el mundo posliberal según su diagnóstico, tampoco pretende desarrollar una teoría normativa en términos positivos. Esto se puede demostrar en las diferentes fases por las cuales ha pasado sucesivamente la Teoría Crítica:

a) Horkheimer creía todavía, en la primera época de sus actividades intelectuales, en fuerzas sociales y políticas que empujarían a los movimientos emancipatorios (sobre todo al movimiento obrero) hacia una sociedad socialista más justa. Pero esta creencia no se nutría, como en el caso de Marx o de Lukács, de la convicción simultánea de que la lógica inherente de la historia operaba en esta dirección. Lo que más bien alimentaba sus esperanzas revolucionarias eran las penurias sociales que sufría la mayoría de la población y ante las que Horkheimer demostraba desde su juventud una sensibilidad muy desarrollada. Pero al mismo tiempo no carecía de realismo para reconocer que la situación socio-psicológica del proletariado estaba lejos de las idealizaciones de Marx y de Lukács.

Ya en este momento se puede observar el entrelazamiento de diferentes convicciones, las que se condensan finalmente en lo que hoy en día conocemos como la definición que Horkheimer daba de la Teoría Crítica: sensibilidad normativa que se alimenta en los compromisos morales de la Ilustración y que permite proyectar un horizonte normativo de una sociedad más justa solamente de manera negativa, esto es, como la sombra de las penurias y patologías sociales actuales. Esta intuición era acompañada de la intuición simultánea de que hay que mantener cuidado frente a los excesos de la teoría, de los que surgen los escenarios totalitarios estilizados. Con base en estas convicciones básicas —las cuales ya se perfilan claramente en la *Dämmerung* (*Crepúsculo*, Horkheimer, 1987) así como en los dos ensayos que Horkheimer publicara en los años 30, “*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*” (“Comienzos de la filosofía de la historia burguesa”, 1987a) y “*Ein neuer Ideologiebegriff?*” (“¿Un nuevo concepto de ideología?”, 1987b)—, Horkheimer proyecta su programa de investigación para el *Institut für Sozialforschung* (Instituto para la investigación social). Imperativo era para Horkheimer un “materialismo interdisciplinario”, que partía de una comprensión científica, para el que era

primordial combinar la investigación empírica con el trabajo social filosófico. Mientras las preocupaciones de las ciencias particulares consistían en descubrir las patologías sociales, el trabajo de la filosofía social consistía en construir un marco conceptual que permitiese reconocer estas patologías. Esto parecía todavía la única posibilidad de rescatar al programa original de Marx como ciencia de la *crisis*, que no quiere sacrificar su rigor crítico a las constelaciones idealizantes.

b) Mientras la crisis mundial se agudizaba, sobre todo en los años 40, también las expresiones de la Teoría Crítica —la que se comprometía con un realismo sin disimulos— debían tomar una forma más radical. La disolución del *Instituto para la investigación social* hizo abandonar la investigación empírica interdisciplinaria que Horkheimer prescribía todavía en los años 30. En este sentido, paradigmático para esta nueva fase de la Teoría Crítica era la *Dialéctica de la Ilustración* que Horkheimer y Adorno redactaron en los años 40 conjuntamente y que fue publicada en 1947 en la editorial holandesa *Querido* en su primera edición. “Radicalización” significa en este contexto no solamente una agudización de la tónica pesimista, que domina el ambiente del libro esencialmente y que abandonaba cualquier idea de la *posibilidad* de la emancipación político-social del totalitarismo, la que había sido cultivada todavía en los trabajos tempranos de Horkheimer. “Radicalización” tampoco se limita al abandono del trabajo científico social que mencionan Helmut Dubiel y Jürgen Habermas. Lo que se radicaliza es sobre todo la forma de expresión para tratar de articular lingüísticamente, en lo posible, las brutalidades casi indescriptibles del totalitarismo. Al mismo tiempo, la Teoría Crítica permanece fiel a sus principios —mencionados más arriba—, sobre todo la posición entre dos frentes: el de las vanas promesas metafísicas, por un lado, y el de las afirmaciones de lo dado, por el otro. Se articula ahora como una “crítica reveladora” (*erschliessende Kritik*), la que Axel Honneth describió hace poco con las siguientes palabras: “[...] mediante la Ilustración, mediante el quiasmo y, finalmente, mediante el arte de la exageración se pretende dar una descripción de los hechos acostumbrados de la cultura capitalista que se muestra capaz de mostrarlos bajo una luz completamente nueva. De esta manera, lo que se pretende es la revelación de nuestro mundo como un contexto de convivencia social cuyo establecimiento y cuya ejecución pueden ser entendidos como ‘patológi-

cos' porque son contradictorios con las condiciones de una buena vida, visto desde una comprensión objetiva" (Honneth, 2000: 87).

Aquí ya se ve claramente que este programa está ahora basado en primer lugar en las ideas de Adorno, quien pensaba ya en los años 30 —cuando Horkheimer elaboraba su programa del “materialismo interdisciplinario” — en una crítica social en cuanto crítica del lenguaje (Adorno, 1997*a*; 1997*b*). También el horizonte normativo de Adorno es la Ilustración. Sin embargo, la *Dialéctica de la Ilustración* tiene que mostrar que la glorificación de la razón era demasiado prematura: “La aporía que encontramos en nuestro trabajo resultó el primer objeto que tuvimos que investigar: la autodestrucción de la Ilustración. No tenemos ninguna duda —y en ello se encuentra nuestro *petitio principii*— que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Sin embargo, pensamos haber entendido con igual claridad, que el concepto justamente de este pensamiento, no menos que las formas históricas concretas, las instituciones de la sociedad en las que se encuentra entretrenzado, ya se encuentran en el germen de aquel regreso, que está ocurriendo actualmente por doquier” (Horkheimer/Adorno, 1990: 3).

La crítica que se dirige en primer lugar al pensamiento, se entiende también como crítica de las realidades políticas y sociales, ya que existe una relación intrínseca entre ellas. En este sentido se puede entender a la *Dialéctica de la Ilustración* como un gran proyecto de diagnóstico crítico de la *modernidad*. En él se juntan de manera concentrada las experiencias de las patologías sociales de la modernidad, que se hicieron tan obvias en todas las esferas de la vida humana que ya no requieren de demostraciones científicas. Pero justamente en este sentido la *Dialéctica de la Ilustración* se entiende como el diagnóstico del tiempo superior. Ya en 1930 Horkheimer criticó la variante “sociológica” por su pretensión “consoladora idealista”, la que también se expresa en las teorías de la modernidad que más arriba mencionamos. El problema radica en que si bien los diagnósticos sociológicos (Horkheimer pensaba sobre todo en Karl Mannheim) reconocen la particularidad de las constelaciones históricas, las obligan a acomodarse por razones de presentación en un marco unificador metafísico, que piensa a la pluralidad nuevamente en forma de un todo armónico (Horkheimer, 1987*b*). Pero la *Dialéctica de la Ilustración* con su “negativismo metódico” (Schmid-Noerr, 1997: 126 ss.) ya no pudo *expresar* ninguna idea de consolidación positiva sin hacerse culpable de complicidad con la barbarie.

Esto no significa que las medidas, que son al mismo tiempo normativas y positivas, no estuvieran implícitas. Cuando se critica la falta de cimientos normativos (*Bodenlosigkeit*) de la *Dialéctica de la Ilustración*, no quiere decir que se trate de una suerte de posmodernismo *avant la lettre* que ya habría abandonado cualquier pretensión normativa, sino porque ya no puede *fundamentar* estas pretensiones filosóficamente. “La Teoría Crítica estaba consciente de que a su crítica de la sociedad no solamente le seguía inmediatamente el imperativo de la abolición del sufrimiento socialmente causado, sino de que ello también implicaba un concepto de la razón positiva como núcleo normativo” (*ibid.*, 128-129). Con el mismo aliento constata Schmid-Noerr incluso: “En contraste con una sociología que se declara estrictamente posmetafísica ella [la Teoría Crítica] mantuvo firme su creencia en la idea metafísica de una totalidad conciliada, sin embargo, esta idea carecía de ‘imágenes’ y se derivaba solamente de la experiencia de la articulación de lo negativo” (*ibid.*, 129).

Esta visión de la totalidad que carecía de imágenes concretas del conocimiento del “todo” era también la que dominaba en el diagnóstico del tiempo que ofrece la *Dialéctica de la Ilustración*. Después de renunciar a la investigación social empírica, después del compromiso con una radicalización de la expresión lingüística y de la decisión de entender a la modernidad en cuanto Ilustración, la Teoría Crítica también abandonó su compromiso con la precisión espacio-temporal. La modernidad entendida sobre todo como pensamiento, esto es, como Ilustración, puede ser prolongada hasta la antigüedad griega (la historia de las ideas está llena de ejemplos), incluso hasta los inicios de la humanidad. Al mismo tiempo, tendencias totalizantes parecidas pueden ser atribuidas principalmente a todas las sociedades. Lo que era para Europa occidental el fascismo, era el estalinismo para la Unión Soviética y la “industria cultural” para Estados Unidos. Pero, este reduccionismo funcionalista e histórico-filosófico es todo, menos crítico. En él se expresa más bien nuevamente la misma desdiferenciación con la que el pensamiento europeo trataba, desde hace muchos siglos, de justificar su competencia teórica, que no se limitaba en espacio y tiempo (Joas, 1993).

c) Herbert Marcuse comparte con Horkheimer y Adorno la visión de un mundo “totalmente administrado” el que, sin lugar a dudas, también amenazaba la libertad de los seres humanos que vivían en él después de la Segunda

Guerra Mundial. Sin embargo, su interés se concentraba más fuertemente en alternativas políticas. Pensaba que éstas se empezaron a cristalizar en los diferentes movimientos de liberación que se opusieron a la “sociedad unidimensional”. Para Marcuse, un momento decisivo de estos movimientos de liberación ya no era una meta “utópica” común, sino simplemente la resistencia. Solamente ella puede entenderse como aquello que da forma unitaria a un todo altamente contingente: “La gran negación (*Verweigerung*) toma formas diferentes” (Marcuse, 1969: 9). Decisivo para nuestro contexto es la consecuencia que Marcuse extrae aquí para la Teoría Crítica: “Hasta ahora una de las doctrinas de la teoría crítica de la sociedad (y sobre todo de la teoría marxista) ha sido renunciar a lo que de manera despectiva se llama especulación utópica. De una teoría de la sociedad se espera un análisis de las sociedades existentes bajo la luz de sus propias funciones y capacidades así como la indicación de tendencias visibles (si es que éstas existen), las cuales apuntan a un más allá de las condiciones dadas” (*ibid.*, 15).

El que Marcuse evalúe a “las sociedades existentes bajo la luz de sus propias funciones y capacidades” no se puede sostener. Detlev Claussen, por ejemplo, recuerda: “Cuando Herbert Marcuse 1967 en Berlín habló ante una generación estudiantil de protesta que tenía muchas expectativas, enfatizó desde el principio el entendimiento de que ya ‘no hay ningún afuera del capitalismo’” (Claussen, 1999). Precisamente, este “entendimiento” no sólo conducía a ignorar las diferencias que existían entre diferentes capitalismo, sino reafirmaba también la comprensión funcionalista de la sociedad que siempre caracterizaba al entendimiento que las diferentes teorías críticas (desde Marx) tenían de lo social.

Sin embargo, el segundo entendimiento que se articula en la cita anterior marca una diferencia frente a los demás miembros de la Escuela de Frankfurt y se remite a la manera en la que Marcuse fundamenta la normatividad. Gunzelin Schmid Noerr resume esto de la siguiente manera: Marcuse vio, “más directamente siguiendo a las distinciones marxistas, en el núcleo de lo negativo, una tendencia de desarrollo de lo positivo y continuaba, por ello, hasta el fin de su vida, la búsqueda por las emergentes fuerzas contrarias a las “‘sociedad unidimensional’ como signos de la liberación” (Schmid Noerr, 1997: 130). Dicho de otra manera: la normatividad como negatividad, en un sentido de

resistencia, solamente se advierte en la teoría de manera muy general. Pero su concretización la experimentan como praxis política primordialmente los movimientos sociales. En el pensamiento de Marcuse el filósofo realmente entrega cetro y corona a la praxis. La propia biografía de Marcuse, en la que el trabajo teórico se ve constantemente interrumpido por el activismo político, sirve como demostración de ello (véase Söllner, 1996: 199 ss.).

Al contrario de esto, Adorno sigue insistiendo —aún después de la *Dialéctica de la Ilustración*— en que la crítica es en primer lugar una tarea de la filosofía. No solamente trata de criticarse a sí misma, a través de una reflexión crítica sobre su propio lenguaje, sino que la crítica del lenguaje constituye la tarea eminente de cualquier crítica social. Para Habermas es claro que mientras Horkheimer se resistía contra una crítica radical de la razón, la *Dialéctica negativa* y la *Teoría estética* de Adorno son precisamente prolongaciones conscientes de esta radicalidad, de la que solamente queda la experiencia estética, como la que facilita sobre todo el arte *moderno*. Sólo desde ahí se puede pensar todavía algo así como una crítica. Para Habermas esto no es suficiente. Ya desde hace mucho advierte que el esteticismo representa solamente una solución preliminar: “Más claramente que cualquier otro, este intento corresponde al intento de los apuros en los que se encuentra la crítica después de haber perdido la inocencia de su conciencia científica. ¿En qué fuente de experiencia se puede basar la crítica cuando renuncia de manera materialista a la filosofía de origen (*Ursprungsphilosophie*) y cuando, sin embargo, al mismo tiempo no puede encontrarse en las ciencias positivas?” (Habermas, 1967: 105-206). Para Habermas la experiencia estética no puede ser un fundamento para una teoría crítica completa. Ella se limita cuando mucho al aspecto estético de la vida humana y, de esta manera, se limita al aspecto parcial de la modernidad cultural (Habermas, 1989: 130-157).

Pero más problemático es para Habermas la primacía de la negatividad, mientras que para Adorno parece todavía más importante que para Horkheimer o para Marcuse. Esta problemática resulta ya de una perspectiva inmanente, con la que Habermas trata de informar a Adorno sobre sus propias intenciones. Una de estas intenciones es para Habermas el deseo de la “reconciliación”, deseo que Adorno realmente articula. Según Habermas, ésta es solamente posible bajo las condiciones de una “comunicación sin coacción” (véase

Habermas, 1973). Mientras Adorno no apoya su dialéctica negativa con un horizonte positivo, su teoría social tiene que fracasar: “Un joven crítico, que todavía estaba seguro de Hegel, reprochó [a Adorno] alguna vez que una teoría que piensa el todo de la sociedad como lo no-verdadero, representa en realidad una teoría de imposibilidad de la teoría” (*ibid.*, 197). La solución de Habermas es la positivización del legado de la Teoría Crítica mediante la reconstrucción de una teoría de la racionalidad. Pero de esta manera el “ilustrado tardío” (*Spätaufklärer*) no solamente trata de defender la posibilidad de la teoría, sino en primer lugar la del proyecto de la modernidad.

Pero ¿qué pasa si el entendimiento de la *imposibilidad* de cualquier teoría positiva, como las que el “proyecto de la modernidad” constantemente presupone, y como las que encuentran un decidido reconocimiento en forma de la filosofía política actual, es el entendimiento central de la Teoría Crítica?, entonces sería ciertamente Adorno el que con su dialéctica negativa expresó esto de manera más consecuente. Pero ¿significa esta posición la caída en el abismo de la “crítica absoluta”, que Habermas no solamente observa en Nietzsche sino también en el posmodernismo?

4. De las posibilidades de la imposibilidad

Las líneas restantes de este trabajo esbozan solamente algunas ideas a las que tendré que regresar en otros trabajos. Pienso que estas ideas permiten — incluso obligan ante una conciencia crítica de la época actual— reanudar el entendimiento de Adorno de la imposibilidad del proyecto de la modernidad, sin hundirnos en alguna suerte de apatía normativa. Pero, a la vez, quisiera dejar claro que esto es solamente posible cuando al mismo tiempo vayamos más allá de Adorno. Para ello me parece necesario aclarar lo que el entendimiento de la *imposibilidad* realmente significa.

Después de Ausschwitz, para Adorno queda claro que la reconciliación con la modernidad burguesa se ha convertido en una empresa imposible. Al mismo tiempo, sin embargo, queda algo así como una “nostalgia”⁴ (*Heimweh*) cuya dirección es indeterminada. Valiéndose de Eichendorff, Adorno subraya en 1957 que se trata justamente de nostalgia (como *Heimweh*, nostalgia del

hogar), pero de ninguna manera se trata de llegar a alguna suerte de hogar (Adorno 1997c: 75). Esta imposibilidad del hogar solamente deja la condición permanente de la conciencia de la carencia del mismo. Esto no sólo se debe a las condiciones externas del exilio involuntario del propio Adorno. En ello se encuentra también algo del constante “deseo” que se dirige a lo otro o a lo extraño, deseo que nunca puede ser satisfecho por completo. “El deseo (*Sehnsucht*) desemboca en sí mismo como su propia meta, así como el deseoso experimenta en la eternidad, en la trascendencia sobre todo lo determinado su propia condición; así como el amor siempre se justifica con el propio amor igual al de la amada” (*ibid.*, 86). Parecido a la ética del otro de Lévinas, aparece también en Adorno en este momento la comparación con la “contemplación eterna de lo divino”. Pero ¿significa esto una recaída en la metafísica positiva o justamente el reconocimiento de la imposibilidad de cualquier positividad efable, de la constante frustración de cualquier “integración”, de cualquier sistema, de cualquier “unidad subjetivamente fundada”? (*ibid.*, 79)

Ya la retórica de la “nostalgia” (*Heimweh*) o del “deseo” (*Sehnsucht*) evidencia que el entendimiento de la imposibilidad de las ilusiones modernas aparece también en Adorno todavía bajo el signo de lo negativo. El pensamiento del propio Adorno está demasiado impregnado por los sueños de la posibilidad de los proyectos modernos para entregarse a una crítica sin remordimientos. Si bien la dialéctica negativa se entiende, en principio, como un proceso que se abre al otro y al extraño (Müller-Doohm, 2000: 78), no lo hace sin resistencia, la que, a su vez, se debe a una suerte de compromiso aunque opaco, no claramente expresado, con el proyecto de la modernidad europea y su supuesta posibilidad. Dicho de otra manera: en la dialéctica negativa de Adorno opera todavía claramente en primera instancia la primacía de la negación, esto es, la primacía de la imposibilidad de la modernidad con todos sus vaivenes. Lo que domina es el carácter reactivo.

Pero este carácter reactivo de la crítica solamente se puede convertir en algo creativo cuando lo otro o lo extraño no es entendido únicamente como reacción frente a algo dado. Esto ha intentado Bernhard Waldenfels en su *Fenomenología de lo extraño*. Para Waldenfels queda claro: “cuando nos conscientizamos de las figuras del pensamiento de la extrañidad [...] abandonamos los caminos de afirmación y negación, de dicción y contradicción sobre

los que la crítica convencional se mueve” (Waldenfels, 2001: 128). En el centro de atención aparece ahora la extrañidad misma. Crítica no es solamente afirmación de la extrañidad, ella es más bien “la gota de la extrañidad” que se derrama en lo propio. Desde esta perspectiva aparece la imposibilidad de la modernidad más claramente como posibilidad(es) de lo otro o de lo extraño. Dicho de otra manera: son justamente estas posibilidades que se producen incesantemente las que siempre se resisten a las tendencias unificadoras y que demuestran a estas tendencias su imposibilidad.

De ahí resultan las siguientes tareas para cualquier teoría crítica que asume un compromiso con el entendimiento actual de la imposibilidad del proyecto de la modernidad: 1. Ella debe darse cuenta hasta qué grado todavía puede derivar su normatividad de *un* modelo de modernidad cuando las realidades socio-políticas ya cuestionan desde hace un tiempo la unidad de los principios de este modelo. 2. Si toma en serio el reto de un distanciamiento más claro del proyecto de la modernidad, solamente le queda definirse desde la perspectiva de lo extraño. 3. Pero esto significa también que se debe dar a sí misma una nueva identidad creativa. Teoría no es nada más reacción sino también creación. Solamente bajo esta comprensión la teoría puede llegar a la praxis. Una teoría completa de la acción humana es una presuposición. Sólo cuando también la teoría se entiende como forma de la acción humana y cuando entiende que su propia creatividad estriba en la creatividad de la acción humana, es posible comprender por qué la separación entre teoría y praxis ha sido un error. 4. Para inmunizarse tanto de la apatía del relativismo como del formalismo normativo, tal teoría no puede dejar de poner su propia normatividad en concordancia con la de los actores políticos y sociales sin cerrarse frente al surgimiento de nuevas posibilidades. 5. Una teoría crítica ya no extrae su normatividad de “la modernidad”, sino que se inspira en la pluralidad y en la contingencia de las formas de vida que se resisten, en nuestro mundo actual, al proyecto unificador de la modernidad.

Bibliografía

Theodor W. Adorno (1997a), “Die Aktualität der Philosophie”, *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 325-344.

- Theodor W. Adorno (1997*b*), “Thesen über die Sprache des Philosophen”, *Philosophische Frühschriften*, Gesammelte Schriften 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 366-371.
- Theodor W. Adorno (1997*c*), “Zum Gedächtnis Eichendorffs”, *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften 11, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 69-94.
- Detlev Claussen (1999), “Die amerikanische Erfahrung der kritischen Theoretiker”, *Hannoversche Schriften*, 1/1, 27-45.
- Peter Dews (1999), “Introduction: Habermas and the desublimation of reason”, Peter Dews (1999) (ed.), *Habermas. A Critical Reader*, Oxford-Malden: Blackwell, 1-25.
- Alessandro Ferrara (1998), *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*, London-New York: Routledge.
- Alessandro Ferrara (2000), “The Challenge of Global Justice”, (inédito).
- Jürgen Habermas (1967), *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlin: Luchterhand.
- Jürgen Habermas (1973), “Theodor W. Adorno”, en: Jürgen Habermas (1973), *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 176-199.
- Jürgen Habermas (1989), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 130-157.
- Jürgen Habermas (1997), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- José Hernández Prado (1994), *La filosofía de la cultura de Antonio Caso*, Mexiko-Stadt: UAM-Azcapotzalco.
- Axel Honneth (2000), “Über die Möglichkeit einer erschliessenden Kritik. Die ‘Dialektik der Aufklärung’ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik”, en: Axel Honneth (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 70-87.
- Max Horkheimer (1987*a*), “Dämmerung. Notizen in Deutschland”, *Gesammelte Schriften* (ed. Gunzelin Schmid Noerr), vol. 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932, Frankfurt/M.: Fischer, 312-452.
- Max Horkheimer (1987*b*), “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie”, *Gesammelte Schriften* (ed. Gunzelin Schmid Noerr), vol. 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932, Frankfurt/M.: Fischer, 179-268.
- Max Horkheimer (1987*c*), “Ein neuer Ideologiebegriff”, *Gesammelte Schriften* (ed. Gunzelin Schmid Noerr), vol. 2: Philosophische Frühschriften 1922-1932, Frankfurt/M.: Fischer, 271-294.
- Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (1990), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Hans Joas (1993), “The Underestimated Alternative: America and the Limits of ‘Critical Theory’”, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 79-93.

- Hans Joas (1995), “Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion”, Hauke Brunkhorst/Micha Brumlik (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Fischer, 49-62.
- Oliver Kozlarek (2001), “Critical Theory and the Challenge of Globalization”, *International Sociology*, 16/4, 77-92.
- Klaus Lichtblau (1996), *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursociologie in Deutschland*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Herbert Marcuse (1969), *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Stefan Müller-Doohm (2000), “Kritik der kritischen Theorien. Oder: Wie kritisches Denken selber zu rechtfertigen sei”, Stefan Müller-Doohm (ed.), *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit ‘Erkenntnis und Interesse’*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 71-106.
- Friedrich Nietzsche (1999), *Jenseits von Gut und Böse, KSA* (ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari), vol. 5, München-Berlin-New York: dtv-de Gruyter, 9-243.
- Max Pensky (2000), “Cosmopolitanism and the Solidarity Problem: Habermas on National and Cultural Identities”, *Constellations*, 7/1, 64-79.
- Gunzelin Schmid Noerr (1997), *Gesten aus Begriffen. Konstellationen der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Fischer.
- Alfons Söllner (1996), *Deutsche Politikwissenschaftler in der Emigration. Studien zu ihrer Akkulturation und Wirkungsgeschichte*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Charles Taylor (1993), “Aneinander vorbei. Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus”, Axel Honneth (1993) (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M.-New York: Campus, 103-130.
- Bernhard Waldenfels (2001), *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen: Wallstein.
- Michael Walzer (1996), *Lokale Kritik – globale Standarts*, Hamburg: Rotbuch Rationen.

Notas

1. Una primera versión de este texto apareció en la revista alemana *Zeitschrift für kritische Theorie*. La traducción al Castellano es del autor. Revisión de Mario Teodoro Ramírez.

2. Traducciones de las citas son del autor.

3. El que una de las preocupaciones esenciales de la crítica de Nietzsche sean las simplificaciones del pensamiento revela la siguiente cita: “!O sancta simplicitas! ¡En qué mundo de simplificaciones raras y falsificaciones vive el ser humano! Uno no puede dejar de sorprenderse una vez que uno se puso los ojos para ver estos milagros.

¡Cómo hemos hecho en nuestro alrededor todo claro y fácil! ¡Cómo hemos dado a nuestros sentidos un pase libre para todo lo superficial y a nuestro pensamiento un deseo divino de brincos voluntarios y falsas conclusiones! [...]” (Nietzsche, 1999: 41)

4. La palabra *Heimweh* se compone por las palabras *Heim* (hogar) y *weh* (dolor) y remite a la nostalgia y al sufrimiento de estar lejos del hogar.

DE LOS USOS TEÓRICOS DE MICHEL FOUCAULT

Rafael Farfán H.

Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

1. Introducción: Foucault como autor

Michel Foucault pudo haber dicho que él no era 'foucaultiano'. Y aunque no lo dijo casi siempre luchó por evadir o evitar aquello en lo que finalmente se convirtió: en un 'autor', con todas las implicaciones sociales y culturales que esto conlleva y que aquí pretendo examinar, al tratar el sistema de prácticas a través del cual se difunde, interpreta y apropia el pensamiento de un hombre y, sobre todo, como se le utiliza.¹ Siguiendo la lógica del propio Foucault, pretendo tomarlo como un caso a través del cual resulta posible objetivar las prácticas que constituyen a las disciplinas humanas cuando convirtieron su discurso en objeto de saber.

Así, volviendo la mirada hacia lo que ha sido el proceso histórico mediante el cual se ha difundido, leído e interpretado la 'obra' de este original filósofo francés contemporáneo, tengo la impresión de que ella es un caso claro de aquello mismo que Foucault investigó: se trata de un proceso formado por una diversidad de prácticas y de relaciones entre éstas que se constituyen de modo independiente a la 'voluntad' y 'conciencia' de sus actores, a sus intenciones, que tienen sin embargo una inteligibilidad propia pero que no remite a un destino fatal o a un designio incognoscible e incontrolable. La independencia que adquieren los resultados de las acciones de los actores y, sobre todo, el que generalmente estos vayan en contra de sus intenciones, no tiene porque explicarse en términos de destinos metasociales que se imponen de forma trágica a la vida de los hombres o bien a través de visiones fatalistas fundadas en la incapacidad de la voluntad humana para controlar y dirigir los procesos sociales. La diferencia que existe entre intenciones y resultados de las acciones

finalmente habla del complejo nudo de mediaciones que existe entre uno y otro, y que obliga, por ende, a ponderar de otro modo el factor de la voluntad y la conciencia de los agentes sociales.

¿Qué fue lo que ocurrió, entonces, para que, contra la voluntad y las intenciones de Foucault, él se haya transformado en lo que hoy designa su nombre, el de un ‘autor’ que para muchos de sus lectores remite a un ‘sistema de pensamiento’ disputado y disputable por las disciplinas en las que se divide y organiza el saber de las ciencias del hombre? ¿Qué tipo de clasificaciones disciplinares e institucionales se hicieron cargo de él cuando se convirtió en objeto de uso por diversos discursos teóricos? Estas dos preguntas encierran el objeto de estudio de este trabajo que quiero situar en el seno de una filosofía transformada por la historicidad de sus temas y problemas. A través de esta transformación resulta factible comprender las prácticas mediante las que se producen y reproducen los espacios disciplinarios que segmentan actualmente el conocimiento del hombre en las sociedades desarrolladas occidentales y del que no pienso que escape el espacio académico disciplinar mexicano. De ahí entonces que el problema que abordaré se refiere al proceso a través del cual se difundió y recibió la ‘obra’ de Foucault al otro día de su muerte, particularmente en los países occidentales que han sido los centros difusores de las tendencias intelectuales de nuestro tiempo: Italia, Inglaterra, Alemania y por supuesto los EUA. Por ende tiene sentido preguntarse ¿cuál ha sido el efecto ‘Foucault’ fuera de Francia?

2. El ‘efecto Foucault’ más allá de Francia

Lo que aquí voy a llamar como el “efecto Foucault” esta formado por las diversas tradiciones culturales occidentales en las que su ‘obra’ y su pensamiento han sido objeto de apropiación, por lo tanto, de interpretación, discusión y puesto en circulación bajo el sistema de edición y publicación de sus libros, pero también de transmisión oral utilizando diversos medios (desde la conferencia hasta la cátedra) que son inherentes a las diversas prácticas de formación y reproducción del saber en las sociedades occidentales actuales. Son tradiciones culturales que se distinguen por los valores, símbolos y conflictos que

forman sus respectivas identidades nacionales y que delimitan el espacio de la recepción y discusión de un 'autor'. Ahora bien en el caso de la figura y la 'obra' de Foucault hay un elemento común que comparten estas diversas recepciones nacionales: en todas ellas ambos aparecen actuando como un elemento perturbador de crítica y oposición que fácilmente despierta la discusión e incluso hasta la exclusión. De Italia a Inglaterra, pasando por Alemania y los EUA, Foucault ha sido un 'autor' conflictivamente asimilado en comparación a otros autores, como por ejemplo Habermas, su simétrico opuesto. Trataré de mostrar que las condiciones de una primera recepción de Foucault fuera de Francia —altamente politizada— determinaron no sólo el proceso de difusión y circulación de su 'obra' sino, también, su clasificación como un intelectual cuya imagen va en contra de lo que es el académico e investigador creador de un mundo de ritos y protocolos universitarios y de las clasificaciones disciplinares establecidas o dicho en breve, del '*homo academicus*' (Bourdieu).

Italia

En Italia, como lo explica en una breve reseña el filósofo Pier Aldo Rovatti (P. Aldo Rovatti, 1984), en 1977 la editorial Einaudi publicó *La microfísica del poder* (1978),² texto editado por Alessandro Fontana y Pasquale Pasquino. Como lo sabe también el lector español, éste no es propiamente un libro escrito por Foucault sino que más bien es el resultado de una recopilación de entrevistas, pequeños ensayos y cursos que abarcan principalmente la década de los setentas, tiempo que experimenta todavía los reflujos de los movimientos políticos que se gestaron en los años sesenta en casi todo el mundo occidental. La impronta de estos movimientos y experiencias políticas se dejó sentir en las radicales declaraciones que hace Foucault en las entrevistas que contiene este libro, así como en algunos de los ensayos y cursos que también ahí aparecen. Ahora bien, en todos ellos destacan dos figuras frente a las que Foucault casi siempre se define en oposición: el marxismo y el liberalismo. Por estos rasgos, pero sobre todo por el clima de violencia política que se vivía en Italia en esos años, ligado a la 'crisis del marxismo', la lectura que se hizo de Foucault fue predominantemente política, y por ende su uso estuvo subordinado

a los dictados de una coyuntura en la que está ausente el interés o la preocupación académica. Así, para los marxistas la oportunidad de dialogar con Foucault significó la posibilidad de encontrar, a través de los medios que él pudiera ofrecer, un escape al callejón sin salida que ellos vivían de la experiencia de la crisis del marxismo. Representó, pues, una posibilidad de superación de las contradicciones producidas por el marxismo a lo largo de su historia. Para la disidencia y los movimientos sociales que habían irrumpido con fuerza ciega a través de la protesta y la revuelta, el pensamiento de Foucault encerrado en *La microfísica del poder* aportaba también, con lucidez y claridad, un medio que afanosamente buscaban: un discurso clarificador de los motivos de sus luchas y una crítica radical de aquello a lo que se oponían, en breve, una ruptura total con la forma tradicional, liberal y marxista, de hacer y pensar la política.

La consecuencia principal de esta lectura y uso altamente politizado de Foucault en la Italia de los setentas, fue que a través de *La microfísica del poder* Foucault alcanzó una gran demanda y popularidad en algunos medios sociales que estaban en plena agitación política. Pero este reconocimiento social tuvo un precio que Foucault tuvo que pagar, con la simplificación y empobrecimiento de que fue objeto al verse ligado a un pensamiento y una posición radicalmente contestataria que impidió, en ese momento, su ingreso al frío y serio mundo intelectual de la academia y las disciplinas humanas. Para este mundo, la obra y el pensamiento de Foucault, su ‘filosofía’, eran más asunto de agitadores y propagandistas políticos que materia de discusión y examen académico.

Esta recepción de Foucault en Italia cambió hacia finales de los setentas con la traducción al italiano de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*, primer tomo de su *Historia de la sexualidad*.³ Este par de textos volvieron a despertar interés y expectación, pero esta vez de una clase diferente a la que suscitó *La microfísica del poder*. Por un lado porque las condiciones políticas ya habían cambiado en Italia, pero también, por otro lado, porque el espacio de lectura de Foucault también era uno distinto, en tanto se trataba del espacio académico orientado por el interés de la interpretación y el examen teórico. Este interés se concretó en la publicación de dos números de la revista filosófica *Aut-Aut* dedicados a tratar el tema “saber-poder” (Rovatti, 1984: 56). Pero a pesar de esta brusca transformación en los intereses que guiaban la lectura y el aná-

lisis de Foucault, esto no significó el reconocimiento inmediato de que en él existía una importante contribución teórica que debía asumir el mundo académico italiano de la filosofía y las ciencias del hombre. Por el contrario, para que el pensamiento de Foucault mereciera este reconocimiento tuvo que pasar más tiempo y ser objeto de otras lecturas y debates, y sobre todo de una pregunta que a partir de este momento le hace con insistencia ese mundo académico y disciplinar: *¿desde dónde escribe y para quién lo hace?* Una pregunta que, como voy a mostrar, se mantiene en las otras recepciones de Foucault. De ahí la extraña manera en que este filósofo francés ingresó en Italia en el mundo formado y poblado por las comunidades disciplinares de investigadores: de una forma elusiva, desviada, por medio de otros objetos y temas con los que es asimilado o vinculado. Su obra es discutida, entonces, no tanto por ella misma sino por lo que a partir de ella se puede ligar a tradiciones intelectuales nacionales en las que destacan la presencia de figuras filosóficas que son materia de reconocimiento y culto oficial: de Maquiavelo a Gramsci.⁴ De ahí surgieron interpretaciones de Foucault⁵ que marcaron la ruta de las futuras lecturas académicas y escolares de su ‘obra’.

En ellas son tres zonas disciplinares las que ya destacan: la lectura de los historiadores,⁶ la de los lingüistas⁷ ligada a la crítica literaria y, sin duda la que llegó a imponerse, la de los filósofos de la política.⁸ Entre estas tres zonas se descompone el discurso de un hombre que así es transformado en un autor, al que, por lo tanto, ya no le pertenece el sentido de lo que dijo y escribió. Y los motivos que impulsaron su pensamiento cambian al cambiar las condiciones sociales de su interpretación. Veremos como estas lecturas se repiten en otros medios socio-culturales y bajo el impulso de preocupaciones disciplinares comunes.

Inglaterra

Algunos rasgos de la recepción italiana de Foucault se vuelven a manifestar con su introducción a Inglaterra, en donde nuevamente se presenta un contexto político mezclado con las particularidades de una cultura política nacional para dar como resultado una recepción difícil e incierta, separada del mundo académico y de sus disciplinas reconocidas (Colin Gordon, 1986: 826).⁹

En efecto, son pocos los pensadores del continente europeo que han despertado tantos obstáculos para lograr su aceptación y discusión como lo hizo Foucault para el lector académico británico. Una incompreensión en la que se confunden, como causas y efectos, los valores y las tradiciones de una particular cultura política nacional junto a la historia que ha tenido en Inglaterra la filosofía. Historia en la que están presentes los valores de la resistencia y la sublevación de la acción civil frente al poder, a través de los problemas y objetos que sucesivamente han tratado el empirismo y el utilitarismo. Esto explica el que por medio de cada una de estas corrientes —durante los siglos XVIII y XIX— la filosofía inglesa haya actuado como una especie de ‘consciencia crítica’ de la sociedad encargada de establecer los límites de intervención del poder político estatal (Colin Gordon). O más precisamente, siguiendo aquí un planteamiento de Foucault, a través de los comienzos del pensamiento liberal inglés y escocés asistimos a un momento “crítico de la razón estatal” cuya tarea era indicarle al poder los límites ineluctables de su capacidad de saber (Foucault, 1989: 123). Sin duda esto permitió un desarrollo original de la filosofía británica, en el que están ausentes muchos de los objetos y temas clásicos de la filosofía moderna continental, especialmente los temas y problemas de la tradición jusnaturalista. Su lugar lo ocupan otras nociones aglutinadas básicamente alrededor del paradigma del utilitarismo según el cual los hombres son motivados por la persecución de sus intereses.¹⁰ Pero quizás es en la concepción de ‘sociedad civil’ en donde se encuentra uno de los temas fundamentales de esta filosofía que la distingue de su similar continental, pues la concibe no como una entidad fundada a partir de la sociedad política (el Estado), de acuerdo con la tradición del derecho natural, sino como un espacio independiente, pleno y complejo, en el cual hay que situar a los hombres —en tanto sujetos portadores de intereses— que el Estado concibe como materia de gobierno (Colin Gordon, 1986: 830).¹¹ A través de esta concepción de ‘sociedad civil’, la filosofía inglesa paradójicamente se acerca y aleja simultáneamente del pensamiento de Foucault, especialmente del último.

Este último Foucault fue el que impartió una serie de cursos en el Colegio de Francia (Foucault, 1989), en los que abordó el tema del liberalismo, interesándose especialmente por el liberalismo inglés y por su peculiar historia. Así fue como descubrió en el concepto de ‘sociedad civil’ de este liberalismo no

sólo un tema original de reflexión y distinción de tal filosofía sino, sobre todo, una técnica particular de gobierno de los hombres. Debido a esto Foucault examino históricamente el liberalismo, es decir y como él lo aclara, más que como análisis lógico de un discurso lo estudia como una práctica social cuyo blanco principal es el gobierno de los hombres en el que está de por medio una técnica de conducción social fundada en la crítica del “exceso de gobierno” (Foucault, 1989: 110). Es en este punto que la filosofía liberal inglesa (la de Adam Smith, J. Ferguson y D. Hume), organizadora discursiva de esta práctica política, y el pensamiento de Foucault se encuentran, pues ambos comparten —ciertamente por motivos distintos— una concepción antifundacional de la sociedad que los separa, y opone, a las filosofías jusnaturalistas. Pero al mismo tiempo se contraponen, pues los distingue su forma de concebir este tema común.

La diferencia y originalidad de la filosofía liberal británica en relación con la europea continental se puede resumir en el distinto destino histórico que tuvo la modernidad en Inglaterra respecto a Francia y Alemania (Colin Gordon, 1986: 826).¹² La historia de la formación del Estado-nación en Inglaterra, al compararla con la historia de su similar en Francia y Alemania, le dio a la filosofía no sólo una serie de características propias sino, sobre todo, le asignó todo un conjunto de tareas y problemas que la distanciaron de la filosofía continental. No obstante esta brecha que abrió la modernidad en Inglaterra, ella misma la cerró cuando a comienzos del siglo XX academizó y profesionalizó la filosofía al convertir a ésta en una disciplina altamente técnica y especializada como se puede corroborar a través de la filosofía analítica y el empirismo lógico. Como puntualmente lo reconoció Richard Rorty, a través de esta transformación la filosofía anglosajona se impuso como tarea la búsqueda de cierto tipo de fundamentos normativos universales basados en el lenguaje, con lo cual no sólo rompía todo nexo con la historia sino también declinaba en su función de crítica social y política, tal y como en su momento lo hizo el pensamiento liberal durante los siglos XVIII y XIX (Rorty, 1983: 160).

La academización de la filosofía y con ella la formación de grupos disciplinares profesionales encargados de mantener y vigilar la ‘práctica normal’ (Kuhn) de la filosofía, así como su ruptura con la historia, preparó un medio cultural y esencialmente académico en Inglaterra reacio y receloso a

recibir y al menos comprender un discurso filosófico como el de Foucault, que en principio para formarse tuvo que transgredir las divisiones y especialidades disciplinares instituidas. Transgresión que empezó por manifestarse a través de la interrelación que estableció entre filosofía e historia. Por desgracia no fue esto solamente lo que hizo incomprendible el pensamiento de Foucault para sus lectores académicos ingleses. Hay que agregar, como elemento político que sobredeterminó el medio cultural inglés, el que los libros de Foucault empiezan a penetrar en él, durante la década de los setentas, por vía de un ambiente universitario radicalizado y envuelto en los aires de la polémica de moda centrada en el antihumanismo del estructuralismo (Colin Gordon, 1984). Fue el marxismo universitario el que descubrió a Foucault a través de Althusser y en particular de la edición inglesa de *Para leer El Capital* (1974). Foucault es, entonces, identificado por este tipo de marxismo como uno de los ‘maestros de la lectura’ que cita Althusser (junto a Bachelard y Canguilhem). Pero al mismo tiempo es asimilado a un movimiento intelectual típicamente parisino formado por los nombres de Derrida, Lacan y Lévi-Strauss, bautizado con el nombre de estructuralismo. Algo que persiste hasta la actualidad, lamentablemente.

Los inconvenientes de esta *primera* recepción inglesa de Foucault consisten no sólo en que su obra es apropiada y utilizada por un marxismo que se distinga tanto por su ultraizquierdismo como por su dogmatismo e intolerancia, reduciendo su comprensión al vínculo que estableció entre marxismo y ‘estructuralismo’. Al ser asociado en esta relación, como lo hace Perry Anderson (1986), Foucault es identificado con esa parte de la filosofía francesa responsable de la “crisis del marxismo latino”. Una crisis, según Perry Anderson, en gran parte causada por la asimilación acrítica que llevó a cabo el marxismo de Althusser de la filosofía estructuralista que navega en el impasse del dilema conceptual del “sujeto y la estructura”.¹³

Como un balance final de esta primera lectura inglesa de Foucault, puedo destacar, como en su similar italiana, la sobredeterminación que ejerció en ella un momento político que lo ubicó en medio de una corriente intelectual en la que fue confundido con otros filósofo franceses de aquella época y ya clasificados con el nombre de estructuralistas, como Althusser, Lacan, Derrida y Lévi-Strauss.¹⁴ Pero hay algo que une esta primer lectura inglesa de Foucault con la

italiana, y que finalmente comparten tanto marxistas como liberales de ambos lugares, y es la común acusación que le hacen a Foucault de que carece de una fundamentación en sus valores así como de un principio de identificación política en el trasfondo teórico de su obra (Colin Gordon, 1986: 837). En breve, se trata de la pregunta que antes ya se la había hecho: ¿desde dónde escribe y para qué o quién? Quizás el mejor libro que recoge esta pregunta y la acusación que, finalmente, se le hace a partir de ella, es el del escritor brasileño desaparecido José G. Merquior (1988). Un libro escrito desde el interior mismo del ritualizado mundo académico inglés y que obedeciendo a sus prácticas, desconoce a Foucault como un par similar, calificándolo de ser un “nihilista de la cátedra”.

Pero a pesar de esta actitud reactiva y excluyente que compartieron tanto el marxismo como la filosofía académica inglesa, la presencia y la ‘influencia’ de Foucault no quedó clausurada pues logró superar, años más tarde, las barreras de esta primera recepción. Situándonos en la década de los ochenta con los gobiernos conservadores de Margaret Thatcher, da inicio el lento proceso de asimilación e interpretación académica de Foucault en Inglaterra. Para entonces tienen lugar lecturas que apuntan a diversos usos teóricos de Foucault que llegan hasta la actualidad. Se mantiene la preocupación por su relación con el marxismo con la intención de encontrar en él los instrumentos teóricos que permitan rectificar y superar los dilemas o problemas en los que éste se ha debatido históricamente (Barry Smart, 1988). Y contra lo que Perry Anderson antes había afirmado, ahora se encuentra en Foucault una filosofía que trata de modo original la relación entre acción, agente y estructura:

En verdad es el carácter problemático o desigual de las relaciones entre (...) esquemas o programas racionales, las prácticas sociales e institucionales conexas y sus efectos ‘no intencionales’ o ‘no proyectados’, lo que constituyó el foco de buena parte de la obra de Foucault (Barry Smart, 1988: 185)

Lo que antes se denunciaba como un límite en la filosofía de Foucault, lo cual llevó a situarlo en las filas del ‘nihilismo’, bajo esta lectura aparece reevaluado al ser comprendido de otro modo: no como una ausencia sino como un modo distinto de intervenir en la acción: “Foucault se abstenía coherentemente de expresar alternativas políticas para los programas y prácticas que eran el objeto

de crítica en los respectivos análisis” históricos que llevaba a cabo porque el objetivo de éstos era proporcionar herramientas o instrumentos para “aquellos directamente implicados en la lucha y la resistencia” (Barry Smart, 1988: 186). Su negativa a ‘fundamentar’ sus elecciones valorativas en sus estudios históricos obedece entonces y bajo esta lectura, a un rechazo a la forma liberal y marxista de comprender la acción social y, en particular, la acción política. Una acción política fundada en el supuesto conocimiento científico de un agente social especial es sólo otro modo de desconocer la acción real al querer fundarla en una visión que le da una garantía metahistórica, ya se llame ‘revolución’ (como en el marxismo) o ‘progreso’ (como en el liberalismo). Un modo distinto de intervenir en la acción social es a través de “la creación de las condiciones necesarias para permitir que aquellos directamente implicados en una lucha se expresen y actúen por su causa” (Barry Smart, 1988: 188).

La lectura académica de Foucault en Inglaterra logró, finalmente, consolidarse quizás no siempre de la mejor manera: a través de su conversión en un segmento o región de alguna de las disciplinas humanas establecidas. Por lo menos tres de éstas son las que han hecho de Foucault un nicho de estudios especializados: la historia, la política entendida como ‘estudio del gobierno’ y la pedagogía.¹⁵ Cada una de estas regiones del saber hicieron de Foucault un objeto de conocimiento, por ende, de interpretación y eventual utilización. Resumiré lo que me parece tienen en común estas lecturas más recientes y académicas de Foucault.

Para empezar aparece en ellas un uso libre de Foucault que pasa por encima de las clasificaciones disciplinares y de las segmentaciones instituidas del conocimiento. Se oponen incluso a los rígidos criterios impuestos y hechos valer por los tribunales del saber y asumen que cualquier uso eventual de Foucault es inseparable de una crítica de las maneras establecidas, y defendidas, de hacer y difundir el conocimiento del hombre. Por ende, estas lecturas utilizan a Foucault para cuestionar y, eventualmente, modificar las divisiones institucionalmente establecidas y corporativamente defendidas del saber social y humano. Ya se trate de la historia, de la pedagogía o del estudio del ‘gobierno de los hombres’, es innegable que Foucault no puede pasar por estas regiones sin inducir modificaciones en las concepciones disciplinares del conocimiento.

Un segundo elemento que comparten estas lecturas es que, como muchas veces él mismo lo repitió, hacen un uso productivo de Foucault al convertirlo en una ‘caja de herramientas’. Lo utilizan especialmente para encarar una situación histórica actual con el fin de comprenderla así como los problemas más urgentes que en ella emergen. Aparece así una lectura no filológica de Foucault que consiste en utilizarlo para llevar a cabo un diagnóstico del presente y una identificación de sus principales problemas. Estas tres lecturas comparten la percepción, hoy tan difundida, de que vivimos en una época marcada por el *neoliberalismo* y que el mismo Foucault tuvo tiempo también de percibir antes de morir. Como ya lo mencioné, en varios de sus cursos del Colegio de Francia, Foucault logró traducir la crisis del Estado de Bienestar como la ‘crisis de una práctica del gobierno de los hombres’ y en la crítica (neo)liberal de este Estado percibió también el anuncio de una nueva práctica gubernamental. Aprovechando esta doble percepción, la lectura inglesa actual de Foucault se plantea comprender las consecuencias sociales que ha tenido esta nueva práctica neoliberal de gobernar para la sociedad tal y como ella ha sido traducida en programas de acción políticos llevados a cabo por gobiernos tanto conservadores como liberales, es decir, de Margaret Thatcher a Anthony Blair. El balance que hacen de las consecuencias sociales producidas por esta ‘nueva’ práctica de gobernar los lleva a identificar los problemas que hoy agobian no sólo a la sociedad inglesa: exclusión, marginación, empobrecimiento no sólo material sino también ‘moral’, en fin, aniquilación de las redes sociales de solidaridad que ha creado una situación larvada de patología social. Éste es, sin duda, nuestro presente.

Alemania

En Alemania la introducción de Foucault tiene lugar en un momento de inestabilidad política, pues coincide, al iniciar la década de los ochenta, con el debilitamiento del partido socialdemócrata que entonces gobernaba y con el fortalecimiento y llegada al poder de la democracia cristiana.

Para Jürgen Habermas, conciencia intelectual vigilante y crítica de la sociedad alemana, este momento político es sólo parte de una coyuntura más

amplia por la que atraviesa Europa occidental y que se manifiesta, por un lado, en el declive del Estado asistencial y del modelo de sociedad a él ligado junto a, por otro lado, el regreso y expansión de un pensamiento y una práctica liberal neoconservadora, defensora radical de un modelo social de mercado (Habermas, 1988: 35). Para Habermas, las transformaciones que tienen lugar en la esfera política y económica también se reflejan en los cambios que han ocurrido en el clima cultural alemán, en el que filosóficamente vuelve a destacar un movimiento de ideas que tiene en Nietzsche y Heidegger a dos de sus figuras fundamentales y en la “crítica de la razón moderna” uno de sus principales objetos. Sin embargo, el despertar de este nuevo interés por Heidegger y Nietzsche y con él por el tema de la “crítica de la razón”, tiene lugar en medio de la recepción, entre otros, de un par de filósofos considerados por algunos académicos alemanes como típicos representantes del posestructuralismo francés: Jacques Derrida y Michel Foucault.

Esta convergencia de posiciones políticas con motivos filosóficos no es arbitraria para Habermas, sino más bien el resultado de una coincidencia tanto filosófica como política; para él, el equivalente teórico del neoconservadurismo político es el posestructuralismo francés, pues a través de su crítica de la “razón ilustrada” implícitamente lleva a cabo una crítica de la sociedad moderna políticamente regresiva. De ahí entonces que designe a ese movimiento filosófico alemán que retorna a Heidegger y Nietzsche por vía de Foucault y Derrida con el nombre de “jóvenes neoconservadores” de la teoría (Habermas, 1988: 282), y por ende concibe a este par de pensadores franceses como uno de los mayores peligros que debe evitar el pensamiento crítico contemporáneo, pues ellos encierran una crítica nihilista de los valores que fundamentan a las modernas democracias liberales de occidente. Por lo tanto, no creo equivocarme al identificar la introducción de Foucault en Alemania a través de la lectura que hacen de él, por un lado, un grupo de académicos que busca un medio teórico que les permite regresar a Heidegger y Nietzsche y, por otro lado, una lectura como la de Habermas en la que aparece una crítica filosófica fundada en unos valores que asume como los esenciales de la cultura política de las democracias liberales occidentales. Valores que, para él, aparecen cristalizados en las instituciones y prácticas que forman los sistemas políticos democráticos liberales y que, hoy, ha convertido en temas centrales de su filosofía política (Habermas, 1998).

La ausencia en el reconocimiento fundacional de estos valores es lo que, finalmente, Habermas le critica a Foucault, y que filosóficamente se manifiesta en el estatuto problemático de lo que fundamenta tanto sus estudios históricos como sus intervenciones políticas. En última instancia, la crítica de Habermas a Foucault, y al posestructuralismo francés, se resume en una sola pregunta que con obsesión se le ha hecho: ¿desde dónde escribe y para quién lo hace? Ahora bien, tanto en la crítica de Habermas como en la lectura heideggeriana de Foucault aparecen dos formas de mantener o transformar el espacio disciplinar de la tradición de la filosofía alemana. Voy a examinar brevemente la forma en que Foucault ha sido leído y utilizado en Alemania, tomando como referencia fundamental la lectura de Habermas.

Los rasgos de la particular tradición germana de la filosofía aparecen cuando Habermas, en su crítica, le imputa a Foucault una problemática en la que se refleja claramente un objeto y una discusión que han sido un capítulo central en la historia moderna de la filosofía alemana: el de la crítica de razón. Con Kant y Hegel, para sólo referirme a estas dos figuras fundamentales, la razón y la racionalidad devienen en objetos esenciales no sólo de la filosofía sino incluso del pensamiento alemán en general, ya sea para explorar y establecer sus límites y posibilidades o bien para indagar de qué manera ambas encarnan en la historia y la vida social de los hombres para conferirles un sentido metafísico. Ambos filósofos le dan al pensamiento alemán un derrotero y un contenido que todo lo posterior a ellos tendrá que enfrentar el reto de definirse y formarse a su favor o en su contra. Por ello quizás no es equivocado afirmar, como en su momento lo hizo el joven Marx, que a través de su crítica de la razón la filosofía trata un objeto que en Alemania es algo más que un tema abstracto de discusión intelectual, también se trata de la forma en que fue secularizada la cultura de una nación que tardíamente conquistó la modernidad. O como Marx lo aclaró: “Somos contemporáneos filosóficos del presente sin ser sus contemporáneos *históricos*. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania” (Marx, 1967: 8). Al sostener Habermas que el proyecto que anima la ‘obra histórica’ de Foucault, desde su primer libro *Historia de la locura en la época clásica* (1979), es “producir una crítica de razón” a partir de una historiografía basada en la filosofía de Nietzsche (Habermas, 1988: 282), demuestra así ser él mismo un producto de esa tradición filosófica

alemana centrada en el tema de la “crítica de la razón”: un continuador al mismo tiempo que un revisor de esa tradición. ¿Cómo lleva a cabo Habermas esta operación de revisión y examen de la propia tradición de la filosofía alemana al confrontarla con la obra histórica-filosófica de Foucault?

En primer lugar a través de un examen del pensamiento de Foucault que parte de un medio socio-cultural distinto en el que éste se formó y de un espacio intelectual que obedece a una formación disciplinar también diferente. Aparece así más que una confrontación una contrastación de la obra y el proyecto de Foucault con un medio académico-cultural y disciplinar que le hace preguntas que, quizás, Foucault nunca se planteó.¹⁶ De estas preguntas han surgido las lecturas que se han hecho de Foucault en Alemania. Quiero destacar brevemente tres de ellas como algunas de las más significativas y que han llevado a cabo un uso muy particular del filósofo francés. Me refiero a las interpretaciones que han hecho Axel Honneth (1986), predominantemente desde el espacio disciplinar de la filosofía, Stefan Breuer (1989), desde la sociología y Hans Joas (1988), ésta última obedeciendo a un proyecto teórico más amplio y ambicioso centrado en la elaboración de una antropología social que supone, por lo tanto, la revisión y modificación de las segmentaciones establecidas del saber humano, por lo menos en Alemania. Resumiré brevemente cada una de estas lecturas.

Axel Honneth se plantea indagar las posibles convergencias y divergencias que existen entre Foucault y Adorno, lo cual es tanto como decir que su objeto es comparar, confrontando, la filosofía ‘estructuralista’ de Foucault con la tradición viva de la Teoría Crítica, pues ambas, según Honneth, comparten un mismo objeto de indagación: la realización de la razón en la historia.¹⁷

Me parece (dice Honneth) que la racionalidad instrumental constituye, para Adorno como para Foucault, el principio operatorio que permite pensar la historia a través de la constricción a la cual el hombre es sometido (1986: 807).

Bajo este ángulo la obra histórica de Foucault muestra tanto avances como francos retrocesos en la evaluación histórica del proceso civilizatorio occidental, pues ella se funda en grandes ausencias que aparecen en la filosofía del pensador francés. Estas ausencias son, nuevamente y como se ha venido denunciando, políticas y son el producto del no reconocimiento de Foucault del

progreso moral y político que representa la democracia liberal al ser comparada con otro tipo de sistemas políticos. Pero curiosamente para Honneth esta ausencia es lo que une, parcialmente, a Foucault con Adorno en su concepción de la realización de la razón en la sociedad moderna, pues en ambos esta realización aparece sólo como deformante y patológica, haciendo así abstracción

con una parcialidad temeraria, de los progresos culturales y morales que se han materializado en las instituciones de los estados constitucionales, en los procedimientos que garantizan una formación de la voluntad conforme al espíritu de la democracia formal y en los modelos que han permitido la formación de la identidad fuera de los cuadros tradicionales (Honneth, 1986: 810).

Pero esta visión negativa de la razón es también lo que separa a Adorno de Foucault, pues en cada uno aparece un tipo distinto de la crítica de la sociedad moderna. En Foucault la crítica de la razón está fundada en una crítica del sujeto que apunta, según Honneth, a su disolución, por ende es una crítica autocontradictoria que se aniquila a sí misma al carecer de unos fundamentos normativos en los que pueda sostenerse. Es decir, Foucault critica la realización patológica de la razón en la historia pero no desde la razón sino desde otra dimensión que nunca aclara o explica. De ahí que para el filósofo francés, “el individuo moderno no es otra cosa que una ficción arrebatada” (Honneth, 1986: 812). Honneth concluye que la crítica de la razón de Foucault está hecha desde la perspectiva de criterios sistémico-funcionalistas, algo que lo acerca a Luhmann y con él a una posición política neoconservadora y en la que está ausente la resistencia o la capacidad de acción de los actores sociales. Mientras que la crítica de la razón de Adorno, si bien igualmente es una crítica de su realización deformante, sin embargo no pierde vista la posibilidad —por utópica que sea— de una individualidad alternativa basada en una “formación armoniosa del yo” (Honneth, 1986: 813). La posibilidad de esta utopía, articulada bajo la forma de una teoría estética del individuo, es lo que otorga a la crítica adorniana de la razón moderna de unos fundamentos normativos que establecen su diferencia e incluso su oposición con la crítica de Foucault. Por lo tanto, Honneth confirma el diagnóstico que Habermas ya había hecho

del significado teórico y político que encierra la obra histórica de Foucault: ella representa un punto de vista regresivo en ambas direcciones.

El tema central de la lectura de Stefan Breuer es el análisis crítico de los conceptos de norma y disciplina en Foucault, que inevitablemente lo lleva a examinar su ‘teoría’ del poder. Según este sociólogo alemán, ambos conceptos son parciales y limitados pues están basados en una concepción unilateral del funcionamiento de la disciplina en la sociedad moderna. Esto a su vez es el resultado de la concepción ontológico-sustancialista del poder que fundamenta la concepción que tiene Foucault de la sociedad moderna como una “sociedad carcelaria” totalmente opresiva en la que no hay salida para escapar de ella o resistir al poder. Debido a esta visión, “Foucault es incapaz de reconocer debidamente el carácter independiente de los mecanismos normativos o cognoscitivos y, en consecuencia, no sirve para captar la complejidad de las sociedades modernas” (S. Breuer, 1989: 255).

Utilizando un texto de Kant sobre la pedagogía, publicado en 1803, y del clásico estudio de Norbert Elias sobre el proceso civilizatorio en Occidente (N. Elias, 1987), Breuer quiere mostrar la naturaleza plural que guarda la disciplina en el proceso de racionalización de la sociedad moderna. En conclusión y contra Foucault, Breuer sostiene que norma y disciplina son dos conceptos que abarcan una realidad diferenciada en la que es preciso reconocer una jerarquía y, por ende, niveles distintos de funcionamiento de integración y producción del individuo. Por lo tanto, se pregunta este sociólogo alemán, ¿hay que deshacerse del proyecto de Foucault de una teoría de la sociedad disciplinaria? Él mismo responde que “debe rechazarse y conservarse al mismo tiempo” (Breuer, 1989: 259). Rechazarlo significa deshacerse de la concepción foucaultiana del poder, que por su origen nietzscheano impregna de una concepción sustancialista a su visión de la sociedad moderna como una sociedad opresivamente carcelaria y controladora de la conducta humana. Y aquí Breuer hace una acusación a Foucault que repetidamente se le ha hecho: debido a su concepción sustancialista de la sociedad, Foucault se impide reconocer el avance normativo que ha logrado la sociedad moderna a través de la incorporación de nuevas y refinadas técnicas de autodomínio del individuo que han hecho posible un progreso civilizatorio importante. Debido a estas ‘conquistas normativas’, dice Breuer (1989: 259), es que la sociedad no es una prisión y la razón no es una tortura.

La lectura de Breuer concluye proponiendo la conservación de lo que él identifica como el ‘proyecto de Foucault’, pero modificándolo radicalmente a través de la incorporación de elementos teórico-sociológicos provenientes de tres grandes sistemas de pensamiento alemán: Norbert Elias, Jürgen Habermas y ante todo Niklas Luhmann. No explica cómo debería tener lugar esta modificación ni los resultados que ella arrojaría. Pero es suficiente constatar que, de acuerdo con esta interpretación, la filosofía de Foucault sólo adquiere relevancia teórico-social a través de su asimilación, y posterior transformación, a una de las disciplinas sociales tal y como ella es concebida en Alemania: la sociología.

Finalmente, la lectura de Hans Joas resulta ser más interesante y provocativa que las dos anteriores. En ella aparece un declarado uso de Foucault que apunta a transgredir las divisiones disciplinares establecidas en Alemania al proponerse elaborar una “antropología social” que sea capaz de partir de las “precondiciones naturales de la acción social” y de una “historización de la antropología” (Joas-Honneth, 1988: 118). Es decir, su objeto es estudiar el proceso histórico a través del cual la naturaleza humana ha cambiado, manteniendo al mismo tiempo su base orgánica; ubicando, históricamente, los cambios que ha experimentado el hombre en el control de su cuerpo, en sus modelos mentales, en sus experiencias emocionales, en sus patrones de acción y finalmente en sus motivaciones (Joas-Honneth, 1988: 188). Para esta ciencia en formación, en la que confluían bajo un enfoque unificado la ‘antropología’, la ‘historia’ y la ‘etnología’, no existen antecedentes en Alemania, pues:

En contraste con Francia y los países anglosajones, la *experiencia etnológica* tiene una gran laguna en Alemania como fuente a partir de la cual desarrollar una teoría antropológica. En la tradición alemana (...) la filosofía fue la base de una reflexión antropológica y en consecuencia la historicidad de los objetos de reflexión se mantiene meramente como una categoría abstracta (Joas-Honneth, 1988: 119)

A la luz de este proyecto de refundación de la ciencia social alemana, Joas lee de un modo propio a Foucault: rastreando en él los principios de una ‘antropología histórica’ no declarada que aparece delineada a través del estudio histórico que hace de los sistemas de relaciones sociales concebidos como procesos de subjetivación de los sistemas de reglas que por primera vez establecie-

ron el significado y la función de la acción social (Joas-Honneth, 1988: 129). Es decir, sólo de modo indirecto y a través de su examen crítico, resulta posible tomar los estudios históricos de Foucault como una contribución para una antropología histórica, pues en ellos aparece tratado el ‘cuerpo humano’ como objeto de saber y blanco de poder. Sin embargo, el enfoque estructuralista desde el que Foucault realiza estos estudios lo lleva a reducir el cuerpo de los agentes sociales a soporte de procesos anónimos que lo controlan y modelan. En ninguno de ellos existe incorporada la posibilidad de un autodomínio del cuerpo que exprese la capacidad del agente para transgredir o modificar los sistemas normativos de control social:

(Foucault emplea la historia) (...) para describir el proceso histórico en términos de la intrincada sucesión de sistemas estables de reglas (...) con el fin de escribir la historia de los sistemas precientíficos y de las técnicas de institucionalización de control que garantizan la dominación del orden social en las sociedades europeas de la era moderna (Joas-Honneth, 1988: 131).

El efecto de Foucault en Joas trasciende también hacia lo que hoy se ha planteado elaborar como una teoría de la creatividad de la acción, cuyo punto de partida es discutir, reconstruyéndolos, los tres supuestos básicos de las teorías de la acción racional, a saber: (1) el fin (2) el cuerpo del actor y (3) la relación del fin y el cuerpo con la situación de la acción (Joas, 1999: 157).¹⁸ La revisión y modificación de estos postulados lo lleva a reconocer el papel clave que desempeña el cuerpo del actor en la construcción activa de su medio social. El cuerpo, entonces, no es un elemento secundario o accesorio a la constitución de la acción como lo asume convencionalmente la teoría de la acción racional. Él es el soporte de las tendencias y orientaciones prerreflexivas que están siempre ya presentes en la acción (Joas, 1999: 168). En este marco sitúa nuevamente las contribuciones históricas de Michel Foucault: como una historia de los sistemas normativos a través de los cuales el cuerpo ha sido convertido en objeto de disciplinamiento. Lo que ya antes había reconocido en Foucault como un ‘historiador’ de la transformación instrumental del cuerpo. Se trata, dice, de una historia que trata el nacimiento de la relación instrumental del individuo con su propio cuerpo (Joas, 1999: 179). Y a pesar de las críticas que también se le pueden hacer a esta historia, al mostrar a los agentes sociales

como individuos disciplinados privados de subjetividad, en ella reside sobre todo una contribución esencial a una “historia cultural del actor racional” (Joas, 1999: 179). Esta historia se haría cargo de la reconstrucción histórica de los postulados implícitos contenidos en el concepto de ‘acción racional’. Por ejemplo, de la idea del cuerpo del actor como soporte de las tendencias de su acción. Al incorporarlo tendría esta historia que tratar de “encontrar un punto de equilibrio entre la instrumentalización del cuerpo y otros tipos de corporalidad que serían (...) de orden no instrumental” (Joas, 1999: 179).

Concluyendo esta reconstrucción breve y muy parcial de las lecturas alemanas de Foucault, en ellas se pueden identificar ciertos temas y problemas que la dominan en los que se traduce el dominio que persiste en la academia alemana de los espacios disciplinares que segmentan el saber del hombre. La filosofía se mantiene como un eje organizador fundamental y, como producto tardío de ella, la tradición viva de la llamada ‘Teoría Crítica’. Ésta, más que una escuela (como convencionalmente se le concibe), es una ‘disciplina’ que moldea el pensamiento filosófico-social en Alemania. A través de la fuerte presencia que ejerce en ella la figura de Habermas, determina orientaciones y posiciones en el espacio disciplinar del saber humano de un modo, por cierto, poco crítico pues no es capaz de relativizar de modo histórico su propia posición y con ella de concebir la formación de la disciplina que alimenta sus proyectos: la filosofía. Por ello es tan productiva como provocativa la lectura que hace Hans Joas de Foucault. Porque, primero, va en contra de las tradiciones establecidas del pensamiento filosófico alemán y, segundo, porque hace de Foucault un instrumento de revisión y modificación de estas tradiciones disciplinares instituidas y defendidas con tanto celo nacionalista.

Finalmente los EUA

Al inicio de su participación en el encuentro internacional dedicado a discutir la filosofía de Foucault, realizado en París en enero de 1988,¹⁹ el filósofo estadounidense Richard Rorty introduce una distinción para clarificar las diversas lecturas de la obra del filósofo francés desaparecido. Dice ahí que es preciso distinguir “dos Foucault”: un Foucault americano, cercano a tradiciones polí-

ticas del liberalismo y por ello compartiendo posiciones filosóficas con pragmatistas como John Dewey; y, por otro lado, un Foucault francés *plenamente* nietzscheano ligado a una posición política anarquista (R. Rorty, 1989: 385).

A pesar de la parcialidad con la que Rorty presenta esta distinción de lecturas, en la que es obvio hacia dónde se inclinan sus simpatías filosóficas y políticas, me parece que se puede utilizar para sugerir la idea de que con la introducción de Foucault a suelo cultural norteamericano se acentúa a tal punto el “conflicto de sus interpretaciones”, que no es exagerado distinguir entre un “Foucault francés” y uno completamente diferente, arraigado y asimilado a la cultura estadounidense. Con la salvedad de que este último Foucault no es solamente, como lo piensa Rorty, el de la tradición política del liberalismo y el pragmatismo. En realidad también es el ‘autor’ a través del cual se manifiestan las lecturas de otros agentes sociales preocupados por graves y urgentes problemas políticos, por ejemplo, los relacionados con los derechos políticos de minorías sociales como pueden serlo los homosexuales y con los que Foucault compartió algo más que una solidaridad moral. Por lo tanto, esto significa que aún el “Foucault americano” hay que descomponerlo en las diferentes lecturas (y preguntas) que distintos lectores y actores sociales le hicieron a su ‘obra’.

Si se acepta la existencia de esta “pluralidad de voces” que se manifiestan en la lectura norteamericana de Foucault, entonces es posible avanzar la idea de que entre todas estas lecturas prevalecen dos, por los contextos socio-culturales en las que se forman y desarrollan y por las preguntas que desde ellos le hacen a su ‘obra’. Por un lado se trata de la lectura académica realizada bajo los protocolos de las normas universitarias y ligadas a ciertas comunidades disciplinares de investigación. Estamos aquí frente a un medio social que, de modo parecido al inglés y al alemán, fue casi siempre hostil y crítico del trabajo y la personalidad de Foucault.

Por otro lado se encuentra un medio social altamente politizado creado por dos clases de agentes sociales: los representantes de la izquierda organizada en los EUA y los movimientos de ‘minorías’ sociales y raciales encabezados por homosexuales y feministas radicales en lucha. Voy a explicar brevemente la doble fascinación que Foucault despertó en estos dos tipos tan distintos de lectores en los EUA.

La relación de Foucault con los EUA no fue una relación fortuita, impulsada sólo por razones académicas o turísticas, pues mantuvo hacia esta nación una verdadera pasión que cultivó y creció con cada uno de sus viajes. Para Foucault los EUA eran, como lo dice Didier Eribon (1989: 336), no sólo el placer del trabajo sino también el placer en sí mismo. Es cierto que los motivos principales por los que viajó tan frecuentemente a este país fueron de naturaleza académica. Sin embargo, pronto quedaron desbordados hasta alcanzar una necesidad eminentemente existencial, ligada a la sexualidad de Foucault y que no voy a tratar. Es innegable, pues, que para Foucault los EUA representaron una oportunidad vital que él supo utilizar al recibir invitaciones para realizar estancias en diversas universidades de ese país. Por ello no es equivocado empezar por aquí para explicar el proceso por el cual Foucault ingresó al suelo cultural norteamericano.

Según lo narra Didier Eribon en su biografía (1989), Foucault hizo un total de nueve viajes a los EUA entre 1970 y 1983. Todos tuvieron como motivo central invitaciones de diferentes universidades para impartir cursos, conferencias y seminarios. Pero hay un dato sintomático que indica la vía de ingreso de Foucault al medio universitario americano: casi la totalidad de estas invitaciones fueron hechas por lo que la Universidad norteamericana llama 'departamento de francés'. Es decir, se trata de áreas de investigación y conocimiento dedicadas al estudio y discusión de la cultura y la literatura francesa. Pocas fueron las invitaciones que le hicieron expresamente departamentos de filosofía. Por ejemplo, en 1970 fue invitado por el departamento de francés de la Universidad de Bufalo. Este viaje lo repitió Foucault en 1972. En la primavera de 1975 fue invitado por el departamento de francés de la Universidad de Berkeley. En octubre de 1979 pronuncia las prestigiosas conferencias *Tanner Lectures* en la Universidad de Stanford. Otro hecho sintomático aparece aquí: de las más de trescientas personas que asistieron para escuchar estas conferencias pocas de ellas eran filósofos profesionales o se dedicaban a un área específica de la filosofía (D. Eribon, 1989: 333). En octubre de 1980 vuelve a Berkeley, siempre invitado por el departamento de francés. Otra vez regresa a Berkeley en 1983, antes de morir. En este último viaje la invitación ya se la reparten los departamentos de francés y de filosofía. Al fin, y después de un largo y paciente trabajo, de alguna manera Foucault empieza a ser reconocido y discutido por la filosofía profesional norteamericana.²⁰

Ahora bien, ¿cómo interpretar el que la mayoría de las invitaciones hechas a Foucault vinieron de departamentos de francés? Y además ¿qué indica la casi total ausencia de los filósofos profesionales como uno de los lectores de Foucault en los EUA? Me parece que este doble hecho sintomático señala dos cosas: (1) las particulares condiciones de recepción académica de la ‘obra’ de Foucault en Norteamérica; y (2) el tipo de interlocutores que logró provocar su discurso, formando así un público lector y crítico de lo que para ellos significaba Foucault como nombre de un ‘autor’. Veamos brevemente cada una de estas dos cuestiones.

Según Michael Donnelly (1984: 55), el nombre de Foucault empezó a ser conocido por el público norteamericano a través de la traducción de dos obras suyas: a finales de los años sesenta se publicó una versión abreviada de la *Historia de la locura* con el título en inglés de *Madness and Civilization*. El libro de inmediato despertó el interés no tanto por su contenido sino porque, otra vez, fue vinculado al movimiento antipsiquiatra que se había generado por aquellos años y que encabezaban, entre otros, Roland Laing y Franco Basaglia.²¹ Diez años más tarde, el nombre de Foucault adquiere un segundo reconocimiento público con la traducción de *La voluntad de saber*, primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*. Esta vez fue ubicado en un contexto diferente. Ahora se le convierte en el teórico de las políticas sexuales y en particular del movimiento gay (M. Donnelly, 1984: 56). Irónicamente su nombre es asociado, entonces, al eslogan tan en boga de la “liberación sexual”. Esta primera difusión y recepción de Foucault en los EUA, está ligada a la acción de cierto tipo de actores que se apropian de su ‘obra’ con fines evidentemente no académicos y muchos menos teóricos: su meta es utilizarla como un instrumento para la comprensión de su acción política. Pero al mismo tiempo este uso de Foucault prepara su introducción al medio universitario pues despierta ya un interés teórico por conocerlo y discutirlo.

Así pues, cuando Foucault penetra en la universidad norteamericana es porque le han precedido movimientos de ‘minorías’ sociales que se han encargado de difundir y utilizar sus libros. Pero este reconocimiento que al fin logra alcanzar del mundo académico universitario es marginal y muy minoritario en proporción al reconocimiento que han recibido otros autores no anglosajones, por ejemplo Habermas. Será necesario que Foucault sea sometido-

do a la prueba de la lectura que le aplica ese mundo ritualizado, al examinar los valores, preocupaciones y objetos que fundan y regulan sus estudios históricos como sus declaraciones políticas. De ahí nacen las diferentes interpretaciones que han hecho de Foucault las comunidades disciplinares que forman la diversidad del campo de la filosofía y las ciencias del hombre en los EUA. Precisamente aquí es donde cobra todo su sentido la distinción que hace Rorty entre un “Foucault americano”, liberal y cercano al pragmatismo, y un “Foucault francés”, nietzscheano y anarquista. Ahora bien, de estas interpretaciones me parece que dos de ellas son las que más se han distinguido y confrontado en la vida académica norteamericana. La *primera* interpretación que logró imponerse casi de inmediato, es la que hicieron los departamentos de francés que repetidamente invitaron a Foucault, es decir, se trata de una lectura de crítica literaria alimentada por la moda francesa del estructuralismo y ubicada, por lo tanto, en el lado francés, según la distinción de posiciones hecha por Rorty. La *segunda* interpretación es la que, finalmente, hacen filósofos de profesión como es el caso de Richard Rorty, con lo cual Foucault logra conquistar un espacio en el cerrado y especializado mundo de la filosofía profesional norteamericana, al precio, sin embargo, de su asimilación a tradiciones intelectuales que le son ajenas. Examinaré brevemente cada una de estas interpretaciones.

Cuando Foucault ingresa a los departamentos de francés en las universidades de los EUA, es porque éstos ya habían asimilado un conjunto de autores diversos en la unidad de un movimiento: el estructuralismo y como representantes de éste, Roland Barthes, Jacques Derrida y sorprendentemente, por no ser escritores, Jacques Lacan y Lévi-Strauss. Foucault es incluido como un actor central de este movimiento de crítica social hecha a través de la crítica de la escritura. Su preocupación es de naturaleza formal, pues la intención de esta lectura es establecer los modos de creación del texto a partir de las técnicas de interpretación que se le pueden aplicar. Por lo tanto, no existe escritura ni lectura general. Cada libro crea, a través de su escritura, una lectura que desmonta (‘deconstruye’ será el concepto de moda para nombrar esta operación), la ‘estructura’ que lo sostiene. Pero se trata, según este tipo de crítica literaria, no sólo de mostrar la ‘estructura’ subyacente que sostiene la escritura de un libro. Su objetivo también es hacer de la escritura y la lectura actos no sólo de creación estéticos sino incluso de transgresión de las estructuras establecidas,

subvirtiéndolo de este modo los criterios y las prácticas sociales que las sostienen. En el límite, se trata incluso de que la crítica literaria —como análisis formal— sea simultáneamente crítica social y política, pues a través de la forma textual ella quiere intervenir en las formas que socialmente han sido instituidas como representantes de un orden social establecido. Por ello es que esta crítica literaria se asume simultáneamente como crítica de la ‘representación’ y el concepto, ambos fundados —según ella— por un modo histórico de pensar: el pensar etnocéntrico que surge con la moderna cultura occidental y que hoy ha llegado a su límite, pues esa cultura ha ingresado a una nueva condición histórica calificada como ‘postmoderna’ (Lyotard, 1979). Es claro que el Foucault que se proyecta en esta lectura de la crítica literaria norteamericana, es cercano políticamente a las posiciones radicales y anarquistas de los nietzscheanos y heideggerianos que buscan transformar el mundo a través del acto de la ‘deconstrucción’ de un texto. Son los hermeneutas actuales que andan a la caza de un texto que deconstruir dejando intacta, sin embargo, la estructura de una sociedad fundada en la desigualdad y la injusticia.

La lectura o interpretación filosófica de Foucault es el momento de su reconocimiento por una disciplina que ha logrado, en los EUA, un alto nivel de especialización y sofisticación técnica. Su puerta de entrada a este ‘mundo’ fue a través de la lectura que hizo de él una figura cuya historia intelectual contiene los momentos principales de la ‘historia’ actual de la filosofía norteamericana: Richard Rorty. De la filosofía analítica a su ‘giro lingüístico’ y de éste, hoy, al pragmatismo, la filosofía de Rorty es sin duda una de las filosofías más reconocida y discutida en el ámbito académico universitario. Al mismo tiempo pretende ser una figura intelectual que con sus opiniones, publicadas en periódicos y revistas de gran circulación, aspira a formar y orientar la ‘opinión pública’ de esa nación. De ahí que no teme asumirse y confesarse como un liberal, o como él lo dice, como un ‘ironista liberal’, que vive conforme y tranquilo en el mundo que ha creado de acuerdo a esta declaración política. Desde ahí es que Rorty aceptó el reto de la lectura de Foucault, un escritor que, como él lo dice, luchó por no tener una identidad. Y bajo su posición de ‘ironista liberal’ es que Rorty le aplica una rejilla de clasificaciones a Foucault que son expresivas del confortable y seguro mundo cultural que habita este filósofo norteamericano. Es decir, y asumiendo la mirada etnológica de Foucault,

la lectura de Rorty resulta interesante no sólo por lo que le critica al filósofo francés sino, también, por el etnocentrismo que revela de una forma de vida socio-cultural. Quiero decir que Rorty lee a Foucault proyectando en ella su peculiar visión de lo que son los valores e ideales de una sociedad liberal y asumiéndolos no como los únicos pero sí como los mejores. Por fortuna y para la salud pública de la filosofía académica norteamericana, no todos piensan en ella de igual forma que Rorty. Sin duda existen voces disidentes que cuestionan el confortable mundo liberal en el que se posiciona el anglosajón promedio norteamericano, y que asumen el reto de la lectura de Foucault a través de la visión crítica que ejercen sobre ellos mismos. Su lectura aparece, al igual que en otros casos, como un medio de revisión crítica de segmentaciones disciplinares instituidas, de divisiones sociales asumidas, de tradiciones intelectuales sacralizadas. Quizás estas voces no tienen el peso y prestigio de figuras de la talla de Rorty, pero sin duda existen. A continuación voy a confrontar estas dos lecturas ‘americanas’ de Foucault.

Para empezar Rorty se ubica del lado de aquellos lectores liberales de Foucault (como Habermas) que incesantemente le hicieron una demanda y que, no obstante, él nunca asumió: que reconociera o hiciera una apreciación positiva del estado liberal (Rorty, 1989: 324). A pesar de esta negativa, existe en Foucault —dice Rorty— una tensión esencial que llevo a dividir en dos tanto su pensamiento como sus posiciones políticas. Como resultado de ella existía, por un lado, un ‘caballero de la autonomía’ que buscaba en privado formas de realización personal que se alejaban de las formas sociales establecidas, y en este sentido era un ‘ciudadano’ que se beneficiaba de las instituciones de una sociedad democrático-liberal. Por otro lado y frente al anterior, existía un ‘filósofo’ preocupado por comprender el mal social causado por las instituciones de la sociedad en la que él vivía. En síntesis, se trata de un ‘Foucault liberal’ y un ‘Foucault nietzscheano’, plenamente anarquista. El problema para Foucault es que nunca logró diferenciar claramente ambos papeles, pues muchas veces el ‘ciudadano’ Foucault hablaba en nombre del filósofo o viceversa. Es decir, Foucault no logró distinguir con claridad dos ámbitos que son esenciales de las sociedades liberales: la distinción entre lo público y lo privado. Cuando Foucault ‘ciudadano’, privado, le quiere imponer a la esfera pública su visión de lo que es su realización personal, estamos frente a un anar-

quista que quiere superar lo existente a través de un acto de violencia individual. Es entonces cuando a través del ‘caballero de la autonomía’ también se expresa el filósofo, para el cual todas las instituciones sociales son iguales: de la prisión al sistema de partidos y al parlamento de las democracias liberales. Pero cuando este filósofo se retracta a la esfera de lo privado y es consciente de que sus gustos e ideales son personales y no tienen que ser compartidos por otros ni mucho menos impuestos a ellos, estamos frente a un ‘ciudadano’ que es consciente de lo que goza gracias a las instituciones que lo protegen. Entonces se da cuenta que:

El fin de una sociedad liberal no es inventar o crear cualquier cosa que fuere, es (...) ayudar a los individuos (...) a realizar la diversidad de sus objetivos privados sin dañarse los unos a los otros”. (Rorty, 1989: 326)

De este Foucault claramente separado y separable entre lo privado y lo público, Rorty está dispuesto a rescatar algo. Del lado de su filosofía, su ambición antifundamentalista cercana, en este sentido, a Dewey, y opuesta por lo tanto a todo universalismo, como el de Habermas. Pero es posible asumir su antifundamentalismo sin tener que comprometerse con el anarquismo que lo acompaña. Para evitar esto, Rorty propone que el filósofo en nombre del cual habla Foucault se transforme en ‘poeta’ y por lo tanto deje claro que lo que propone son sólo ‘ficciones’ o ‘metáforas’ sociales de mundos que realmente no existen pero que nos ayudan a pensar cómo mejorar los mundos realmente existentes. Desde ahí es que dejaría de tener sentido la insistente pregunta que siempre se le hizo a Foucault: ¿desde dónde escribe y para quién? Sin embargo, Rorty es consciente también de que le “habría gustado que Foucault se acomodara más a esta definición de lo que se acomodaba en realidad” (Rorty, 1989: 329).²²

Al final de su intervención en el coloquio internacional sobre Foucault realizado en París en 1988, en el que Rorty presentó su concepción sobre este filósofo y que antes expuse, hubo una voz que se levantó para calificarla de nacionalista. Esa voz fue la de otro filósofo norteamericano que también participó en el coloquio. Fue John Rajchmann quien ubicó la lectura de Rorty de Foucault como una lectura permeada por un nacionalismo americano que lo llevo a distinguir entre un Foucault ‘bueno’, por ser próximo al liberalismo

estadounidense y un Foucault ‘malo’ perteneciente a la tradición francesa. Al hacer esto Rorty, dice Rajchmann, deja de lado que muchos liberales norteamericanos no eran nacionalistas y que el liberalismo norteamericano debe mucho a los judíos inmigrados que eran muy internacionalistas (Rorty, 1989: 331). Es decir, finalmente lo que Rajchmann le discute a Rorty es su sistema de clasificación para hacer distinciones y ubicar posiciones y concepciones. Se trata de un sistema creado de modo acorde a una concepción histórica de cuál es la posición que hoy ocupan las sociedades democrático-liberales y la función que debe desempeñar en ellas la filosofía y las ciencias del hombre. Pero frente a este sistema clasificador es posible pensar uno distinto, tal es la lección que Rajchmann desprende de su lectura de Foucault.

En ella aparece un rasgo que es más bien raro de las lecturas o usos de Foucault que aquí he revisado: volver extraño o ajeno lo que es familiar o acostumbrado. Este rasgo fue constitutivo de los estudios históricos de Foucault y que Joas explica de la siguiente forma: se trata de llevar a cabo una “etnología de la cultura occidental” y por ende el objetivo es realizar un examen de la propia cultura como si ella fuera ajena o distinta, tal y como los antropólogos estudian otras culturas (Joas-Honneth, 1988: 131). Analizando el estudio de otras culturas es como aparecen, proyectadas, las concepciones que tiene una cultura de sí misma. Foucault traspuso este razonamiento a los sistemas de saberes del hombre surgidos en las sociedades occidentales. Así se dio cuenta de la arbitrariedad histórica que existe en su formación, de la historicidad que existe en sus sistemas de clasificación y de los procesos sociales a través de los cuales se impusieron y difundieron. Pensar en términos disciplinares y de disciplinas no es natural, obedece a un aprendizaje social por el que hemos transitado y bajo el cual hemos sido objetivados. La lectura de Rajchmann de Foucault recoge esta lección para comprender su ‘filosofía’.

Rajchmann examina algo que casi siempre ha sido objeto de discusión cuando se lee a Foucault: su relación con la filosofía, es decir, con una disciplina plenamente constituida y reconocida en Occidente. Pero su objetivo es pasar nuevamente por esta cuestión para convertir en ajeno algo que es familiar entre nosotros, poniendo así entre paréntesis lo que como dice Bourdieu (1997), nos es tan natural que pensamos siempre ha existido. Practicar la filosofía como hoy se hace, como profesión y disciplina, no es natural y lo que

aparece en Foucault es precisamente poner entre paréntesis una práctica y sobre todo cómo realizarla. Él se relacionó de tal modo con la filosofía que provocó una sensación de extrañeza entre los miembros de este gremio, de tal suerte que los llevo precisamente a preguntarse *¿fue Foucault un filósofo?* Rajchmann responde que la “diversidad de lectores y lecturas de Foucault indica bien la diversidad de las relaciones de Foucault con la filosofía” (Rajchmann, 1989: 209). De ahí no sólo las diferentes lecturas de Foucault sino, sobre todo, de la filosofía, es decir, de lo que ella es, de cómo practicarla y darle un sentido en la actualidad. Sin duda el ejemplo más obvio es el de Richard Rorty. Existe otro modo, sin embargo, de ‘hacer’ filosofía que Foucault puso en práctica de un modo contrario a las concepciones dominantes y en cuyo centro siempre estuvo como blanco la crítica de esas concepciones. Rajchmann deriva de ahí una práctica de doble filo de la filosofía.

Por un lado se trata de establecer un nuevo tipo de relación con lo que se llama ‘filosofía’. Por otro lado, la tarea es relacionar la ‘filosofía’ con lo que todavía no es ella, es decir, con lo que ella no reconoce como temas u objetos filosóficos (Rajchmann, 1989: 210). Lo primero no supone hacer ni una nueva ‘historia’ de la filosofía ni tampoco encontrarle un lugar entre las historias ya existentes. Más bien se trata de partir de un concepto antidisciplinar de la filosofía, que vaya contra sus prácticas establecidas porque cuestiona los esquemas generales de su historia, la dispersa y la abre a otras cuestiones (Rajchmann, 1989: 210). Esto implica lo segundo, es decir, *abrir* la filosofía disciplinar a cuestiones que le son extrañas o exteriores a ella, ponerla a prueba confrontándola con lo que ella no es ni ha sido siempre, planteándole problemas que ella no ha pensado. Para Rajchmann esto es lo que hizo Foucault: encontró nuevas cuestiones o problemas en campos exteriores a la filosofía y de este modo derrumbó las barreras levantadas, por la disciplina y el gremio, entre lo filosófico y lo no filosófico. Estableció así un precedente de un modo distinto de practicar la filosofía, tornando ajeno lo que es familiar y derrumbando barreras establecidas de clasificación del saber. A través de esta lectura de Foucault se encierra una lección con la que quiero concluir este repaso de sus usos teóricos.

Una conclusión (provisional) en torno a los usos teóricos de Foucault

¿Cómo se ha leído, interpretado, enseñado y utilizado Foucault en el espacio disciplinar de la filosofía y las ciencias del hombre? He tratado de responder a esta pregunta a lo largo de este artículo y por lo que he dejado pendiente y tengo todavía frente a mí, puedo decir que no es una respuesta fácil.²³ No sólo por el tipo de trabajo de investigación que ella implica sino, ante todo, por el ejercicio de autocritica que supone. Ella involucra un tipo de trabajo orientado a volver extraño lo que es familiar o natural. Exige una objetivación de prácticas mediadas por autoconcepciones de lo que se piensa, y defiende gremialmente, es el modo correcto y único de hacer filosofía o ciencia social. Lleva a tener una mirada poco complaciente, desde su interior mismo, del mundo académico en el que se producen y reproducen las disciplinas del hombre. Al mirar este mundo de un modo que suspende su familiaridad, nos percatamos de que “las organizaciones de estudiosos buscan disciplinar no el intelecto sino la práctica” (Wallerstein, 1999: 12). La institucionalización de las disciplinas humanas crea una red humana de intereses con fronteras corporativas que establecen las condiciones para ingresar en ellas así como los caminos para la movilidad profesional. Los departamentos, facultades y programas de investigación son los espacios de reproducción de estas disciplinas y, por lo tanto, de las prácticas corporativas que establecen *quién* tiene, o no, derecho a ocupar un lugar en ellas y ser identificado con alguno de sus nombres. La pregunta que siempre se le hizo a Foucault: ¿desde dónde habla y para quién?

Como una conclusión provisional que puedo sacar del estudio histórico que aquí he hecho de los usos de Foucault, puedo decir que cuando la lectura de un autor ocurre bajo este espacio segmentado y controlado por las disciplinas y los intereses de grupos gremiales, entonces pueden ocurrir por lo menos dos cosas: puede tener lugar una acción orientada a la perpetuación del espacio y al mantenimiento de los intereses corporativos, o bien (lo cual es más bien raro) puede ocurrir una acción orientada a cuestionar las clasificaciones disciplinares establecidas y los intereses que existen detrás de ellas. El amplio espectro de lecturas y usos de Foucault abarca estas dos posibilidades, pero entre todas ellas se mantiene como una vena vital lo que al propio Foucault impulsó y que lograron reconocer varios de sus lectores: utilizarlo como un

medio para obtener resultados que vayan más allá del comentario, de la reproducción argumental o de la disputa interpretativa. Se trata de hacer uso de un medio con el fin de provocar modificaciones visibles. La visibilidad consiste en el grado de cambio que se puede provocar en algo establecido: un pensamiento, una actitud, un modo de percibir y situarse en el mundo. Finalmente se trata de plantearse como problema, hasta qué punto es posible *desdisciplinarse*. O como el propio Foucault lo planteó al final de su vida, en el centro de todo esto nos encontramos como objeto el problema ético de la libertad:

La relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden (...) separarse (...) En el corazón mismo de la relación de poder, y ‘provocándola’ de manera constante, se encuentran la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad (Foucault, 1990: 233).

Bibliografía

- Althusser, Louis (1974), *Para leer El Capital*, México, S.XXI.
- Anderson, Perry (1986), *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, S.XXI.
- Ball, S.J. (edit.), (1997), *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Madrid, Ediciones Morata.
- Bassaglia, Franco y Franca (1977), *Los crímenes de la paz*, México, S.XXI.
- Bourdieu, Pierre (1996), “¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault”, en *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, S.XXI.
- Bourdieu, Pierre (1997), *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.
- Breuer, Stefan (1989), “Más allá de Foucault: la teoría de la sociedad disciplinaria” en *Revista internacional de Ciencias Sociales*, No. 120.
- De Marinis Cúneo, Pablo (1999), “Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos”, en Ramón Ramos Torre y Fernando García Selgas (eds.), (1999), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid, CIS.
- Donnelly, Michael (1984), “La planète Foucault”, en *Magazine Littéraire*, No. 207, París.
- Elias, Norbert (1987), *El proceso de la civilización*, México, F.C.E.
- Eribon, Didier (1989), *Michel Foucault*, París, Flammarion.
- Farfán, Rafael (1999), “Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas”, en *Sociológica*, No. 40, México, UAM-A.

- Farfán, Rafael (2001), “Metacrítica de la Teoría Crítica” en *Metapolítica*, No. 19, México, CEPACOM.
- Ferraris, Mauricio (1986), “Foucault y la realidad del texto” en Pier Aldo Rovatti (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Fontana, Alessandro (1986), “La lección de Foucault”, en Pier Aldo Rovatti (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Foucault, Michel (1969), “¿Qué es un autor?”, en *Dialéctica*, No. 16, año IX, México, UAP.
- Foucault, Michel (1976), *Vigilar y Castigar*, México, S. XXI.
- Foucault, Michel (1979), *Historia de la locura en la época clásica*, México, F.C.E.
- Foucault, Michel (1978), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, Michel (1983), “Estructuralismo et posestructuralismo, entretien avec Gerard Raulet”, en Michel Foucault (1994), *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel (1989), *Résumé des cours, 1970-1982*, Paris, Julliard.
- Foucault, Michel (1998), *La voluntad de saber*, México, S. XXI.
- Foucault, Michel (1990), “El sujeto y el poder”, en Dreyfus, H. y Rabinow P. (1990), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM.
- Goldenstein, Jean (edit.) (1994), *Foucault and the Writing of History*, Cambridge, Massachussets, Blackwell Publishers.
- Gordon, Colin (1986), “Foucault en Angleterre”, en *Critique*, Nos. 471-471, París.
- Gordon, Colin y Miller, Peter (edits.) (1991), *The Foucault Effect. Studies in Governamentality*, Harvester, Wheatsheaf, Hemel Hempstead.
- Habermas, Jürgen (1988), *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península.
- Habermas, Jürgen (1998), *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Honneth, Axel (1986), “Foucault et Adorno”, en *Critique*, Nos. 471- 472, París.
- Joas, Hans y Honneth Axel (1988), *Social Action and Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Joas, Hans (1999), *La créativité de l'agir*, París, Cerf.
- Lyotard, Françoise (1979), *La condition postmoderne*, París, Minuit.
- Marx, Karl (1967), “La sagrada familia” en *Escritos económicos varios*, México, Grijalbo.
- Marramao, Giacomo (1986), “La obsesión de la soberanía” en Pier Aldo Rovatti (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Merquior, José Guillermo (1988), *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, México, F.C.E.
- Pasquino, Pascuale (1986), “Michel Foucault: la problemática del gobierno y la verdad” en Pier Aldo Rovatti(1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Procacci, Giovanna (1986), “El gobierno de lo social”, en Pier Aldo Rovatti (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Rajchman, John (1989), “Foucault: la ética y la obra”, en E. Balibar *et. al.* (1989), *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.
- Rorty, Richard (1983), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

- Rorty, Richard (1989), “identidad, moral y autonomía privada”, en E. Balibar *et. al.* (1989), *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.
- Rorty, Richard (1996), *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos.
- Rovatti, Pier Aldo (1984), “La planète Foucault”, en *Magazine Littéraire*, No. 207, Paris.
- Pier Aldo Rovatti (cord.), (1986), *Effetto Foucault*, Milán, Feltrinelli.
- Smart, Barry (1988), “La política de la verdad y el problema de la hegemonía” en David Couzens Hoy (comp.) (1988), *Foucault*, Argentina, Nueva vision.
- Sluga, Hans (1986), “Foucault á Berkeley”, en *Critique*, Nos. 471-471, Paris.

Notas

Agradezco los comentarios que me hizo mi colega, el maestro Oscar Cuellar, para el mejoramiento de este trabajo.

1. Sobre el concepto de ‘autor’ tal y como aquí se entiende lo he tomado del propio Foucault (1969). Un examen similar al que aquí hago en torno a Foucault como ‘autor’ ya la hizo antes, de modo más breve, Pierre Bourdieu (1996).

2. El primer libro apareció en italiano en 1976 y el segundo en 1978 (P. Aldo Rovatti, 1986: 205-206).

3. En esta tradición es destacable una preocupación, ligada sin duda a las peculiaridades de la formación del Estado-nación en Italia: lo que Marramao llama la ‘obsesión por pensar la política a partir, o en contra, de la razón de Estado’ (Marramao, 1986). De ahí surge la necesidad de un ‘arte de la política’ (Maquiavelo) o bien una preocupación por pensar la política a partir de la ampliación del Estado (Gramsci). Pero Foucault se aparta de y cuestiona este camino, al pensar la política sin tomar como referente al Estado. Esta es la línea que retoman por su cuenta algunos filósofos italianos como es el caso de Alessandro Pizzorno, Giacomo Marramao y Giovanna Procacci.

4. Ver por ejemplo el libro coordinado por Pier Aldo Rovatti (1986), *Effeto Foucault*.

5. Mario Vegetti, “Foucault y los antiguos” (1986), Alessando Fontana, “La lección de Foucault” (1986).

6. Maurizio Ferraris, “Foucault y la realidad del texto” (1986).

7. Pasquale Pasquino, “Michel Foucault: la problemática del ‘gobierno’ y de la ‘verdad’” (1986); Giacomo Marramao, “La obsesión de la soberanía” (1986); Giovanna Procacci, “El gobierno de lo social” (1986). Esta lectura se repite con el mismo tema de la ‘governabilidad’ en la lectura inglesa, por lo tanto con el fin de no repetir ahí la retomaré.

8. En Inglaterra, dice Colin Gordon (1986; 826), “los trabajos de Foucault dejaron en silencio a la gran mayoría de sus pares, y sus contemporáneos universitarios — filósofos, historiadores, sociólogos”.

9. “La filosofía empirista repiensa al individuo como un *sujeto de interés* no identificable al sujeto de derecho postulado por las doctrinas de la soberanía política” (Colin Gordon, 1986; 830).

10. “La concepción de la sociedad civil en los pensadores escoceses constituye una invención política (...) ‘Sociedad civil’ no quiere decir aquí, como en Locke, la simple sociedad política (...); realidad de otro modo más densa, plena compleja, ella es el medio en el cual hay que situar a los hombres, sujetos económicos de interés, con el fin de poderlos gobernar. El problema del fundamento del poder se disuelve, o más bien se torna difuso, en una inmanencia histórica” (Colin Gordon, 1986; 830).

11. “No sé si (Foucault) desarrolló esta misma cuestión (de la modernidad) en lo que concierne a Inglaterra. Hubiese sido deseable conocer su opinión sobre este tema, en el cual es posible sostener que tanto la idea como la tradición de la *Aufklärung* no han existido entre nosotros, al menos en el sentido estrecho del término” (Colin Gordon, 1986; 827).

12. “Las objeciones más corrientes de la parte de la izquierda ortodoxa forman toda una retórica pero consistente: la ausencia en Foucault de una teoría del sujeto; de un análisis (...) en términos de clases, de una doctrina estratégica de la resistencia; de una visión normativa de la sociedad, de una antropología (...) Para la *New Left Review* esto implicaba un rechazo de ‘toda construcción colectiva de una nueva forma de identidad social’- y, en consecuencia, de toda política progresista” (Colin Gordon, 1986: 837).

13. “Es el lugar para subrayar que la lectura yuxtapuesta de Foucault y otros pensadores franceses (...) hizo nacer en Inglaterra algunas confusiones” (Colin Gordon, 1986: 834).

14. Vid. respectivamente, Jean Goldstein (edit.), (1994), *Foucault and the Writing of History*, S.J. Ball (edit.), (1997), *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, y finalmente Colin Gordon y Peter Miller (edit.), (1991), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Para esta última lectura de Foucault me he basado en el magnífico ensayo de Pablo de Marínis Cúneo (1999).

15. Foucault tuvo oportunidad de aclarar el tipo de lectura, y de preguntas, que le hacía la academia filosófica en Alemania, cuando fue entrevistado por Gerard Raulet (Foucault, 1983). Entre otras cosas dice ahí; “Nunca he sido freudiano, ni nunca he sido marxista, ni nunca he sido estructuralista” (Foucault, 1983: 435). Ahí también aclara las similitudes, y diferencias, entre él y la Teoría Crítica.

16. Para una revisión crítica de la Teoría Crítica *vid.* mi artículo en *Metapolítica* No. 19.

17. Para más detalles de la teoría social de la acción de Joas, *vid.* mi artículo en *Sociológica* No. 40.

18. *Michel Foucault, filósofo*, (1989).

19. Una reseña de este último viaje de Foucault a los EUA y con él, de su introducción al mundo de la filosofía anglosajona, se encuentra en Hans Sluga (1986).

20. *Vid*, por ejemplo el libro coordinado por Franco y Franca Basaglia Ongaro (1977), *Los crímenes de la paz*. Este libro incluye una contribución de Foucault.

21. Rorty es consciente de los conflictos surgidos entre las disciplinas y los departamentos de filosofía y literatura provocados por lo que él llama “disputa territorial.” “He visto a filósofos analíticos ponerse furiosos contra los departamentos de literatura comparada por haber invadido el terreno filosófico enseñando a Nietzsche y Derrida, y redoblar su furia ante la sugerencia de que se bastaban para hacerlo”. (Rorty, 1996: 313). Pero en estas confrontaciones él no ve otra cosa que disputas retóricas cuyo efecto real es que han llevado a replantear el sentido y orientación de la filosofía actual en Norteamérica. “Los departamentos de filosofía americanos se han quedado varados en algún lugar entre las humanidades (...), las ciencias naturales (...) y las ciencias sociales (...) El profesor de filosofía al antiguo estilo (...) se ha extinguido” (Rorty, 1996: 315-16). Ante esta situación propone una salida liberal: no pelearse por casilleros sino hacer posible un mundo diverso y abierto en el que todo es posible: “El único modo en el que todavía pueden justificar su existencia las instituciones educativas liberales es convertirse en lugares en cuya biblioteca los estudiantes pueden encontrar prácticamente cualquier libro (...) y luego encontrar alguien con quien hablar sobre éste” (Rorty, 1996: 313). Algo muy coherente con el clima cultural y social neoliberal actual.

22. Frente a mí tengo como una tarea pendiente investigar los diversos procesos a través de los cuales Foucault ha ingresado en los diversos mundos socio-culturales de Iberoamérica. Es decir, cómo se ha introducido en España y América-Latina y, especialmente, en México. Qué actores y lectores han leído a Foucault y cómo lo han utilizado. Como rápidamente lo menciono al principio de este artículo, tengo la impresión de que tanto la academia universitaria como las disciplinas humanas en México siguen los pasos de los centros culturales de Occidente, es decir, estamos detrás de Francia, Alemania, Inglaterra y los EUA, pero en todo caso esto es algo sujeto a corroboración histórica.

**ALCANCES Y LIMITACIONES DE LA
INSPIRACIÓN O DE LA ESCRITURA
Y DIBUJOS AUTOMÁTICOS.
ANDRÉ BRETÓN EN LA MIRA**

María Rosa Palazón
Universidad Nacional Autónoma de México

1. **P**ara la moral de la primera mitad del siglo XX, época de florecimiento del surrealismo, lo exótico, la locura, no fue asunto estricto de lo normal deseable y lo anormal indeseable. Los acontecimientos históricos habían escrito con letra indeleble en la idiosincrasia normal de aquel entonces que el poder de dominio reclama el ser-vil-ismo, la obediencia ciega a los intereses de unos cuantos, quienes en aquellos días metieron a la humanidad en la pesadilla de dos guerras mundiales.

Si DADÁ estuvo dentro del temple nihilista, el surrealismo, en cambio, fue propositivo. La rebeldía utopista de esta corriente o escuela ensalzó la acallada creatividad que había de salvar a los seres humanos. Estuvieron convencidos de que la loca imaginación, siempre innovadora y juguetona, sería la encargada de recomponer la Tierra dentro de un espíritu de sociabilidad y, consiguientemente, de justicia.

La imaginación es proclive a la locura que rompe los estereotipos de la conducta diaria para acceder a la vitalidad, que siempre reestructura los hechos y las cosas. Sin un toque de loca anormalidad, nada ni nadie acometerá grandes e importantes empresas ni arrostrará los peligros que implica enfrentar, en resistencia, la perversidad de un universo social que las cimas del dominio quieren automatizado.

Los estoicos aconsejaban huir de las pasiones. Sin embargo, a juicio de los surrealistas, nadie alcanzará jamás la sabiduría creativa o poética, si no se deja conducir por el arrebató apasionado. Hablemos de esta sabiduría creativa llena de pasión.

2. Desde Platón se ha admitido cuánto se debe a la liberalidad de ciertas locuras. Todas positivas, excepto la de Furias o medusas, la de cabellera de serpientes, que suben del infierno para clavar nos su mirada psicótica y dejar nos petrificados. En el *Fedro* de Platón se lee que estar loco es hallarse muy entusiasmado, como en un raptó sagrado, de amor —manía de Eros y Venus—, o poético —manía de Musas.

Son inspirados los hechiceros, los místicos, las pitonisas, los médiums, todo individuo cuando se apodera de su persona una ocurrencia mental que manifiesta como un *lapsus linguae*, los estados histéricos y los actos poéticos de los artistas. A veces la inspiración se vincula con la pérdida de coordinación física; pero siempre con el habla automatizada. Quien habla no se siente responsable de lo que dice. Lo atribuye a una voz, a una chispa intempestiva, a un espíritu o a un doble que lleva adentro, quien le dicta mensajes que le son desconocidos. Es sabido que entregarse a esta “voz” o cerebración automática plantea serios problemas de disociación de la personalidad. Pierre Janet dijo que en el quehacer artístico este peligro queda conjurado porque, aun cuando los artistas son atrapados por las Musas, sus intempestivos brotes sígnicos no han dañado su salud mental, sino que, por el contrario, les han servido como purificación o catarsis.

La positiva locura de Musas o poética es salirse de la norma que rige la existencia cotidiana, sea el caso la redundante habla de intercambio y usura adaptada a la obtención de bienes que satisfagan las necesidades más inmediatas. En contraste, chamanes, pitonisas, médiums y artistas tienen en común el automatismo de su habla (de sus movimientos y a veces de su dibujo o su música). La locura de Musas o creación fuera de cabales, vence el obstáculo de la timidez, que nubla las ocurrencias más agudas, sorprendidas, inesperadas. Asimismo, tiene una dosis de prudencia (*frónesis*) que por unos instantes gloriosos derrota el temor. Éste magnifica los peligros. La locura de Musas entierra la vergüenza del individuo para que, espada en ristre, se lance a la creatividad.

Hesíodo afirmaba que hay bardos y tocadores de lira porque Apolo y las Musas les indican cómo actuar: obran sin cálculo. Homero invocaba a Calíope para que le dictase la *Odisea*. Luego, se presentó ante su público como un simple amanuense. Los griegos pensaron que, recíprocamente, los himnos y las danzas que se ofrendan a los dioses, les halagan y complacen, y en el con-

texto histórico en que esto fue dicho significó que, en creencia de los hablantes, los seres sobrenaturales disfrutaban las obras de arte humanas porque alcanzan una misteriosa perfección que otros de su misma especie sugirieron.

En *El banquete*, Sócrates atribuye la profecía y la adivinación a pícaros demonios, y en el *Ión* agrega que los artistas crean fuera de sus cabales. Le dice a Ión de Éfeso que es un excelente rapsoda de Homero porque existe una cadena de atracciones de tipo magnético: el primer anillo está formado por traviosos y juguetones dioses o diablitos; el segundo, por las Musas o intermediarias; el tercero, por el poeta; el cuarto, por los rapsodas y coribantes; y el quinto, por la audiencia.

Para los griegos, la cadena de los realmente inspirados es inalterable. Los poetas y sus intérpretes son impotentes en el acto creador, si no son atraídos por un entusiasmo que los hace salir de sí mismos. Tanto la composición escrita como su puesta en escena destacarán si han sido dictadas por las Musas. Todo el proceso de concretización poética se hallaba supeditado a mensajeros, a posesiones, a transportes. Ningún artista, decían, es *sui juris*. El valor artístico, concluían, no depende tanto de una técnica o dominio del oficio como de alguien que habla por boca de los individuos: las obras artísticas más cabales son humanas porque requieren la actuación intermediaria, pero en verdad no son hijas del hombre.

En el *Fedro* está escrito: “los máximos de entre los mayores bienes nos nacen en accesos de locura [...] Porque en trance de locura la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona hicieron muchas y bellas obras”¹ con su arte maniática. De igual modo, “quien se llegare a las puertas de la poesía sin estar tocado de locura de Musas, confiado en que la técnica le bastará para ser poeta, es un fracasado [...], la poesía del perito palidece frente a la de quien está poseído de locura de Musas”,² que se manifiesta como “un agradable extravío que libra al espíritu de sus preocupaciones y pesares y lo sumerge en el baño de delicias”³ con que el inspirado y sus receptores se sobreponen a sus adversidades. Todos pueden asegurar que no viven en sí y que gozan tanto más cuanto más están fuera de sí mismos. Al serenarse, pasan por un trance en que no saben si ya están despiertos o aún soñando. Conservan vagos recuerdos de sus acudidos delirantes y no aciertan a precisar lo que han visto durante su éxtasis. Sólo recuerdan que a lo largo de su acto creativo han sido profundamente felices.

Para Erasmo de Róterdam, hay unos que se llaman poetas que regalan a los oídos necios con bagatelas sin importancia. Son una caterva de aduladores que la locura protege, sin guiarlos. Luego, la *poiesis* o creatividad artística es furor sagrado, manía (*theia*), entusiasmo, raptó.

Si estos planteamientos son verdaderos, la creatividad o *poiesis* de los artistas no se produce si no son presa de una manía, un furor, un raptó que los hace perder el autocontrol y obedecer los dictados de “otro”. Dicho alegóricamente: van a los vergeles de las Musas a beber en las fuentes de la creación (proceso irracional y no muy apreciable, también dictamina Platón en su *República X*).

3. En contra de las anteriores apreciaciones acerca de la inspiración, Aristóteles —*Poética*— expone los pasos que deben seguir el escritor, los actores y demás gente que intervienen en la puesta en escena de una tragedia. Se ha iniciado la desmitificación. Si aún concede que la poética no es exclusivamente *tecné*—método y normas con que se hace algo—, porque cuenta con la extraviada inspiración mediante la cual se externa el “genio” del artista, al esbozar el plan general para la puesta en escena de una tragedia, obliga a que el escritor, los actores, los músicos, los coribantes, los decoradores mediten cuidadosamente su quehacer. Coincidentemente, Edgar A. Poe explica que calculó hasta los últimos detalles de su poema “El cuervo”: “Mi deseo es demostrar que ningún punto de la composición puede ser atribuido a la casualidad o intuición, y que la obra ha marchado, paso a paso, hacia su solución con la precisión y rigurosa lógica de un problema matemático”.⁴

Cierto que un porcentaje bajísimo de poemas se imprimen en su versión primera. Pero la maquinaria consciente tampoco es tan fuerte como dice Poe en este fragmento:

Muchos literatos, especialmente los poetas, gustan de dejar entender que componen gracias a una especie de sutil frenesí, o de una intuición estética, y verdaderamente se estremecerían si se vieran obligados a permitir al público que lanzara una mirada detrás de la escena, y a que contemplara los laboriosos e indecisos embriones del pensamiento, de la verdadera decisión tomada en el último momento, la idea tan frecuentemente entrevista en un relámpago y negándose largo tiempo a dejarse ver en plena luz, el pensamiento bien madurado y rechazado por la desesperación, como si fuera de una naturaleza intratable, la selección prudente y los dolorosos tachones e interpolaciones; en una palabra, los rodajes y las cadenas, las maquinarias para el cambio del decorado, las escalas y escotillones, las

plumas de gallo, el carmín, los lunares postizos y todo el afeitado que, en noventa y nueve de casos sobre ciento, constituyen el lastre y la naturaleza del histrión literario.⁵

En su *Antología del humor negro*, André Breton escribe acertadamente que difícilmente creemos que este borrachín, enamorado de la casualidad, pudo evitar los azares de la expresión. Y precisamente a este llamado Papa del Surrealismo le inquietaba ese abandono “a la pendiente del espíritu” que forzosamente practican, más o menos, los dibujantes y poetas “visionarios” y “auditivos”, según los clasifica en “Silencio de oro”, *La clé des champs*.⁶ Los poetas como Lautréamont, quien en sus *Cantos de Maldoror*, alcanzó, a juicio bretoniano, las cimas de la literatura. Obras del mismo tenor siempre gravitan en problemáticas individuales que escapan a la conciencia. Un artista siempre es presa de sus propias simbolizaciones inconscientes, o traducción en un contenido manifiesto de otro profundo, es decir, que sus textos cargan con lo que le pasa desapercibido.

Con el apoyo del instrumental teórico del psicoanálisis, Breton, cabeza visible del surrealismo, quien como estudiante de psiquiatría había trabajado como médico analista en Saint-Dizier, trató de sorprender la creación artística en su origen, desmitificando el proceso: se deshizo de las Musas, de Apolo y demás miembros de la corte celestial, y atribuyó la inspiración a un cambio en las operaciones mentales. A saber, ocurre cuando el inconsciente toma el lugar principal en la elaboración del texto, desbancando a la conciencia.

La escritura automática, que se practica dejando de lado preocupaciones estéticas y morales, inicialmente Breton la invocó para definir el surrealismo:

SURREALISMO: Sustantivo masculino. Automatismo psíquico puro por cuyo medio se intenta expresar verbalmente, ‘por escrito’ o de cualquier otro modo, el funcionamiento real del pensamiento. Es un dictado del pensamiento sin la intervención reguladora de la razón, ajeno a toda preocupación estética o moral.⁷

Concebía el automatismo como una manera de forzar la inspiración para investigarla. Quiso, pues, arrancar los secretos de la inventiva artística:

La cuestión es haberla obtenido [la escritura automática] lo más pura posible, pues a partir de esto es fácil reconstruir y reproducir la serie de operaciones men-

tales previas que supone. Además, hay que llegar a que esas operaciones mismas se reproduzcan maquinalmente. No estamos lejos del tiro al arco y del pastoreo de las vacas de la filosofía zen.⁸

De hecho el surrealismo de corte académico de Magritte y Dalí fue una tendencia minoritaria. La mayoría de artistas militantes en esta corriente se inclinaron por transcribir en sus dibujos o escritos las fantasías o exabruptos de su inconsciente. Trataron empeñosamente de que sus expresiones o las líneas de sus dibujos fueran acertijos para el entendimiento, magia de encuentros que anima lo inanimado y establece las correspondencias en apariencia inverosímiles. Quisieron que su producción transmitiera los contenidos mentales que sólo son imputables a la fantasía.

El emisor no debía apegarse a un propósito temático definido ni preocuparse de que su expresión alcanzara la belleza. Tan sólo había de dejar que el principio de placer librara una cruenta batalla con el principio de realidad en el ámbito de las sublimaciones artísticas.

André Breton sostuvo que si el individuo evita la censura y se entrega a ese efluvio de palabras que le llegan, no se siente responsable de la emanación de frases misteriosas que ha emitido. Interpreta que intempestivamente le ha salido una voz ajena que habla de cosas que le son desconocidas. La veta de lo maravilloso se explota, dijo, despreocupándose de la moral y de las convenciones de la preceptiva literaria.

Para deshacerse de estorbos morales es menester resolver el conflicto entre dejar que de la mente salgan torrentes de palabras y el silencio que resguardaría sus secretos. Si estos torrentes se precipitaran como cataratas, quedaría al descubierto sus debilidades, sus represiones e inclinación más oculta.

Bajo las orientaciones bretonianas, los dibujantes, pintores y escritores surrealistas se entregaron a prácticas creativas improvisadas, a la manera del jazz. Se abstraían de las interferencias ambientales, o las evitaban, hasta que les llegaba un vacío interior. El conductor de la electricidad psíquica se cargaba en un medio aislado. Llega en ese momento una somnolencia agradable en la que se suceden ideas acuciantes o intoxicaciones del espíritu. Si se ha cumplido como preámbulo el aislamiento, la abstracción y el desinterés por los circundante, entonces, dijo Wolfgang Paalen,⁹ se libera un ritmo pictórico alejado de la imitación de lo dado a la percepción.

Sirviéndose de lápiz o tinta china, los artistas plásticos surrealistas dejaban que su mano pasara velozmente por el papel, formando marañas de líneas e imágenes. Asimismo, los escritores anotaban sus ocurrencias de inmediato. Si de pronto sobrevinía una pausa que señalaba que la corriente de palabras o de rayas había sido mediada por el pensamiento crítico, que llamaron faltas de intención, interrumpían el enunciado claro para sobrescribirle una letra, y esperaban hasta que regresaba el manantial de improntas. Anotaban o dibujaban aprisa, ejecutando las órdenes del deseo, sin refrenarse ni caer en la tentación de la relectura. Para que ninguna interrupción alterara la producción automática, los escritores eliminaron la puntuación.

En resumen, los surrealistas reprodujeron los estallidos sígnicos que pasaron por su mente (aunque parecía que hubieran sido fabricados por la mano, o por la boca, si se trata de un automatismo oral), sin repensarlo, sin detenerse a corregirlo, sin mirarlo siquiera. Gracias a este procedimiento mediúmnicomienzan los aciertos inesperados, un desbocamiento liberado de restricciones que ingenuamente expone sin cortapisas los instintos genuinamente impúdicos que, en su oleaje de palabras y redes de trazos, exhibe el potencial de agresividad y las apetencias de cada uno, la bipolaridad humana de amar/odiar, de construir/destruir. Se trata de liberar “un monólogo interior, lo más rápido posible, sobre el que el espíritu crítico [...] no formule juicio alguno, que en consecuencia, quede libre de toda reticencia, y que sea, en lo posible, equivalente a *pensar en voz alta*”.¹⁰

El automatismo es el procedimiento que eterniza en una hoja de papel un oleaje incontenible de acudidos que la conciencia tacharía como meras incoherencias. Desde épocas tempranas de su vida Breton estuvo al acecho de la asociación libre. Por lo mismo, en compañía de Soupault escribió *Los campos magnéticos*,¹¹ libro sin temática premeditada que, como un rápido monólogo a dos voces, entre dos sujetos que no se escuchan y que supuestamente han puesto de lado todo juicio crítico.

La inspiración es algo así como una infalibilidad sonámbula, un pensamiento no orientado que, según Rimbaud y Lautréamont, origina discursos de gran calidad artística. En tal caso, el escritor se parece a las bacantes que, en su delirio, sacaban miel y leche de los ríos.

Las fórmulas poéticas más felices se anuncian de una manera miserable, se lee en “Pour DADA”, esto es, alejada de la conciencia. Por lo mismo, Breton

y Soupault atribuyeron a su inspirado libro, bajo el método de la escritura automática, titulado *Los campos magnéticos* una fecundidad extraordinaria, una calidad metafórica y de imágenes que no hubieran logrado, dijeron, de haber obrado premeditadamente.

Los escritores pensaron que la escritura automática libera ritmos musicales e imágenes estupefacientes. Hipotéticamente esta clase de obra inspirada se beneficia con expresiones de significados apremiantes —*au delà du sens*— que obtienen una acusada resonancia en el lector. Significados impuestos por los deseos de su autor, quien parece como si estuviera al borde de un abismo, sin saber qué hacer. En “Una vague des rêves”,¹² Louis Aragon confirma que los surrealistas admiraban los poderes de la poesía enemistada con los monopolios de la razón.

En suma, bajo el supuesto de que la creación llega mediante un estado como si fuera de gracia, aunque se limita a ser la reproducción de un contenido mental incontrolado, la escritura y el dibujo automáticos demandaron al artista que prescindiera de su talento, de un ensamblaje hábil o técnicamente exitoso de términos o de puntos y rayas, y que conscientemente no quisiera tratar un asunto o tema, ni supiese cómo habría de finalizar su labor (la creatividad es un empuje que continúa hasta que la obra se da por terminada). Los acudidos fueron vistos como una presencia en apariencia fortuita que no se sabe si será inteligible, si tenderá el puente que se inicie en el inconsciente del emisor y, lógicamente, termine en el de sus receptores.

Una anotación entre paréntesis. Schlegel decía que para escribir hay que desinteresarse del asunto que saldrá de la imaginación. Sufrir y dejar salir las ideas que le sobrevengan. También para Coleridge la imaginación y los sentimientos que la mueven son glorificados en la creación poética sobre lo racional.

Los surrealistas forzaban la inspiración para arrancarle sus secretos. Para ir hasta el fondo de un éxtasis que embruja. La información que deja atrás las redundantes formas poéticas consabidas:

Ya no se trataba —anota Pierre Mabille en “La Manigua”— de discusiones estéticas, sino de penetrar hasta los orígenes mismos de la inspiración, de sorprender la emoción en su fuente. El surrealismo apoya su tentativa en los resultados del psicoanálisis. Informado por él más exactamente sobre la naturaleza del ser huma-

no, busca aquello que late en el origen de la creación artística, detrás del andamiaje social de las fórmulas estéticas, de las costumbres sensibles. Se atiene a lo que en la emoción del niño, en el delirio y en la pasión del hombre es idéntico, a los mecanismos que la sociedad nos obliga a censurar para convertirnos en ciudadanos dóciles. En el punto en que surge la inspiración, la comunicación entre todos se hace posible, y es en ese punto precisamente donde puede operarse la trasmutación para superar los estadios agotados de la forma tradicional.¹³

En lo que respecta a la “y” que pone juntas la escritura y dibujos automáticos hubo discusiones sobre cuál de las dos manifestaciones atrapa mejor lo inconsciente. Los pintores estuvieron a favor de las imágenes visuales. Morise y Mabille dudaron de que las artes plásticas recojan el curso de la simbología inconsciente; Hugnet defendió que si los sueños y las asociaciones libres conjuntan lo visual y las palabras, una amalgama de lo verbal y de las imágenes plásticas es lo más apropiado:

De todos modos considero —interviene Breton en “El mensaje automático”, ensayo de *Le point du jour*—, y esto es lo esencial, que las inspiraciones verbales están infinitamente más cargadas de sentido visual, son infinitamente más resistentes ante el ojo, que las imágenes visuales propiamente dichas [...] En poesía, el automatismo verbo-auditivo siempre me pareció más creador, ante la lectura de las imágenes visuales más exaltantes; en cambio, el automatismo verbo-visual nunca me pareció creador ante la lectura de imágenes visuales que de lejos pudieran compararse con las primeras.¹⁴

Si algunos poetas como Rimbaud, el poeta de la Comuna de París, habían sugerido que el poeta se desembarace de los impedimentos de la razón para que manifieste al otro que lleva dentro, en *Automatisme psychologique*, Pierre Janet¹⁵ sostuvo que lo que permanece almacenado en las zonas más desconocidas de la mente, lo censurado, no aflora a menos que la asociación libre ponga de lado a la censura:

Dos siglos antes La Mettrie, el filósofo materialista, había demostrado la estructura mecánica de la respuesta animal al estímulo sensorial, considerándola como una reacción en cadena automática de causa y efecto discernible para el observador desde fuera. Janet tenía en mente algo distinto [...] Señala la renuencia de los filósofos a usar la palabra en cualquier otro texto, así como la desconfianza ante la ambigüedad de la palabra francesa *conscience* debido a la filosofía implícita en ella,

que pone en un mismo plano la reacción física a un estímulo interno y el sentido moral implícito en su interpretación. *Conscience* separa de hecho a un hombre del otro, o sea, de una conciencia que no es la suya; y si el automatismo de la comunicación del pensamiento se considerase como respuesta a un estímulo en el mismo plano que el innegable automatismo de los reflejos físicos, la noción de *conscience* quedaría eliminada y el hombre quedaría reducido al nivel del animal-máquina.¹⁶

Para los surrealistas las inhibiciones salen a flote debido a una estimulación externa, como les sucede a los médiums, quienes dejan vagar la mente escribiendo lo que se les ocurre, después de una petición o sugerencia. Según Janet, y escúchense los ecos que obtuvieron estas palabras en los surrealistas, el automatismo se induce disponiéndose a un movimiento interno uniforme y no interrumpido que descubre las relaciones entre varios niveles del alma. Particularmente los del inconsciente.

André Breton estuvo convencido de que cuando no detenemos el automatismo verbal, o cuando exacerbamos la inspiración, el texto acaba con la lógica de la vigilia, transformando el sentido de la realidad, violando los principios de identidad y no contradicción. Igualmente, cambia las nociones de espacio y tiempo cuando va encadenado frases sorprendidas y especialmente conmovedoras, y esto dice que es entonces cuando se crean las verdaderas obras de arte.

En otras palabras, la inspiración, es, paradójicamente, el freno que se impone al yo, que entonces deviene el censor censurado. Desde siempre ha habido la rebelión del artista. El envés de esta moneda está formado por los límites o censuras usuales. La otra cara, por la loca inspiración artística que el automatismo intentó agudizar para estudiarla.

Según el autor de los *Manifiestos del surrealismo*, el tipo de asociaciones fantásticas que nacen fuera de control, echan por tierra la creencia que no concede a lo arbitrario el lugar que le corresponde en la pintura y la literatura. Creencias que han sido difundidas por teorías estéticas como la de Aristóteles y Poe.

Aclaro. Breton estuvo particularmente interesado en el descubrimiento freudiano del inconsciente. Pero también concedió que el interés de los surrealistas no dejó que aspirar a lo surreal, o punto óptimo donde se deshacen las antinomias entre la intuición y el conocimiento, entre lo imaginario y lógico, entre pensar y sentir. Y esto quiere decir que el Papa surrealista quiso

aproximarse a lo “irracional”, al otro y lo otro de cada quien, para luego estudiarlo desde una perspectiva racionalista.

Esta cadena de dar salida a lo imaginario para después conocerlo mediante una autopsia minuciosa de sus reglas (la condensación y el desplazamiento, entre otras), procedimiento que denominó como “actitud surrealista”, estaba destinado a evidenciar la pujanza de la facultad creativa, o sea, la misma imaginación, cuyo protectorado se expande mucho más lejos de donde alcanzan a ver los epistemólogos defensores de la razón, del *ego cogito*, porque, afirma, Breton en “Il y aura une fois”, “lo imaginario tiende a devenir lo real”:

Todos los sistemas racionalistas —afirmó en *El amor loco*— resultarán un día indefendibles en la medida en que traten, si no de reducirla al extremo, al menos de no sojuzgarla [a la imaginación] por sus supuestas exageraciones. Estas exageraciones son, hay que decirlo, lo que interesa en grado sumo al poeta [...] Pero la verdad me obliga a decir que este pensamiento abandonado a su propio funcionamiento, me ha parecido siempre exageradamente simplificador; que, lejos de satisfacerme, ha exacerbado en mí el gusto por lo que no es él, la afición por amplios terrenos accidentados, o de otra clase que, por lo menos momentáneamente, lo ponen en un predicamento. Esta actitud, que es propiamente hablando, la actitud *surrealista* tal como siempre ha sido defendida.¹⁷

La *poiesis* es una ofrenda para el emisor y sus receptores. Bajo la perspectiva del también llamado Mago del Surrealismo, el automatismo es no sólo una ofrenda para sus lectores, sino también para el escritor: un medio excelente para el conocimiento de sí o anagnórisis. Una consecuencia benéfica del automatismo podría ser que, al tener a la mano sus exabruptos, el artista reconstruyera los porqués de su conducta, de sus conflictos, adaptándose mejor a la realidad y luchando por superarla en dirección a la justicia. Quizá perdería su ceguera inicial, enterándose de sus móviles, arrancando los secretos que habitan en terrenos del deseo reprimido. Quizá afianzaría algunos de sus nobles objetivos y enriquecería su existencia con otros nuevos. Esto es, la relajación de la conciencia o instante dorado de la inspiración, no entraña dimisiones, no quiere decir que la persona se desentienda del mundo, sino que debe conectarlo más firmemente con él.

La óptica exagerada de los surrealistas no estuvo enemistada con la cura. No todo acabó con la ostentación de los males del espíritu que prescinde de metas terapéuticas. Se equivoca Anaïs Nin en la siguiente apreciación:

Je crois que ce qui m'a séparée du groupe des surréalistes c'est qu'ils se contentent de trouver les sources des images et des associations libres, l'élément surréaliste dans la vie et dans l'art, alors que je voulais poursuivre plus avant: je voulais démelêr la signification de l'inconscient et l'amener au niveau conscient de manière à ce que notre vie même puisse être vécue en harmonie avec sa richesse fertile et infinie.¹⁸

La escritura y el dibujo automáticos tendrían efectos favorables, según Breton, aunque en sí misma y primeramente esta técnica de forzar la inspiración “desarregle las piedras del camino” y sea un “abstenerse de lo que tiene la cabeza sobre los hombros”¹⁹ porque evitaría la injerencia “parasitaria” de la razón, y de las “corazas del engaño” consciente que esclerosan la espontánea manifestación del sí mismo y esclerosan la inocencia creativa:

los surrealistas estimaron que el único dominio explotable que le quedaba al artista era el de la representación mental pura, tal como se extiende más allá de la percepción verdadera.²⁰

4. Sospecho que Breton, tenido como el héroe de la antiliteratura, o literatura no académica, que hipotéticamente se desentendía de la “belleza”, la amó tanto como al psicoanálisis, instrumental con que había desmitificado a la inspiración. O quizás la amó más: es un refugio necesario, sentenció en *Flagrant dédit*.

Permítaseme enfatizar que para André Breton los inspirados, en cuyo extremo están los que se entregan al automatismo, externan de una forma notoriamente en bruto (como los diamantes) su inconsciente, y además son autores de magníficos documentos artísticos.

Efectivamente, los artistas son presa de símbolos que revelan sus represiones, esto es, su inconsciente. Sin embargo, opino que cuando en sus ensayos Breton pondera la espontaneidad creativa como expresión directa de este sistema psíquico, exagera.

La pintura y la literatura resultan de una actividad vigilante que nace de la conjunción, mayor o menor, según el texto o el cuadro, de los sistemas psíquicos consciente, preconscious e inconsciente. Por lo mismo, en su “Mensaje automático” (*Minotaure* 3-4) y en otros lugares este defensor del automatismo hubo de admitir que, en tanto material para investigar los contenidos psíqui-

cos censurados y los mecanismos del inconsciente, la escritura inspirada había sido un fracaso:

A) Porque la aplicaron negligentemente al corregir sus escritos. Escribí “negligentemente” porque habían estipulado que abrir las esclusas de la corriente signica mediante el automatismo daría un texto que no debía corregirse chapucosamente.

B) Porque si sus obras abundaban en metáforas extrañas o analogizaciones inesperadas, otras aprendieron a construirlas de manera absolutamente consciente.

C) Porque su “celebración” de la espontaneidad o a brotes intempestivos de signos plantea serios problemas de disociación de personalidad a quienes la practican, a Breton le servía de *catarsis*, lo que significa que durante su emisión también controlaba muy bien su inconsciente.

D) Y fracasó porque, aunque pudo parecer extraña y misteriosa en tiempos de su aparición, la escritura automática ha sido descifrada, o sea que no desplaza los sentidos ni presenta un decurso deshilvanado como lo hacen los incomprensibles sueños y las alucinaciones.

La creación artística es lo contrario a la *diagoge*, o intervención de una, y sólo una facultad mental. Nace de su integración. De una componenda de sistemas psíquicos. Este fenómeno lo admitió el mismo Papa del Surrealismo. No obstante, si el sistema inconsciente es el más amplio, entonces éste, creyó, debía mover la batuta en la orquesta de la *poiesis*:

Una obra sólo puede considerarse surrealista en la medida en que el artista se esforzó en alcanzar el campo psicológico total (del cual el campo de conciencia no es sino una breve parte). Freud ha demostrado que en esa profundidad “abismal” reina la ausencia de contradicción, la movilidad de las cargas emotivas debidas a la represión, la intemporalidad y la sustitución de la realidad exterior por la realidad psíquica, sometida al solo principio de placer. El automatismo conduce a esa región en línea recta.²¹

La ambición del médico Breton fue investigar el inconsciente. Admitió que la unión de los fantasmas del artista con sus aportaciones conscientes le parecía triste. Por lo mismo, reverenció las “imágenes descabelladas” de la fantasía. Es por esta misma ambición que preocupó por los sueños y la histeria, estados en que la censura baja su guardia.

Ahora bien, si bien Poe miente porque el artista nunca se entrega a un proceso creativo rigurosamente calculado, tampoco es verdad que la creatividad, actividad de la vigilia, tenga el carácter desligado del sueño.

5. Por último, ¿por qué los escritos automáticos de Breton alcanzan la calidad artística y los discursos de los médiums generalmente no? La solución la da el mismo psicoanálisis. El acudido de frases, o inspiración, no sólo se debe al inconsciente, sino también al preconscious, es decir, a los conocimientos y habilidades que se poseen en la memoria, sin que ocupen el campo de la conciencia.

Para adquirir nuevos conocimientos y habilidades, enviamos a una reserva de memoria los otros que adquirimos con anterioridad y que, en ocasión propicia, se manifiestan automática o espontáneamente. Por ejemplo, pocos recuerdan cómo aprendieron a sumar, pero contestan adecuadamente la pregunta sobre el resultado de 5 más 5.

Cuando André Breton, lector voraz de literatura, poeta y narrador, empezó a practicar la escritura automática era demasiado hábil, sabía cocinar tan bien los platillos literarios, que no podía aceptar, consciente y preconsciousmente, que fueran malos. No hubiera aceptado que tuvieran mal sabor. Es decir, que fueran de mal gusto.

Como lector voraz, Breton logró que se valorara en su justa dimensión las obras de Rimbaud, Apollinaire, Lautréamont, Nerval y Sade, entre otros. Su acervo de conocimientos hubo de influir necesariamente en su producción. Su alquimia del verbo hizo su aparición para ejemplificar que la mayoría de nuestros conocimientos los hemos guardado en una reserva de memoria que aparece cuando menos se espera.

En oposición, quienes no poseen sus capacidades no nos heredan piezas literarias perdurables. Ya lo dijo Aragon: “El surrealismo es la inspiración reconocida, aceptada y practicada. Ya no como una visitación inexplicable, sino como una facultad que se ejercita [...] Si siguiendo el modelo surrealista escribís imbecilidades lamentables, serán imbecilidades lamentables. Sin excusas”.²²

André Breton fue un gran escritor debido a los conocimientos y las habilidades que adquirió. Y lo fue porque la mente está llena de “vasos comunicantes” que mantienen las aportaciones de cada uno de sus sistemas dentro de ciertas proporciones.

Opino que la creación, artística y no artística, es un acto donde hacen acto de presencia todos los sistemas psíquicos, todas las facultades. El artista del verbo mezcla lo sopesado intelectualmente con lo emotivo. Lo racional y lo imaginario. Unos escritores inclinan más por uno u otro de estos fieles de esta balanza; pero siempre entregan una mezcla. Si no, fracasan a corto o largo plazo.

Y algo más: los que gustamos de la poesía y prosa bretonianas le agradecemos las “negligencias” en que incurrió durante sus experimentaciones. A la par de cualquier escritor que se precie de su oficio, corrigió sus textos inspirados. Mostrándose ante sus lectores como dueño de la técnica escritural. Sin técnica y sin locura de Musas no se logra traspasar las puertas de la poesía o creatividad artística. Nuestras expresiones, particularmente las literarias, muestran nuestros conflictos. No son hijas ni del cálculo minucioso. Tampoco de la desenfrenada espontaneidad del inconsciente. Afortunadamente las operaciones mentales no ocurren en compartimientos aislados. Además, son el resultado de una sublimación de las pulsiones que conjuga los principios de placer y de realidad. El alimento de las artes es lo no-consciente y la conciencia. Esta lección, que infiero de las teorías de André Breton, me hace feliz. Le agradezco, pues, sus exitosos, literariamente, fracasos psicoanalíticos.

Notas

1. Platón, “Hippias Mayor”, “Ión”, “Fedro”, en *Diálogos*, introd. y trad. de Juan D. García Bacca, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965 (Nuestros Clásicos, 29), p. 107.

2. *Ibid.*, p. 108.

3. Erasmo de Róterdam, *Elogio de la locura*, trad. de Federico L. Álvarez, 4ª ed. México, Diana, 1961, p. 66.

4. “Filosofía de la composición”, en *Obras selectas*, pról. Ch. Baudelaire, trad. Rafael Cansinos-Assens et al., 3ª ed. Buenos Aires, El Ateneo, 1966, p. 828.

5. *Ibid.*, p. 827.

6. París: Sagittaire, 1953.

7. *Manifestos del surrealismo*, trad. de Andrés Bosch. Madrid: Guadarrama, 1974 (Colección Universitaria de Bolsillo, Punto Omega. Literatura, 28), p. 44.

8. *Magia cotidiana*, trad. de Consuelo Bergés, Madrid, Fundamentos, s/a (Espiral, 12), p. 193.

9. “*Surprise et Inspiration*”, en *Dyn*, núm. 2, México (julio-agosto 1942), pp. 10 y 36-40.
10. *Primer manifiesto* en *Manifestos*, p. 41.
11. *Les champs magnétiques, suivi de Vous m'oubliez et S' il vous plaît*, Préface de Philippe Audoin, Paris, Gallimard, 1971 (Poésie).
12. En *Commerce*, núm. 2, Paris (1924).
13. En *Cuadernos Americanos*, núm. 4, México (julio-agosto 1944), p. 251.
14. Édition revue et corrigée, Paris, Gallimard, NRF, 1970 (Idées, 213), p. 153.
15. 9ª ed. Paris, Felix Alcan, 1921.
16. Anna Balakian, *André Breton. Mago del surrealismo*, Trad. de Julieta Sucre, Caracas, Monte Ávila, 1976 (Estudios), pp. 51-52.
17. Trad. de Agustí Bartra, México, Mortiz, 1967 (El Volador), p. 25.
18. *Diario I (1931-1934)*, Selección y presentación Gunther Stuhlmann, trad. de Enrique Hegewics, Barcelona, R.M., 1977, p. 295.
19. Parafraseo lo que dice “El juicio original” en *L'inmaculé conception*, Paris, Éditions Surréalistes, 1930.
20. *Magia Cotidiana*, p. 9.
21. “Génesis y perspectivas del surrealismo”, en *Antología (1913-1966)*, selección y prólogo de Margueritte Bonnet, trad. de Tomás Segovia, México, Siglo XXI Editores, 1973, pp. 189-190.
22. *Tratado del estilo* citado en *Historia del surrealismo*, trad. de Juan Ramón Capella, Barcelona, Ariel, 1975 (Ariel Quincenal, 50), nota 13, p. 78.

Dossier

LA CULTURA DEL BARROCO: FIGURAS E IRONÍAS DE LA IDENTIDAD

José M. González García
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid

La pregunta por el yo, por lo que hoy denominaríamos la identidad personal, parece ser una constante del barroco, tanto en los planteamientos filosóficos como literarios. Recordemos la duda metódica cartesiana y la fundamentación de toda su filosofía en un elemento del que ya no puede dudar, la propia existencia, la identidad, el yo: “*cogito, ergo sum*”, “pienso, luego soy”. De un modo paralelo, podemos imaginarnos a Segismundo elucubrando sobre la realidad o ensoñación de la vida humana, o a ese otro personaje también de Calderón (en *Eco y Narciso*) que se encuentra en medio de un bosque —en medio de la confusión y oscuridad del mundo, según comenta el maestro Maravall—¹ y que ignora todo sobre sí mismo y sobre la vida en sociedad:

... ignorando
quién soy y qué modo tengan
de vivir los hombres.

También Gracián da comienzo a su obra cumbre —*El Criticón*— con la pregunta por el yo en la primera conversación tras el encuentro de sus dos personajes Critilo (el hombre de juicio) y Andrenio (el hombre natural). El naufrago Critilo arriba a la isla en la que encuentra a un individuo criado por las fieras, a quien impone el nombre de Andrenio, le enseña a hablar y le pregunta por su identidad. La primera vez que Andrenio puede expresarse con gran acopio de palabras, responde a Critilo lo siguiente:

Yo ni sé quién soy ni quién me ha dado el ser, ni para qué me lo dio: (qué de veces, y sin voces, me lo pregunté a mí mismo, tan necio como curioso! Pues si el preguntar comienza en el ignorar, mal pudiera yo responderme. (...)) La vez primera que me reconocí y pude hacer concepto de mí mismo me hallé encerrado dentro

de las entrañas de aquel monte que entre los demás se descuella, que aun entre peñascos debe ser estimada la eminencia.²

Y después de describir su vida entre las fieras, cómo había llamado madre al animal que le había alimentado con su leche, sus días en la “infausta caverna” y cómo recibe la luz del conocimiento y comienza a reflexionar sobre sí, reconociéndose y haciendo una y otra reflexión sobre el propio ser:

¿Qué es esto, decía, soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Mas, si soy, ¿quién soy yo? ¿Quién me ha dado este ser y para qué me lo ha dado?³

En palabras de su autor, *El Criticón* procura “juntar lo seco de la filosofía con lo entretenido de la invención”,⁴ pero lo que me interesa aquí no es tanto señalar el posible paralelismo entre Gracián y Descartes o entre literatura y filosofía, cuanto señalar que uno de los tópicos del barroco es la pregunta por la identidad del ser humano, el intento de comprenderse a sí mismo, “averiguar quién soy”, establecer la “moral anatomía del hombre”, sus formas de ser y de relacionarse en la Naturaleza, ese “gran teatro del Universo” y en el no menor “gran teatro de la vida en sociedad”. La divisa clásica del *Conócete a ti mismo* alcanza una nueva expresión en la época, pues “quien comienza ignorándose, mal podrá conocer las demás cosas” del universo y además, “de nada sirve conocerlo todo si a sí mismo no se conoce”.⁵

Pienso que la época del barroco desarrolla dos tipos de estrategias de conocimiento del yo, unas más propias de la sociedad cortesana, es decir, del contexto social y político en que se desenvuelve la vida de los individuos y otras más típicamente religiosas, de construcción de un “yo interior”, volcado en el autoconocimiento y dominio de sí con fines trascendentes. Los dos tipos de estrategias están relacionados y muchas de las “técnicas de autoconocimiento” son comunes, si bien es posible distinguirlas a nivel analítico. En este artículo distinguiré seis figuras de la identidad y hablaré al final de una forma de ironía barroca en torno a la necesidad de conocimiento del yo. Cada una de las figuras de la identidad es una manera de comprender el mundo desde la perspectiva del individuo y tienen una fuerte impronta en las artes visuales, pues no en vano la época privilegia de una manera especial el sentido de la vista y la

cultura del barroco es una cultura eminentemente visual en la que las imágenes transmiten contenidos pedagógicos importantes en una incipiente “sociedad de masas” que ha de ser dirigida desde un poder concebido como absoluto. Mis seis figuras de la identidad barroca serán: el teatro, el espejo, la calavera, el camino, el libro y el baluarte. Dejaré al margen otra figura más conocida: el sueño de la identidad o la identidad como sueño. Se trata de un tópico que recorre todo el barroco, desde Calderón a Sor Juana, y que tiene también su expresión en la pintura y en las canciones anónimas o populares, como aquella que dice:

Hombre, que la vida
pasas durmiendo,
si conoces que duermes,
vive despierto,
si presumes que vives,
muere durmiendo.

De las seis figuras de la identidad hablaré por el orden señalado, pero permítaseme antes una palabra sobre las características de la sociedad cortesana, analizada de manera magistral por Norbert Elias en varios de sus libros.⁶

El largo proceso histórico de conversión de una sociedad guerrera en una sociedad cortesana a través de la monopolización estatal de la violencia y de los impuestos implica, entre otras cosas, el acortesanamiento de los guerreros, una larga transformación en el curso de la cual una clase alta de cortesanos viene a sustituir a una clase alta de guerreros. Este largo proceso —iniciado en occidente en los siglos XI y XII y culminado sólo en los siglos XVII y XVIII— significa una transformación de los impulsos individuales en el sentido de una contención, de un autocontrol basado en el miedo a la disminución o a la pérdida del prestigio social, significa la interiorización de las coacciones sociales, la transformación de las coacciones externas en autocoacciones.

Esta transformación supone un proceso de autoconstitución del individuo, de transformación de su sistema emotivo, de contención de las emociones, un cambio en los preceptos de las “buenas maneras” en la mesa o en cualquier reunión de la “buena sociedad”, el desarrollo de una gran capacidad de observación psicológica de sí mismo y de los demás, pues de la permanente vigilancia de uno mismo y de los otros depende la propia posición en la jerarquía

móvil de poder en la sociedad cortesana. Se construye así un tipo de hombre y de mujer calculadores, siempre a la defensiva, represores de sus reacciones emotivas espontáneas, grandes observadores y concededores del propio yo y buenos expertos en la observación psicológica del ser humano. La cita de La Bruyère, traída a colación por Elias, no puede ser más significativa:

Un cortesano es dueño de sus gestos, de sus ojos y de su expresión; es profundo e impenetrable; disimula sus malas intenciones, sonríe a sus enemigos, reprime su estado de ánimo, oculta sus pasiones, desmiente a su corazón y actúa contra sus sentimientos.⁷

Junto con este proceso de “psicologización” (conocimiento del yo y de los otros), Norbert Elias analiza también el proceso de “racionalización” social que consiste en la construcción de una racionalidad cortesana previa a la racionalidad profesional burguesa que había sido estudiada treinta años antes por Max Weber. Elias recalca que, conjuntamente con la racionalidad profesional burguesa y capitalista formada a partir de la coacción económica moderna, se han dado y todavía se dan otros tipos de racionalidad, como la racionalidad cortesana, nacidos de necesidades y situaciones sociales diferentes. Históricamente en las diferentes cortes se ha construido un tipo de racionalidad no burguesa, una racionalidad cortesana basada en el desarrollo de la etiqueta y el ceremonial hasta los últimos detalles del acostarse o levantarse del rey, en el cálculo exacto del ornato que corresponde a cada vivienda y en el autocontrol de los impulsos y los afectos en favor de una conducta perfectamente calculada y matizada en el trato con los hombres, pues de este trato depende el éxito o fracaso personal y las oportunidades de participación en el poder.

Norbert Elias estudia estos dos procesos de psicologización y de racionalización como transformaciones específicas del comportamiento humano a partir del análisis de los modales, de las reglas de urbanidad, de la compostura en la mesa, de los cambios de actitudes frente a las necesidades naturales, el refinamiento en los modos de sonarse o escupir, el comportamiento en el dormitorio, los cambios de actitud en las relaciones entre los sexos, las transformaciones en la agresividad que conducen a formas de autodomínio propias de la sociedad cortesana y a la consiguiente pacificación de los guerreros. Y en el largo período histórico que va desde la edad media hasta los años previos a

la revolución francesa, privilegia dos fases importantes: en primer lugar, la sociedad del Renacimiento definida como un momento de transición entre la jerarquía social del feudalismo medieval y la constitución del absolutismo moderno; y la segunda fase privilegiada será la del auge de la sociedad cortesana y aristocrática ejemplificada en los siglos XVII y XVIII en Francia.

No es posible aquí entrar a considerar más detenidamente las características principales de los tres códigos de comportamiento examinados por Elias en el proceso que va desde una sociedad guerrera a una sociedad cortesana: el del final de la edad media (la *courtoisie*), la *civilitas* del Renacimiento —simbolizada por los Humanistas y, de una manera especial, por Erasmo de Rotterdam—⁸ y la *civilization* de la sociedad cortesana francesa de los siglos XVII y XVIII, expresado de formas distintas y en épocas y situaciones también diferentes por Baltasar Gracián, La Bruyère, François de la Rochefoucauld y el duque de Saint-Simon.⁹ Norbert Elias considera que *El oráculo manual y arte de la prudencia*, aparecido por primera vez en 1647 y que tuvo veinte ediciones en Francia hasta finales del siglo XVIII, fue el primer manual de psicología cortesana. Quisiera recordar yo aquí un texto de *El Criticón* en el que Gracián se refiere precisamente a los libros de cortesía para uso de los cortesanos. Cuando Andrenio y Critilo entran por primera vez en Madrid por la espaciosa calle de Toledo, llegan a una librería, “una de aquellas tiendas en que se feria el saber” y piden un libro que les dé avisos para no perderse en el laberinto de la corte, esa corte que es comparada con un peligroso mar, “con la Scila de sus engaños y la Caribdis de sus mentiras...” El librero les recomienda uno llamado *El Galateo Cortesano*, libro que no les puede vender sino sólo empeñar, pues no hay bastante oro ni plata para apreciarlo. Esto provoca la risotada del Cortesano —personaje clave en muchas escenas de la obra— y que realiza la siguiente crítica literaria en la que distingue dos épocas: el tiempo de las ballestas y el de las gafas o (en terminología de Elias) una sociedad guerrera y otra cortesana:

Este libro (dijo tomándole en las manos) aún valdría algo si se platicase todo al revés de lo que enseña. En aquel buen tiempo cuando los hombres lo eran, digo buenos hombres, fueran admirables estas reglas; pero ahora en los tiempos que alcanzamos, no valen cosa. Todas las liciones que aquí encarga eran del tiempo de las ballestas, más ahora que es el de las gafas, creedme que no aprovechan. Y para

que os desengañéis, oíd esta de las primeras: dice, pues, que el discreto cortesano, cuando esté hablando con alguno, no le mire al rostro y mucho menos de hito en hito como si viese misterios en los ojos. ¡Mirad qué buena regla esta para estos tiempos, cuando no están ya las lenguas cosidas al corazón! Pues ¿dónde le ha de mirar?, ¿al pecho? Esto fuera si tuviera en él la ventanilla que deseaba Momo. Si aun mirándole a la cara que hace, al semblante que muda, no puede el más atento sacar traslado del interior, ¿qué sería si no le mirase? Mírele y remírele, y de hito en hito, y aun plegue a Dios que dé en el hito de la intención y crea que ve misterios; léale el alma en el semblante, nota si muda colores, si arquea las cejas: brujeléele el corazón.¹⁰

Según el análisis de Elias, el proceso de acortesanamiento y de concentración del poder genera una situación en la que todos dependen del favor del monarca, quien actúa con la frivolidad de la diosa Fortuna encumbrando hoy a quien ha de ser arrojado mañana a las tinieblas exteriores. Las únicas soluciones parecen consistir en: 1) el trabajo constante de observación y de control psicológico de uno mismo y de sus afectos; 2) la observación y la manipulación reflexiva y constante de los demás, intentando conseguir en lucha con ellos el favor del monarca transmutado en diosa Fortuna; y 3) la constitución de una forma especial de racionalidad, la racionalidad cortesana, previa a la conformación de la racionalidad profesional-burguesa que había sido analizada anteriormente por Max Weber. “Psicologización”, “manipulación reflexiva” y “racionalidad cortesana” son los tres elementos de un tipo de sociedad que configuró la historia europea entre los siglos XIV y XVIII y cuyos restos todavía podemos advertir hoy. En palabras de Norbert Elias:

Es fácil ver por qué esta conducta [control de los afectos propios] se hace de importancia vital para los cortesanos: no puede calcularse el grado de un desahogo afectivo. Descubre los verdaderos sentimientos de la persona en cuestión en un grado que, por no ser calculado, puede ser perjudicial; quizá da triunfos a los que compiten con uno por el favor y el prestigio. Es finalmente y sobre todo, un signo de inferioridad; y ésta es precisamente la situación que más teme el cortesano. *La competencia de la vida cortesana obliga así a un control de los afectos en favor de una conducta exactamente calculada y matizada en el trato con los hombres.*¹¹

Quisiera referirme a otras dos interpretaciones, la de Walter Benjamin y la de Remo Bodei. En un artículo publicado en la red, José Muñoz Millanes

—traductor de Benjamin al castellano— escribe sobre la presencia de Baltasar Gracián en *El origen del drama barroco alemán* lo siguiente:

En el libro de Benjamin estas figuras típicas del teatro barroco se caracterizan por su ambigüedad, que se refleja en los títulos dobles y antitéticos de las correspondientes secciones: no sólo el cortesano aparece en escena “como santo e intrigante” al mismo tiempo, sino también el monarca o soberano se presenta simultáneamente “como mártir y tirano o déspota”. Es decir, cada una de estas figuras surge de un compromiso cínico y acomodaticio entre dos aspectos contradictorios: un gesto idealista (el del santo o el mártir) que sale perdiendo y se posterga en favor de una actitud pragmática (la del intrigante o el déspota) que es la que termina triunfando. Se trata de personajes que, ante la degradación secular del estado de cosas, la aceptan como irremediable y sacan partido de ella, en vez de luchar por reducir la distancia entre los hechos y los principios en crisis. Esto les lleva a suspender indefinidamente la trascendencia ética de los principios, en beneficio de lo que Aranguren, a propósito de Gracián, denomina “prudencia mundana”: es decir, una colección de improvisadas reglas prácticas encaminadas a sortear eficazmente la baja del mundo.¹²

Recuérdese que Gracián concluye su manual de intriga cortesana con una última máxima en la que presenta como santo a ese personaje que inhibe sus propias pasiones y calcula racionalmente los afectos de los demás con la intención de triunfar en la corte y poder manipular el curso de los acontecimientos en su propio favor: “*En una palabra, santo*, que es decirlo todo de una vez”.¹³ Benjamin insiste en dos aspectos señalados también por Norbert Elias. El cortesano ha de poseer una rigurosa disciplina hacia dentro y desarrollar una acción sin escrúpulos hacia fuera:

El espíritu (así reza la tesis de aquel siglo) se demuestra en el poder; el espíritu es la facultad de ejercer la dictadura. Esta facultad exige al mismo tiempo una rigurosa disciplina interna y una acción sin escrúpulos hacia el exterior. Su puesta en práctica implicaba un desapasionamiento hacia el curso del mundo, actitud cuya frialdad es sólo comparable en intensidad a la ardiente aspiración de la voluntad de poder. Esta perfección tan calculada de la conducta del hombre de mundo, al despojarlo de todos sus impulsos elementales, suscita en él un sentimiento de luto: un estado de ánimo que permite que al cortesano, paradójicamente se le exija ser un santo, o bien que, como hace Gracián, se afirme de él que lo es.¹⁴

Por su parte, Remo Bodei, en su excelente análisis de *Una geometría de las pasiones*, llega a similares conclusiones y acepta de manera explícita las tesis de Norbert Elias:

El dominio de sí mismo, la rigurosa vigilancia del individuo sobre sus pasiones para poder amortiguar su ímpetu la creación de zonas pacificadas, libres de la turbulencia de los conflictos psíquicos y sociales, son tareas consideradas como urgentes. Todo cuanto amenaza con romper la identidad y la integridad de cada uno ha de ser sometido a un orden más coherente, a formas de estandarización de las conciencias que remiten a reglas de naturaleza universal, las cuales manifiestan (en su mismo énfasis) el rechazo de esos particularismos que podrían convertirse en las semillas de nuevas disensiones. El progresivo “**retroceso de la violencia**” tan extendida (...) Propicia la consiguiente consolidación, en términos weberianos, de nuevos monopolios de violencia legítima, de estructuras sociales mucho más “racionalizadas”. Este proceso corre paralelo a la autodisciplina individual y a la centralización de sus funciones psíquicas bajo la égida protectora de la hegemonía de la “razón” y de la “voluntad”. (...) Los dos procesos son complementarios e inseparables¹⁵ (Bodei, 312).

Este dominio del individuo sobre sus propias pasiones lleva a ser un buen actor en el Teatro del Mundo de la Corte barroca, y un artista en el disimulo de uno mismo y en desentrañar las intenciones ajenas. El más práctico saber barroco consiste en disimular y aparentar, en conocer el propio yo y ser, al mismo tiempo, un artista en el encubrimiento de las propias intenciones y en desentrañar las voluntades e intenciones ajenas. En este sentido, escribe Bodei lo siguiente:

Se atribuye al cardenal Richelieu la doble habilidad de hacer impenetrable su máscara y de saber leer las intenciones en el rostro y en el comportamiento de los demás. Era un virtuoso tanto en el arte de interpretar el lenguaje y los mudos e involuntarios gestos ajenos como de camuflar sus más recónditos propósitos. Mediante un perfecto autocontrol, transformábase en un “hombre sin pasiones” o —lo que viene a ser lo mismo— en un individuo proteiforme, capaz de simularlas o disimularlas casi todas so capa de la cortesía y de la *politesse*.¹⁶

La pregunta barroca por el yo se plantea en un mundo profundamente conflictivo y dividido, compuesto de contrarios en guerra permanente entre sí. Cabría decir que la identidad barroca se constituye en la lucha por el conoci-

miento —conocimiento de la naturaleza, de los demás y de uno mismo— y no tanto como una lucha por el reconocimiento tal y como se entiende hoy el problema de la identidad colectiva. La lucha está presente a los tres niveles señalados: en la naturaleza ya que “todo este universo se compone de contrarios y se concierta de desconciertos” (Gracián), en la vida social concebida como una lucha generalizada de todos contra todos, e incluso en el interior del ser humano, escenario de la discordia más encendida. El “pequeño mundo del hombre” se concibe a imagen y semejanza del universo y en él, por tanto, también anida la discordia y la lucha de contrarios, de manera que el hombre lucha siempre contra sí mismo. De nuevo es Gracián quien mejor formula este tópico:

por lo que tiene [el hombre] de mundo, aunque pequeño, todo él se compone de contrarios. Los humores comienzan la pelea: según sus parciales elementos, resiste el húmedo radical al calor nativo, que a la sorda le va limando y a la larga consumiéndolo. La parte inferior está siempre de ceño con la superior, y a la razón se le atreve el apetito y tal vez la atropella. El mismo inmortal espíritu no está exento de esta tan general discordia, pues combaten entre sí (y en él) muy vivas las pasiones: el temor las ha contra el valor, la tristeza contra la alegría; ya apetece, ya aborrece; la irascible se baraja contra la concupiscible; ya vencen los vicios, ya triunfan las virtudes, todo es arma y todo es guerra. De suerte que la vida del hombre no es otro que una milicia sobre la haz de la tierra.¹⁷

Así pues, lucha interna del individuo que se suma a la lucha del propio individuo contra la maldad ajena y que Gracián ya había definido en la máxima 13 de su *Oráculo manual y arte de prudencia* de 1647 en términos casi idénticos: “Milicia es la vida del hombre contra la malicia del hombre”.

1. Primera figura de la identidad barroca: disfraz y teatro.

El tema del *theatrum mundi* llega a su más perfecta realización en la sociedad del barroco, en una sociedad en la que el teatro y la máscara son elevados también a principios de la vida pública y privada. Cuando hoy hablamos de la teatralización de nuestra vida política, no estaría de más recordar que la política siempre ha tenido un elemento de teatralización y que este elemento se

agudizó en la sociedad barroca. Ya Felipe IV tomaba lecciones de teatro, aprendía el oficio de actor, aprendizaje que iba ciertamente más allá de la modulación de la voz o del estudio de la mejor articulación de los sonidos. O también Luis XIV se revestía de sol para hacer realidad su sobrenombre y actualizar en las fiestas su poder mediante el ritual de que toda la corte, dis-frazada de planetas y estrellas, girasen en torno del rey-sol.¹⁸ (*Ver Figura 1*).

El poder se hace presente en el ceremonial, en la jerarquización procesional, en los autos de fe, en los fuegos artificiales, en la arquitectura efímera de tantos arcos triunfales políticos o religiosos, en el teatro, en una palabra, en la **fiesta barroca**.¹⁹ No se trata tanto de que el barroco produzca la idea más desarrollada del *theatrum mundi* —que ciertamente la produce—, sino que es en sí mismo un gran teatro del mundo donde cada uno, enmascarado, representa su papel. La representación política no consiste en escuchar la voz de los ciudadanos, sino en representar teatralmente el poder, y cuanto más fastuosa sea la representación, mayor será el poder del monarca y su prestigio ante el pueblo. Sólo algunos clarividentes son capaces de ver el desfase entre la fiesta y la triste realidad cotidiana, entre el artificio y la situación. Así, José Antonio Maravall, en su análisis de la cultura del barroco, recoge unos amargos y desesperados párrafos de Barrionuevo, referidos a las fiestas navales organizadas por Felipe IV en los jardines del Buen Retiro de Madrid:

No hay dinero para armar barcos y dotarlos de artillería y munición; no hay dinero para pagar a los soldados; la flota o los navíos sueltos que vienen de América o costean la Península son apresados por los enemigos; Inglaterra declara tener puesto un permanente cerco marítimo a España, y en el Retiro, como medio de diversión para los reyes y su séquito, se agrandan y alargan los estanques y canales, se construye una galera que «es cosa grande», lleva artillería y músicos, la acompañan otras embarcaciones y, en este ridículo y triste cortejo, se meten los reyes, grandes señores, cortesanos, y juegan a la guerra.²⁰

Siempre ha habido aguafiestas. Pero la mascarada del Retiro, como tantas otras mascaradas de la época reforzadas por el boato, la magnificencia y la pompa del barroco, cumplirán la función de imprimir en la conciencia de los súbditos la visión de un poder absoluto ante el que no cabe rebelión alguna y en la conciencia de los fieles de la Iglesia el anonadamiento ante un Dios todavía más absoluto.



Figura 1. Luis XIV como Apolo, diseño anónimo para un disfraz. Gabinete de Estampas de la Biblioteca Nacional, París.

La fiesta barroca es una contrapartida a un tiempo negro y trágico a la vez, en el que la guerra, el hambre, la miseria y la peste hacen sus estragos. Un tiempo en el que el pesimismo, el desencanto, la desilusión y la melancolía constituyen un elemento central de la visión del hombre, de la historia y del universo.²¹

La idea del *theatrum mundi* hay que ponerla en el barroco en relación con toda otra serie de temas como los de “la locura del mundo”, “el mundo al revés”, el mundo como “confuso laberinto”, como “gran plaza”, “gran mercado” o como “mesón” donde se aprende la vida, con la idea pesimista de las relaciones entre los individuos como relaciones teatrales, falsas, engañosas y aparentes. El hombre del barroco es una máscara en una sociedad profundamente enmascarada y piensa —según asegura Maravall haciendo suya una idea de Rousset— que sólo mediante el disfraz, el antifaz y la máscara puede llegar a descubrirse a sí mismo; que la persona no existe más que en el personaje y que el disfraz es la verdadera realidad. “En un mundo de perspectivas engañosas, de ilusiones y de apariencias, es necesario un rodeo por la ficción para dar con la realidad”.²²

En la época todo es definido desde la perspectiva teatral. Así, se habla de “el gran teatro del universo”, el “teatro de la memoria”, el “teatro moral de la vida humana”, el “teatro de los cielos”, el “teatro de la salvación” o se afirma que la Tierra es “el teatro angosto de las tragedias de la muerte” (Gracián). Libros de todo tipo de asuntos llevan en el título la palabra “teatro” e incluso el autor del manual de ciencia política más importante del barroco español, Diego de Saavedra Fajardo, concibe todo su libro de las *Empresas políticas* como un gran *Theatrum mundi*, en el que el príncipe entra en la escena de la vida al nacer (primera empresa) y sale de ella con la muerte, a la que se dedica la última de las empresas.

En Gracián, la vida se define como un “teatro de tragedias” en el que el hombre entra llorando al nacer, es engañado con falsedades y sale tan desnudo como entró, vencido por el Tiempo, ese viejo de malicia envejecida, que le da el traspíe y le arroja en la sepultura, donde le deja muerto, solo, desnudo y olvidado. De manera que todo en el teatro de la vida es engaño:

De suerte, que si bien se nota, todo cuanto hay se burla del miserable hombre: el mundo le engaña, la vida le miente, la fortuna le burla, la salud le falta, la edad se

pasa, el mal le da prisa, el bien se le ausenta, los años huyen, los contentos no llegan, el tiempo vuela, la vida se acaba, la muerte le coge, la sepultura le traga, la tierra le cubre, la pudrición le deshace, el olvido le aniquila: y el que ayer fue hombre, hoy es polvo, y mañana nada.²³

La definición de la vida social y política como un teatro, con la consiguiente definición de la identidad de hombres y mujeres como actores, está relacionada con una visión muy pesimista de la naturaleza humana y de la sociedad, en la que la desconfianza generalizada de todos frente a todos se convierte en máxima de actuación. Saavedra aconseja a su príncipe “siempre con ojos la confianza”, en una empresa cuyo cuerpo consiste en una mano abierta dispuesta a sellar un pacto y en la que se pueden ver seis ojos, uno en cada dedo y otro en la palma. Saavedra se pregunta retóricamente ¿quién podrá asegurarse del corazón humano, retirado a lo más oculto del pecho, cuyos designios encubre y disimula la lengua y desmienten los ojos y los demás movimientos del cuerpo?²⁴ En un mundo así es necesario el disfraz para poder sobrevivir.

La desconfianza radical en los demás —cualquiera es siempre un enemigo potencial— es una parte de la conciencia del mal que permea la sociedad barroca. El mal se encuentra en la naturaleza (desgracias naturales, enfermedades, cuatro pestes que reducen, por ejemplo, en una cuarta parte la población de la península ibérica), el mal está presente en la vida social y política (guerras interminables) y, sobre todo, el mal anida en el corazón del ser humano. No en vano el barroco actualiza la clásica sentencia de Plauto “el hombre es un lobo para el hombre”, y con escasas variaciones y casi al mismo tiempo la encontramos en autores como Gracián, Saavedra o Hobbes. En esta lucha de lobos, es necesario el disfraz, el camuflaje, la ocultación y el disimulo —de “disimulo honesto” hablarán los tratadistas políticos— para encubrir las propias intenciones al mismo tiempo que desenmascaramos los designios secretos de los demás.

2. Segunda figura de la identidad barroca: el espejo.

Una frase de Cervantes conecta el teatro y el espejo como imágenes de la identidad. En el capítulo XX de la segunda parte del *Quijote*, después del

encuentro con la carreta de Las Cortes de la Muerte, D. Quijote reflexiona con Sancho de la siguiente manera:

como lo es la misma comedia, con la cual quiero, Sancho, que estés bien, teniéndola en tu gracia, y por el mismo consiguiente, a los que representan y a los que las componen, porque todos son instrumentos de hacer un gran bien a la república, poniéndonos un espejo a cada paso delante, donde se veen al vivo las acciones de la vida humana, y ninguna comparación hay que más al vivo nos represente lo que somos y lo que habemos de ser como la comedia y los comediantes.

El espejo puede tener muchos significados en la iconografía. Pero en la época del barroco hay tres significados preeminentes en relación con la identidad. En primer lugar, en muchos emblemas aparece el espejo como símbolo del autoconocimiento, es decir, como representación gráfica del “Conócete a ti mismo”. En segundo lugar, el espejo es visto como instrumento para la creación del personaje que cada uno ha de representar en el *Theatrum mundi* de la corte. (*Ver Figura 2*).

Un tercer significado aparece relacionado con la *vanitas*, con la vanidad de todos los bienes de este mundo y, en concreto, la belleza de la mujer, sometida a los estragos del tiempo. Así pues, espejo de la creación del personaje para representar cortésmente un papel y espejo de la *vanitas* que refleja la calavera y señala que la vida del ser humano sobre la tierra es una “breve cláusula de tiempo” entre la cuna y la tumba, es decir, entre la entrada y la salida del teatro del mundo. De hecho, el sarcófago será visto por muchos autores como una cuna invertida y el tiempo que se tarda en dar la vuelta a ésta simboliza la breve duración de la vida humana. (*Ver Figura 3*).

Estas dos últimas acepciones del espejo reflejan la dialéctica entre engaño y desengaño en que se mueve la mentalidad barroca. Para poder sobrevivir en el mar proceloso de la corte o de la vida colectiva en general, el individuo ha de crearse un personaje, componer sus gestos y su expresión, maquillar su rostro, hacerse una máscara impenetrable que oculte sus pasiones y reprima sus sentimientos. Esta falsedad de la apariencia en el trato social será fustigada por los moralistas como Gracián, quien insistirá una y otra vez en el engaño y la mentira de los hombres, incapaces de expresar ya la verdad:

Hombres de burla, todo mentira y embeleco. Los corazones se les volvieron de corcho, sin jugo de humanidad ni valor de personas; las entrañas se les endurecieron más que de pedernales; los sesos de algodón, sin fondo de juicio; la sangre agua, sin color ni calor; el pecho de cera, no ya de acero; los nervios de estopa, sin bríos; los pies de plomo para lo bueno y de pluma para lo malo; las manos de pez, que todo se les pega; las lenguas de borra; los ojos de papel; y todos ellos, engaño de engaños y todo vanidad.²⁵

Con relación a la mujer, Gracián se expresa en términos más duros todavía, haciéndola responsable de todos los males de la sociedad:

Pues las mujeres, de pies a cabeza una mentira continuada, aliño de corneas, todo ajeno y el engaño propio. Tiene esta mentida reina arruinadas las repúblicas, destruidas las casas, acabadas las haciendas, porque se gasta el doble en los trajes de las personas y en el adorno de las casas: con lo que hoy se viste una mujer, se vestía antes todo un pueblo. (...) Dice que nos ha hecho personas; yo digo que nos ha deshecho. (...) Todas sus trazas son mentiras y todo su artificio es engaño.²⁶

El espejo de la mujer se convierte en el espejo de la muerte o de la *vanitas*, de la desvalorización religiosa del mundo y de acentuación de la brevedad de la vida terrena frente a la verdadera vida más allá de la muerte. Según analiza magistralmente Fernando R. De la Flor en su último libro sobre el barroco, se produce en la época un deslizamiento metafórico constante en el que se identifica la belleza de la mujer con la muerte, desplazando y acentuando formas de identificación tradicionales en le Edad Media y en el Renacimiento entre la lujuria y la muerte. La Contrarreforma barroca insiste más en esta relación entre la mujer y la muerte y establece como remedio para la concupiscencia dicha identificación, como podemos ejemplificar en el título de un capítulo del libro *Espejo del pecador* de Juan de Dueñas: “Que se domaría la carne si se pensase qual sería después de la muerte”.²⁷ Tiene razón Fernando R. de la Flor cuando comenta lo siguiente:

Evocar en la mujer el cadáver que será, he ahí en sustancia una operación desvalorizadora, una estrategia “perversa”, destinada a desanimar la libido, a operar un desencantamiento y una suerte de rechazo de la constitución efímera del mundo. Ello nos sitúa ante una suerte de *vaciado pulsional* de ese mismo mundo y sus solicitaciones, al que se anteponen unos valores de lo absoluto que se manifies-



Figura 2. El espejo de la cortesía vanidosa. Grabado de Burkmaier que asocia la soberbia, la vanidad y la ostentación del pavo real con la creación del personaje que desarrolla su vida en el teatro de la corte.

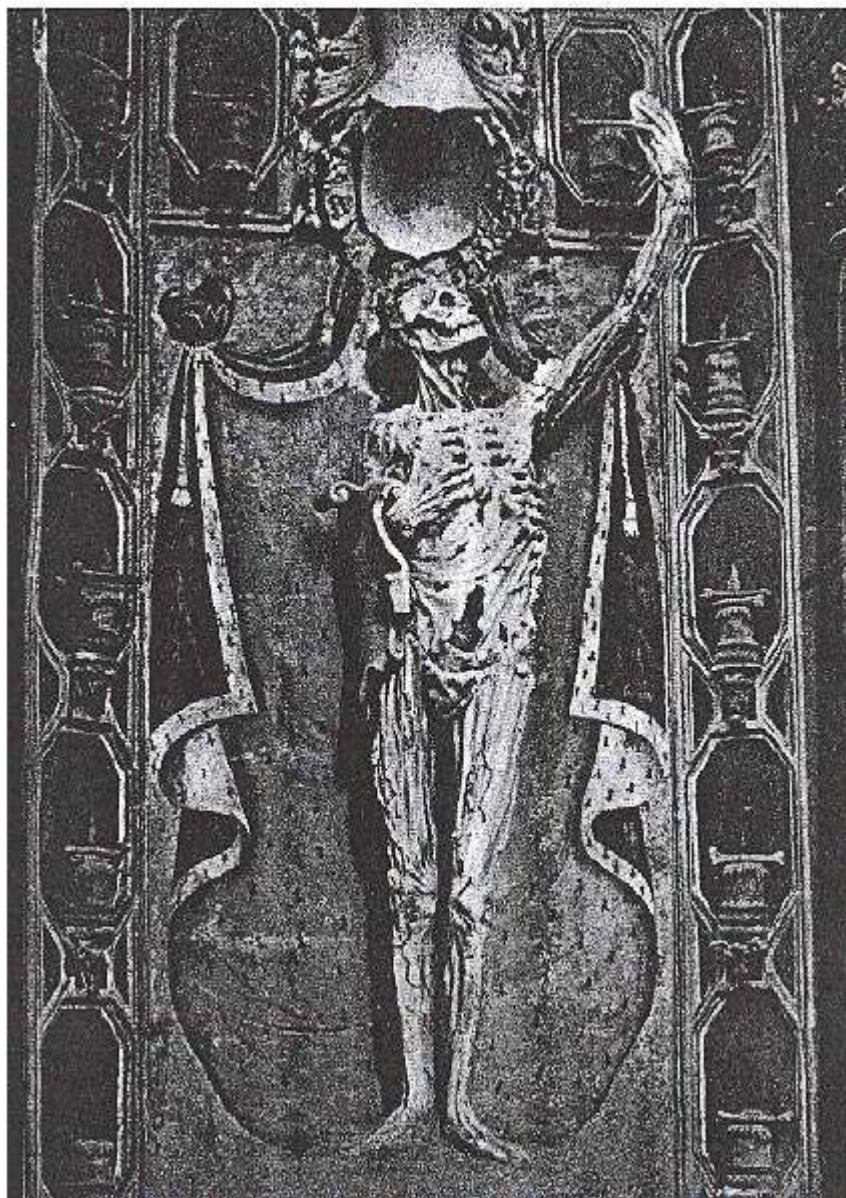


Figura 3. La muerte mirándose en el espejo. Tumba de René de Châlon (Bar-le-duc)

tan obsesivamente para este tiempo y para esta Península (“metafísica”) como negatividades, negaciones y tachaduras impresas sobre la superficie de la constitución humana.²⁸

Grande es la nómina de autores que entraron en esa “estrategia perversa” de desvalorización de la mujer desde la perspectiva de que todo en ellas es engaño y vanidad, puro artificio y construcción artificial sobrepuesta a lo natural gracias a formas de maquillaje y cuidado de sí en las que la figura del espejo cumple un papel importante en la elaboración del engaño. En muchos poemas amorosos de Quevedo sale a relucir la imagen del espejo como testigo del paso del tiempo y de la “venganza de la edad en hermosura presumida”:

Persuadióte el espejo conjetura
de eternidades en la edad serena,
y que a su plata el oro en tu melena
nunca del tiempo trocaría la usura.²⁹

O el consejo de aquel otro soneto de colgar el espejo a Venus, “donde miras/ y lloras la que fuiste en la que hoy eres”. Pero en los poemas amorosos, el desengaño ante el paso del tiempo, puede llevar a Quevedo a aconsejar gozar del instante, en la línea del *carpe diem*, como en el poema “Advierte la brevedad de la hermosura con exhortación deliciosa”:

Un roble se hace viejo,
y una montaña. Goza tu hermosura, antes que en el espejo
con unos mismos ojos tu figura,
Casilina, la mires y la llores,
debiéndoles el fruto a tantas flores.³⁰

Pero a la pluma satírica y sarcástica de Quevedo se deben también textos tan misóginos como el siguiente, en el que la identidad de la mujer es reducida al engaño y la mentira:

¿Viste esa visión, que acostándose fea se hizo hermosa ella a sí misma? ¿Y haces extremos grandes? Pues sábet que las mujeres lo primero que se visten en despertando es una cara, una garganta y unas manos, y luego las sayas. Todo cuanto en ella ves es tienda y no natural. ¿Ves el cabello? Pues comprado es y no criado. Las

cejas tienen más de ahumadas que de negras, y si como se hace las cejas se hiciese las narices, no las tuviera. Los dientes que ves y la boca era, de puro negra un tintero, y a puros polvos se ha vuelto salvadera. La cera de los oídos se ha pasado a los labios y cada uno es una candelilla. ¿Las manos? Pues lo que parece blanco es untado. ¿Qué cosa es ver a una mujer que ha de salir a otro día a que la vean, echarse la noche antes en adobo y verlas acostar las caras hechas confines de pasas, y a la mañana irse pintando sobre lo vivo como quieren? ¿Qué es ver una fea o una vieja querer, como el marqués de Villena, salir de nuevo de una redoma?

Pero es Gracián, el jesuita, quien se lleva la palma en la elaboración de todo un campo metafórico en el que la mujer es concebida como una falsa sirena, engañadora del hombre. Con su lenguaje alegórico, en esta ocasión de imaginería abiertamente sexual, clama Gracián contra los hombres “que se quieren enviciar y anonadar y sepultarse vivos en el covachón de la nada”. La culpable, siempre la mujer que es “yedra”, capaz de secar a los varones más copudos:

— ¡Oh, qué lástima! —se lamentaba Critilo— que al más empinado cedro, al más copado árbol, al que sobre todos se descollaba, se le fuese apegando esta inútil yedra, más infructífera cuanto más lozana! Cuando parece que le enlaza, entonces le aprisiona, cuando le adorne marchita, cuando le presta la pompa de sus hojas le despoja de sus frutos, hasta que de todo punto le desnuda, le seca, le chupa la sustancia, le priva de la vida y le aniquila: ¿qué más? ¿Y a cuántos volviste vanos, cuántos lincecillos cegaste, cuántas águilas abatiste, a cuántos ufanos pavones hiciste abatir la rueda de su más bizarra ostentación! ¡Oh, a cuántos que comenzaban con bravos aceros ablandaste los pechos! Tú eres, al fin, la aniquiladora común de sabios, santos y valerosos.³¹

Si la figura del teatro nos conducía a la del espejo, ahora el reflejo del espejo nos lleva de la mano a la muerte, al igual que en el texto de una carta de Quevedo a don Manuel Serrano del Castillo, fechada el 16 de agosto de 1835:

Señor Don Manuel, hoy cuento yo cincuenta y dos años, y en ellos cuento otros tantos entierros míos. Mi infancia murió irrevocablemente; murió mi niñez, murió mi juventud, murió mi mocedad; ya también murió mi edad varonil. Pues ¿cómo llamo vida una vejez que es sepulcro, donde yo propio soy entierro de cinco difuntos que he vivido? ¿Por qué, pues, desearé vivir sepultura mi propia muerte, y no desearé acabar de ser entierro de mi misma vida? Hanme desamparado las fuerzas,

confiésanlo vacilando los pies, temblando las manos; huyóse el color del cabello, y vistióse de ceniza la barba; los ojos inhábiles para recibir la luz, miran noche; saqueada de los años la boca, ni puede disponer el alimento ni gobernar la voz; las venas para calentarse necesitan de la fiebre; las arrugas han desamoldado las facciones; y el pellejo se ve disforme con el dibujo de la calavera, que por él se trasluce. Ninguna cosa me da más horror que el espejo en que me miro...³²

3. Tercera figura de la identidad barroca, la calavera como representación de la muerte: “Y hoy calavera ya soy”.

El triunfo de la muerte sobre la vida es uno de los tópicos barrocos con profundas raíces medievales, pero al que la Contrarreforma da una interpretación especial: la vida queda desvalorizada en aras de otra vida después de la muerte y la religiosidad se impregna de negras tintas de difunto. Se trata más que de una religión de la vida, de un auténtico culto a la muerte y a sus formas de representación simbólica. La calavera se transforma en un recuerdo constante al ser humano de la vanidad de su vida, de que la vida se define por la muerte, de que toda la vida del hombre debe ser una meditación de la muerte para hacerla bien una sola vez. La brevedad del tiempo concedido al ser humano, la fugacidad de las cosas y la importancia del “desengaño” son centrales en la cosmovisión barroca. “No es otro el vivir que un ir cada día muriendo” afirmará Gracián. Y Quevedo expresará la igualdad entre la vida y la muerte de la siguiente manera: “Muriendo naces y viviendo mueres”.

El mundo es un teatro de engaños ante el que no cabe otra actitud que la de penetrar en el fondo oculto de las cosas y de las personas, tocar la realidad con la mano para dar lugar al desengaño. Y si uno se conoce verdaderamente a sí mismo, no encontrará más que vanidad y una calavera que le reflejará lo que es y lo que habrá de ser. En las *Empresas morales* de Juan de Borja se nos habla de la importancia del conocerse a sí mismo y el recordar constantemente la muerte como medio ascético de conocimiento y de estimarse a uno mismo en lo que es. Bajo el lema *Hominem te esse cogita*, que traduce como “Acuérdate que eres hombre”, refiere la antigua costumbre de recordar al rey o al general victorioso su propia condición mortal, se puede ver la definición de lo humano, simbolizada por la calavera. Y la explicación comienza con las siguientes palabras:

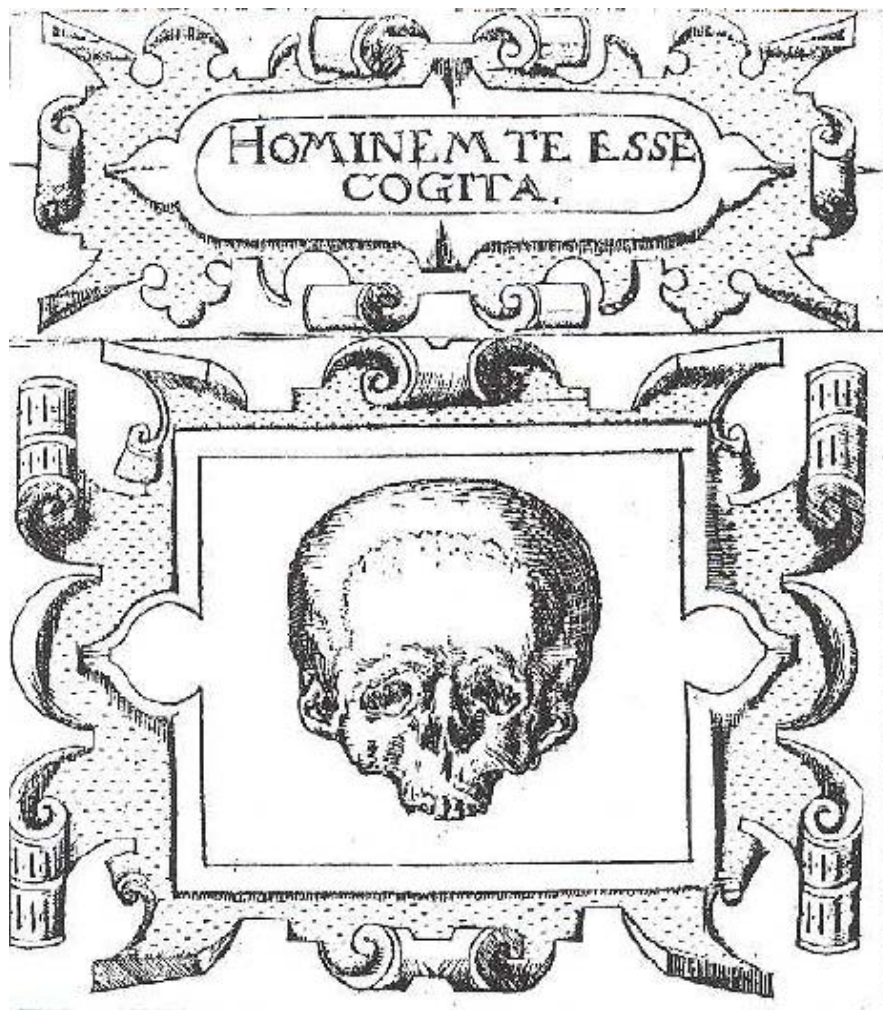


Figura 4. *Hominem te esse cogita*. Número 100 de la primera parte de las *Empresas morales* de Juan de Borja.

No hay cosa más importante al hombre cristiano que conocerse, porque si se conoce, no será soberbio, viendo que es polvo y ceniza, ni estimará en mucho lo que hay en el mundo, viendo que muy presto lo ha de dejar.³³ (*Ver Figura 4*).

Fernando R. de la Flor ha estudiado la contraposición entre el lema de esta empresa de Juan de Borja y el *dictum* cartesiano que inaugura la edad moderna del pensamiento y de la ciencia: *Cogito ergo sum*. Los dos lemas inauguran dos formas de modernidad diferentes. Descartes levanta la bandera de la autonomía del yo que piensa por sí mismo y está en el origen de toda la ciencia moderna, mientras que los intelectuales del barroco hispano, “obsesionados por la vanidad de todo y por la inminencia de la muerte”, levantan la bandera de una tradición religiosa que desprecia todo lo humano, de una “cultura del desengaño” que nos aleja de la modernidad de la ciencia y nos sumerge en la tradición de la autoridad eclesiástica, en la inanidad de cualquier proyecto humano, abocado siempre al fracaso. La calavera se convierte en un emblema presente a todos los niveles en la edad del barroco, al menos en el barroco hispano. En palabras de Fernando R. de la Flor:

La calavera aparece representada obsesivamente en todos los registros, pues el problema por ella suscitado no es tanto el del “ser o no ser” shakesperiano cuanto, precisamente, el “no ser del ser” según la concepción que inauguran y defienden con gran complejidad simbólica entre nosotros un Diego de Estella (*Tratado de la vanidad del mundo*), un Fray Luis de Granada (en su traducción del *Contemptus mundi*, con cuarenta y cinco ediciones en castellano entre 1536 y 1588), un Miguel de Molinos (“No se ha de inquietar el alma —escribe— por verse **circuida** de tinieblas, porque éstas son el instrumento de su mayor felicidad”), quien pretende operar, ya al cabo de esta tradición ascético-nihilista, una suerte de perfecto vacío y silencio, esta vez realizado sobre las potencias del hombre interior.³⁴

Triunfo, pues, de la calavera y de la muerte que se imponen desde el Renacimiento hasta bien avanzado el siglo XVIII, según podemos ver en el llamado *Políptico de la muerte*, una obra anónima y de gusto popular que se encuentra en el Museo Nacional del Virreinato, en Tepotzotlán. De las seis hojas que componen el Políptico, me voy a referir sólo a la segunda.³⁵ (*Ver Figura 5*).

La parte superior de esta hoja está dedicada a la alegoría de la vida humana como un reloj manejado por las parcas: Cloto con la vela que se acaba de extinguir, Laquesis señalando la hora y Atropos a punto de dar la campanada

final de la vida. En el fondo se ve el mar y un barco llegando a puerto, nueva alegoría del final de la vida. La escena está presidida por el ojo de Dios, en los extremos aparecen las virtudes divinas de la Justicia (el brazo armado con la espada) y la Misericordia (el brazo con una rama de olivo) y todo el espacio aparece recorrido por una leyenda cuyo lema central anima a “perseverar en la caridad”. El tema de la alegoría resulta explicado por el poema central que reza así:

Relox es la vida humana
(Hombre mortal), y te avisa,
Que tu volante va aprisa,
Y muere al dar la campana:
De Lachesis la inhumana
Hoz, le sirve de puntero:
Atropos es relojero:
Cloto el compaz encamina
Y la rueda catarina,
Ya llega al diente postrero.

Todo la muerte severa
Arruina, tala y destruye:
Nada de sus manos huye,
Porque todo es fuerza muera:
Oh naturaleza fiera!
Oh pensión dura! Oh heredad!
Relox, que en velocidad
Excedes a el mismo viento;
Y en el tiempo de un momento
Das paso a la eternidad!

En la parte inferior aparece a la izquierda el mal árbol de los malos frutos que nace del pecho de dos alegorías: la Soberbia y posiblemente la Calumnia. La escena se sitúa bajo cita latina del Salmo 108: “Mis adversarios me han calumniado con una lengua llena de injurias y me han atacado gratuitamente. Los pecadores estaban sobre mí y los diablos a su derecha...” Y, por fin, en la parte derecha se encuentra el mecenas del Político vestido como clérigo y sentado en un sillón frailuno sobre una telaraña en la boca del pozo del infierno. Ciertamente, la vida pende de un hilo. El personaje medita melancólicamente



Figura 5. Segunda hoja del *Políptico de la Muerte*. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán.

sobre la muerte que se le aparece reflejada en el espejo: “Aquí será el dolor y el llanto...” La muerte también está representada por la camilla junto al pozo y por una lápida sepulcral con la inscripción: “Falleció Don M. A. S. el día 8 y se sepultó el día 10 de noviembre de 1775, de edad 35 años, 2 meses y 11 días”. De modo que por la inscripción podemos saber la edad del sacerdote melancólico y la fecha de composición del Político. Y es que el espíritu del barroco perdura en el mundo hispánico hasta finales del siglo XVIII y se sigue manifestando en muchas características de nuestra vida contemporánea.

4. Cuarta figura: el camino de la vida

La vida como camino es una de las metáforas básicas de casi todas las culturas, según han estudiado acertadamente G. Lakoff y M. Johnson.³⁶ Pero en el barroco la metáfora adquiere giros especiales. El primero de ellos es la brevedad del camino, la fugacidad del tiempo de la vida humana, la fragilidad del caminante y la proximidad entre el comienzo y el final de la jornada, ya que “las más de las veces suele un breve paso / distar a questo oriente de su ocaso”. Este es un tópico constante en Quevedo, quien en otro lugar escribe:

Vivir es caminar breve jornada
y muerte viva es, Lico, nuestra vida
ayer al frágil cuerpo amanecida,
cada instante en el cuerpo sepultada.³⁷

La obsesión por la muerte lleva a Quevedo, como a tantos escritores barrocos, a postular la necesidad de ser como muertos en vida, de adelantarse a recibir la muerte, que viene a caracterizarse como el final del camino y la consumación de la lucha sobre la tierra y el final de los trabajos. En uno de sus poemas metafísicos, titulado “El escarmiento”, después de expresar que el nacimiento es ya la muerte y desear con ansia el final de sus días, escribe el siguiente consejo:

Tú, pues, ¡Oh caminante!, que me escuchas,
si pretendes salir con la victoria
del monstruo con quien luchas,

harás que se adelante tu memoria
a recibir la muerte
que obscura y muda viene a deshacerte.³⁸

La vida es, pues, un camino difícil, lleno de espinas y en perpetua lucha contra uno mismo y contra los demás en un mundo basado en el conflicto permanente y en el combate de todos contra todos, en esa concepción antropológica negativa y agonística a la que ya me he referido antes. Muchas de las formulaciones de Heidegger sobre la temporalidad o sobre el ser del hombre para la muerte ya habían sido expresadas mucho antes de una manera trágica y sumamente bella por nuestros grandes poetas barrocos.

Por otra parte, cabe recordar que el Quijote supone una representación del caballero y su escudero recorriendo La Mancha y España entera deshaciendo entuertos y realizando su particular “camino de la vida”. Y Gracián plantea de una manera consciente toda la estructura de su obra cumbre —*El Criticón*— como un camino realizado conjuntamente por Andrenio (el hombre “natural”) y su padre Critilo (el hombre de “Criterio”) en busca de la felicidad y de la sabiduría. En repetidas ocasiones se refiere Gracián a sus dos personajes como “nuestros dos peregrinos del mundo, pasajeros de la vida” o con fórmulas semejantes. Las tres partes en que se divide la obra hacen también referencia a las edades del individuo en el camino de la vida: “En la primavera de la niñez y en el estío de la juventud” (primera parte), “Juiciosa cortesana filosofía en el otoño de la varonil edad” (segunda parte) y “En el invierno de la vejez” (tercera parte). En su constante caminar Andrenio y Critilo son acompañados por diversos personajes alegóricos, en un edificio conceptual enormemente complejo y en el que nada está dejado a la mano del azar. Según comenta Maravall, el gran valor de *El Criticón* radica en que ofrece al “punto de vista filosófico la primera peregrinación del individuo en la sociedad moderna”.³⁹ Pues bien, en el último capítulo, en el que nuestros dos caminantes de la vida llegan a su final son acompañados precisamente por la figura alegórica del Peregrino, quien intenta trasladarles “de la casa de la Muerte al palacio de la Vida, desta región de horrores del silencio a la de los honores de la fama”. El Peregrino les ayuda a pasar el examen de todas las aventuras vividas y finalmente entran por “el arco de los triunfos a la mansión de la Eternidad”:



Figura 6. Frontispicio del *Índice de libros prohibidos*, Roma, 1564.

Lo que allí vieron, lo mucho que lograron, quien quisiere saberlo y experimentarlo, tome el rumbo de la virtud insigne, del valor heroico, y llegará a parar al teatro de la fama, al trono de la estimación y al centro de la inmortalidad.⁴⁰

Todo el camino de la vida es concebido como un camino del conocimiento a un triple nivel: conocimiento de la Naturaleza, pero sobre todo conocimiento de sí mismo y conocimiento de los demás, para poder sobrevivir en esa constante “milicia contra la malicia del hombre”. Para ello es preciso aprender a leer y descifrar las voluntades ajenas, al mismo tiempo que se cifran y ocultan los designios propios. Y esto nos conduce a la siguiente metáfora de la identidad.

5. El libro de la vida (y de la muerte)

Comenzaré de nuevo con una alusión al Quijote y concretamente a la escena “del donoso y grande escrutinio que el cura y el barbero hicieron en la librería de nuestro hidalgo”. La quema de los libros que habían enloquecido a D. Quijote se ha leído normalmente, y con razón, como una crítica literaria de los libros de caballerías, en la que Cervantes realiza su particular análisis y comentario de ese tipo de obras a las que contraponen su propio libro. Pero también puede ser leída como una particular ironía contra la Iglesia y sus métodos inquisitoriales de quema de libros. Según puede verse en el frontispicio del *Index librorum prohibitorum* publicado en Roma en 1564, los libros prohibidos son arrojados al fuego purificador con la justificación de un breve texto de los *Hechos de los Apóstoles*, XIX, 19: “Bastantes de los que habían practicado la magia reunieron los libros y los quemaron delante de todos”.

En la obra de Cervantes es el cura —representante de la Iglesia— quien toma la decisión de cuáles son los libros merecedores de la purificación por el fuego y cuáles pueden salvarse. Tomada la decisión, se entregan “al brazo secular del mal”, quien los arroja por las ventanas al patio y hace una hoguera con ellos. (*Ver Figura 6*).

Pero vayamos de nuevo a Gracián, ya en plena era barroca. Gracián presenta al lector su obra cumbre como “esta filosofía cortesana, el curso de tu vida en un discurso”, engarzando tres metáforas centrales: el *Theatrum mundi* de la

corte que debe sortearse con la ayuda de *El Criticón*, la vida como camino y como viaje (“el curso de tu vida”) y la idea de la persona como libro, como discurso que debe ser leído e interpretado. También Gracián realiza su propia crítica del mundo del libro en la crisis VII de la tercera parte, en la que un raro monstruo con visos de persona arroja todo tipo de mamotretos a la cueva de la nada, pues nada valen, nada: las novelas frías, las comedias silbadas, los libros de autores italianos (prometen mucho en el título y dejan burlado al lector), las obras de historia (“tocino gordo que a dos bocados empalagan”), los volúmenes de teología (que no añaden nada nuevo), de los legistas “arrojaba librerías enteras y añadió que si le dejaran, los quemara a todos” y de los médicos porque “ni tienen modo ni concierto en el escribir”. Sólo se salvan algunas obras de autores portugueses, que “han sido grandes ingenios, todos son cuerpos con almas”. En este sentido, Gracián sería un buen representante de esa fase biblioclástica que, según Fernando R. de la Flor, recorre gran parte del barroco hispano.⁴¹ Y ya sabemos por nuestra propia experiencia histórica que donde se empieza quemando libros se termina quemando seres humanos, pues no en vano es el libro una metáfora del hombre.

Ya me he referido más arriba a la escena de *El Criticón* en la que se deben leer los libros al revés de lo que dicen, pues en los tiempos engañosos que corren para nada sirven los viejos consejos contenidos en ellos. Las reglas de la cortesía que aparecen en los libros son consideradas por el Cortesano como válidas para los antiguos tiempos de “las ballestas”, pero inútiles para los actuales de “las gafas”. Hoy debemos practicar todo al revés, ponernos las gafas para leer e interpretar el libro de la vida social en la que cada uno de los personajes tiene cifrada en clave su voluntad, es decir, escrita en un lenguaje ilegible e indescifrable.

Pienso que tienen razón Ernst Robert Curtius y Hans Blumenberg cuando señalan las aportaciones de Gracián a la metafórica del libro.⁴² Ya no se trata como en Galileo de que el gran libro del Universo se encuentre escrito por Dios con caracteres matemáticos que hemos de descifrar, ni tampoco de la versión calderoniana de la metáfora para quien el cosmos es el libro y las esferas sus páginas. En Gracián la metáfora no se refiere tanto al Universo cuanto al mundo de la vida social y personal, en el que cada individuo ha de cifrar sus intenciones para poder sobrevivir con prudencia en la vida cortesana. El pro-

pio Gracián expresa que leer el libro del Universo es un juego de niños comparado con la dificultad de leer el mundo social y el corazón de los individuos:

Discurrió bien quien dijo que el mejor libro del mundo era el mismo mundo, cerrado cuanto más abierto; pieles extendidas, esto es, pergaminos escritos llamó el mayor de los sabios a esos cielos, iluminados de luces en vez de rasgos, y de estrellas por letras. Fáciles son de entender esos brillantes caracteres, por más que algunos los llamen dificultosos enigmas. La dificultad la hallo yo en leer y entender lo que está de las tejas abajo, porque como todo ande en cifra y los humanos corazones estén tan sellados, asegúroos que el mejor lector se pierde. Y otra cosa, que si no lleváis bien estudiada y bien sabida la contracifra de todo, os habréis de hallar perdidos, sin acertar a leer palabra ni conocer letra, ni un rasgo ni un tilde.⁴³

Así se expresa el Descifrador, alegoría clave en toda la crisis IV de la tercera parte de *El Criticón*, en la que Gracián lleva hasta el final la metáfora de la identidad humana como un libro. El Descifrador ofrece a nuestros dos peregrinos de la vida una clave de contracifra, un “nuevo arte de descifrar”, para entender a los hombres como son por debajo de sus apariencias. Es preciso llevar siempre a mano la contracifra “para ver si el que os hace mucha cortesía no quiere engañaros, si el que besa la mano querría morderla, si el que gasta mejor prosa os hace la copla, si el que promete mucho cumplirá nada, si el que ofrece ayudar tira a descuidar, para salir él con la pretensión”. Todo el Arte de prudencia consiste en cifrar la propia voluntad al mismo tiempo que se descifra la voluntad ajena, en una realidad regida por la metáfora del mundo social y del individuo como libro. En efecto, Gracián recomienda el disimulo como norma de supervivencia en la corte y enseña a su “Discreto” cómo ser un hombre juicioso capaz de comprender la realidad profunda de los otros, bajo la capa del más doblado disimulo:

El varón juicioso y notante (hállanse pocos, y por eso más singulares) luego se hace señor de cualquier sujeto y objeto. Argos al atender y lince al entender. Sonda atento los fondos de la mayor profundidad, registra cauto los senos del más doblado disimulo y mide juicioso los ensanches de toda capacidad. No le vale ya a la necedad el sagrado de su silencio, ni a la hipocresía la blancura del sepulcro. Todo lo descubre, nota, advierte, alcanza y comprende, definiendo cada cosa por su esencia.⁴⁴

El mundo social ha de ser visto y leído con los cien ojos de Argos, entendido en profundidad con la mirada de un lince (y de un águila), al mismo tiempo que cada uno encubre sus intenciones con la negra tinta usada por el calamar o por la jibia para enturbiar el agua a su alrededor mientras se ponen a salvo. La realidad está cifrada y es menester, si uno quiere sobrevivir, descifrarla continuamente al mismo tiempo que se cifra en clave secreta la propia voluntad: no en vano la figura del Descifrador es fundamental en el camino de la vida que Critilo y Andrenio realizan juntos en *El Criticón*. En su magistral estudio sobre las pasiones del barroco, Remo Bodei ha llamado la atención sobre la máxima 98 del *Oráculo manual y Arte de prudencia* de Gracián, titulada precisamente *Cifrar la voluntad*:

Cifrar la voluntad. Son las pasiones los portillos del ánimo. El más práctico saber consiste en disimular. Lleva riesgo de perder el que juega a juego descubierto. Compita la detención del recatado con la atención del advertido; a lince de discurso, jibias de interioridad. No se le sepa el gusto, porque no se le prevenga, unos para la contradicción, otros para la lisonja.⁴⁵

Me parecen muy acertadas las palabras con que comenta Remo Bodei el uso que Gracián hace del lince y de la jibia como metáforas de la identidad barroca, de la necesidad de leer y comprender el discurso del adversario, al mismo tiempo que se oculta el propio:

En la cultura barroca el lince es elevado a alegoría de la *agudeza*, es decir, de una capacidad de conocimiento que penetra más allá de las apariencias, reduce las distorsiones y las perturbaciones del juicio provocadas por las pasiones, descubre y descifra los significados más ocultos de las cosas, tiende a eliminar las ambigüedades, analizando tanto los comportamientos humanos como los fenómenos naturales. La jibia es, por el contrario, el emblema de las estrategias de camuflaje, de cifrado, de ocultación y de manipulación de las informaciones que tratan de hacer imposible el distinguir la verdad de la mentira, la realidad de la apariencia, el actuar con fines de comunicación del actuar con fines estratégicos. Se confunde así voluntariamente a los enemigos potenciales o se los desafía a superar un nivel más alto de complejidad y de riesgo. La guerra y el duelo, cambiando de campo de batalla, adquieren una nueva dimensión.⁴⁶

La metafórica del texto, de la cifra y la contracifra, de la hermenéutica y la contrahermenéutica en este juego barroco del más difícil todavía se cruza con

esta otra metafórica animal que aconseja al individuo a ser lince y jibia a la vez, lince para descubrir las intenciones y voluntades ajenas y jibia para oscurecer las propias con la tinta preparada para ello. La escena del Descifrador concluye con la metáfora de la jibia, que para escapar arroja tinta de fabulosos escritores, de historiadores manifiestamente mentirosos:

No paraba de arrojar tinta de mentiras y fealdades, espeso humo de confusión, llenándolo todo de opiniones y pareceres, con que todos perdieron el tino. Y sin saber a quién seguir ni quién era el que decía la verdad, sin hallar a quién arrimarse con seguridad, echó cada uno por su vereda de opinar, y quedó el mundo bullendo de sofisterías y caprichos.⁴⁷

En esta situación de confusión absoluta de opiniones cada uno ha de vivir para sí, construir su propia identidad como una fortaleza a la que nadie pueda tomar por asalto. Lo que nos da pie para referirnos, ya brevemente, a la última figura de la identidad.

6. El yo como fortaleza barroca

En diversos ensayos ha señalado José Antonio Maravall que los individuos de la época barroca aparecen como mónadas en el plano moral, como seres cerrados sobre sí mismos, ya que cualquier comunicación íntima con los demás seres humanos puede ser peligrosa en el contexto de la sociedad cortesana dominada por el absolutismo del monarca y por el poder religioso de la Iglesia. Maravall hace suya la apreciación de Quennell, según la cual todos los grandes protagonistas de Shakespeare —como creaciones de una antropología barroca— son individuos en constitutiva soledad, cerrados y clausurados sobre sí mismos, sólo relacionados con los demás por motivos tácticos o estratégicos: “para cada uno de ellos su yo es una ciudadela o una prisión”.⁴⁸ No en vano la teoría leibniziana de las mónadas expresa la situación de una época en la que el individualismo deviene radical, en la que cada uno ha de vivir para sí mismo y esforzarse en sobrevivir y en ascender en la jerarquía social caiga quien caiga.

Maravall insiste en esa caracterización del individuo barroco como mónada social, carente de sentimientos personales, aislado de los demás con los que no puede mantener ningún tipo de relación que vaya más allá del propio interés. Individuos enfrentados entre sí en una “mecánica de distancias” en la que las mónadas individuales e incommunicables chocan necesariamente entre sí como si se tratase de “bolas de billar, pero de unas bolas que al chocar pudieran deformarse o destruirse”. Así pues, soledad constitutiva de los individuos (“los humanos corazones están tan sellados e inescrutables” dirá Gracián), búsqueda constante del interés propio, insolidaridad egoísta de mónadas que sólo se aproximan entre sí por intereses tácticos y con la voluntad de someter al contrario o evitar ser sometido por él. Y concluye Maravall:

Individuo de intimidad desconocida o negada (la total falta de intimidad en las creaciones literarias del barroco fue agudamente señalada por Tierno Galván); individuo anónimo para los demás, cerrado y sin vínculos, cualquiera que sea el peso de la tradición inerte que de éstos quede. Y de otro lado, multitud hacinada. Ese fenómeno de tensión entre el aislamiento, más que soledad, del individuo y su instalación multitudinaria, ya lo hemos señalado como propio de situaciones masivas en la gran ciudad, situaciones en las cuales cobra una importancia relevante la dirección de las conductas.⁴⁹

Individuos modernos cerrados sobre sí mismos y que se mueven únicamente por su propio interés en un mundo marcado por las relaciones de mercado y de poder, sea económico, político o religioso, o bien una mezcla de todos ellos. Gracián traduce a nivel individual el tema barroco de la “razón de Estado” e insiste desde el prólogo a su *Héroe* en que le ofrece en ese pequeño librito no una razón política, ni aun económica, “sino una razón de Estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción”.⁵⁰

Los moralistas barrocos insisten en la necesidad de la prudencia en la vida social, en la necesidad de “guardar las distancias” frente a los demás o de ser una “razón de Estado de ti mismo” o de blindarse en la vida social o ser tan frío como el mármol. Todas estas expresiones nos señalan al baluarte o a la fortaleza barroca como una de las metáforas del yo. Cabe recordar aquí que —como bien señala Fernando R. de la Flor— incluso el gobierno de los espíritus o de

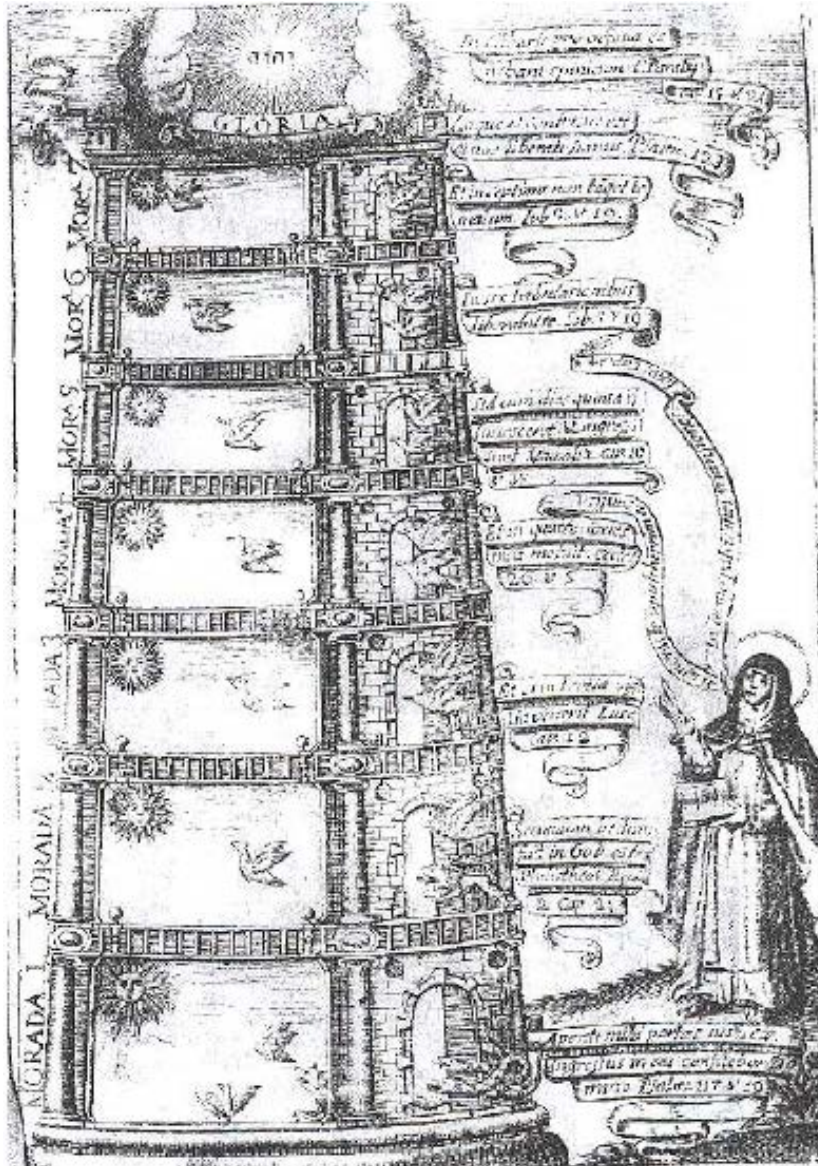


Figura 7. *El castillo del espíritu*. Rojas y Ausa, *Representaciones de la verdad vestida*, Madrid, Francisco Martínez, 1679.

las almas se expresa en metáforas militares: la idea religiosa de interioridad se articula como un edificio defensivo, como “fortaleza”, castillo “místico”, el alma como “ciudadela de Dios”. Las “moradas” de santa Teresa —todavía renacentistas ellas— se transforman y barroquizan en el siglo XVII como “castillo del espíritu”, según podemos ver en la ilustración de la obra de Juan de Rojas y Ausa.⁵¹ (*Ver Figura 7*).

Quisiera terminar este apartado, a modo de resumen de una concepción del yo aislado en su torre de marfil, con un consejo contenido en dos versos de Quevedo, quien mucho supo de intrigas cortesanas, de prisiones, destierros y torres:

Vive para ti solo, si pudieres;
pues sólo para ti, si mueres, mueres.

7. Una barroca ironía final

A modo de contrapunto quisiera acabar con una perspectiva más halagüeña frente al tremendismo barroco de los textos que he citado. Para ello nada mejor que presentar este grabado con la divisa *Nosce te ipsum. Conócete a ti mismo*. (*Ver Figura 8*).

Se trata de un grabado en el que, bajo la divisa clásica del “Conócete a ti mismo”, se nos muestra el mundo entero en la cabeza de un bufón. Realizado a comienzos del siglo XVI por un autor anónimo —lo firma Epichthonius Cosmopolites, que podríamos traducir como “cualquiera”—, participa de la larga tradición medieval y renacentista que muestra la universalidad de la locura humana y la vanidad de la vida. Los dos elementos —locura y *vanitas*— serían radicalizados en el período barroco. El grabado refleja muy bien la mentalidad de la época de Shakespeare y la divisa de su teatro: “*Totus mundus agit histrionem*”, una divisa que hace justicia a la teatralización de la vida colectiva en la época. También el barroco prolongó el *topos* renacentista de la contraposición entre las dos miradas de los filósofos sobre el mundo: Demócrito de Abdera reía siempre al salir de su casa y ver la locura de los hombres, mientras que Heráclito se encontraba siempre triste y lloraba sobre la condición humana. El grabado aparece citado en la *Anatomía de la melancolía*, publicado en

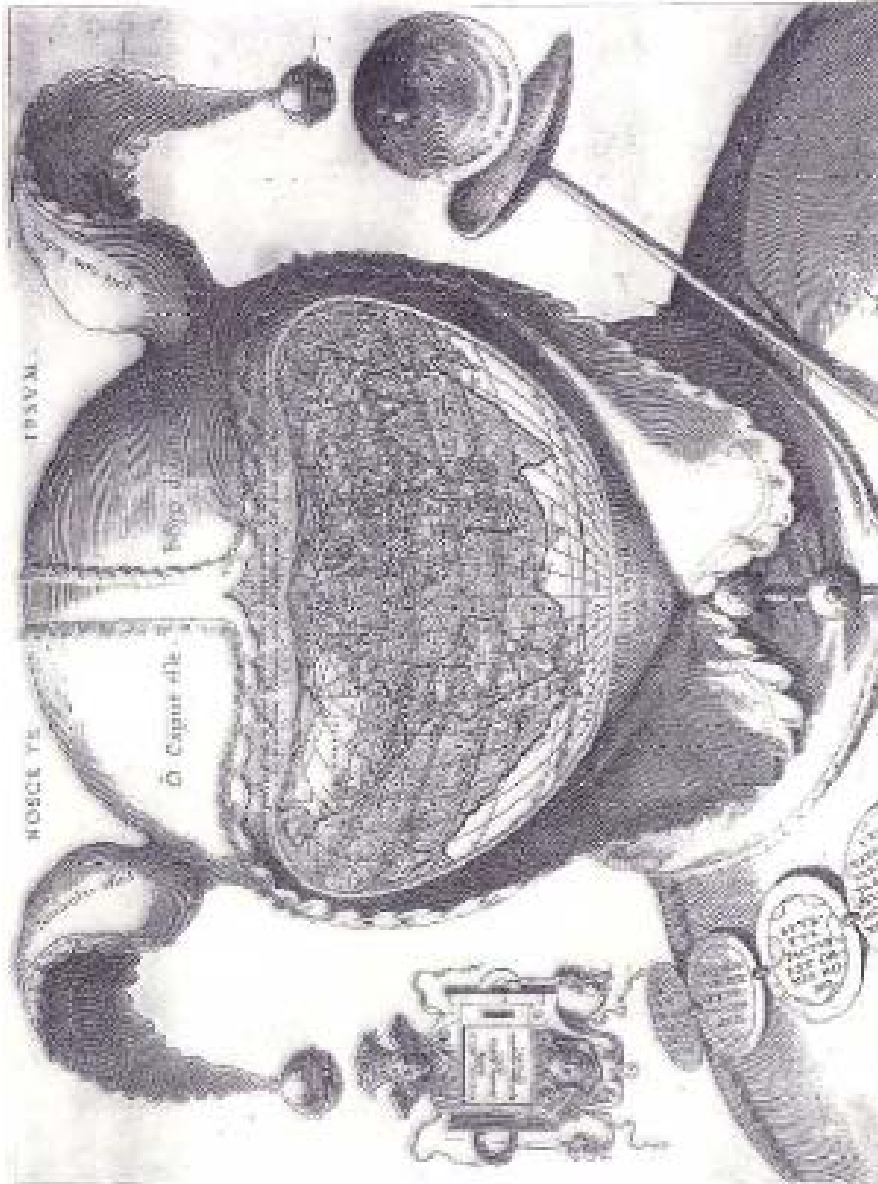


Figura 8. *Nosce te ipsum*

1621 por Robert Burton, quien se definía a sí mismo como un *Democritus Junior*. No está de más recordar que una de las obras de Francisco de Quevedo centrada en la brevedad de la vida, en la proximidad de la muerte y el rápido paso del tiempo se titula precisamente, por contraposición, *Heráclito cristiano*. La risa y el llanto sobre los acontecimientos humanos y sobre la manera en que los hombres representan su papel en el teatro del mundo equivalen a los dos rostros de la melancolía. Y ese doble rostro sólo puede ser derrotado con la fórmula de otro gran filósofo del barroco, Spinoza: “No llorar ni reír, sino comprender”.

Desde nuestra perspectiva actual el grabado puede expresar también la locura de la identidad, la vanidad de todo intento de conocerse a uno mismo ya que sólo el loco —como D. Quijote— es capaz de decir: “Yo sé quién soy”. La divisa de la identidad tiene también sus límites y el “Conócete a ti mismo” puede devenir una actividad vana, inútil y desmesurada. Tal vez por ello sea bueno volver la mirada a un texto de uno de los escritores más barrocos del siglo XX, oculto bajo las máscaras de sus múltiples heterónimos, bajo la máscara de su propio nombre, pues Pessoa (persona) era precisamente el nombre con que los griegos designaban a las máscaras del teatro. Me refiero, ya lo he dicho, a Fernando Pessoa en quien resuenan muchos temas barrocos relacionados por ejemplo con la multiplicidad de perspectivas sobre la realidad o con la vida como sueño. En un poema bajo la idea de sueño, Pessoa comienza diciendo “No sé quién soy en este momento” y termina hablando de sí mismo como

Lapso de la conciencia entre ilusiones,
fantasmas me limitan y contienen,
duerme ignorante de ajenos corazones,
un corazón de nadie.

Pues bien, este “corazón de nadie” llamado Pessoa tiene un texto que parecería dirigido a comentar el grabado de Epichthonius Cosmopolites y que reza así:

Conocerse es errar, y el oráculo que dijo “conócete” propuso un trabajo mayor que el de Hércules y un enigma más negro que el de la Esfinge. Desconocerse cons-

cientemente: he ahí el enigma. Y desconocerse conscientemente es emplear activamente la ironía. No conozco cosa mayor, ni más propia del hombre en verdad grande, que el análisis paciente y expresivo de los modos de desconocernos, el consciente registro de la inconsciencia de nuestras conciencias, la metafísica de las sombras autónomas, la poesía del crepúsculo de la desilusión.⁵²

Notas

1. J. A. Maravall, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 343-344. Mi deuda con los planteamientos de Maravall es constante a lo largo de este breve escrito ya desde el título —que es un guiño de complicidad— hasta el final.

2. B. Gracián, *El Criticón*, edición de Elena Cantarino, Madrid, Espasa-Calpe, 1998, pp. 70-71.

3. *Ibidem*, pp. 71-72.

4. *Ibidem*, p. 62.

5. Véase la crisis nona de la primera parte de *El Criticón*, titulada “Moral anatomía del Hombre”.

6. Véanse sobre todo *El proceso de la civilización* (México, FCE, 1987) y *La sociedad cortesana* (México, FCE, 1982).

7. La Bruyère, *Caractères*, Paris, De la Cour, 1922 (Hachette), *Oeuvres*, tomo II, p. 211, nl. 2. Citado por Elias en *El proceso de la civilización*, ed. cit., p. 484. Otras citas de La Bruyère hacen referencia a la vieja metáfora de la vida social como un teatro, al cortesano como un personaje de comedia y la corte como un edificio construido con mármol, es decir, compuesto por personas muy duras, pero muy pulidas.

8. Una edición actual del *De civilitate morum puerilium* de Erasmo de Rotterdam, bajo el título *De la urbanidad en las maneras de los niños*, puede verse en Madrid, MEC, 1985.

9. El *oráculo manual y arte de la prudencia* de Baltasar Gracián, aparecido por primera vez en 1647, tuvo veinte ediciones en Francia hasta finales del siglo XVIII y puede ser considerado como el primer manual de psicología cortesana. Buenos consejos para la supervivencia en la sociedad cortesana y también agudas críticas de la vida en la corte pueden verse en ediciones actuales de las obras de La Rochefoucauld (*Máximas*, Madrid, Akal, 1984), La Bruyère (*Les caractères*, Paris, Gallimard, 1975). Mientras que estos autores son clave en la exposición de *El proceso de la civilización*, *La sociedad cortesana* está más basada en los numerosos volúmenes de las *Memorias* de Louis de Rouvroy, duque de Saint-Simon (1675-1755). Un análisis de los códigos de conducta inspirado en Elias puede verse en el artículo de Helena Béjar “La ordenación de los placeres.

Civilización, sensibilidad y autocontrol”, en el libro colectivo editado por Enrique Gil Calvo *Los Placeres. Éxtasis, prohibición, templanza*, Barcelona, Tusquets, 1992, pp. 173-213.

10. B. Gracián, *El Criticón*, ed. cit., pp. 244-245.

11. N. Elias, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982, p. 151. El subrayado es de Elias.

12. J. Muñoz Millanes, “La presencia de Baltasar Gracián en Walter Benjamin”, en www.lehman.cuny.edu/ciberletras/vlnl/ens_08.htm, p. 5.

13. B. Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, máxima CCC.

14. W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 85-86.

15. R. Bodei, *Una geometría de las pasiones*, Barcelona, Muchnik, 1995, p. 200.

16. *Ibidem*, p. 200.

17. B. Gracián, *El Criticón*, ed. cit., p. 95.

18. *Cfr.* el libro de P. Burke, *La fabricación de Luis XIV*, Madrid, Nerea, 1995, de cuya página 52 he tomado la representación de Luis XIV como sol.

19. Para una visión del barroco que relaciona la idea del gran teatro del mundo con la fiesta cortesana, véase el clásico e importante libro de R. Alewyn; *Das grosse Welttheater. Die Epoche der höfischen Feste*, ahora reeditado en München, Beck, 1989.

20. J.A. Maravall; *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1975, pp. 490-491. Las palabras de Barrionuevo referidas por Maravall corresponden a los años 1657 y 1658 y pertenecen a los *Avisos* de aquél, publicados en la BAE, vol. CCXXII, págs. 89, 92, 96, 161 y 190.

21. Recuérdense que la obra fundamental de Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* se publica en Londres en 1615 y que el tópico del desengaño ocupa una posición central en la España barroca. Sobre este último tema véase el análisis de H. Schulte en *El desengaño. Wort und Thema in der spanischen Literatur des Goldenen Zeitalters*, München, Fink, 1969.

22. J. A. Maravall, *op. cit.*, p. 404. Maravall hace suya la tesis expuesta por Rousset en *La littérature française de l'âge baroque*, París, 1953, p. 54.

23. B. Gracián, *El Criticón*, ed. cit., p. 177.

24. D. Saavedra Fajardo, *Empresas políticas, o, idea de un príncipe político christiano*, Madrid, Benito Cano, 1789, p. 345.

25. B. Gracián, *El Criticón*, ed. cit., p. 166.

26. *Ibidem*, p. 213.

27. Publicado en Valladolid el año 1553. Véase el capítulo 10 titulado expresivamente “Eros barroco. Placer y censura en el ordenamiento contrarreformista” del libro de Fernando R. de la Flor, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico*, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 355-402.

28. F. R. de la Flor, *op. cit.*, p. 387. La expresión “península metafísica” da título a un libro anterior del mismo autor en el que también se ocupa del mismo tema. Véase el capítulo VII denominado “Eros místico. Visiones e imágenes de la carnalidad lúgubre” de su libro *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, pp. 233-266.

29. F. de Quevedo, *Obras completas*, vol. I, *Poesía original*, edición de J. M. Blecua, Barcelona, Planeta, 1963, poema 337, p. 364.

30. *Ibidem*, poema 381, p. 393.

31. B. Gracián, *El Criticón*, *ed. cit.*, pp. 739-740. Véase el análisis más detallado de F. de la Flor (*Barroco*, cap. 10, *ed. cit.*) Sobre la posición contrarreformista frente a la mujer y el sexo, posición típica de un “catolicismo triste”, pero que ejerce con toda su fuerza la represión de la sexualidad a todos los niveles: una instrucción de la Suprema Inquisición ya en 1573 insistía en actuar contra la “simple fornicación” y daba instrucciones a los tribunales para que procediesen “contra los que tuvieren este horror como contra herejes”.

32. F. Quevedo, *Obras en prosa*, Madrid, 1941, p. 1851.

33. Juan de Borja, *Empresas morales*, ed. de C. Bravo Villasante, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981, empresa 100 de la primera parte.

34. F. R. de la Flor, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 71-73.

35. Una descripción más precisa puede verse en el artículo de C. Obregón, “Representación de la muerte en el arte colonial”, en *Artes de México*, 145, 1971, pp. 37 y sigs., así como en el libro de S. Sebastián, *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 115-119.

36. Véase el libro de G. Lakoff y M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1991.

37. F. Quevedo, *op. cit.*, p. 11.

38. *Ibidem*, p. 15.

39. J. A. Maravall, “Antropología y política en el pensamiento de Gracián”, en su libro *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. Siglo XVII*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1975, p. 238.

40. B. Gracián, *El Criticón*, *ed. cit.*, p. 839.

41. Véase el capítulo “*Vanitas litterarum*. Representaciones del libro como jeroglífico de un saber contingente”, del libro de Fernando R. de la Flor, *La península metafísica*, ya citado, pp. 154-200.

42. *Cfr.* E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, pp. 333-348, y H. Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000, cap. IX, “Codificación y desciframiento del mundo humano”, pp. 113-124.

43. B. Gracián, *El Criticón*, *ed. cit.*, pp. 623-624.

44. Baltasar Gracián, *El Discreto*, cito por la edición de las *Obras completas* de la Biblioteca Castro, Turner, Madrid, 1993, vol. II, p. 161.

45. B. Gracián, *Oráculo manual... máxima 98*. En la edición citada de *Obras completas*, vol. II, p. 228.

46. R. Bodei, *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza y felicidad: filosofía y uso político*, Barcelona, Muchnik, 1995, p. 202.

47. B. Gracián, *El Criticón*, ed. cit., p. 650.

48. P. Quennell, *Shakespeare et son temps*, París, 1964, p. 335. Citado por J. A. Maravall en *La cultura del barroco*, ed. cit., p. 412.

49. J. A. Maravall, en *ibidem*, pp. 413-414. La referencia a E. Tierno Galván corresponde a "Notas sobre el Barroco", en sus *Escritos*, Madrid, 1971.

50. B. Gracián, *El héroe*, cito por la edición de *Obras completas* de la Biblioteca Castro, vol. II, p. 7.

51. Debo la ilustración al libro de F. R. de la Flor, ya citado. Véase todo su excelente capítulo 5: "El bastión barroco. Metáforas de la decadencia militar hispana", pp. 187-229. Del mismo autor también es importante leer "Las sedes del alma. La figuración del espacio interior en la literatura y el arte", cap. VI de su libro ya citado *La península metafísica*, pp. 201- 230.

52. F. Pessoa, *Un corazón de nadie. Antología poética (1913-1935)*, traducción, selección y pról. de Ángel Campos, Madrid, Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 2001, p. 489.

EL BARROCO EN EL NEOBARROCO ACTUAL

Mauricio Beuchot
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En esta ponencia me propongo comparar los términos puestos en su título, a saber, el barroco y el neobarroco. Claramente, ellos mismos dan a entender que hubo un barroco original y una versión segunda o renovada, algo que ya no es lo mismo, pero que tiene parecido con el anterior. Eso es lo que me interesará buscar: sus semejanzas y sus diferencias, pero primero intentaré definir o delimitar siquiera un poco estos nombres tan vastos y escurridizos, que no se dejan fácilmente demarcar.

Y también, como parte de este ejercicio, trataré de relacionarlos, de compararlos, para ver qué nos ha dejado cada uno, cómo pueden dialogar entre ellos y qué pueden enseñarse mutuamente. En ciertos aspectos me da la impresión de que el barroco original tuvo cosas que están haciendo falta a esta nueva versión suya, muy cambiada, que es el neobarroco, y, aunque no fueran más que por un poco de nostalgia, o de eso que llamamos pensamiento utópico, me gustaría que quedara claro que eran mejores y que se echan en falta. No se trata, por cierto, de repetir edades, que eso es inútil y además imposible; se trata, más bien, y solamente, de destacar elementos de un *ethos* que pueden trasladarse a otro *ethos*, distinto en el tiempo y en la cultura; lo cual, como su nombre lo indica, es un solo trasladar, transferir, metaforizar. Simples metáforas.

Definiciones

Lo primero que parece imponerse aquí es una delimitación lo más exacta posible de los vocablos en juego, para después ver sus mutuas relaciones. Ambos son difíciles de definir, pero algo se puede alcanzar. Como sabemos, el barroco fue un movimiento que sucedió al humanismo. Suele situarse a finales del siglo XVI y en casi todo el XVII, a veces abarcando algo del XVIII, con lo que fue llamado el manierismo. En todo caso, comienza al principio diferenciándose trabajosamente del humanismo, conservando todavía caracteres de equilibrio, y poco a poco desbordándose, como cobrando conciencia de que ese equilibrio ya estaba perdido, y que, además, no importaba. Incluso parece que le tiene rencor o resentimiento, por ilusorio, por inalcanzable en el fondo. Y también se ve, en todo caso, que, al difuminarse y perderse, a finales del XVII y principios del XVIII, el barroco se contamina de manierismo, se desborda fuera de los frágiles y endebles cauces por los que de alguna manera era contenido, y se difunde casi hasta el infinito.

Teóricos del barroco, desde Wolflin, pasando por Cioranescu y Maravall,¹ coinciden en decir que es una reacción contra el humanismo renacentista, que prometía mucho en punto de equilibrio y mesura, en líneas bien cortadas y puras, en una especie de ideal apolíneo. Pero no es, como muchos lo han interpretado, una caída o fuga hacia lo dionisiaco nada más. El barroco tiene internamente un principio de limitación y medida, es la analogía, la proporción, la cual se distiende, adquiriendo diferentes formas y grados, a lo largo de todo el barroco.

En cambio, el neobarroco no siempre recupera ese ideal de analogicidad, del que hablaremos a continuación. Estudiado por teóricos como Omar Calabrese, Umberto Cerroni y Serge Gruzinski,² se lo ve como un regreso de lo reprimido, en este caso lo barroco, en forma de hibridización, multiculturalismo y desengaño de la razón. Pero hay cosas que no se parecen al barroco originario, y no tienen por qué parecersele, pero también hay cosas del barroco originario que creo que podrían servirnos para no tener el camino tan perdido.

Semejanzas

El barroco y el neobarroco comparten varias cosas. Señalemos algunas de ellas, quizás las más importantes. Ambos conllevan un desengaño y una crítica de la razón. En el barroco se ve en toda esa poesía de desengaño, de ruptura, de casi pesimismo. Además, en el aspecto de la economía mundial, había una bancarrota debida a las numerosas y caras guerras que se libraban. En ese capitalismo ya pujante comenzaba a conocerse lo que era la inflación, la cual conllevaba la pobreza. Las guerras, que a veces habían sido gloriosas, como la batalla de Lepanto, contra los turcos, en la que los españoles salieron victoriosos, según lo repetía continuamente ese gran manco de Lepanto que era Cervantes, gran barroco él mismo; pero que, a veces, eran desdichadas, como la simbólica Armada Invencible, fletada contra Inglaterra, y que ni siquiera sucumbió bajo las armas enemigas, sino por las tormentas, por las tempestades, con gran derrota de la tecnología y de la ciencia por el temporal y la naturaleza. La Armada Invencible no fue invencible, y fue vencida por las fuerzas naturales, por esa naturaleza a la que, supuestamente, según Francis Bacon, habían de vencer la ciencia y la técnica, los grandes orgullos de la modernidad.

Es casi como resultado de ello que Cervantes engendra ese héroe, más medieval que renacentista o moderno, ese héroe barroco —pues el barroco da la impresión de ser más una regresión a lo medieval que un salto a lo moderno— que es Don Quijote. Que está entre los dos, caballero andante, a la usanza medieval, cuando ya todo eso había caído en desuso. Pero así es el barroco; algo de él regresa a la simbolicidad de la Edad Media, y algo de él se distiende hacia los nuevos tiempos de la modernidad; una modernidad a la que no acababa de adaptarse. Como nosotros mismos. Alonso Quijano, alias Don Quijote, Alonso Quijano el Bueno, como gustaba de llamarlo Unamuno, es en verdad un híbrido, y por eso es barroco. Don Quijote es su parte medieval, pariente forzado del Cid, como Rocinante lo era de Babieca; Alonso Quijano, ya sin el Don, sino un pacífico hidalgo renacentista, iba a decir “modernizado”, es decir, burgués y acomodado, es la contraparte.

También el neobarroco es reacción contra los ideales de la modernidad, cuyo comienzo fue el humanismo renacentista, y ahora se ve personificado en el racionalismo cientificista. Conlleva una crítica de la razón, un desengaño de

la misma, un abandono de los patrones científicos, por ejemplo, del positivismo. Y también el neobarroco responde a una crisis económica y política de inflación, a pesar de la globalización, la cual deja, de manera semejante, a muchos pobres a su paso. Se da en el neobarroco, en cambio, la hibridización cultural, el multiculturalismo, que fue muy caro al barroco, en ese tiempo de grandes sincretismos culturales, incluso con el oriente. Pero sobre todo en América, ya que es cuando lo hispánico y lo indígena llegan a una mezcla muy notable, y a una convivencia muy conflictiva.

Diferencias

Pero también, como dijimos, hay grandes diferencias entre el barroco y el neobarroco. Si el barroco fue un refugiarse en la razón simbólica, en contra de la razón instrumental; si —como lo muestra Bolívar Echeverría—⁴ fue un resistir al valor de cambio, que doblegaba y mataba al valor de uso, el neobarroco no encuentra refugio en ningún simbolismo propio, está casi desnudo de símbolos. Y también se encuentra casi inerme frente a la imposición del valor de cambio por encima del valor de uso, por esa globalización del neoliberalismo o neocapitalismo que deshumaniza a los individuos.

Esa diferencia del neobarroco con respecto del barroco, que he llamado la desnudez de símbolos, la vemos porque, a pesar de que se está buscando refugio en la razón simbólica contra la razón llamada instrumental, no acaba de encontrarse la salida. Seguimos encerrados, por poderosas razones socioeconómicas, en esa razón instrumental que deseamos evadir. La simbolicidad es todavía muy pobre. Deja mucho que desear frente a la del barroco originario. Ella estaba asentada en la religión y en el arte. Ahora, tras la proclamada muerte de Dios, quedaría el recurso del arte. Pero el arte del neobarroco no alcanza a proveer la riqueza simbólica que se necesita, la reserva simbólica que nos haga subsistir. Y es que el arte, la estética, ha caído en manos de teóricos y prácticos que la pervierten, en el sentido doble de que la entretienen y la desvían.

Yo centro todo esto en la pérdida que ha habido de la analogicidad, una fuerza que se trasminaba en el barroco y que el neobarroco no ha sabido o no

ha podido rescatar, reintegrar. Trataré de mostrarlo, muy brevemente y ya casi para terminar.

La analogicidad del barroco para el neobarroco

Que el barroco fue sumamente analógico es fácil de demostrar. El mismo Foucault, quien decía que la analogicidad se pierde en el renacimiento, se desdice de ello y nos habla de Don Quijote, que ya era barroco, como el último análogo. Sabemos que la analogía es esa extraña síntesis de la identidad y la diferencia que llamamos la semejanza. Con todo, en la semejanza predomina la diferencia sobre la identidad, lo análogo es más diferente que semejante.⁵ *Analogía* es una palabra griega que significa proporción, proporcionalidad, equilibrio difícil, y, en última instancia, armonía. Fue introducida por los pitagóricos, grandes matemáticos y filósofos a la vez, es decir, que buscaron el logos y se toparon con lo irracional, por lo cual llegaron a lo *ana-logos*, lo racional sólo proporcionalmente. Fueron, además, grandes místicos, adoradores a un tiempo de Dionisio y de Apolo. Como órficos, daban culto a Zagreus, que era el Dionisio descuartizado por los titanes, a quien debían reintegrar a la unidad, como después pidió Nietzsche; pero también adoraban a Apolo, del cual decían que Pitágoras era una reencarnación.

Pues bien, los pitagóricos fueron retomados en el barroco. Un hito de ello fue Quevedo, quien curiosamente también recobró a Heráclito, en su *Heráclito cristiano y segunda arpa a imitación de la de David*,⁶ y a Epicuro, este último acusado de hedonismo y a quien trató de recusar de esa atribución en su *Defensa de Epicuro contra la común opinión*.⁷ También se refiere a los pitagóricos, aunque, como era natural, rechaza su idea de la transmigración y del eterno retorno, en su obra *Providencia de Dios*.⁸ Pero rescata en cuanto a su idea de encontrar la simpatía entre las cosas, la armonía, aunque fuera frágil, de las fuerzas, por ejemplo, entre la metáfora y la metonimia.

Y es que había grandes teóricos de la analogía por aquel tiempo. Tales teóricos de la analogía fueron Francisco Suárez, Francisco de Araújo y Joao Poinset. Pero ciertamente su teoría se recogía y trasmataba por medio de los tratadistas de retórica y poética, y a través de ellos influyeron en los poetas y

novelistas, como Quevedo y Cervantes, pero también en críticos como Gracián. Suárez privilegia la analogía de atribución, o vertical, que admite grados de jerarquía entre las cosas; Araújo privilegia la de proporcionalidad, que es más uniforme y horizontal, más democrática; y Poinset las mezcla en un híbrido, dando por igual utilización a la de atribución que a la de proporcionalidad.⁹ Pues bien, tanto la de atribución como la de proporcionalidad tienen un extremo metonímico y un extremo metafórico, que ayudan a equilibrar la razón, el *logos*, como *ana-logos*. La idea es que no podemos quedarnos con la sola metafóricidad, hay que amarrarla con la metonimia. Idea genial, si tomamos en cuenta que Lacan decía que la cadena metonímica conduce a la locura, y que hay que escandirla con la metáfora; pero también vale la inversa, la cadena metafórica igualmente conduce a la locura, y hay que escandirla con la metonimia. De otra manera, nos perdemos.

Y lo que se ve en los discursos de ahora, en seguimiento de Nietzsche, o al menos en algunas interpretaciones de Nietzsche, es la sola metafóricidad, sin el lado metonímico que le dé límite. De la metafóricidad del lenguaje nos han hablado Foucault (en su conferencia “Marx, Nietzsche y Freud”),¹⁰ Derrida (en su artículo “La mitología blanca”)¹¹ y Rorty.¹² Todo es metáfora, se quiere que todo lenguaje sea solamente metafórico, con lo cual nos quedamos con una interpretación infinita, y, por lo mismo, nos quedamos sin interpretación posible.

En cambio, los que me hacen buscar la analogía son dos amantes de lo barroco: Michel Foucault y Octavio Paz. Foucault dice, en el capítulo III de *Las palabras y las cosas*, que el Quijote fue el último análogo. Ese héroe típicamente barroco es el paradigma de la analogía, es la analogía encarnada. Lo fue porque era una mezcla de locura y genialidad, de lo dionisiaco y lo apolíneo, o, en palabras del propio Foucault, junta al loco y al poeta. Foucault lo explica así: “De allí proviene, sin duda, en la cultura occidental moderna, el enfrentamiento de la poesía y la locura. Pero no se trata del viejo tema platónico del delirio inspirado. Es la marca de una nueva experiencia del lenguaje y de las cosas. En los márgenes de un saber que separa los seres, los signos y las similitudes, y como para limitar su poder, el loco asegura la función del *homosemantismo*: junta todos los signos y los llena de una semejanza que no para de proliferar. El poeta asegura la función inversa; tiene el papel *alegórico*; bajo el lenguaje de

los signos y bajo el juego de sus distinciones bien recortadas, trata de oír el ‘otro lenguaje’, sin palabras ni discursos, de la semejanza. El poeta hace llegar la similitud hasta los signos que hablan de ella, el loco carga todos los signos con una semejanza que acaba por borrarlos. Así, los dos —uno en el borde exterior de nuestra cultura y el otro en lo más cercano a sus partes esenciales— están en esta ‘situación límite’ —postura marginal y silueta profundamente arcaica— en la que sus palabras encuentran incesantemente su poder de extrañeza y el recurso de su impugnación. Entre ellos se ha abierto el espacio de un saber en el que, por una ruptura esencial en el mundo occidental, no se tratará ya de similitudes, sino de identidades y diferencias”.¹³ La analogía es, pues, una situación limítrofe, límite ella misma; y es, además, la que ayuda a domar el poder que conlleva todo saber, porque le resta poder metonímico con la metaforicidad, y también evita que la metáfora se imponga como poder, perdido ya todo el saber.

Y, ya que mencioné a ese otro amante de la analogía que fue Paz, quiero terminar con una cita suya. En un libro donde señala que la analogía es el alma de la poesía, resume esto al hablar de ese barroco analógico que es Don Quijote, y dice: “Cervantes sabe que Don Quijote está loco y por eso escribe una novela y no un poema épico; al mismo tiempo, sabe que no lo está y por eso su prosa se resuelve en poesía. A lo largo de la novela asistimos a la lenta recuperación de la cordura; sólo que, al morir, Alonso Quijano no reniega de sus extravíos y su cordura no es la misma de antaño. Quijano asume al loco y lo transfigura. Cervantes no niega la poesía: cuando parece condenar la locura, le otorga conciencia y así la salva. Saberse loco no es dejar de estarlo: es serlo de una manera superior. La cordura de Quijano no es el triunfo de la realidad, pues ya el humor ha mostrado que es tan vana como la locura: el Barbero, Sancho y los Duques no están menos locos que Don Quijote... [Con Cervantes] nace el humor moderno, esto es, la poesía que se niega a sí misma para después, en un segundo y más terrible movimiento, negar la realidad”.¹⁴ Creo que el resultado de esto es claro; la analogía es traspasar la realidad cotidiana, es entrar en lo otro, en la otredad. En definitiva, es entrar al ser; pues lo otro es el ser, al que tanto tememos en estos tiempos tan lingüísticos y tan anti-ontológicos. Eso es lo que más nos hace falta ahora.

Notas

1. J. A. Maravall, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1975.
2. C. Rincón, “El universo neobarroco”, en B. Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM/El Equilibrista, 1994, pp. 349-388.
3. Sobre estos dos sincretismos europeos, con Oriente y con las Indias, cf. O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, FCE, 1983 (3a. ed.), pp. 55 y ss.
4. B. Echeverría, *La modernidad del barroco*, México, Era, 1998, pp. 176 y ss.
5. Es lo que trato de estructurar en *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM-Ítaca, 2000 (2a. ed.) y en *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, 2002 (3a. ed.).
6. F. de Quevedo, “Heráclito cristiano y segunda arpa a imitación de la de David”, en *Poesía varia*, México, Rei, 1990, pp. 95-131.
7. F. de Quevedo, *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid, Tecnos, 1986.
8. F. de Quevedo, “Providencia de Dios”, en *Obras*, t. II, Biblioteca de Autores españoles, vol. 48, Madrid, Eds. Atlas, 1951, pp. 189-192.
9. A. del Cura, “Sobre la analogía”, en *Estudios Filosóficos*, 22 (1973), pp. 92 y ss.
10. M. Foucault, *Marx, Nietzsche y Freud*, Barcelona, Anagrama, 1970, p. 32.
11. Recogido en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 254 y ss.
12. R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 176.
13. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1978 (10a. ed.), p. 56.
14. O. Paz, *El arco y la lira*, México, FCE, 1956, p. 85.

**LA CONSTITUCIÓN DE UN *ETHOS* BARROCO
EN LA EDUCACIÓN.
UN ACERCAMIENTO DESDE LA
HERMENÉUTICA ANALÓGICA BARROCA**

María Verónica Nava Avilés

La práctica docente es una de las preocupaciones que estudio e indago desde la constitución del mestizaje como categoría del barroco o mejor dicho del neobarroco, no como el estilo estético, literario o un encuentro hispano-indígena sino en la conformación de un nuevo *ethos*, al que llamo barroco; ello, no sólo por trabajar en una institución educativa formadora de docentes como lo es la Escuela Normal Superior de México (ENSM) sino por involucrarme activamente en el debate filosófico que vienen desarrollando el Dr. Samuel Arriarán¹ y el Dr. Mauricio Beuchot en torno a la noción “barroco” y “analogía”, respectivamente.

Ambos autores han desarrollado una propuesta teórica en torno a la hermenéutica analógica barroca para generar una nueva lectura filosófica latinoamericana que revalore el proyecto democrático desde una racionalidad no occidental, centrando a la acción simbólica y analógica para comprender otras realidades. Arriarán replantea el análisis de la cultura² como elemento fundamental del multiculturalismo,³ desde el cual retomo esa mirada a lo barroco y la inscribo en la formación docente y en la constitución de los sujetos de la educación, particularmente el de *l@s profesor@s* de la ENSM. Beuchot, por su parte, busca en la analogía una posibilidad para lograr un equilibrio (no estático, sino dinámico) al colocarse en el punto intermedio entre las dos posturas extremas que han predominado en el discurso de la modernidad: la univocidad y la equivocidad.

En mi caso, intento recuperar el mestizaje y la analogía como categorías hermenéuticas para comprender el mundo educativo que, a mi juicio, se construye por un largo período de transacciones y transformaciones de identidades

que tienen que ver con el establecimiento impreciso de fronteras tanto en el nivel subjetivo personal como en los niveles simbólicos institucionales.

El trabajo se organiza en dos apartados: el primero, da cuenta de algunas orientaciones teórico-metodológicas de la hermenéutica analógica barroca y, el segundo, presenta un acercamiento en torno a la constitución de un *ethos* barroco en la educación.

Primera parte. Orientaciones teórico-metodológicas de la hermenéutica analógica barroca

El malestar de la modernidad, a través de su exceso de individualismo y predominio de la racionalidad instrumental en las sociedades más desarrolladas, viene acompañado de factores o efectos del desarrollo de las instituciones modernas y de acontecimientos que han transformado a la naturaleza y a la sociedad exacerbando simultáneamente la segmentación social y su apertura comunicacional que altera expectativas y patrones de comportamiento, haciendo de la globalización el escenario concreto del nuevo orden mundial del siglo XXI; en ese marco aparece y se desarrolla el discurso de la interculturalidad, pluriculturalidad y multiculturalidad, que se constituye como el valor fundamental en este nuevo orden a través de convertir e integrar las diferencias al mundo globalizado.

La instrumentación de dicha política económica y cultural ha producido cambios en el ámbito educativo, demandando de las escuelas tanto del nivel básico como de educación superior no sólo la modernización de los procesos educativos sino la presencia de cierta homogeneidad cultural con un pretendido carácter de integración y democracia. Como principios ideológicos señalan a la igualdad social y la participación política, que se concretan en programas curriculares, de tal manera que saberes y competencias se correspondan con la lógica de este tipo de sociedad.

El “[...]conocimiento educativo, lo que se enseña en la escuela, ha de ser considerado como una forma de una distribución más amplia de los bienes y servicios de una sociedad...”;⁴ el salón de clases es el lugar donde maestros y alumnos confirman sus roles, status y funciones sociales; la clase fortalece esta

composición social y sirve de refuerzo de las normas básicas que rodean a la naturaleza del conflicto y sus usos; dicho conocimiento se presenta en una red de suposiciones que a su vez son internalizadas por los estudiantes, estableciendo límites de legitimidad y de control que aseguran el aprendizaje de hábitos y reglas de conducta social. Los significados de los objetos y acontecimientos del aula no son intrínsecos a ellos, sino que se forman mediante la interacción social;⁵ estas formas de conocimiento o capital cultural ideológico se ven inmersas en una amplia acumulación de capital cultural hegemónico y de legitimación social.

En tal sentido, la cultura es importante no sólo como fuente generadora que da vida a los objetivos de la educación sino porque es ella la que define el contexto en el cual se formará el sujeto que requiere la sociedad y por ser el espacio al que dicho sujeto pertenece y en el cual se integrará a través de los cambios que logre mediante el aprendizaje. Se considera entonces a la escuela como un agente de socialización que transmite conocimientos y valores, forma estándares para que el individuo se incorpore a las necesidades sociales; así, la transmisión de la cultura guarda una dimensión de construcción social legitimada que a través de un plan educativo socializa al individuo.

La escuela es vista aparentemente como la fuerza transmisora imparcial y neutral de los beneficios de una cultura valiosa, que contribuye a la conformación del capital cultural⁶ a través del conjunto de competencias lingüísticas y culturales que heredan los individuos por medio de los límites establecidos a su clase social; en donde a los estilos, pensamientos y disposiciones se les asigna cierto valor y status social como resultado de lo que los grupos hegemónicos etiquetan como el capital cultural valioso, lo cual ciertamente es una arbitrariedad cultural.

Cada vez es mayor el interés⁷ por el logro de metas pragmáticas que el deseo de realizar acciones que esclarezcan posiciones políticas, ideológicas y éticas en el *currículum*; hay mayor preocupación por la eficiencia, el control y logro de productos con calidad que por una formación centrada en valores más humanísticos; en medir más que en valorar y comprender los procesos escolares; discurso que se centra en el perfeccionamiento de instrumentos para la obtención de información útil para la toma de decisiones, alejándose de las preocupaciones centrales del ser humano y de su necesidad de construir proyectos de vida dignos de ser vividos.

Para intentar comprender la acción educativa desde una construcción de relaciones culturales se recupera a la hermenéutica analógica barroca como puente para ayudarnos a desentrañar la intencionalidad que le fue impresa y como instrumento metodológico nos permite una gran apertura ante la posibilidad de acotar, con ciertos límites dados, el contexto concreto al integrar las generalidades y particularidades culturales⁸ en ella inscrita.

La hermenéutica analógica barroca nos permite concebir en una forma distinta a los sujetos. Hablamos de sujetos analógicos cuando reconocemos en lo cultural expresiones en forma de mestizaje como las creencias religiosas, las científicas y filosóficas.

Nos interesa rescatar a la analogía como instrumento lógico de la filosofía para la clarificación de la realidad educativa, en el sentido de otorgar significado a las prácticas de los docentes, ya que obliga a distinguir e interpretar las semejanzas y las diferencias en el sentido de tensión de opuestos, evitando la pretendida univocidad, de una sola interpretación como la única válida, y también la caótica equivocidad de las interpretaciones contradictorias entre sí que se consideran todas válidas. La analogía es un “[...]modelo intermedio entre lo unívoco y lo equívoco —con mayor— tendencia a lo equívoco que a lo unívoco, más inclinado a la diferencia que a la igualdad. Por eso —da— cabida a los significados metafóricos, a todo lenguaje figurado —estableciendo entre ellos— una cierta jerarquía, según la cual unos son más propios que otros, por lo que no todas las interpretaciones son igualmente válidas, sino que unas se acercan más que las otras a la verdad, a la adecuación hermenéutica..

La hermenéutica analógica abre la puerta a un pensar distinto, a una racionalidad analógica que no caiga en el univocismo o en el equivocismo; es una actitud abierta y a la vez rigurosa, que no se cierra en el único enfoque y en una única verdad de modo reduccionista; pero tampoco se abre indefinidamente a cualquier enfoque o a demasiadas verdades sino que reconoce un límite para las verdades y los enfoques; es decir, es plural, podríamos hablar de un pluralismo dialogante, pues la analogía hay que establecerla mediante el diálogo “[...]con los otros intérpretes y a veces, cuando se puede, con el autor ... para obtener la proporción interpretativa ... de la diferencia ... razón dialógica y analogía permiten el re juego entre la intuición y el discurso, entre la com-

prensión y el argumento probatorio, entre la innovación y la justificación de la misma...”⁹

Hibridez o mestizaje

Coincidimos con Canclini¹⁰ cuando señala que la globalización o hibridación hace referencia a los procesos de apertura de las economías y las culturas nacionales que a mitad del siglo XX se desarrollaron con la convergencia y negociación de procesos económicos, financieros y comunicacionales acentuando la migración y la interdependencia entre casi todas las sociedades. Ciertamente esta formas de economía, comunicación y desarrollo social marcado por la globalización no sólo homogeneiza sino integra funcionalmente a las culturas, generando procesos de estratificación, segregación y hasta exclusión; formando personalidades estandarizadas, desde lo único hasta lo universalmente compartido.

Lo híbrido, más allá de su origen biológico-genético con Mendel al fertilizar hibridaciones por cruces en botánica, o de una construcción lingüística bajtiniana que en su pretendida teoría de la cultura popular centra el estudio del lenguaje verbal, a través de enunciados y géneros del discurso en las relaciones dialógicas y en los significados implícitos, como un lugar híbrido¹¹ en donde se da valor a aquellas voces que se encuentran en los choques de culturas y lenguajes vivos en el contacto entre tradiciones históricamente separadas; es una categoría que ha llegado a traspasar a la sociedad y a la cultura haciendo referencia a los “[...]procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas que existían en forma separada se combinan para generar nuevas estructuras...”¹² de tal manera que objetos, prácticas y sujetos se mezclan hasta constituir una cultura común.

Más que recuperar el mestizaje de una expresión artística del barroco del S.XVII y completamente alejados de su sentido peyorativo de extravagancia y exageración, intento recuperar y poner en movimiento dicha categoría a la luz del escenario educativo, ello nos obliga a repensar la cultura de un modo distinto en el marco de una globalización cultural que establece nuevas hibridaciones como identidades comunes que se constituyen a través de tran-

sacciones y negociaciones en un mercado de bienes como dijera Bourdieu;¹³ no basta reconocernos en cuestión del gusto o la elección estética sino de recuperar el mestizaje como el elemento fundamental que da vida, forma y sentido al *curriculum*

El mestizaje permite reconocer las experiencias culturales caracterizadas por la exterioridad de los actos educativos, no siempre objetiva de sus formas, a través de la manifestación pública, para recuperar los sentimientos y el cuerpo; de esta forma la imagen y los sentidos definen la cultura barroca en la educación, ¿no es acaso que en el barroco la representación del cuerpo humano fue uno de los espacios donde más se reflejó esta experiencia a diferencia de nuestra época actual donde el logos lo somete e impone?

Partiendo de estos elementos ¿qué entendemos por *ethos* barroco en el campo de la educación?

El *ethos* barroco

Ethos y *logos* han nutrido la comprensión científico-social de elementos significativos en la racionalidad moderna, ubicando desde esta lógica a las distintas comprensiones paradigmáticas que han influido y determinado a su vez en los distintos procesos escolares saberes y prácticas docentes ignorando que existen otras formas como las simbólicas que actúan como un sello ideológico de ciertos contenidos para la verdadera comprensión del mundo educativo.

Dicha comprensión es eminentemente cultural y ha de ser en los espacios educativos donde se esclarezca a través de un ejercicio dialógico producto del cual se reconozcan las identidades culturales edificando un *ethos* distinto como una respuesta al logos racional iluminista, por lo que el mestizaje pasa a ser un espacio de frontera que permite refundacionar sentidos y direcciones

En este sentido, el *ethos* es una condición limítrofe y fronteriza que constituye un nuevo signo de identidad,¹⁴ donde no sólo se juega la función de razón fronteriza, sino el sentido de una reflexión sobre nuestra propia condición humana¹⁵ a través de someter la razón a un diálogo múltiple. Pues es justamente en las fronteras donde “[...]se producen siempre importantes fenómenos de colisión y mestizaje —donde se— pierde su identidad pura de ca-

rácter originario, el hombre fronterizo —o mestizo— producto de esa colisión que en él se forma...”¹⁶ La analogía hace posible recuperar dicha pérdida para lograr un equilibrio en el límite de ambas, no por lo que limita o impide sino por lo que permite, tratando de respetar la diferencia de ambas pero cuidando de no caer ni en la univocidad ni en la equivocidad, pues lo que se busca es la polisemia y la pluralidad de sentido; pues donde hay univocidad hay un solo sentido y por lo tanto no existe la hermenéutica, no hace falta la interpretación y menos la comprensión pero tampoco en la equivocidad, ya que es ambigua. Siempre se necesita una polisemia analógica para que sea posible la interpretación, para que haya hermenéutica.¹⁷

El ethos barroco es una forma distinta de estimular el carácter público y abierto del *curriculum* para convertirlo en un acto dialogante que centre su esfuerzo en el sentido ético pero no como una situación ideal sino como una forma de espacio público y práctica cotidiana; es decir, “[...]el ser logrado con el ejercicio y el hábito...”¹⁸ es lo que da la posibilidad de convivir y transformarse junto con el Otro en una situación de respeto mutuo; de tal manera que al generar procesos que giren en torno a una formación pluricultural de los profesores podremos inducir en sus futuros alumnos una conciencia que les posibilite vivir en un mundo más humano.

El ser y hacer docente se construyen con base en una filosofía phronética y en una actitud analógica para enfrentar la vida educativa y el desarrollo humano y social para formar a las nuevas generaciones en el ejercicio de una visión más plural de la realidad, de manera que su mirada y acción tengan en cuenta una forma dialógica de actuar, transformar y humanizar el acto educativo.

Segunda parte. La constitución de un ethos barroco en la educación

La educación multicultural ciertamente es una realidad compleja, polisémica y variada, con múltiples matices, con valores y actitudes que deben ser objeto de conocimiento y de aprendizaje por parte de la población escolar; en ella se reconoce a la diversidad cultural como un hecho de la vida de la sociedad y del *curriculum* escolar que debe conservarse y rescatarse enfatizando especialmente aspectos de entendimiento cultural y de coexistencia de culturas, lo cual pue-

de ser posible “[...]por una situación de analogía donde cada quien mantenga su identidad pero diferenciando la otra cultura —ello es posible— saliendo de la propia cultura, criticándola y poniéndose en la perspectiva de otra tradición”.¹⁹

Al inscribir mi estudio en la hermenéutica, la analogía y el barroco, más allá de la exploración de las tradiciones culturales indígenas y de la presencia de los valores de la modernidad occidental, busco generar procesos educativos que giren en torno a una formación distinta de los profesores; intento transitar por una nueva forma de racionalidad que de lugar a un entramado distinto entre el *ethos* y el *logos*, no sólo como una herramienta que nos ayude a resolver la cuestión del conocimiento sino a recuperar el símbolo que se construye a través del diálogo, toda vez que sea entendido como una relación que acontece éticamente; es decir, que cuestione al propio sujeto, ello hace una diferencia ontológica que se da primordialmente en el ser dialógico; este ser con el Otro se abre en un ejercicio de apertura ética que acontece en el encuentro cara a cara.

El ethos barroco, tal como lo pienso, conforma un nuevo habitus²⁰ tanto para la constitución de una lucha política por la emancipación de la subjetividad como para la recreación de los mundos de vida de los profesores. Lo anterior implica asumir una actitud analógica que nos ayude a comprender el sentido de la vida académica desde la recuperación de un mundo simbólico entre imágenes, ritos e ideas generadas en el proceso de formación docente, en su constitución de “perla irregular”;²¹ esta idea de lo imperfecto como metáfora ordenadora de la diferencia es la que buscamos como una salida a la necesidad de construir nuevas alternativas, más acordes con la situación de crisis en que vivimos la educación actual.

En esta mirada barroca el *curriculum* escolar es una construcción cultural que a pesar de su hibridez se constituye en “[...]un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos —a través de— un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes...”;²² en la que están presentes toda una serie de emociones, sentimientos, el cuerpo, la razón, los deseos, frustraciones, malestares,

alegrías, verdades, incertidumbres, búsquedas, placeres, encuentros y desencuentros con uno mismo y con el Otro.

En este tránsito hemos encontrado puntos de apoyo en las propuestas teórico-filosóficas de Samuel Arriarán, en la figura de barroco y de Mauricio Beuchot, a través de la analogía; ambas coinciden en una concepción hermenéutica analógica barroca en la que hay algo común, universal o general, que los hombres y las culturas comparten pero, a la vez, algo diferente que al estar presentes permiten un enriquecimiento mutuo.

A manera de cierre

Se requiere que sumemos esfuerzos por orientar la práctica docente en las instituciones educativas, para potenciar las capacidades adquiridas por docentes y alumnos en el desarrollo curricular, permitiendo a los primeros fortalecer, más allá de una identidad institucional, una formación más plural apoyada en un conjunto de valores éticos y morales que promuevan su responsabilidad social; pues como dice Elliott²³ nuestra práctica es una obligación ética y un acto prudente con el Otro. Pensada desde un compromiso con los ideales, los sueños y las utopías, con el testimonio, con el apoyo solidario en nuestro trabajo diario de lucha y participación política y social; constituyéndose en herramienta reflexiva para enfrentar o innovar la acción cotidiana y para hacer de nuestra práctica una práctica distinta.

Creemos que la educación debe transitar por una nueva práctica hermenéutica que centre las exigencias humanistas para ser enriquecida, y juntos construir un proyecto de educación más plural, que como pedagogía moderna,²⁴ de cabida a las diferencias culturales y a los derechos individuales, al incorporar en los procesos de formación docente una presencia ética y filosófica que haga frente a las prácticas instrumentalistas y univocistas.

Notas

1. Samuel Arriarán (2002), Sesión de trabajo, *Seminario de Hermenéutica e Investigación Educativa*, México, UPN.

2. Entendida como “[...] un proceso histórico de dominación cultural, sujeto a resistencias y acomodaciones”, Samuel Arriarán Cuellar (1999), “V. La hermenéutica simbólica de Clifford Geertz”, en *La fábula de la identidad perdida. Una crítica a la hermenéutica contemporánea*, México, Itaca, p. 121.

3. “[...] El multiculturalismo, alude a la posibilidad de desarrollar dentro de un marco democrático una diversidad de identidades, valores y formas culturales”, Samuel Arriarán Cuellar en Samuel Arriarán Cuellar y Mauricio Beuchot Puente (1999a), *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Itaca, p. 18.

4. Michael Apple (1986), “Cap. 3. Economía y control de la vida escolar”, en *Ideología y Currículo*, Madrid, Akal, p. 65.

5. *Ibid.*, p. 74.

6. El capital cultural puede existir bajo tres formas: en estado incorporado, es decir, como disposiciones duraderas de la mente que se adquieren inconscientemente y suponen un proceso de inculcación y asimilación; en estado objetivado, es decir, bajo la forma de bienes y objetos culturales como libros, diccionarios, etc., y en estado institucionalizado, como una forma de objetivación por medio de títulos y certificaciones escolares. Bourdieu y Passeron (1978), “La juventud no es más que una palabra”, en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo-CONACULTA, p. 11.

7. Hablamos de interés en el sentido cognoscitivo que refiere las orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, es decir, al trabajo y a la interacción. Jürgen Habermas (1992), “La crítica como unidad de conocimiento e interés”, en *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, p. 199.

8. Mauricio Beuchot Puente (1997a), “Para una hermenéutica analógico-icónica útil a la investigación en las ciencias humanas”, en *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Col. de Bolsillo No. 3, México, IIFL-UNAM, p. 46.

9. Mauricio Beuchot Puente (1997b), “IV. Tradición e innovación en hermenéutica”, en *Tratado de hermenéutica analógica*, 1ª Ed., México, FFL-UNAM, p. 47.

10. Néstor García Canclini (s/a), “La globalización: ¿productora de culturas híbridas?”, en *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*, Argentina-México, pp. 1-3.

11. Mijáilovich Bajtin Mijaíl (1999), *Estética de la creación verbal*, México, S. XXI.

12. Néstor García Canclini, *op. cit.*, p. 8.

13. Sólo existe en la medida que es percibido por los otros como un valor; es decir, que no tiene una existencia real, sino un valor efectivo que se basa en el reconocimiento

por parte de los demás de un poder a ese valor y para que ese reconocimiento se produzca tiene que haber un consenso social sobre el valor del valor, cuya diferenciación simbólica se encuentra justamente en los niveles culturales a través de la elección estética, a lo que denomina gustos; el gusto legítimo, el gusto medio y el gusto popular. Pierre Bourdieu (1988), *La distinción*, Madrid, Taurus, p. 14 y Pierre Bourdieu (1997), “La economía de los bienes simbólicos”, en *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, pp. 167-170.

14. Eugenio Triás (2000), “Filosofía del límite”, en *Ética y condición humana*, Barcelona, Península, p. 17.

15. *Ibid.*, p. 12.

16. *Ibid.*, p. 17.

17. Mauricio Beuchot Puente (1997), “VI. Ontología y hermenéutica analógica”, en *op. cit.*, p. 85.

18. Hans-Georg Gadamer (1991), “Problemas de la razón práctica”, en *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, p. 315.

19. Samuel Arriarán Cuellar, “Filosofía y Multiculturalismo”, en *Revista Especializada en Educación Intercultural*.

20. El habitus es una presencia constante; dentro de la sociedad no existe una vivencia independiente de la sociedad misma y sus reglas; las experiencias están mediatizadas por las configuraciones de los diferentes campos. Si el campo es el marco, el habitus es el efecto del marco, su interiorización; el habitus es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo o de un sector particular de este mundo, de un campo, y que estructura la percepción de este mundo y también la acción en este mundo. Pierre Bourdieu (1997), “¿Es posible un acto desinteresado?”, en *op. cit.*, p. 146.

21. Deriva del portugués barroco (en castellano barrueco) y significa perla irregular. Los orfebres del siglo XVI veían en las perlas irregulares curiosidades exquisitas, formas únicas e irrepetibles que simbolizaban lo otro y lo distinto.

22. Clifford Geertz (1992), “Cap. 4. La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, p. 88.

23. *Cfr.* John Elliot (1993), “La competencia profesional y el desarrollo de la comprensión de la situación”, en *El cambio educativo desde la investigación-acción*, Madrid, Morata, p. 155.

24. Samuel Arriarán Cuellar en: Samuel Arriarán Cuellar y Mauricio Beuchot (1999), “La educación conforme a valores”, en *Virtudes, valores y educación moral*, Col. Textos, No. 12, México, UPN, p. 48.

CIUDADANÍAS COMPLEJAS Y DIVERSIDAD CULTURAL

Fidel Tubino Arias-Schreiber
Pontificia Universidad Católica del Perú

Nuestro lugar de enunciación

Es mi intención en este ensayo develar las incoherencias del proyecto ilustrado con el ánimo de renovarlo, no de rechazarlo. No se trata de una irresponsable deconstrucción del proyecto modernizador sino más bien del señalamiento de que es necesario radicalizarlo para hacerlo coherente consigo mismo. Estoy convencido de que develar las contradicciones del proyecto ilustrado no tiene por qué conducirnos ni al neoconservadurismo post-moderno, ni a las nostalgias ultramontanas del pensamiento reaccionario.

Si soy crítico del proyecto ilustrado y de la democracia liberal es porque considero que la crítica racional es un momento necesario de su renovación radical. Sólo así podremos reintentar realizar sus ideales originarios de libertad, equidad y solidaridad. Es decir, radicalizar la democracia, hacerla inclusiva, deliberativa y, sobretodo, espacio de construcción de la justicia social y cultural.

Creo que nos movemos en un contexto adverso. La globalización hoy en marcha, basada en el principio de la competencia y no en el de la solidaridad ilustrada, acrecienta las distancias entre ricos y pobres y contradice el principio ilustrado de la equidad social. La lógica interna de la globalización económica es la lógica de la acumulación del capital. Es una lógica perversa porque genera deseos que no logra satisfacer. Es una lógica en confrontación abierta con los principios ideales del proyecto ilustrado. Es una lógica éticamente anti-ilustrada. Esta lógica está generando grandes distancias sociales, conflictos culturales y tensiones políticas irresolubles en el marco de las reglas del juego del modelo neo-liberal.

Por otro lado, la libertad ilustrada y el ejercicio de los derechos humanos fundamentales se han transformado en el privilegio de los incluidos, que son los menos, en perjuicio de las grandes mayorías de excluidos del sistema vigente. La exclusión social que la globalización genera es un problema de derechos humanos. Grandes mayorías se ven excluidas —por estructurales injusticias económicas y culturales— del ejercicio de la ciudadanía reconocida.

En el plano cultural, los intentos de homogeneización mental y actitudinal que la globalización pone en marcha a través de los medios de comunicación masivos han generado efectos adversos. A esto se suman los reiterados fracasos de los procesos de modernización en las sociedades post-coloniales. Ambos fenómenos —la homogeneización cultural y la modernización fracasada— han contribuido significativamente a generar el surgimiento de los comunitarismos locales, la reivindicación de lo étnico en la política y, en no pocos casos, el afloramiento de los fundamentalismos político-religiosos. El caso del fundamentalismo islámico y del fundamentalismo cristiano es particularmente relevante.

La distancia entre las ofertas ideales del liberalismo y sus contradictorias realizaciones históricas es evidente y cada vez más alarmante. Todo indica que el liberalismo político, uno de los hijos predilectos de la Ilustración, es un proyecto trunco.

Por ello, pienso que la lógica de la globalización necesita ser replanteada desde sus raíces. Mientras que la lógica de la acumulación de capital sea el núcleo del proceso, las soluciones a los problemas que genera serán inviables. Hay que pensar desde modelos sociales alternativos, anti-autoritarios, no estatistas, por el contrario, que reivindiquen el rol protagónico en política de la sociedad civil. La fórmula de ‘neo-liberalismo económico con democracia liberal’ está decantada pues no es inclusiva y es adversa a los ideales de la Ilustración.

Para superar las contradicciones entre lo ideal y lo histórico, entre los principios normativos de la Ilustración —equidad, libertad y solidaridad— y sus realizaciones concretas, hay que re-fundar el pacto social. Para ello hay que generar las condiciones, es decir, construir espacios públicos inclusivos de deliberación colectiva; en una palabra, rehacer la democracia. La democracia hay que radicalizarla y —al mismo tiempo— enraizarla en las culturas. La crítica

de la democracia es una necesidad teórica y práctica. No es el punto de llegada, sino el punto de partida de la emancipación política de nuestros pueblos.

Por ello, en lugar de contribuir a la defunción de la democracia moderna me propongo más bien contribuir a su radicalización y a su enraizamiento, a sacarla de su encerramiento en discursos absolutizantes, auto-referenciales y auto-indulgentes; para retomar sus ideales, sus motivaciones iniciales, no para justificar lo injustificable, sino para realizarlos en la diversidad.

La estrategia del estudio

El presente estudio está dividido en dos grandes partes temáticas. En la primera parte realizo un cuestionamiento de la concepción indiferenciada de ciudadanía que heredamos de la Ilustración y propongo algunos puntos de referencia para repensar la noción de ciudadanía más allá del paradigma eurocéntrico de la modernidad. Esta primera parte la desarrollo del párrafo 1 al párrafo 5. En un segundo momento realizo un balance de los aportes que al respecto proceden del multiculturalismo anglosajón y del multiculturalismo mexicano y destaco la importancia de interculturalizar las esferas públicas de las democracias inclusivas, así como la necesidad de apuntalar el rol protagónico de la sociedad civil en la vida democrática.

1. El discurso ilustrado como discurso cerrado

En pleno siglo XVIII, Goya pintó genialmente la auto-justificación de la barbarie en nombre de la Razón, cuando los ejércitos napoleónicos invadieron España y aplastaron las masivas protestas populares con indescriptible crueldad. “Yo lo vi” nos dice Goya: “los sueños de la Razón engendran monstruos”. Goya fue testigo de excepción de la paradoja esencial que arrastra desde sus orígenes el proyecto ilustrado: que en nombre de la dignidad humana denigra la dignidad del Otro, en nombre de la solidaridad universal somete a pueblos enteros y en nombre de la tolerancia racional practica una intolerancia cultural sin precedentes.

Desde el paradigma de la modernidad las culturas no-occidentales han sido y son percibidas como entidades sincrónicas, ‘sin historia’, arcaicas y retardatarias del desarrollo social. Sus miembros son percibidos como menores de edad, adultos párvulos que —en el mejor de los casos— hay que civilizar para conducir hacia el Progreso. Desde el discurso ilustrado el no-yo no es un tú. Y este es, a mi juicio, el problema central del proyecto modernizador: que no reconoce alteridad. El proyecto moderno es un proyecto solipsista. El Otro no es un ‘tú eres’. Para serlo, debe renunciar a sí mismo, dejarse asimilar, abdicar a su horizonte moral, desarraigarse, dejar de ser. La modernidad no dialoga: monologa. En nombre de la Razón niega la otredad. La barbarie son los otros.

El ilustrado coloca sus creencias básicas como condición absoluta de la convivencia con el otro, no está dispuesto a colocarlas entre paréntesis. La racionalidad monológica no es tolerante. Contiene en sí misma la negación de sus principios ideales: es la negación del diálogo intercultural y de la deliberación prudencial. Es la negación de la política tal como la conceptualiza Hannah Arendt siguiendo a los griegos, es decir, como el arte de convivir mediante la deliberación compartida y la acción concertada. Es la negación de la razón pública y, por lo tanto, de la autorregulación colectiva. En base a la racionalidad monológica no se pueden construir ciudadanías interculturales. La racionalidad ciudadana es y debe ser por esencia una racionalidad comunicativa, dialógica, plural. La democracia, el buen gobierno, la deliberación política sólo son posibles desde el reconocimiento de la alteridad. El otro no es una exterioridad que hay que asimilar o destruir. Lo propio se constituye en relación con lo extraño, con lo no familiar. Sólo a partir del reconocimiento simétrico de la autonomía del otro se puede generar el diálogo intercultural en la vida pública para reconstruir la cultura política desde la diversidad cultural y no a pesar de ella. Dialogar significa pensar con el otro y a través del otro. Dialogar es más que tolerar, pues implica el esfuerzo por comprender al otro desde dentro, mirarse desde la mirada del otro y autorecrearse recíprocamente. La tolerancia ilustrada es insuficiente. Como bien señala Martín Hopenhayn, “ya no es sólo la tolerancia del otro distinto lo que está en juego, sino la opción de la auto-recreación propia en la interacción con el otro”.¹

La radicalización de la democracia moderna nos obliga a transitar de la racionalidad monológica a la racionalidad dialógica y de la racionalidad ins-

trumental a la racionalidad prudencial. La racionalidad dialógica es la esencia de la deliberación prudencial y de la autorregulación pública: es la condición *sine qua non* de la praxis política y de la democracia intercultural. Sin ella, el proyecto ilustrado queda preso en sus propias ilusiones y encarcelado en sus propias contradicciones.

2. Las ciudadanía ilustrada como ciudadanía indiferenciada

El gran aporte a la humanidad de las democracias liberales ha sido la generalización de la ciudadanía. Contra los principios filosóficos de las sociedades jerárquicas, el liberalismo y el republicanismo ilustrado construyeron la teoría de la ciudadanía universal y crearon los marcos y los instrumentos jurídicos de la expansión de la ciudadanía. Ésta es indudablemente su principal contribución. Pero no basta el reconocimiento legal de los derechos ciudadanos para tener la oportunidad de ejercerlos. Es el caso por ejemplo de los indígenas amerindios, para los que el acceso al ejercicio de la ciudadanía implica la renuncia a su cultura de pertenencia y su asimilación a la cultura criolla. La inclusión del otro pasa en este caso por su desenraizamiento ético, por la pérdida de sus horizontes de sentido y de sus marcos referenciales de ubicación ontológica.

El Estado nacional moderno se encargó y se encarga de ello y para eso usa la educación pública. Con la noble tarea de propiciar la cohesión social y la integración nacional, diseña e implementa políticas públicas asimilacionistas que buscan uniformizar las identidades originarias desde los marcos referenciales de la identidad cultural de la nacionalidad dominante. En los Estados nacionales modernos, en nombre de la igualdad se implementan las políticas de homogeneización cultural, las *national building*, que tienen como finalidad construir una identidad nacional que haga posible la consolidación de la unidad económica y política del Estado-nación. El discurso ilustrado de la ciudadanía confunde equidad con homogeneidad. Bajo el lema: 'la misma ley para todos' borra las diferencias y homogeneiza a la diversidad sobre el modelo cultural de la nacionalidad hegemónica. La igualdad ante la ley soslaya las diferencias y se interpreta como uniformidad cultural. Podemos decir por ello,

sin temor a equivocarnos, que la cara oculta de la integración nacional es la desestructuración de las identidades originarias.

3. La identidad ciudadana ilustrada como identidad abstracta

La identidad ciudadana moderna es una identidad abstracta. En la Ilustración los derechos humanos son tematizados como atributos esenciales de un sujeto sin *locus* y sin *ethos*. La identidad ciudadana apareció así como una identidad desvinculada. Como consecuencia de ello los ciudadanos de las culturas no-occidentales están constantemente forzados a escoger entre su ser cultural y su ser ciudadano. Poner entre paréntesis su *ethos* es la condición de la ciudadanía. Sus lenguas, sus valoraciones, sus modelos de vida buena y sus concepciones propias son percibidas como rasgos atávicos que obstaculizan el progreso y el ejercicio de la autorregulación colectiva. Así, mientras menos conserve el espíritu comunitarista de su *ethos* originario más ciudadano será. Entre pertenencia comunitaria y ejercicio de la ciudadanía hay ruptura, no hay solución de continuidad. La ciudadanía presupone el desarraigo, es para individuos desvinculados, indiferenciados; es para entes abstractos.

La autopercepción del sí mismo como sujeto de derechos universales presupone el desenraizamiento del yo, la renuncia a concebirse como parte de una tradición comunitaria y como parte de la cadena del Ser. Los derechos fundamentales son los atributos de un sujeto abstracto: son los derechos del individuo desvinculado frente al Estado. Marcan la frontera entre la soberanía del Estado y la soberanía de la subjetividad. La praxis de la ciudadanía ilustrada consiste fundamentalmente en el ejercicio de las libertades negativas que subrayan la autonomía de los individuos frente al Estado.

Sobre la relación entre las libertades negativas o 'la libertad de los modernos' (es decir, el ejercicio de los derechos civiles) y las libertades positivas o 'la libertad de los antiguos' (es decir, el ejercicio del derecho a la participación política) hay dos interpretaciones contrapuestas que se derivan de la Ilustración: la interpretación liberal y la interpretación republicana. Según la versión propiamente liberal, el ejercicio de los derechos políticos cobra sentido en tanto aseguran y protegen de manera irrestricta la vigencia de los derechos

civiles de los ciudadanos. En la versión republicana, las libertades individuales tienen sentido en cuanto hacen posible la participación política y la autorregulación colectiva. No puede haber autonomía pública sin autonomía privada, pero la autonomía privada tiene sentido en tanto hace posible la autonomía pública. Por lo tanto, entre la autonomía individual (el ejercicio de los derechos civiles) y la autonomía pública (el ejercicio de los derechos políticos) hay una conexión necesaria. Dicho en negativo, la suspensión de las libertades individuales —los derechos civiles— impide el ejercicio de los derechos políticos, y la suspensión de las libertades políticas nos impide ejercer nuestros derechos civiles fundamentales.

Entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos hay una conexión conceptual, necesaria, *a priori*. Así, sin libertad de expresión no es posible ni la deliberación pública ni la autorregulación colectiva. Las libertades individuales son y deben ser inalienables. Ésta es la esencia del liberalismo político y su diferencia con el republicanismo ilustrado. Pero es también su propio límite, pues al hacer de la protección de las libertades individuales la función por excelencia del Estado, subordina las libertades positivas a las libertades negativas. La participación en la deliberación pública adquiere un valor instrumental. Se coloca al servicio de los planes de vida de los individuos de acuerdo a sus respectivas doctrinas comprensivas. El liberalismo, incluso el liberalismo social, es la apología mejor lograda del individualismo moderno. La libertad es concebida como la autonomía del individuo frente al Estado. Y la autonomía no es sino autorregulación del sujeto a partir de leyes universalizables que se da a sí mismo en un acto de absoluto solipsismo. La autonomía individual es un acto puro del sujeto que no reconoce inter-sujetos y que tampoco reconoce la pertenencia a un *ethos* y a un *habitat* como esenciales e inherentes a la constitución de la subjetividad.

4. El derecho a la tierra y a las pertenencias culturales

En base a esta concepción de la libertad como acto puro de una voluntad desvinculada y abstracta se estructura la teoría moderna de los derechos fundamentales. No extraña por ello que en la versión ilustrada de los derechos

humanos no se haga referencia a la importancia que tiene para otras culturas el vínculo con la tierra. Los derechos humanos son derechos desterritorializados.

Esto es expresión de la ruptura que se produjo en la modernidad entre el sujeto y el mundo, entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Al transformarse la tierra en *res extensa* perdió su significación existencial y pasó a disponer de una significación puramente instrumental. Pasó a ser conceptualizada como fuente de recursos y de acumulación del capital. Este cambio de *gestalt* se expresa en la nueva ciencia moderna. Al interior de ella la racionalidad matemática y la racionalidad instrumental se juntan y dan origen a los procesos de modernización del planeta. Las consecuencias ecológicas de este cambio de paradigma, de esta ruptura del vínculo del hombre con la tierra, son en la actualidad ampliamente conocidas.

Este cambio de *gestalt* se evidencia de manera privilegiada en la doctrina ilustrada de los derechos humanos. El derecho a la tierra no es considerado un derecho fundamental. En su lugar aparece el derecho a la propiedad privada. Pero entre estos dos derechos no hay ni equivalencia ni conmensurabilidad. La tierra en su sentido primigenio no es propiedad de nadie en particular y menos de un individuo determinado. Desde la concepción indígena de los derechos humanos el derecho a la vida es indesligable del derecho a la tierra. La tierra no es una *res extensa*. La tierra es el '*habita*'. Su valor de uso está supeditado a su valor simbólico y a su significación ontológica. El vínculo con la tierra no es el de la apropiación privada. La tierra no se hipoteca, no se vende, pues quedarse sin tierra es quedarse sin sentido, sin ubicación existencial. La tierra no es externa al *ethos*, es su esencia misma. La *physis* es constitutiva del *ethos*. El vínculo con la tierra es fundacional de la subjetividad. No hay sujeto sin *locus*. No hay *ethos* sin *physis* ni *physis* sin *ethos*. Estamos pues ante un nuevo punto de partida.

Creo que las concepciones amerindias de los derechos humanos deberían ser escuchadas con más atención, no por compasión o concesión democrática sino sobretudo porque nos pueden ayudar a recrear nuestra concepción de los derechos humanos, a hacer del derecho al medio ambiente parte de los derechos fundamentales, al lado del derecho a la vida y a la libertad de pensamiento. Creo que las concepciones indígenas del *ethos* pueden ayudarnos a revisar con espíritu intercultural y autorreflexivo nuestra concepción de ciudadanía.

Más aún ahora que nos encontramos en los umbrales de la crisis de la subjetividad moderna.

Pero, al mismo tiempo, creo también que las culturas indígenas, para dialogar interculturalmente entre ellas y con los otros, tienen a su vez que tornarse autorreflexivas, pues sólo así estarán en condiciones de apropiarse crítica y selectivamente de sus propias tradiciones y de las ofertas culturales de los diferentes.

5. Más allá de los discursos cerrados

El problema de fondo es que el discurso ilustrado de la ciudadanía es un discurso auto-contemplativo, que parte de la desvalorización *a priori* de toda otra posible manera de entender los derechos de las personas y el ejercicio del poder político. Se auto-coloca como universalizable y desligable de su particularidad. Tolera y no tolera puntos de partida diferenciados. Es un discurso auto-referencial. El Otro no tiene discurso. El decir del otro es un conglomerado de fragmentos. Su lengua no es lengua, es dialecto. Parecería que fuera del proyecto moderno y de la democracia liberal, no hay ni pueden haber formas alternativas de convivir razonablemente. ¿Con quién practica el liberal la tolerancia? ¿Con el liberal? ¿Con el otro incluido? Extraña manera de practicar la tolerancia, pues al semejante no se le tolera. La tolerancia es una virtud pública que se debe practicar con el diferente, es decir, con el no liberal. Empieza por el reconocimiento de la alteridad. La tolerancia es respeto a la autonomía del otro. Pero si la condición de la tolerancia es la inclusión del otro, entonces aquí hay un problema de fondo. O estamos frente a una confusión semántica o estamos frente a un defecto de fábrica de la concepción ilustrada de la tolerancia y, por lo tanto, del proyecto modernizador.

Para que el discurso ilustrado sea coherente con sus postulados morales es preciso que se abra a otras tradiciones con vocación dialogante y no meramente tolerante. Tiene que empezar por objetivarse, analizarse, evaluarse y, de esta manera, por generar sus propios meta-discursos. Esto es lo que representan los discursos post-modernos. La post-modernidad es la modernidad reflexionándose a sí misma. Es, en otras palabras, el meta-discurso de la modernidad. Es una

prolongación de la autorreflexividad que constituye el núcleo de la auto-conciencia, del *cogito*, del sujeto moderno.

El discurso post-moderno es, en realidad, un meta-discurso. No es un discurso propositivo. El meta-discurso post-moderno le impide a la modernidad auto-colocarse como fuente de meta-relatos descontextualizados y de saberes cerrados. Le permite al proyecto moderno reconocer su pertenencia a una tradición, a un *ethos*, a un *locus*. Le permite el reconocimiento de su propia historicidad. Esta conciencia hermenéutica, este saber de las pertenencias, le posibilita al discurso ilustrado el descubrimiento de la alteridad como valiosa y la apertura a otros discursos, a otros *ethos*, a otras culturas, a otras formas de entender y habitar el mundo.

No creo que el proyecto modernizador sea un proyecto que conlleve una falla estructural irremediable ni que haya que desecharlo de plano. Lo que hay que hacer es —a partir de la crítica post-moderna— abrirlo, sacarlo de la artificialidad de los discursos desenraizados y despersonalizados, liberarlo de la estrechez de los discursos auto-referenciales y auto-indulgentes. Creo que de esta manera estaremos preparados para retomar sus ideales, no para justificar lo injustificable, sino para hacerlos viables desde la diversidad de lo concreto.

Para empezar, deberíamos dejar de hablar de la versión ilustrada de la ciudadanía como si fuera un modelo universal y exportable a cualquier contexto cultural. Asimismo, deberíamos dejar de presentar a la democracia liberal como única forma de convivencia razonable. Es una contradicción extrema proclamar la tolerancia como principio de la convivencia entre los diferentes y, al mismo tiempo, colocar nuestra versión de la democracia como única fórmula de convivencia civilizada.

Tenemos que empezar por liberar a la democracia del liberalismo político, reentenderla desde otros horizontes, redescubrirla desde otras tradiciones, reinventarla desde otras valoraciones. Si queremos que los ciudadanos no perciban al sistema democrático como una externalidad ajena sino que se perciban a sí mismos como pertenecientes a las formas de vida que la democracia implica, tenemos que empezar por recuperar las pertenencias originarias de la gente como valiosas, liberarnos de la idea de que hay uno modelo unitario de ciudadanía, abrirnos a la pluralidad de ciudadanía. Abrámonos a la diversidad de maneras de entender y ejercer la ciudadanía así como a la constatación

de que existen otras formas de convivencia digna, más allá del modelo clásico de democracia que hemos heredado de la modernidad.

El propio John Rawls en su *Derecho de gentes*, fiel al espíritu de tolerancia y de justicia del liberalismo político moderno, parte del reconocimiento valorativo de la existencia de formas válidas de gobierno y de organización social iliberales que, sin embargo, son tan o más razonables que las propuestas desde el modelo clásico de la democracia liberal. Tal es el caso de aquellos pueblos no-occidentales que —nos dice Rawls— organizan el poder en torno a jerarquías consultivas razonables. Son sociedades ‘bien ordenadas’ que disponen de sistemas jurídicos que no violan ‘el derecho a la vida’ (a los medios de subsistencia y a la seguridad), el derecho a la libertad (respecto a la esclavitud, la servidumbre, el trabajo forzado y la libertad de conciencia), el derecho a la propiedad y el derecho a la igualdad formal, expresada en reglas según las cuales casos similares deben ser tratados de manera similar).²

Lo propio de las jerarquías consultivas razonables es que las autoridades escuchan y toman en cuenta la opinión de los súbditos antes de tomar decisiones. Son autoridades que gozan de legitimidad social pues interpretan en sus decisiones los sentimientos y las esperanzas de la gente. Muchas de las sociedades tradicionales, mal llamadas pre-modernas, son jerarquías consultivas razonables. Son sociedades que no conciben la propiedad de la tierra y del *habitat* desde el paradigma del individualismo posesivo de la modernidad. Eso las convierte en modelos más razonables de convivencia humana y de respeto al entorno. Es el caso de las sociedades andinas y amazónicas de América del Sur.

En conclusión, a la universalización hay que oponerle la diversificación, a la unidad la pluralidad y a la homogeneización el reconocimiento de la heterogeneidad como topos indesligable de las ciudadanías diferenciadas. Recordemos que el proyecto modernizador y las democracias liberales han funcionado en aquellas sociedades donde surgieron como expresión de tradiciones de pensamiento propias y como resultado de procesos endógenos.

La modernización ha logrado generar mejores niveles de igualdad social y de libertad política sólo en aquellas sociedades donde se gestó a partir de tradiciones propias. El problema del proyecto modernizador es que, al no reconocer alteridad, se universaliza arrasando las tradiciones locales y no diversificándose y arraigándose en ellas. Y, como decía Goya, engendra mons-

truos. Para ser fiel a sus ideales originarios, la democracia y el modelo de la ciudadanía moderna tiene que pluralizarse, reinventarse e inculturarse desde y en nuestras culturas originarias, arraigarse en las éticas locales y en las formas ancestrales de convivencia solidaria de nuestros pueblos. Ello involucra la redefinición del rol y la estructura del Estado, de la función de la sociedad civil, de la naturaleza de la democracia y, sobretodo, de la teoría de los derechos ciudadanos.

6. Las ciudadanías complejas

La apercepción del sí mismo como valor absoluto y por lo mismo como sujeto de derechos no presupone necesariamente el desenraizamiento del yo ni la renuncia a autoconcebirse como yo situado, inserto en un *ethos* y parte de un *habitat*. Las identidades ciudadanas tienen que construirse a partir de las identidades culturales y no a pesar de ellas. La ciudadanía no es un universal abstracto, es un universal concreto arraigado en tradiciones y localizado en un espacio cargado de significados. Los derechos humanos no son atributos de un sujeto desterritorializado. Son atributos de subjetividades encarnadas y localizadas que conviven con otras subjetividades en comunidades valorativas concretas. El ejercicio de las libertades negativas, la autonomía individual, no es el acto puro de una voluntad desencarnada. Es el ejercicio del *sapere aude* (el ¡Atrévete a pensar!) de la Ilustración por voluntades encarnadas, enraizadas en un *ethos*, en un *pathos*, situadas en una tradición, vinculadas a otras subjetividades, ubicadas en un *locus*.

Por ello, considero que el concepto de ciudadanía debe repensarse desde otro lugar, es decir, más allá del paradigma de la modernidad. Y para ello creo que la hermenéutica filosófica nos ofrece no un nuevo punto de partida, un nuevo *fundamentum inconcussum veritatis*, pero sí indicaciones lúcidas y herramientas conceptuales muy pertinentes. La hermenéutica es la apología de los discursos abiertos, pero sobretodo es una nueva actitud: la escucha atenta de la alteridad. Esta es la condición del diálogo. El diálogo es más que la deliberación social. La deliberación es una operación racional. El diálogo es ciertamente una actividad racional pero es sobretodo una actitud emocional. La actitud

del diálogo involucra a la totalidad de la persona, pues no sólo dialogan los intelectos, también dialogan las sensibilidades, los afectos, los silencios. Esto es muy importante tenerlo en cuenta para el diálogo intercultural, pues en muchas culturas la comunicación no verbal es más importante que la comunicación verbal y los acuerdos orales son más significativos que los acuerdos escritos.

Más allá del paradigma de la modernidad, el reconocimiento de la alteridad, el diálogo intercultural y la racionalidad prudencial son las claves teóricas que nos permitirán repensar los derechos humanos y emprender la reconstrucción de las ciudadanías. Para ello hay que empezar por liberar la teoría de los derechos humanos del individualismo abstracto del liberalismo político. Hay que empezar también por separar la cultura política de la cultura hegemónica para incluir al otro en la construcción de una cultura política compartida y dialógica que resulte de la fusión de los diversos horizontes de comprensión.

Pero recordemos que la interculturalización de los derechos humanos es más que una tarea teórica. Es sobretodo una tarea ético-política, un proceso histórico, un intento de sacar a los derechos humanos del discurso cerrado de la racionalidad fonológica de la modernidad, un intento de arraigarlos en los mundos vitales de la gente y de reinterpretarlos desde la diversidad de las culturas.

Los principales avances que se han hecho hasta el presente sobre esta materia se han desarrollado desde el multiculturalismo anglosajón y el multiculturalismo mexicano. Ambos son expresiones privilegiadas de la radicalización del liberalismo político.

7. La teoría de la ciudadanía en el multiculturalismo anglosajón.

Al ponerse en evidencia el fracaso del *melting pot* se tuvieron que replantear en los Estados Unidos lo que debería ser una política de tratamiento de las diferencias raciales y culturales que permitiera una convivencia pacífica entre los diferentes. El *melting pot* es el equivalente norteamericano de las fallidas teorías latinoamericanas del mestizaje cultural. Es una manera de soslayar las relaciones asimétricas de poder entre las lenguas y las culturas. Como si entre la

injusticia cultural y la injusticia económica y social no existieran vínculos estrechos. Creo que en el hemisferio norte se ha dado un paso importante al cuestionarse el sentido del *melting pot*. De manera semejante, en América Latina hemos sustituido las teorías del mestizaje cultural por teorías interdisciplinarias que dan cuenta de las complejas relaciones diglósicas, de hibridación y de sincretismo que existen entre las culturas.

En Norteamérica el multiculturalismo surgió como movimiento social y como actor político en la vida nacional en el marco de las luchas sociales por el reconocimiento de los derechos civiles y políticos de las minorías menospreciadas —raciales, étnicas y sexuales. Estos movimientos lograron incorporar en la agenda pública las injusticias que genera la discriminación sexual, racial y cultural. Como buenos liberales de izquierda, los multiculturalistas norteamericanos —basados en los principios ilustrados de la tolerancia y la autonomía— han logrado introducir reformas legislativas sustentadas en la discriminación positiva. Es el caso de las leyes de cuotas. Estas leyes buscan generar, en el corto plazo, igualdad de oportunidades en el acceso a la educación y a las representaciones públicas de la democracia liberal. Además de esto, creo que los multiculturalistas han sabido demostrarle a la sociedad norteamericana que es deber insoslayable de la democracia liberal comprometerse con el respeto irrestricto de los derechos humanos no sólo en otros continentes. El compromiso con los derechos humanos debe empezar en el propio territorio norteamericano.

Las injusticias culturales que resultan de la estigmatización social de los grupos vulnerables no deben ser ni permitidas ni toleradas, en nombre de los principios de la democracia liberal. Y el principio supremo del liberalismo es el respeto incondicional de los derechos individuales. “La democracia liberal —nos dice Will Kymlicka— no puede reducirse a la idea de la regla de las mayorías. La democracia liberal también incluye una compleja serie de reglas y principios para estructurar, dividir y limitar el poder. El más destacado de estos principios es la protección de los derechos individuales”.³ En consecuencia, si la esencia del liberalismo es el respeto irrestricto de los derechos individuales, entonces la práctica sistemática de la exclusión cultural y racial atenta contra la esencia del liberalismo político *in strictu sensu*. La exclusión social es

exclusión del ejercicio de los derechos individuales jurídicamente reconocidos. Es la negación del liberalismo democrático.

Will Kymlicka nos ha enseñado reiteradamente que la inclusión social de las minorías excluidas pasa necesariamente por reconocerles ‘derechos colectivos’. Sin derechos de grupo, las minorías excluidas no pueden actuar sus derechos individuales. El ejercicio de estos derechos pasa necesariamente por el reconocimiento de derechos colectivos. Entre los derechos individuales y los derechos colectivos no hay oposición. Los derechos colectivos no introducen restricciones al ejercicio de los derechos individuales. Al contrario, son la garantía de su ejercicio. Así, por ejemplo, si a un ciudadano se le juzga y sentencia en una lengua que ni entiende, ni habla, y ni siquiera se le otorga un traductor oficial, el derecho al debido proceso está siendo vulnerado en ese juicio. Esto acontece a diario en América Latina con los ciudadanos indígenas y, sin embargo, no se percibe como un atentado contra los derechos humanos. Forma parte de esa gran cantidad de violaciones a los derechos básicos que están invisibilizadas por la ideología neo-liberal.

Dentro de los derechos colectivos está el derecho a la identidad cultural y, dentro de éste, el derecho a la propia lengua. Es cierto que —desde un punto de vista estrictamente liberal— el Estado no tiene autoridad para imponerle a los ciudadanos ni una lengua, ni una cultura. Esto es percibido como un recorte injustificado a sus derechos individuales. El Estado —dicen los liberales norteamericanos— debe ser cultural y moralmente neutral. Así por ejemplo, Michael Walzer sostiene que el Estado liberal —a diferencia de los Estados autoritarios— se construye sobre la base de ‘un claro divorcio entre Estado y etnicidad’. Él más claro ejemplo de Estado neutral lo constituye, a sus ojos, el Estado norteamericano cuya neutralidad etnocultural se reflejaría en el hecho de que no existe una lengua oficial constitucionalmente reconocida. Esto es engañoso. “Lo cierto es que el gobierno americano promueve de forma activa una lengua y una cultura comunes. Así, es un requisito legal que los niños aprendan inglés e historia americana en las escuelas, constituye un requisito para los inmigrantes (hasta la edad de cincuenta años) aprender inglés e historia americana a fin de adquirir la ciudadanía americana; el dominio del inglés es un requisito de hecho para todo candidato a un empleo en la admi-

nistración pública; los trámites judiciales y otras actividades gubernamentales se desarrollan exclusivamente en inglés... ”.⁴

La neutralidad cultural del Estado liberal es un imposible, sostiene con razón Will Kymlicka. En nombre de esta imposible neutralidad se tramitan las ‘políticas de construcción nacional’ a través de la administración pública. Son políticas de homogeneización cultural de las identidades, destinadas a uniformizar a los ciudadanos sin reconocer la diversidad que les es propia. Las políticas de ‘construcción nacional’ son ‘políticas de identidad’ que generan las identidades nacionales a costas de las identidades locales. Al restarles funcionalidad social a las lenguas originarias, las tornan prácticamente insertibles más allá de la esfera familiar y local. Sabido es que “... uno de los factores determinantes de la supervivencia de una cultura es si su lengua es una lengua gubernamental, es decir, si su lengua se usa en las escuelas públicas, los tribunales, los órganos legislativos, las agencias de política social, los servicios sanitarios, etc.... Es difícil que las lenguas sobrevivan en las modernas sociedades industrializadas a menos que tengan un uso público”.⁵

El multiculturalismo canadiense es consciente de esta realidad. A diferencia del multiculturalismo norteamericano, es severo crítico del liberalismo de la neutralidad y promueve la ecología cultural en el buen sentido. Sabido es que el uso del francés en Québec es obligatorio en la vida pública y su aprendizaje también es obligatorio como lengua primera en la educación escolar. De esta manera los canadienses francófonos han logrado impedir que la lengua y cultura anglosajona extinga a la lengua y la cultura francesa. La ecología cultural es una manera legítima de practicar la ‘protección’ de las culturas en vías de extinción frente a las ‘externalidades’ que las amenazan en su supervivencia. Es cierto que la ecología cultural no genera autonomía, ni produce ciudadanía, pero sí genera tolerancia y permite la supervivencia de las culturales en proceso de desaparición. La ecología cultural es una ‘política de emergencia’, necesaria de aplicar en muchos casos. Pero no es una política de promoción ciudadana: ésta es su limitación.

En Estados Unidos las políticas multiculturales, basadas en el principio de la discriminación a la inversa, han dado lugar a las ‘acciones afirmativas’. Éstas han logrado de alguna manera generar mayor equidad de oportunidades permitiendo así el acceso de las minorías discriminadas a la educación superior y

a las representaciones democráticas en la esfera pública. Las ‘acciones afirmativas’ son políticas multiculturales que generan equidad social pero no generan integración cultural. En lugar de sociedades interculturales e integradas, han generado un conglomerado de sociedades paralelas que se toleran entre sí pero que no se comunican entre ellas. Las sociedades multiculturales de Norteamérica son por ello un conjunto de ‘islas étnicas’ sin interrelación recíproca. Eso es lo propio de una sociedad multicultural de corte anglosajón. Han logrado de esta manera evitar la violencia racial y cultural explícita. No hay violencia cultural manifiesta. Pero hay una creciente violencia latente.

7a. Las ciudadanías diferenciadas

Entre los multiculturalistas anglosajones, el liberalismo canadiense —cuyo principal representante es Will Kymlicka— marca la diferencia. No se limita a proponer ‘acciones afirmativas’ de discriminación positiva. Va más lejos: proponen un nuevo concepto de ciudadanía. Me refiero a la noción de ‘ciudadanías diferenciadas’. De esta manera, logra enraizar el discurso de los derechos. Desde la Ilustración, el discurso de la ciudadanía estuvo encapsulado en un modelo etnocéntrico y homogéneo. En nombre de la ciudadanía se practicó y se siguen practicando nuevas formas de colonialismo cultural. Los multiculturalistas canadienses se separan de la concepción unitaria de la ciudadanía abstracta de la Ilustración y proponen la idea de una multiplicidad de ‘ciudadanías’ culturalmente diferenciadas.

Pero, ¿qué hay de común denominador en la diversidad de ciudadanías? ¿Cuál es el elemento transcultural que comparten? La apuesta de los multiculturalistas liberales es que comparten dos tesis centrales:

1. Que no puede haber ciudadanía sin el ejercicio efectivo de los derechos civiles y políticos.
2. Que en el caso de los grupos sociales vulnerables el ejercicio de las libertades civiles y políticas pasa necesariamente por el reconocimiento de derechos colectivos.

He optado por no interpretar los derechos civiles y políticos como si fueran derechos ‘individuales’ opuestos a los ‘derechos colectivos’ porque la distin-

ción entre derechos individuales y derechos colectivos es una distinción tramposa. Los derechos individuales —se dice— son las prerrogativas básicas de los individuos frente al Estado. Constituyen aquello sobre lo cual el Estado no tiene soberanía, a saber, la conciencia y el cuerpo de los ciudadanos. Los individuos deben ser respetados por el Estado como agentes morales autónomos. Pero autonomía no quiere decir ‘encapsulamiento individualista’. Autonomía es auto-regulación. Y la auto-regulación moral consiste en escoger regirse por principios universalizables y no por intereses individualistas. Los derechos individuales son derechos que los agentes morales ejercen en sus relaciones con otros sujetos. Son derechos inter-subjetivos. Es en el espacio social donde se afirman o se niegan las libertades individuales de los agentes morales, no en el espacio abstracto de las individualidades desenraizadas de la posición original.

Sin embargo “... de acuerdo a muchos comentaristas, los derechos humanos son paradigmáticamente derechos individuales, según conviene al individualismo de las sociedades occidentales, mientras que las sociedades no occidentales están más interesadas en derechos ‘grupales’ o ‘colectivos’, según conviene a sus tradiciones comunitarias”.⁶ Esto es falso. Entre derechos individuales y derechos grupales no solamente no hay oposición sino que hay una relación necesaria. Los derechos ‘individuales’ hacen posible la consolidación de los derechos de grupo y los derechos de grupo hacen posible el ejercicio de los derechos ‘individuales’. Así por ejemplo “los derechos individuales de libertad religiosa han demostrado con éxito ser capaces de ampliar la gama de grupos religiosos —incluyendo los de muchas religiones no-occidentales— en sociedades Occidentales”.⁷ Y, por otro lado, los derechos lingüísticos (que son derechos de grupo) han demostrado ser indispensables para que los individuos pertenecientes a los grupos menospreciados culturalmente puedan ejercer sus libertades de expresión y de pensamiento. Por lo tanto, entre los derechos ‘individuales’ y los derechos ‘de grupo’ no solamente no hay oposición sino que hay interdependencia. Es absolutamente necesario por ello que los derechos civiles y políticos de los grupos vulnerables se garanticen mediante el otorgamiento de derechos especiales según cada caso. De allí viene la diferenciación de ciudadanías.

En otras palabras, hay diversidad de ciudadanías porque hay una diversidad de derechos de grupo que es necesario proteger para que todos los ciuda-

danos puedan ejercer sus derechos básicos. Los derechos especiales son derechos de grupo. Les posibilitan a las minorías excluidas el ejercicio de sus derechos civiles y políticos mediante el otorgamiento de derechos de grupo que varían según el grado de vulnerabilidad del colectivo en cuestión. Los derechos de grupo son derechos de ‘protección externa’.

7b. Las protecciones externas y las restricciones internas

Para entender por qué no hay oposición entre los derechos de grupo y los derechos individuales es preciso “... distinguir entre dos tipos de derechos colectivos que pueden ser reclamados por un grupo. El primero de ellos implica el derecho de un grupo contra sus propios miembros; el segundo implica el derecho de un grupo contra el resto de la sociedad... El primer tipo de derechos está dirigido a proteger al grupo del impacto desestabilizador de la disidencia interna (...) mientras que el segundo pretende proteger al grupo del impacto de presiones externas (...) Para distinguir entre estos dos tipos de derechos llamaré a los primeros derechos a las ‘restricciones internas’ y a los segundos derechos a las ‘protecciones externas’”.⁸

Las ‘restricciones internas’ se refieren a las limitaciones a la autonomía individual que introducen en muchos casos los usos y las costumbres tradicionales. Así por ejemplo, es norma socialmente aceptada, al interior de los grupos culturales endogámicos tradicionales, que las alianzas matrimoniales de las mujeres con hombres provenientes de otros grupos etnoculturales se encuentren prohibidas. La transgresión de esta norma se sanciona con la expulsión de la mujer del grupo etnocultural. Se dice que las restricciones internas a la autonomía individual de las mujeres al interior de los grupos étnicos tradicionales cumplen la función de asegurar la sobrevivencia del grupo a costa de la restricción de sus libertades individuales. Las ‘restricciones internas’ por motivos culturales son dinámicas coactivas que están respaldadas por la autoridad de la tradición. Obligan a las mujeres a sacrificar su libertad individual en pro de la sobrevivencia del grupo. Plantean el problema ético de la coacción, del injustificado sometimiento de las mujeres en las sociedades tradicionales en base a reglas impersonales de aceptación interna. Son ‘restric-

ciones internas' a la autonomía individual que las mujeres están obligadas a aceptar para asegurarse el ejercicio de su derecho a la pertenencia cultural. Las 'restricciones internas' de la autonomía individual por motivos culturales son propias de las sociedades no liberales.

Por el contrario, las 'protecciones externas' se refieren a los derechos de los grupos etnoculturales frente a la invasión y/o agresión de otros grupos y de manera especial, de la nacionalidad dominante que se expande a través de los aparatos hegemónicos del Estado-nación. Las 'protecciones externas' son medidas reactivas, respuestas defensivas a las agresiones culturales que vienen de fuera. Son derechos defensivos que no generan limitaciones a las libertades individuales sino que más bien protegen a los grupos culturalmente vulnerables de las coacciones que otros grupos etnoculturales les imponen desde fuera. "La concesión de derechos especiales de representación, de reclamaciones territoriales o de derechos lingüísticos no los ponen necesariamente, y a menudo no lo hace, en una posición dominante, frente a otros grupos. Por el contrario, esos derechos pueden ser vistos como la puesta en pie de igualdad de diversos grupos entre sí, al reducir el grado en que el grupo minoritario es vulnerable frente al mayoritario".⁹

Las leyes de cuotas son un ejemplo típico de legislación proteccionista, es decir, de protección externa que se justifica como medida transitoria. Las cuotas de representación en las asambleas legislativas y de acceso a la educación superior cumplen una función igualadora. Evitan que se reproduzcan las desigualdades en el acceso a los bienes sociales por discriminación social y cultural. Hay quienes critican las cuotas y los derechos especiales alegando que introducen discriminación contra los bien situados social y culturalmente y restricciones injustificadas al ejercicio de las libertades individuales de los ciudadanos que desean asimilarse a los grupos hegemónicos. El Estado, dicen, debe abstenerse de legislar en estas materias, debe permanecer como árbitro neutral. Pero el Estado no puede ser neutral. Debe tomar —y de hecho toma siempre— decisiones en materia cultural cuando escoge, por ejemplo, qué versión de la historia nacional se va a transmitir a través de la educación pública, cuál va a ser la o las lenguas de la administración de justicia, cuál será el calendario de festividades, etc. Plantear que el Estado para ser neutral debe promover valores cívicos y debe abstenerse de promover valores etnoculturales

es un argumento de poco peso. Porque la cultura cívica tampoco es éticamente neutral. Ni la tolerancia, ni la autonomía —que son los valores cívicos por excelencia— son éticamente neutrales. La neutralidad en ética no existe. Ni la tolerancia ni la autonomía son valores exclusivamente occidentales. Por dos razones: primero, porque en Occidente también hay tradiciones anti-liberales que valoran y defienden el patriarcado, el autoritarismo y el racismo. Y, segundo, porque en las culturas no-occidentales —incluyendo las culturas islámicas— también hay antiguas tradiciones que valoran la tolerancia y la autonomía como fundamentos de la convivencia.

El Estado democrático no puede ni debe abstenerse de tomar posiciones y actuar frente a las injusticias culturales. Hay injusticias que se cometen por razones exógenas, como por ejemplo, las agresiones culturales, las políticas asimilacionistas de los Estados nacionales y la homogeneización de los deseos y valores que la globalización expande. Y hay injusticias culturales que se cometen por razones endógenas. Este es el caso de las ‘restricciones internas’ a la autonomía individual por motivos culturales. Frente a estos dos tipos de injusticias culturales, lo que propone Will Kymlicka es —fiel a su espíritu liberal— abstenernos de legislar en torno a las restricciones internas por razones culturales. En segundo lugar, el Estado democrático debe promover un sistema de ‘protecciones externas’ entre las culturas, legislando los derechos especiales de los grupos vulnerables, con la finalidad de evitar las agresiones interculturales.

7c. Los derechos de grupo como derechos especiales

Los derechos de grupo son derechos especiales que dependen de cada caso en particular. Su finalidad es hacer posible el ejercicio de los derechos básicos de los ciudadanos que pertenecen a los grupos vulnerables. Pueden ser de cuatro tipos: derechos especiales de representación, derechos de autogobierno, derechos lingüísticos y derechos poliétnicos.

a. Los derechos especiales de representación se refieren al otorgamiento temporal de cuotas de representación en las asambleas a los grupos vulnerables. Estos derechos “hacen menos probable que una minoría nacional o étnica

sea ignorada en decisiones que afectan globalmente al país”.¹⁰ Son acciones afirmativas que no atacan el fondo del problema. Son medidas a corto plazo. Para que sean transitorias deben ser complementadas con acciones transformativas a largo plazo, que cambien las estructuras del imaginario simbólico de la sociedad en su conjunto.

b. Los derechos especiales de autogobierno le confieren autonomía política a las minorías nacionales para que no sean excluidas por la mayoría “en decisiones que son de particular importancia para su cultura, como las cuestiones de educación, inmigración, desarrollo de recursos, lengua y derecho familiar”.¹¹ También se refieren al derecho de los pueblos indígenas a ser consultados y a participar en las decisiones que se toman con relación con los recursos naturales de sus respectivos territorios. El Convenio 169 de la OIT es especialmente relevante al respecto.

c. Los derechos especiales lingüísticos se refieren al derecho de los pueblos a utilizar sus lenguas en la esfera pública. “En la mayoría de Estados democráticos, los gobiernos han adoptado el lenguaje de la mayoría como el único ‘lenguaje oficial’ —esto es, el lenguaje del gobierno, la burocracia, las cortes, las escuelas y más. Todos los ciudadanos han sido forzados a aprender este lenguaje en la escuela, y la fluidez en su uso es requerida para trabajar o para tratar con el gobierno. Mientras esta política es defendida en nombre de la ‘eficacia’, también es adoptada para asegurar la eventual asimilación de las minorías nacionales en el grupo mayoritario”.¹² La oficialización de una sola lengua en un contexto plurilingüe es una manera de silenciar la manifestación de la diversidad. Es una política de construcción nacional (*national building*) destinada a asimilar a las culturas subalternas a los modelos de expresión y de pensamiento de la cultura hegemónica. “Hay firmes evidencias de que los lenguajes no pueden sobrevivir por mucho tiempo en el mundo moderno a no ser que sean usados en la vida pública, de esta manera, las decisiones gubernamentales relativas a los lenguajes oficiales son, en efecto, decisiones acerca de qué lenguas prosperarán y cuáles se extinguirán”.¹³ La protección de las culturas se debe realizar, por ello, a través de la protección de las lenguas y éstas se protegen oficializando su uso público.

d. Los derechos especiales poliétnicos “protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas mediante el mercado o que están en desventaja en la legislación vigente”.¹⁴ Dentro de la

‘protección externa’ de las creencias y las costumbres, el derecho consuetudinario ocupa un lugar especial. La protección del pluralismo jurídico, al igual que la protección del pluralismo lingüístico, sólo se garantiza oficializando su uso público. Los problemas se presentan cuando hay colisión entre el derecho estatal y el derecho consuetudinario. La solución clásica es permitir el uso del derecho consuetudinario mientras no contravenga al derecho oficial. Pero el problema es que el derecho estatal no se halla interculturalizado; es un derecho etnocéntrico. Por ello hay que empezar por revisarlo para enraizarlo y diversificarlo culturalmente, para que no sea más una externalidad impuesta.

7d. La debilidad del multiculturalismo anglosajón.

La ciudadanía no es el conjunto de atributos propios de un agente moral universal y abstracto. Son los atributos que el Estado le reconoce a los sujetos arraigados en una cultura, en un *ethos*, en una situación social y económica concreta. Los condicionamientos y las circunstancias no son exteriores a los sujetos morales, son partes constitutivas de sus identidades. Por ello, creo que se debe legislar a partir de la lectura de los contextos y de acuerdo a las diversas situaciones concretas y no al revés. Sólo así se puede producir justicia cultural. De otra manera, la inequidad real se soslaya con la equidad jurídica y las injusticias culturales y sociales se reproducen bajo el manto protector del liberalismo de la neutralidad.

El multiculturalismo anglosajón ha permitido un tratamiento más simétrico de las diferencias. Tanto la ecología cultural como las acciones afirmativas y los derechos especiales han contribuido significativamente a generar equidad de oportunidades y tolerancia cultural. Pero el problema que produce el multiculturalismo es que genera islas étnicas, sociedades paralelas que tienden cada vez más al autocentramiento y de esta manera al desmembramiento del tejido social. Por otro lado, las ‘acciones afirmativas’ por sí solas fortalecen los prejuicios raciales y culturales que están en la base de la estigmatización social. Son medidas transitorias que se hacen crónicas porque no suelen estar acompañadas de acciones transformativas a largo plazo de las estructuras económicas y simbólicas de la sociedad. No atacan el fondo del problema. Son medidas analgésicas que no construyen ciudadanía, la protegen. Evitan que los conflictos estallen pero no erradican las causas de la injusticia social y cultural.

8. La teoría de la ciudadanía en el multiculturalismo mexicano

El multiculturalismo mexicano, cuyo principal representante es Luis Villoro, surge como respuesta a la injusta y secular exclusión de los pueblos indígenas amerindios del ejercicio de la ciudadanía en las repúblicas latinoamericanas. La discriminación no es un problema de ‘minorías’ nacionales sino de ‘pueblos’ enteros despojados del ejercicio de sus derechos básicos con la complicidad y consentimiento de los Estados nacionales. El problema de la exclusión social y el problema de la discriminación cultural son por ello problemas de Estado.

La percepción del problema de la injusticia cultural y las soluciones propuestas por el multiculturalismo mexicano son muy distintas a las que provienen de las canteras del multiculturalismo anglosajón. Mientras que los multiculturalistas anglosajones se limitan a plantear propuestas de acción afirmativa y discriminación positiva, el multiculturalismo mexicano plantea el problema de la exclusión de los pueblos indígenas como un problema de Estado y propone como parte sustancial de la solución la transformación de los Estados nacionales en Estados multiculturales.

Por otro lado, ambos multiculturalismos rechazan el carácter homogeneizante e indiferenciado de la concepción ilustrada de la ciudadanía. Pero mientras que el multiculturalismo anglosajón, en su versión canadiense, propone el concepto de ‘ciudadanías diferenciadas’, el multiculturalismo mexicano critica este concepto y propone en su lugar el concepto de ‘ciudadanía restringida’.

8a. La crítica a las ciudadanías diferenciadas

De manera general se puede decir, siguiendo a Luis Villoro, que la ciudadanía consiste en el ejercicio de iguales derechos y obligaciones por parte de los individuos frente al Estado. “Los derechos del ciudadano son posteriores a la constitución de la asociación política y en ella fundan su legitimidad”. Por el contrario “los derechos de etnias y nacionalidades son condiciones de la constitución de un Estado, la ciudadanía, en cambio, es su resultado”.¹⁵

La ciudadanía surge con el Estado-nación, el derecho de los pueblos es anterior. “Es la ley la que otorga derechos e impone obligaciones a los ciudadanos, a la par, que constituye el Estado nacional”.¹⁶ Desde este punto de vista, los derechos de los pueblos indígenas son anteriores a la constitución de los Estados-nación y, por ello, no fundan su legitimidad en la existencia del Estado. Es al revés. El Estado funda su legitimidad al reconocerlos como tales pues los derechos de los pueblos indígenas son anteriores a la construcción del Estado-nación. No existen porque el Estado los reconoce sino que, porque existen los pueblos con su derecho a la auto-determinación, los Estados deben reconocerlos. Existen pueblos sin Estado, lo que no puede existir es ciudadanía sin Estado.

De aquí parte Villoro para cuestionar y tomar distancia del concepto de ‘ciudadanías diferenciadas’. Éstas, sostiene Villoro, conllevan una duplicación insostenible, “una doble ciudadanía: la común a todos los ciudadanos de un Estado y la propia de un grupo específico”.¹⁷ Este planteamiento contiene tres dificultades, dos conceptuales y una programática.

1. Las ciudadanías diferenciadas alteran la igualdad jurídica de los ciudadanos por lo que pueden “dar lugar a nuevos privilegios y ventajas de ciertos grupos... Cualquier diferenciación de derechos conduciría a un trato inequitativo. Invitaría a la discriminación (así sea ‘positiva’) de un grupo por otros”.¹⁸

2. Los derechos especiales conducen fácilmente a la atomización social pues “una división de ciudadanos por grupos favorece la disgregación del todo social”¹⁹ y debilita el vínculo de los individuos con el Estado.

3. Los derechos especiales de los grupos vulnerables no poseen criterios objetivos de adscripción. ¿Cómo fijar los criterios de adscripción de las ciudadanías diferenciadas? Ni la auto-adscripción, ni la lengua materna parecen ser criterios satisfactorios.

Con relación a la primera dificultad, soy de la opinión que proviene de un malentendido. Conviene recordar que los derechos especiales de los grupos vulnerables no constituyen una duplicación de la ciudadanía. No son derechos suplementarios a los derechos civiles y políticos. Son un conjunto de derechos grupales sin los cuales los grupos vulnerables están incapacitados de ejercer sus derechos básicos. Hacen posible el acceso de los ciudadanos discri-

minados al ejercicio de la ciudadanía. En este sentido, habría que decir que no constituyen una especie de segunda ciudadanía sino que son la condición necesaria de posibilidad del ejercicio de ella para los excluidos de la ciudadanía. Por otro lado, conviene también recordar que la incorporación de los derechos especiales en las legislaciones nacionales es el resultado de luchas sociales por el reconocimiento, libradas en los espacios públicos de las sociedades democráticas con la finalidad de generar equidad de oportunidades, no privilegios arbitrarios. Es cierto que no pueden asumirse como una solución definitiva al problema de la exclusión fáctica de la ciudadanía de las minorías étnicas y de los pueblos indígenas. Es una legislación que es y debe ser no sólo transitoria sino transicional. Esto quiere decir que los derechos especiales son derechos de ‘protección externa’ que se justifican porque promueven el acceso de los grupos vulnerables y de las identidades menospreciadas a las asambleas y a las diversas esferas públicas de las sociedades democráticas. Desde allí, los pueblos y las minorías excluidas pueden luchar por el reconocimiento de su ciudadanía al interior del estado de derecho. Es cierto que los derechos especiales no promueven ciudadanía, pero sí promueven la creación de espacios públicos para luchar por ella.

Comparto plenamente la segunda y la tercera dificultad planteada por Villoro a la tesis de las ciudadanía diferenciadas. La mayor fragilidad del multiculturalismo es el desfavorecer la integración cultural. El reconocimiento de los derechos especiales y las ciudadanía diferenciadas generan sociedades paralelas al interior de los Estados nacionales, fortalecen prejuicios y, aunque sea indirectamente, conducen a la fragmentación social. Es justamente por esta razón que considero que el multiculturalismo anglosajón no es por sí solo una opción válida para el tratamiento de las injusticias culturales. Y es por ello también que en América Latina muchos pueblos indígenas han forjado una manera completamente distinta de abordar estos problemas. Es en este sentido que se apela a la interculturalidad como alternativa frente al multiculturalismo anglosajón y frente al etnocentrismo de los Estados nacionales.

8b. Las ciudadanías restringidas

En lugar de generar derechos especiales para los grupos vulnerables, hay que separar la noción de ciudadanía de la cultura política de la nacionalidad dominante. Esto quiere decir que la nueva noción de ciudadanía debe ser expresión del acuerdo entre las diversas nacionalidades. En el plano de los hechos, “los derechos del ciudadano se confunden con los dictados por un pueblo sobre otro. Pero el ejercicio de la libertad de cada ciudadano tiene como condición elegir en el abanico de posibilidades de la cultura a que pertenece que, en países multiculturales, puede diferir de la hegemónica”.²⁰ En otras palabras, el ejercicio de las libertades individuales y de los derechos ciudadanos sólo estará garantizado si se reconoce el derecho de los pueblos a su autodeterminación.

El derecho de los pueblos es el nuevo ‘derecho de gentes’, que John Rawls reclamaba en la última etapa de su vida. Un *‘ius gentium’* que sea resultado de un consenso entrecruzado entre los diversos pueblos y culturas y no entre los Estados nacionales. Rawls pensaba en este sentido que el nuevo derecho internacional deberá repensarse como normatividad que rijan las relaciones entre los pueblos y las nacionalidades, incluso entre aquellas que están dentro de un mismo Estado-nación, o en varios a la vez.

El derecho a la auto-determinación es inherente a la idiosincrasia de los pueblos. “Los pueblos indígenas no han gozado de iguales oportunidades para ejercer sus derechos ciudadanos. Aunque se los declare iguales en derechos, en realidad no lo son. Carecen de las mismas oportunidades que los demás para decidir respecto de sus formas de vida, personales y sociales, y ejercerlas siguiendo su propia cultura, sin interferencias ajenas. La autonomía que reclaman es justamente la facultad de realizar, con la libertad que les confiere su derecho de ciudadanos, sus propias formas de vida. Para ello necesitan que se estatuya ese derecho en la Constitución”.²¹ No es cierto que los derechos de los pueblos introduzcan restricciones a las libertades individuales; al contrario, son la garantía de su realización.

Una ciudadanía común separada de la nacionalidad dominante debe necesariamente incluir el derecho a la diferencia y el derecho a la pertenencia como derechos fundamentales. Ambos se implican mutuamente y son la condición necesaria del ejercicio de los derechos individuales.

El derecho a la pertenencia a un *ethos* y una cultura es inseparable del ejercicio de la libertad de pensamiento y de culto, pues “un agente moral no está libre para elegir su plan de vida sin las posibilidades de elección que le presenta la cultura a la que pertenece”.²²

Así como no puede haber ejercicio de libertades fundamentales si el derecho a la pertenencia no se encuentra garantizado, de manera semejante es posible afirmar que no puede haber equidad de oportunidades si el derecho a la diferencia no se halla también garantizado. Hay diferentes maneras de entender los derechos humanos. “Es el caso, por ejemplo, de los derechos de propiedad individual. Muchos indígenas consideran indispensable para el mantenimiento de la comunidad, la propiedad colectiva y el carácter inapropiable de la tierra”.²³ Y es que la tierra es más que un conjunto de recursos naturales explotables. La tierra es el territorio en el que transcurre la vida y la historia. Es el *ethos* y el *habitat*. Nadie puede ser dueño de su *ethos*, de su *habitat* o de sus dioses. La tierra es por definición, para la mentalidad indígena, un bien inapropiable individualmente. No tiene sentido, por lo tanto, imponerle a los pueblos indígenas una legislación agraria basada en el concepto liberal de propiedad privada. Deben respetarse las diferentes cosmovisiones, pues de otra manera estamos legitimando la dominación cultural y legalizando la injusticia.

Tanto el derecho a la pertenencia como el derecho a la diferencia son derechos básicos, no son derechos especiales. Constituyen el cimiento común sobre el que los diversos pueblos construyen sus ciudadanías al interior de los Estados multiculturales. El consenso traslapado entre los pueblos no puede dejar de incluir el acuerdo en torno a estos dos tipos de derechos. El consenso traslapado debe ser un acuerdo intercultural, pues de otra manera no sería traslapado, sino contradictoriamente unilateral.

“Una ciudadanía restringida constituye un marco común para la unión de pueblos diferentes. La unión se lleva a cabo al nivel del Estado, no de la nación que tiene su propia identidad histórica”.²⁴ La diversidad tiene que estar incluida en el concepto de ciudadanía restringida y en los modelos de Estados plurinacionales que la actualidad requiere.

8c. La crisis de los Estados homogéneos

La identificación del Estado con la nacionalidad dominante dio origen al Estado-nación de la modernidad. Las ‘políticas de construcción nacional’ invisibilizaron a las culturas originarias y se encargaron de homogeneizar la diversidad cultural a través de la educación y la administración pública. Las *national building* son, en sentido estricto, ‘políticas de identidad’. Estas políticas uniformizadoras han generado, sin embargo, múltiples resistencias adversas que reivindican lo étnico en el ejercicio de la política. Este modelo de Estado se encuentra actualmente en crisis. Es demasiado grande para resolver los pequeños problemas y demasiado pequeño para resolver los grandes problemas nacionales. El Estado-nación decimonónico es una institución debilitada por una diversidad de causas. La globalización es quizás la más importante.

El debilitamiento de la autonomía del Estado-nación, que la globalización genera, viene acompañado del resurgimiento de las reivindicaciones de las nacionalidades y etnias que lo componen y que ponen en jaque su capacidad para mantener un ordenamiento homogéneo. “Al mismo tiempo que el mundo se unifica, asistimos al despertar de la conciencia de identidad renovada de los pueblos reales que constituyen los Estados-nación y que vivían bajo el disfraz de una uniformidad inventada. Al debilitarse los estados nacionales, los individuos buscan revivir sus vínculos personales en comunidades cercanas, capaces de ser vividas y no sólo pensadas, que puedan dar un nuevo sentido a sus vidas”.²⁵ Resurge así lo étnico como dimensión privilegiada en la cual fundar el sentido de las identidades personales y grupales. La identidad étnica se ha convertido en la identidad primaria, en la identidad fundante. En este contexto, las identidades mono-nacionales que los Estados-nación forjaron han pasado a ser identidades secundarias. El carácter pluri-étnico de los Estados-nación aflora con indescriptible vigor. El Estado no puede permanecer inmune a estos cambios, no puede permanecer igual. Tiene que rehacerse desde esta nueva conciencia, tiene que hacerse plural.

La crisis del Estado-nación homogéneo es una crisis de identidad. Es una crisis de autonomía. Con la globalización los Estados nacionales se han convertido en entidades heterónomas. Las decisiones realmente importantes no se

toman ya a nivel de los Estados sino a nivel del mega-Estado transnacional (OMC, Banco Mundial, FMI). Estas instituciones se encargan de operativizar la lógica de acumulación del capital, que está conduciendo las desigualdades en el planeta a niveles cada vez más alarmantes. “Un conjunto pequeño de países industrializados dominan el capital, las comunicaciones y la tecnología. Veinte por ciento de la población mundial, correspondiente a esos países, posee 87 % de los recursos mundiales; el 13 % restante se reparte entre naciones que cuentan con 80 % de la población mundial. En ellas, la pobreza extrema aumenta”.²⁶

En las repúblicas latinoamericanas los índices de pobreza se concentran preferencialmente en las poblaciones indígenas. La pobreza —nos dice acertadamente Amartya Sen— no es sólo ausencia de recursos. Es ante todo, ausencia de oportunidades, ausencia de derechos, ausencia de ciudadanía. En los Estados nacionales los pueblos indígenas son colectivos excluidos de la ciudadanía por motivos de orden económico y por razones de orden cultural. La reivindicación de sus derechos básicos es la plataforma de lucha común del movimiento indígena latinoamericano. La reivindicación de la ciudadanía de los pueblos indígenas pasa necesariamente por el reconocimiento de sus identidades culturales y de sus derechos territoriales. Al respecto, el movimiento de Chiapas es un caso ejemplar. Al igual que otros movimientos indígenas latinoamericanos, el tema de la identidad y la autonomía son los ejes centrales. No se trata de movimientos pre-ilustrados que promuevan la desintegración de los Estados. “Las reivindicaciones étnicas y los problemas que provocan no significan necesariamente un regreso a situaciones premodernas; pueden verse también como anuncios de una nueva forma de Estado posterior a la modernidad, vuelta posible por el debilitamiento de los Estados nacionales”.²⁷ En otras palabras, la reivindicación de lo étnico no es el anuncio del desmembramiento del Estado sino más bien de su necesaria transformación. “La solución a la crisis no es, pues, la desaparición del Estado-nación. El regreso al pasado no es un camino transitable. La solución estaría en la reforma del Estado moderno. Sólo con un cambio en la concepción del Estado, podrá éste hacer frente a los nuevos retos”.²⁸

8d. El Estado plural y la soberanía de los pueblos indígenas.

Los Estados homogéneos fueron concebidos como instancias soberanas de interlocución en el contexto internacional. “Pero esa soberanía ya no puede ser equivalente a exclusión y aislamiento, debe ser compatible con la interdependencia”.²⁹ Estamos pasando del sistema de soberanías ilimitadas al sistema de soberanías compartidas. Resulta que la soberanía de las naciones depende más que nunca de la ubicación de éstas en el concierto internacional. “Para ello son menester acciones concertadas en un espacio internacional: restablecimiento de controles supranacionales sobre los flujos de capital, eliminación de los paraísos bancarios no sujetos al fisco, establecimiento de impuestos sobre los movimientos de dinero; en suma: controles políticos internacionales sobre las transferencias de capital. Y eso implica soberanía compartida”.³⁰

Los Estados-nación tienen que aprender a compartir su soberanía hacia el exterior y también hacia el interior de ellos mismos. Tienen que empezar por reconocer la existencia de ‘pueblos’ (y no sólo de minorías) dentro de ellos y aprender a compartir su soberanía con ellos. Los ‘pueblos’ son sociedades que poseen una cultura propia, una relación con un territorio y un proyecto histórico compartido. Las minorías (sean étnicas, raciales, religiosas o sexuales) no comparten estos tres elementos. El multiculturalismo anglosajón no hace esta diferencia y trata a los pueblos indígenas como minorías étnicas. Este error conceptual tiene consecuencias políticas relevantes pues los convenios de Naciones Unidas les confieren a los pueblos el derecho a la autodeterminación, no así a las minorías. De tal manera que “los pueblos podrían ejercer su derecho de autodeterminación escindiéndose del Estado que los dominaba, o bien, reclamando autonomía sin dejar de pertenecer a un Estado plural”.³¹ El reclamo de autonomía tiene diversas modalidades.

Así, a diferencia de los países europeos, en América Latina “el territorio donde subsisten las viejas culturas aborígenes está en las comunidades. A partir de ellos podrían constituirse, por asociación, municipios de mayoría indígena, y luego regiones. Comunidades y municipios son los espacios donde el pueblo real vive y trabaja, donde puede participar en una vida colectiva. Una política realmente democrática tendría que propugnar por el acrecentamiento de recursos y de poder a los ámbitos locales”.³²

9. La construcción de los espacios públicos en las democracias inclusivas

El principal vacío que comparten el multiculturalismo anglosajón y el multiculturalismo mexicano es que no le asignan ningún rol protagónico a la sociedad civil en la construcción de las democracias inclusivas.

Sin embargo, en las democracias inclusivas las políticas tienen legitimidad social cuando surgen del acuerdo entre el Estado y la sociedad civil. El Estado no debe sustituir a la sociedad civil en la generación de las políticas públicas; antes bien, debe garantizar la existencia de esferas públicas que aseguren la aparición de la pluralidad cultural en la deliberación democrática. El Estado debe generar y garantizar que estas esferas públicas deliberativas no excluyan a los ciudadanos por su procedencia étnica o su cultura de origen. La elección libre y transparente de los representantes del pueblo en las asambleas legislativas y de gobierno es la condición necesaria de posibilidad de la democracia y el buen gobierno, pero no es su esencia. La esencia de la democracia es la autorregulación colectiva. Para que haya autorregulación pública es preciso construir una cultura política común que permita la comunicación intercultural en esferas públicas plurales. Una cultura política transcultural viva, es decir, que comprenda no sólo concepciones y creencias, sino también hábitos, costumbres, valoraciones y sentires compartidos.

Las esferas públicas son indispensables para la convivencia democrática porque en torno a ellas se construyen las comunidades políticas de las naciones. No hay comunidad política sin esferas públicas. La ciudadanía es praxis y pertenencia a una comunidad política inclusiva de la diversidad.

El gran problema de las democracias liberales representativas es que las esferas públicas y los partidos políticos son monoculturales y excluyentes de la otredad. Así, para un ciudadano indígena el acceso al debate público y a la vida partidaria presuponen no sólo la adquisición de nuevos códigos sino el desaprendizaje de los propios, es decir, el desarraigo cultural. Los derechos culturales en las democracias liberales son formalidades jurídicas sin concreción real. Para que puedan accionarse en los partidos políticos y en las esferas públicas, estos tienen que interculturalizarse, es decir, convertirse en espacios de encuentro y diálogo entre las culturas. Ello implica liberar la razón pública

del imperio de la racionalidad instrumental, pluralizarla, abrirla a otras racionalidades, hacerla prudencial, comunicativa.

El problema central de los Estados nacionales modernos es que los espacios públicos de deliberación democrática son espacios colonizados por la racionalidad monológica y por los paradigmas culturales de las nacionalidades dominantes. Por ello, la primera tarea de los estados plurales es y debe ser descolonizar cultural y económicamente los espacios públicos del debate político.

Los espacios públicos del debate democrático no deben estar subsumidos a los imperativos del mercado. Deben ser culturalmente inclusivos, socialmente diversos y girar en torno a agendas que incluyan los problemas de injusticia cultural y de injusticia distributiva de la sociedad. Las políticas públicas, a través de las que se busca responder a estos problemas, deben surgir de la sociedad civil; deben ser fruto de la deliberación pública y de la participación plural de los actores sociales

Para que las democracias liberales dejen de ser solamente representativas y sean también participativas, los términos de la relación entre el Estado y la sociedad civil deben ser trastocados. El aparato burocrático del Estado debe ser un instrumento eficaz y eficiente de la sociedad civil, para ejecutar los acuerdos sociales deliberados en las esferas públicas interculturalizadas.

En la democracia radical, el poder administrativo del Estado debe estar al servicio del ‘poder comunicativo’ de la sociedad civil, y no al revés. Por ello, la construcción de la ciudadanía pasa necesariamente por el fortalecimiento e interculturalización de la sociedad civil; pero, de manera especial, por la democratización cultural de los partidos que conforman la sociedad política.

El Estado nacional moderno nunca practicó ni practica la democracia inclusiva. La cultura política que expandió en las diversas capas y sectores de las sociedades nacionales fue y sigue siendo una cultura orgánicamente ligada a las nacionalidades dominantes. Para generar acuerdos sociales y refundar el pacto social es necesario empezar por interculturalizar la cultura política de los derechos. Para ello, hay que desatar la cultura política de la cultura hegemónica y recrearla desde los aportes provenientes de las culturas políticas de las culturas subalternas. Esta es la condición de posibilidad de la convivencia democrática y de los consensos ciudadanos.

En las sociedades latinoamericanas han sido las culturas urbano —castellano— escriturales las que —elevadas al rango de culturas nacionales— se ex-

tendieron a las culturas subalternas. Constituyen las bases sobre las que se construyeron las identidades nacionales y los cimientos de la cultura política de las democracias constitucionales. Sin embargo, la exclusión de las culturas originarias de la cultura política de las naciones no ha permitido la construcción de una ética ciudadana pluralista, inculturada y, por ende, significativa para la convivencia entre los diferentes. Esta exclusión de nuestras culturas originarias fue soslayada mediante la teoría del mestizaje cultural. La identidad nacional fue presentada como resultado de una síntesis entre lo indígena y lo hispano. Síntesis que nunca se produjo, y que más bien sirvió para invisibilizar la injusticia cultural y la asimetría social.

La democratización cultural de los Estados nacionales apunta a refundar el pacto social sobre bases sólidas. Unidad en la diversidad: éste debe ser el principio y el lema de los Estados pluriculturales, y este principio tiene que reflejarse en las Constituciones republicanas.

Los Estados nacionales deben dejar de ser aparatos homogeneizadores para constituirse en espacios institucionales, que promuevan la deliberación intercultural y el reconocimiento de la diversidad. El Estado nacional debe enraizarse ética y culturalmente y, para ello, debe dejar de promover unidades homogéneas inexistentes y pasar a ser una asociación plural. “Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad: igualdad es la capacidad de los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida conforme a sus propios valores, por diferentes que éstos sean... El reconocimiento del derecho a la diferencia de pueblos y minorías no es más que un elemento de un movimiento más general que favorece la creación de espacio sociales en que todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida, en el interior del espacio unitario del Estado”.³³

La construcción de las autonomías locales y regionales es la columna vertebral del Estado plural. Pero las autonomías no deben significar el desmembramiento del Estado nacional. Para ello no existen fórmulas preestablecidas; cada Estado nacional debe encontrar la suya. Así, por ejemplo, “...la estructura federal no corresponde necesariamente con la que tendría un Estado plural; suele ser, en efecto, resultado de particiones administrativas que no reflejan la división en pueblos distintos. En los países federales de América o de África

reproduce las divisiones coloniales, o bien, responde a intereses políticos circunstanciales”.³⁴ El Estado plural implica la descentralización administrativa, pero también la descentralización política y cultural del Estado homogéneo de la modernidad.³⁵ Implica, en otras palabras, la presencia de la pluralidad política y de la diversidad cultural en las asambleas legislativas y en los órganos de gobierno a nivel local, regional y nacional. “La vía hacia un Estado plural es una forma de la lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales”.³⁶

La participación ciudadana en la autolegislación colectiva, a nivel macro y a nivel micro, es la condición *sine qua non* de la democracia radical. De ella reciben las instituciones del Estado y de la sociedad civil su legitimidad social. “Una discriminación positiva que permita a los marginados participar más en el poder político es la estrategia recomendada para que la democracia sea cada vez más real y compartida”.³⁷ Esto nos permite interculturalizar la deliberación pública. Pero si bien la discriminación positiva permite el acceso de los representantes de los grupos discriminados al debate público, también genera problemas. Las cuotas de representación fueron pensadas en un comienzo como medidas transitorias, pero son en realidad medidas proteccionistas crónicas. Aseguran el acceso de la diversidad a las esferas públicas, pero refuerzan los prejuicios culturales que están en la base de la discriminación social. Para combatirlos es preciso desarrollar estrategias de educación intercultural que permitan construir la interculturalidad positiva y el *ethos* democrático en el día a día, tanto en la esfera de la vida íntima como en la esfera de la vida pública.

10. La microfísica del poder y la interculturalidad en la vida íntima

La interculturalización de las esferas públicas, donde se realiza la deliberación democrática y la autorregulación colectiva, es una necesidad apremiante para generar formas de convivencia civilizada en las que los ciudadanos se sientan reconocidos. La construcción de una racionalidad pública pluralista, donde converjan las múltiples racionalidades que conviven en el espacio social de los Estados-nacionales, es la condición de posibilidad de la deliberación democrática.

tica. Ambas constituyen la parte sustantiva del marco de referencia macro-social que es necesario construir para promover el diálogo intercultural en la vida cotidiana, es decir, en el espacio micro-social.

Si los cambios macro-sociales no se reflejan en transformaciones sustantivas en la microfísica del poder, entonces carecen de sentido. Pero, como bien señala Xavier Albó, entre la micro y la macro interculturalidad no hay una relación de causa-efecto. Lo macro-social condiciona lo micro social. Es su condición necesaria pero no suficiente de posibilidad. Pero, por otro lado, es desde los espacios micro-sociales, es decir, los gobiernos locales, las comunidades, las escuelas, las asociaciones y las familias, que se generan los cambios macro-sociales de la estructura básica de la sociedad. Entre lo micro y lo macro no hay relaciones unilaterales, hay relaciones de interacción recíproca.

Es un grave error pensar que para generar cambios sustantivos en la esfera micro-social hay que producir primero cambios sustantivos en la esfera macro-social. Los cambios hay que generarlos simultáneamente en ambos niveles, pues se condicionan entre sí. La transformación del Estado homogéneo, el protagonismo de la sociedad civil en las políticas públicas y la interculturalización de la deliberación democrática son tareas macro que es necesario emprender. Pero, al mismo tiempo, es necesario empezar también por democratizar las escuelas, convertirlas en espacios de formación ciudadana y fomentar el diálogo intercultural en el aula.

En la esfera micro-social, las relaciones autoritarias deben ser transformadas gradualmente en relaciones de reconocimiento mutuo. En la esfera de la intimidad, la experiencia de la alteridad no es una vivencia que se agota en su dimensión cognitiva. No se limita al conocimiento del tú, sino sobretodo a la disposición emocional a entablar un diálogo afectivo con el otro. La experiencia de la interculturalidad en la vida íntima, en la amistad y en el amor, es la experiencia más profunda de encuentro humano. Involucra un aprender a desposeerse de los códigos propios, un desprendimiento incondicional de las certezas adquiridas, una transformación sustancial de nuestras identidades. El diálogo intercultural en la vida íntima modifica nuestras subjetividades, nos abre a nuevos horizontes de comprensión de lo vivido y nos enseña a habitar el mundo de formas inéditas.

El diálogo intercultural no se limita al intercambio de saberes. El diálogo no es trueque: es encuentro. El intercambio es una relación instrumental, el diálogo es una relación comunicativa, “Lo que tiene ocurrir es lo que Gadamer denomina la ‘fusión de horizontes’”.³⁸ Es decir, el encuentro ético de las ontologías contenidas en los *ethos* de pertenencia de los interlocutores que se encuentran.

La fusión de horizontes, el encuentro de culturas, se evidencia también en las objetivaciones del espíritu: en la arquitectura, en la artesanía, en la pintura, en la música, en las instituciones. En la recreación de todo aquello que, desde Hegel, denominamos el ‘espíritu objetivo’, es decir, el mundo de las manifestaciones culturales.

Lo que acontece en el diálogo intercultural es la fusión de horizontes, y lo que acontece en la fusión de horizontes es la recreación de las identidades. “Los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos; presuponen que hemos sido transformados por ‘el estudio del otro’, de modo que no sólo juzgamos de acuerdo con nuestras normas familiares originales”.³⁹ Esto es cierto solamente en parte. Porque el diálogo es más que ‘el estudio del otro’: el diálogo es empatía, apertura existencial, disposición preteórica, afectiva y cognitiva al mismo tiempo. Encontrarse en situación de diálogo es más que un estudio recíproco. Estudiar es colocarse en una actitud teórica, es colocar al otro como tema de estudio, es petrificar al ‘yo ajeno’, es negar el ‘tú eres’. La actitud teórica es una actitud derivada, reflexiva. No es la actitud primigenia del encuentro de las identidades.

El encuentro de culturas, la fusión de horizontes, nos permite descubrir aspectos de nosotros mismos, invisibles a nuestra propia mirada. Nos permite renacer por acción del encuentro con el otro. El diálogo de las identidades está en el origen de la recreación y la fecundación recíproca. Es la esencia de la interculturalidad en la vida íntima. Es el motor que dinamiza la realización recíproca del proyecto ético de las identidades convergentes.

Notas

1. Martín Hopenhayn.

2. John Rawls, *Derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 79.
3. Will Kymlicka, “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, en: *Isegoría*, No. 14, Madrid, 1996, p. 5.
4. *Op. cit.*, p. 8.
5. *Ibid.*, p. 9.
6. Will Kymlicka, *Politics in the vernacular*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 71.
7. Will Kymlicka, “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, *op. cit.*, p. 5.
8. Will Kymlicka, *Politics in the vernacular*, *op. cit.*, p. 30.
9. *Ibid.*, p. 31.
10. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 61.
11. *Op. cit.*, p. 61.
12. Will Kymlicka, *Politics in the vernacular*, *op. cit.*, p. 78.
13. *Ibid.*, p. 78.
14. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, *op. cit.*, p. 61.
15. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1999, p. 99.
16. *Op. cit.*, p. 17.
17. *Ibid.*, p. 100.
18. *Ibid.*, pp. 100-101.
19. *Idem.*
20. *Ibid.*, p. 102.
21. *Ibid.*, p. 102.
22. *Ibid.*, p. 103.
23. *Ibid.*, 103.
24. *Ibid.*, p. 104.
25. *Ibid.*, p. 51.
26. *Ibid.*, p. 50.
27. *Ibid.*, p. 51.
28. *Ibid.*, p. 52.
29. *Ibid.*, p. 53.
30. *Idem.*
31. *Ibid.*, p. 57.
32. *Ibid.*, p. 60.
33. *Ibid.*, pp. 58 y 59.
34. *Ibid.*, p. 59.
35. *Idem.*
36. *Idem.*

37. Victoria Camps, *El malestar de la vida pública*, Barcelona, Grijalbo Ed., 1996, p. 25.

38. Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, F.C.E., 1993, p. 99.

39. *Ibid.*, p. 104.

Reseñas

Marco Arturo Toscano, *Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos*, Facultad de Filosofía/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2002, 274 pp.

GABRIEL VARGAS LOZANO

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

El libro que presentamos constituye una amplia reflexión sobre una problemática que durante muchas décadas, fue menospreciada y marginada por un amplio sector de la filosofía nacional: me refiero a la filosofía de la cultura mexicana. Este hecho respondió, en mi opinión, a varios factores: en primer lugar, al abandono de un necesario trabajo autorreflexivo sobre la propia actividad por parte de los mismos profesionales de la filosofía; en segundo lugar, un escaso interés por la historia de la disciplina; en tercer lugar, una forma de concebir las relaciones entre filosofía y sociedad y finalmente, lo que llamaría una tensión polémica en contra de las concepciones historicistas que lanzó el debate hacia el otro extremo, es decir, al de un universalismo abstracto. Sin embargo, en los últimos años se ha empezado a re-plantear el tema debido a que hemos desembocado en una profunda crisis. Esta crisis ha sido llamada fin de la modernidad aunque yo prefiero el término de *trans-modernidad* usado por Frederic Jameson y que responde, entre otras cosas, a los cambios mundiales impulsados por la revolución científico-técnica. En este sentido, México, un país que venía tratándose de emancipar del colonialismo y neocolonialismo y que apenas a fines del siglo XIX y principios del XX empezó a acariciar la idea de que podía ser una nación con una autonomía relativa, ha desembocado en una nueva situación que, en mi opinión, puede ser caracterizada como de gradual pérdida de la soberanía; crisis de la concepción liberal del estado homogéneo; tendencias de fragmentación; profunda desigualdad; democracia incipiente y búsqueda de su nueva fisonomía. Es por ello que considero que los científicos sociales; los escritores; los artistas; los filósofos y todas las perso-

nas conscientes deberían tomar a su cargo estos problemas para poder, a partir de un amplio debate democrático en el que sí cabrían, en forma normativa, los requisitos habermasianos de un “diálogo libre de dominio”, encontrar soluciones para esta encrucijada. Es por ello que considero que no ha sido casualidad que ésta Facultad se halla significado nacionalmente en la promoción de iniciativas que han puesto en el centro el tema de la filosofía de la cultura. Este es un hecho relevante que debe ser reconocido por la comunidad filosófica.

El libro que comentamos es un análisis acucioso y objetivo de las concepciones de Samuel Ramos sobre la filosofía, la cultura y el hombre. Se trata de una reflexión que no se queda en la exégesis sino que también plantea críticas que nos ubican en la problemática de hoy y nos indican vías para abordarla.

Samuel Ramos hizo, a través de su obra, una aportación relevante al desarrollo de la filosofía y de la comprensión de la cultura mexicana. Fue el primero que hizo una obra que abordó el tema de lo mexicano en su polémico libro *Perfil del hombre y la cultura en México*, es decir, fue el primero en abordar de frente esa problemática desde la filosofía y fue también el primero en realizar una reflexión histórica sobre el desarrollo de la filosofía en nuestro país.

Los antecedentes de sus planteamientos son sus maestros Antonio Caso y José Vasconcelos con quienes el filósofo michoacano guarda una relación de continuidad y discontinuidad. En este punto, Toscano expresa bien, por un lado, la importancia en el pensamiento de Ramos, de la herencia romántica de los fundadores pero también sus discrepancias y diferencias. A pesar de todo, falta aquí, tal vez, un capítulo dedicado a la evolución de sus ideas. Sobre sus diferencias con la generación anterior podemos destacar su postura frente a la ciencia. Comparte con Caso la crítica al positivismo (al que nos referiremos más adelante) pero rechaza la concepción de un Bergson o de un Boutroux. No es gratuito que haya fundado con Guillermo Haro y Eli de Gortari, el “Seminario de problemas científicos y filosóficos” que buscaba establecer puentes entre los dos campos del saber.

Ramos es parte de una nueva generación que no vivió el porfiriato mientras sus maestros pasaron su juventud en los momentos preparatorios de la Revolución Mexicana. Aquí, por cierto, se requiere, en mi opinión, re-examinar el mito de que los filósofos del “Ateneo de la Juventud” fueron precursores de dicha revolución ya que, como se sabe, no tomaron a su cargo, la aguda

problemática social por la que atravesaba nuestro país en 1910, a diferencia del movimiento de la ilustración francesa; y en el plano político, mientras Caso mantiene su fidelidad a Porfirio Díaz, Vasconcelos participa activamente en el movimiento maderista.

Pero abordemos la primera cuestión analizada en el libro y que es “la concepción ramosiana de la filosofía”.

Ramos dice que una de las primeras funciones de la filosofía es crear conceptos y tiene razón. Ya Hegel había considerado que la filosofía piensa el presente mediante conceptos. Apoyándose en Simmel afirma que esta disciplina es una reacción de la conciencia frente a la totalidad pero también, siguiendo a Ortega y Gasset, que cada filósofo asume “una perspectiva”. Toscano destaca, y yo estoy de acuerdo con él, diversos méritos de la concepción de Ramos que, reinterpretados en términos actuales, pueden ser útiles para nuestras reflexiones: a) la concepción hermenéutica de horizonte; b) el llamado psicomorfismo; c) el tema de los valores; d) la razón vital y otros.

Sin embargo, podríamos decir que, de alguna manera, Ramos renuncia a plantearse una nueva concepción ontológica en sentido radical que, en mi opinión, es el punto arquemídico desde el cual se realiza una revolución filosófica. ¿Por qué Ramos renuncia a proponer una nueva filosofía? En mi opinión porque considera que nuestra cultura todavía no logra su culminación, o como decía Gaos, su “coronación” filosófica. Esta posición es, en mi opinión, equivocada, ya que, a pesar de la dependencia y el subdesarrollo es posible crear concepciones filosóficas originales.

Pero si quisiéramos proseguir la argumentación de Ramos, nos enfrentaríamos con dos cuestiones señaladas con precisión por Toscano: por un lado, con la concepción ramosiana de la cultura en su unilateralidad, porque se basa en la reivindicación de una sola de las corrientes que dominaron y dominan la vida cultural como lo es la cultura europea. En esa dirección, el filósofo michoacano considera que debemos ser conscientes de esa herencia; que debemos rendirnos ante la evidencia de que la nuestra, es una cultura derivada y que la única actitud que podemos asumir es la de acometer su asimilación creativa. Pero Toscano señala, con razón, que Ramos no valora adecuadamente la otra cultura; la subordinada; la negada y reprimida como lo ha sido la cultura indígena. Es interesante observar como, al final del siglo XX y princi-

pios del XXI, debido a los importantes estudios realizados por los antropólogos e historiadores; a la reacción en contra de la represión ancestral que ha operado sobre las comunidades indígenas y a la fuerte oposición a una forma específica de aplicar la llamada “globalización”, se ha desarrollado una tendencia muy profunda de reivindicación, en un nuevo nivel, de las cosmovisiones, valores y riquezas culturales y humanas de las culturas indígenas. Es por ello que una de las tareas de la filosofía deberá ser la reflexión sobre las características que debería tener una nueva síntesis cultural que estaría en proceso de gestación.

Sin embargo, para poder lograr lo anterior, se requiere hacer una nueva evaluación de la historia de la filosofía y de sus relaciones con la sociedad. Como hemos dicho, Ramos fue precursor de la reflexión histórica de la filosofía en México, sin embargo, hace falta una reflexión más sistemática; más rigurosa y que adopte una perspectiva diferente sobre esa historia.

Pondré un ejemplo: en 1867, como se sabe, fue establecido el positivismo como política educativa del Estado. Sobre esta corriente se da por sentado que el positivismo constituyó la “filosofía oficial del porfiriato” y que la oposición de Caso y Vasconcelos implicó una crítica a dicha filosofía”.

En mi opinión estas afirmaciones son muy imprecisas. En primer lugar, el positivismo fue traído por Barreda justamente para poder impulsar un espíritu científico muy necesario en aquellos momentos en que había dominado un *ethos religioso* anti-científico y frente a la anarquía generada por las invasiones y revueltas que padecimos en el siglo XIX. Barreda propuso su concepción educativa en tiempos de Juárez pero en cuando éste murió, empezó a ser hostigado y obligado, por las fuerzas conservadoras a dejar la Escuela Nacional Preparatoria y el país. Durante el porfirismo, lo que se presentó fue una lucha entre las diversas corrientes filosóficas cuyo síntoma fue la modificación de los libros de texto de lógica en la Escuela Nacional Preparatoria. Por tanto, considero que no existió ninguna “filosofía oficial” durante el porfiriato y que la política educativa estaba dictada por las contradicciones entre los grupos de poder. Pero además, desde la estructura de poder cultural, en manos de Justo Sierra, se combatió el positivismo comteano en nombre del eclecticismo. Por tanto, hay que distinguir entre los filósofos positivistas agrupados en la *Revista Positiva* o en la “Sociedad metodológica Gabino Barreda” y la política de los llamados “científicos” que, de acuerdo con Raat, no fueron positivistas en

sentido estricto sino tecnócratas, salvo el caso de Sierra quien desarrolló una política educativa admirable por otras razones. Hay entonces una polémica más compleja que debe ser explicada en forma conveniente.

Otro tema debatible propuesto por Ramos es su tesis de que “la historia de nuestra raza hace imposible tener una cultura original, específicamente propia”. Ya José Carlos Mariátegui, critica esta tesis que se remonta a Vasconcelos diciendo que la filosofía no puede surgir de la raza sino de la cultura. Ramos censura dos actitudes: la de la imitación acrítica debido a la “psicología mestiza” y su opuesto, el de la exaltación nacionalista.

En mi opinión, Ramos expone un problema real: la imitación en ciertos sectores de la cultura y en especial en la filosofía o en la política, sin embargo, su explicación no me parece satisfactoria. Creo que para entender lo que ocurrió en México debemos hablar del proceso de colonización a que fue sometido este territorio en todos los planos; de la negación y ocultamiento de la cultura indígena y de la concepción eurocéntrica que estaba implicada. Ramos, al considerar que los indígenas padecen de “egipticismo” está recayendo en el eurocentrismo. El eurocentrismo, como dice Samir Amin, es un culturalismo que “supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los proyectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí”. (p. 9) Es antiuniversalista aunque se presenta como un modelo universal y se basa en una serie de prejuicios, equivocaciones e ignorancias para constituir una ideología de dominio. Implica una teleología que tiene dos expresiones: una primera que se encuentra intervinclada con el cristianismo y la lucha en contra de los infieles y otra ilustrada que implica una crítica interna al dominio de la religión y el impulso de una racionalidad científico-técnica.

Si observamos la situación de México desde esta óptica podemos concluir que durante la colonia se impuso el *ethos religioso cristiano* e inició un proceso de colonización que dura hasta hoy pero en el siglo XIX, desde la misma posición eurocéntrica, se da un enfrentamiento entre las fuerzas conservadoras y las modernizadoras, frente a las cuáles los filósofos adoptan una posición. Ramos rechaza la imitación pero no logra explicar la función de la filosofía en una sociedad dependiente y no logra tampoco desembarazarse del eurocentrismo.

Las conclusiones de Marco Arturo Toscano constituyen una interesante y necesaria crítica al maestro Ramos. Ramos no reconoce la alteridad, la diferencia y la pluralidad. A pesar de ello considera que “en las bases filosóficas que

Ramos asume como propias se encuentra la fundamentación para el análisis e interpretación de la cultura en México desde una perspectiva pluralista” (244) y más adelante nos dice que “pluralismo significa el reconocimiento de que existen distintas vías de desarrollo” (257).

En efecto, los mexicanos nos hemos vuelto conscientes de una realidad que estaba allí presente: que existen muy diversas culturas en nuestro país; muy diversas mezclas y diversas concepciones, valores, formas culturales. También sabemos que, en la actualidad existe un choque entre la modernización capitalista posmoderna y las estructuras tradicionales y autóctonas. Por tanto, nuestro dilema es: adaptación sin más al ethos posmoderno; refugio simbólico en las tradiciones religiosa o indígena; adopción de una combinación extraña en medio del subdesarrollo o buscar una nueva forma de la modernidad que no se afirme en el atraso ni pretenda vivir como “eco de vida ajena”. Para todo ello se requiere recuperar en forma sistemática y crítica la tradición cultural anterior y ofrecer una lectura nueva del presente. El libro de Marco Arturo Toscano nos permite dar un paso hacia esa dirección.

Intervención en la Mesa redonda
de la Presentación del libro
Una cultura derivada. El filosofar sobre México de Samuel Ramos, en la
Facultad de Filosofía de la UMSNH
Morelia, Mich.
11 de octubre de 2002

Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Bogotá, Universidad de los Andes/Universidad Nacional de Colombia, 2002, 365 pp.

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Universidad Michoacna de San Nicolás de Hidalgo

Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Bogotá, Universidad de los Andes/Universidad Nacional de Colombia, 2002, 365 pp. virtudes de la tradición filosófica alemana, particularmente en la vertiente hermenéutica, estriba en que nos hace ver lo limitada y desacertada que resulta esa concepción simplista del desarrollo del pensamiento filosófico contemporáneo según la cual no existen en nuestro tiempo más que dos opciones para hacer filosofía: o bien la línea, en sus diferentes versiones, del racionalismo positivista, funcionalista y cientí-ficista, o bien la línea, con sus múltiples variantes, del irracionalismo anticientífico, esteticista y posmoder-no. Si alguien quiere expresarse con un mínimo de claridad y respetando las exigencias del pensamiento racional, entonces se le ubica sin más en la primera línea; si, por otra parte, rechaza los dogmas cientificistas y los prejuicios de la Ilustración, y se propone pensar más allá de la lógica de la modernidad, entonces se le arrincona sin atenuantes del lado de los enemigos de la razón, del lado de los seguidores de las ideas oscuras y confusas. La filosofía hermenéutica contemporánea, sobre todo en sus autores básicos, nos hace ver la falsedad de tal disyunción. Ya Edmund Husserl –indudable antecedente de la hermenéutica y punto de referencia obligado de la filosofía alemana contemporánea– insistía en que el rigor en filosofía no tenía porque tomarse en el sentido de las ciencias empíricas o del pensamiento axiomático-deductivo: bastaba entenderlo como la exigencia de ser consecuentes en el pensamiento con las características que el “contenido” de lo pensado imponía de suyo. La carencia de “datos” fehacientes y bien delimitados, o la inexistencia o insuficiencia de “procedimientos” y “métodos” bien establecidos en ciertos ámbitos del pensamiento, no significa que éste se encuentre ahí condenado a la ausencia de rigor y racionalidad, de claridad y distinción, o que esté autorizado para balbucear cualquier contrasentido o vaguedad pseudofilosófica. Precisamente, lo propio de la filo-

sofía hermenéutica, su estilo inconfundible, radica en su capacidad para mantener las exigencias de rigor y verdad, de racionalidad y sentido, evitando al mismo tiempo traicionar o desvirtuar la naturaleza propia de los asuntos y contenidos que se propone comprender: el concepto mismo de “comprensión” en primer lugar, y de ahí, la consistencia y alcance de nuestra experiencia lingüística, y en general, los rasgos incomparables de la realidad humana, en sus facetas histórica, cultural, ética y social. Pues bien, el libro que queremos reseñar ahora es un ejemplo preclaro, particularmente en nuestras latitudes latinoamericanas, del significado y valor de la “alternativa hermenéutica” en filosofía.

Discípulo del mismísimo Hans-Georg Gadamer, el filósofo colombiano Carlos B. Gutiérrez es ampliamente reconocido en el ambiente académico de nuestros países como un digno representante de la filosofía hermenéutica y un fino conocedor de la tradición filosófica alemana. Dueño de un estilo agudo que no renuncia sin embargo a cierto sentido de ecuanimidad, Gutiérrez le interesa ante todo movilizar su gusto por la ironía y su “inteligencia práctica” para combatir, en el ámbito académico pero con la mira puesta en los ámbitos más generales de la vida política y socio-cultural de nuestro continente, ciertos prejuicios simplistas, ciertas identificaciones apresuradas y algunas deficiencias intelectuales inveteradas. Cuestiona, a veces hasta acremente, algunos de los “ídolos” más sobados de nuestra dizque modernidad, tales como la idea de “progreso” –ídolo de ídolos de la modernidad (véanse los ensayos: “La venerable tradición del progreso” y “Progreso, déficit de orientación y derechos del presente”)–, los sacrosantos valores abstractos (y por ende demagógicos) del liberalismo ramplón (la “tolerancia”, el “legalismo”, el “igualitarismo”) pero también las concesiones de cierto “izquierdismo” irreflexivo (el “nacionalismo”, el “latinoamericanismo”, etc.). Claramente, Gutiérrez pertenece a esa línea de pensadores –de los que no hay muchos– que sin abdicar de las tareas críticas y hasta de denuncia social y cultural que ha de asumir la filosofía en nuestros países, no está dispuesto, justificado en esas buenas razones, a concederle un derecho a la imprecisión, la inconsistencia o la falta de rigor intelectual que el facilismo ideológico autoriza sin recato. Este compromiso se hace patente a lo largo de las trescientas sesenta y cinco páginas de su libro y a través de los diversos temas de que se ocupa.

Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos consiste en una recopilación de trabajos previamente publicados a lo largo de los últimos veinticinco años. Ofrece sin duda un útil panorama de la filosofía hermenéutica –las virtudes informativas y didácticas del texto–, dando cuenta de antecedentes, desarrollos, matices, variaciones y posibilidades de esa postura filosófica. Pero ofrece sobre todo –su virtud filosófica, formativa y humana– una delimitación del significado esencial del filosofar hermenéutico. Tal es, desde nuestro punto de vista, el mayor mérito de la obra. A lo largo de las cuatro secciones y los dieciocho ensayos que integran el libro se van definiendo ciertos ejes, ciertos hilos conductores que tienen que ver fundamentalmente con el añejo problema de las relaciones entre teoría y práctica, con la naturaleza del “actuar” humano, con el carácter “práctico” de la comprensión, en fin, con la necesidad de reestablecer el valor de la “experiencia” –en el sentido más amplio de la palabra– tanto en el conocimiento como en la cultura y en la “vida misma”. Por tal motivo, los ensayos “Pérdida de experiencia y pérdida de responsabilidad” y “Práctica humana, formación y sensibilidad” –dos de los trabajos donde el autor expone sus concepciones propias de forma más directa– pueden considerarse centrales en el libro y como aquellos que nos proporcionan claves fundamentales para la comprensión del resto de la obra.

Tales claves tienen que ver, tal como se expone en estos ensayos, con la explicitación del significado intelectual, cultural y humano de la avanzada hermenéutica –sobre todo en su versión gadameriana– en contra del “método”, y más que nada, en contra de la ideología del “metodologismo”, esto es, de ese dogma del pensamiento moderno que hace depender todo sentido y toda posibilidad de verdad, de conocimiento y de racionalidad, de la existencia de un método bien establecido y bien reconocido. Más allá de lo que pueda sostenerse al interior de las discusiones epistemológicas, el metodologismo cunde en el campo de la vida socio-cultural como ese prejuicio de “economicismo vital” que predica el uso indiscriminado de métodos y procedimientos para todo, bajo la consigna –perfectamente “racional”– de ahorrarse caminos propios, búsquedas detenidas, distracción en los matices y en la singularidad de los casos, a fin de alcanzar los “cometidos” de la forma más certera, rápida y eficaz. El metodologismo es también una ideología concomitante con el chato igualitarismo promovido por la sociedad de masas –el peor sentido de la de-

mocracia, aquél que alguien como Nietzsche tenía en mente en sus cuestionamientos— que vende continuamente la ilusión de que “cualquiera puede lograrlo” (lo que sea: conocimiento, habilidades, riqueza, seguridad en sí mismo, el amor de la pareja deseada) si sabe usar el paquete metodológico adecuado que la mercadotecnia le ofrece a “módicos precios”. El espacio de la experiencia, el esfuerzo de la búsqueda propia, la dimensión de azar y aventura sin la cual la vida acaba por vaciarse de interés y de sentido, aquellas muchas y diversas cosas que pueden aprenderse de la tradición, de las costumbres y del trato con los demás: todo esto es conjurado por el metodologismo en pos de una vida tan “eficaz” como carente de valor, de profundidad y, al fin, de libertad, de “espíritu”. La hermenéutica es un clamor en contra de esta desfachatez “moderna”, una llamada a recuperar, a no olvidar, aquello que nos hace humanos, aquello que hace humana a la vida y que hace viviente a lo humano: la capacidad y la disposición para “experimentar”, para “tener experiencia”.

La búsqueda cartesiana de “certeza” terminó convirtiéndose en las postrimerías de la modernidad en el principio de la “desconfianza generalizada” respecto a todo lo humanamente conformado: la experiencia, la historia, las tradiciones, el lenguaje, las creencias, los gustos, el ser propio e individual de cada cual. La consecuencia más desastrosa de esta perversión consiste en la disminución de la autonomía individual (y grupal), y por ende, como le importa subrayarlo a Gutiérrez, en la pérdida de la responsabilidad ética y política. “Al ir desapareciendo la coincidencia del saber con la experiencia, compensamos el déficit aumentando nuestra dependencia práctica del saber específico de otros; se desencadena así la era de expertos y asesores que han logrado sustituir la experiencia práctica no sólo en los ámbitos diversos de la vida individual sino también en la esfera social y política del ser humano. La dimensión real y práctica de la vida humana se ha ido estrechando hasta verse hoy reducida a la anónima aplicación de la teoría científica, es decir, a la técnica” (p. 307). De ahí que, en contrapartida, Gutiérrez abogue por reformular un ideal pedagógico, una práctica cultural y educacional, donde se haga justicia a las demandas de la filosofía hermenéutica. Para esto, retoma el concepto de “formación”—cuya recuperación inició Gadamer en *Verdad y método I*— en el sentido de un proceso de conformación integral y concreto de la persona humana, es decir, que traspasa el mero nivel de la aprehensión y reproducción de

saberes generales y supera el desfase entre sensibilidad y entendimiento, y entre sociabilidad e individualidad. La “formación” es formación de la sensibilidad (del tacto, del gusto) y formación de la inteligencia: es capacidad de actualizar el saber en la constitución de un “saber práctico” (de un saber hacer, de un saber vivir) que toma en cuenta imprescindiblemente las condiciones concretas, histórico-sociales y personales, del sujeto humano. Igualmente, la “formación” es formación de un sujeto “abierto”, atento a los demás, descentrado y capaz de “prodigarse” al otro (el tema del descentramiento del yo es tratado en el último ensayo del libro: “Del solipsismo al descentramiento prodigante”, donde el autor abre la reflexión hermenéutica al diálogo con otra corriente filosófica del siglo veinte: el humanismo hebreo en pensadores como Rosenzweig, Buber, Lévinas y Lyotard).

Así pues, la revaloración de la dimensión práctica de la existencia, la comprensión de la “comprensión” como experiencia y como praxis, es un foco principal de la reflexión hermenéutica de Carlos B. Gutiérrez. En torno a él pueden articularse los diversos tratamientos y desarrollos presentados en el libro. Cabe destacar en este sentido los ensayos sobre “Heidegger”, particularmente “La hermenéutica temprana de Heidegger” y “La interpretación heideggeriana del actuar humano, crítica radical de valores y patrones normativos”, donde el autor nos hace ver la importancia y originalidad de la concepción de Heidegger de la praxis —la acción humana, la razón práctica, etc.— tanto para una valoración actualizadora de su pensamiento filosófico, como para re-iluminar uno de los asuntos más problemáticos y enigmáticos de la condición humana. Adicionalmente, Gutiérrez clarifica aspectos de la evolución de quien es uno de los pensadores cumbre de la filosofía del siglo veinte, al mostrar la importancia, no bien calibrada del todo hasta ahora, del reencuentro del joven Heidegger con la filosofía aristotélica, particularmente con el tema de la frónesis y la filosofía práctica, en el proyecto de una “hermenéutica de la facticidad” que de alguna manera subtenderá los ulteriores desarrollos de su pensamiento y de la filosofía hermenéutica en general. Haciendo referencia al título de uno de los primeros trabajos de Heidegger pero sólo recientemente publicado, Gutiérrez explica el sentido propio de ese proyecto: “*Hermenéutica de la facticidad* no puede significar algo así como un interpretar que pretenda comprender a la facticidad como tal, pues sería un contrasentido querer com-

prender lo que no es más que fáctico y como tal cerrado a todo sentido. *Hermenéutica de la facticidad* quiere decir más bien pensar la existencia misma como realización o consumación de comprensión e interpretación. La reflexión filosófica sería entonces la explicitación de la interpreteidad fundamental de la vida” (pp. 102-103). Aquí radica el gran giro que opera la filosofía heideggeriana; frente al historicismo decimonónico, la idea de concebir a la hermenéutica —a la comprensión, a la interpretación— como modalidad básica de la experiencia humana, como estructura originaria del ser del ser humano, y ya no meramente como un “método” o un procedimiento subalterno; y frente a toda la reflexión antropológica precedente, la focalización de lo esencial de lo humano ya no en el nivel teórico o intelectual sino en el nivel de la existencia y del actuar. Es en la comprensión originaria (afectivo-vital, práctica), esto es, en la “pre-comprensión”, donde se funda y hace posible todo comprender ulterior, todo entender y todo razonar: nunca al revés. Esto significa que el “actuar humano” es primigenio, irreductible; que debemos tratar de “pensarlo” por sí mismo y no en función de otra cosa; es decir, pensarlo no como realización del algo previo o de una significación general preestablecida (esto es el “hacer”, la “acción instrumental”), sino como plenificación del ser, como pleni-ficación del sentido; como espontaneidad libre pero igualmente concreta, igualmente vinculante. “Frente al pensar planificador, el actuar, en la medida en que es más que la ejecución de una orden o de una prescripción de valor, es lo primero, lo más decisivo, lo fundamentante” (143-144).

Otros aspectos que subrayan la especificidad así como los límites y alcances del filosofar heideggeriano son tratados en los ensayos “Neokantismo y fenomenología en el inicio de la filosofía de Heidegger” (particularmente sobre las diferencias entre el enfoque más “existencial” de éste y el enfoque más intelectualista de su maestro Husserl), “Nietzsche según Heidegger y viceversa” (que además de destacar el significado de la recuperación heideggeriana de Nietzsche intenta valorar autocrí-ticamente la propia perspectiva nietzscheana y neonietzscheana), y “Filosofía y poesía” (que sigue el hilo de la preeminencia del lenguaje poético en el desarrollo del pensamiento de Heidegger).

Naturalmente, los ensayos que muestran más la veta hermenéutica del autor y donde embonan mejor sus inquietudes e intereses propios son los dedicados a Gadamer. “Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a

Gadamer” se propone resaltar la discontinuidad –sobre la supuesta y aparente continuidad– entre los proyectos filosóficos de ambos maestros, ponderando las virtudes de la concepción gadameriana –que nunca olvida el carácter dialógico de la comprensión humana (interhumana)– sobre la visión más abstracta y al fin más subjetivista de Heidegger. Precisamente, uno de los rasgos más valiosos de la filosofía de Gadamer es que en su interpretación de la “preeminencia del lenguaje”, éste siempre se concibe como “acontecimiento”, como encuentro dialógico interhumano, esto es, siempre se encara desde la dimensión concreta de la experiencia lingüística (que es experiencia hermenéutica); no hay margen así a ninguna mistificación o remistificación desangelada, ninguna concesión al lenguaje como algún tipo de entidad suprahumana que nos dirige, ordena e impone. A pesar de todo lo que pueda suponerse, Gadamer es un pensador que no reniega de los valores de la modernidad, y su obra representa una contribución destacada a la consolidación de nuestra conciencia histórica, de nuestra racionalidad crítica, es decir, de nuestra razonabilidad.

En el ensayo “Ética y hermenéutica” Gutiérrez muestra palpablemente la gran relevancia y el amplio alcance de la reflexión gadameriana. Su aptitud para responder a algunas de las demandas más acuciantes de nuestro tiempo. Aquellas que tienen que ver precisamente con la necesidad, posibilidad y sentido de una restauración plena de nuestra conciencia ética. Frente a los desmanes de la modernidad instrumental y sus incurables consecuencias (al grado de las psicopatologías y las sociopatologías proliferantes) es imprescindible e ineludible un retorno al sentido ético de la existencia. Este retorno tiene que ir más atrás del *impasse* teórico (y práctico) en el que la reflexión moderna dejó la problemática ética, en los términos –kantianos– de la disyunción entre una moralidad meramente heterónoma, una moralidad del *ethos* y de la estipulación de contenidos valorativos específicos, y una moralidad puramente autónoma, una moralidad del yo nouménico y de la norma estricta y formalmente universal. Frente a la imposibilidad de ambas opciones: una, la particularista, por insuficiente respecto a los problemas de la vida actual, y otra, la universalista, por excesiva siempre respecto a las posibilidades reales de la ineludiblemente finita y lábil condición humana, la conciencia moderna parece no tener otra alternativa que olvidarse del proyecto de un vivir ético. Inadmisibles implicaciones que una filosofía hermenéutica se niega a asumir. En

principio ella se plantea la necesidad de “mediar” entre aquellas opciones, proponiéndose, en primer lugar, un replanteamiento del sentido original de la “filosofía práctica”, tal y como éste fue definido en la disputa, históricamente determinante, entre las filosofías de Platón y Aristóteles. Frente al intelectualismo ético del primero —intrínsecamente desacertado—, Aristóteles subraya el carácter esencialmente “práctico” de la dimensión moral: es ahí y desde ahí que toda cuestión ética debe plantearse. En otras palabras, el problema fundamental de toda reflexión ética será siempre el de cómo puede advenir la conducta ética a la experiencia real de los seres humanos. Según Gutiérrez: “lo decisivo para una ética filosófica es que no intente suplantar a la conciencia moral, ni ser un conocimiento ahistórico meramente especulativo, y sí más bien trate de ayudar a esa conciencia a saber más de sí misma a través de la aclaración de los fenómenos éticos” (p. 203). La ética es, pues, *filosofía práctica*; su tarea por excelencia es el efectuar un autoesclarecimiento, una autocomprensión de la “razón práctica”, de la *phronesis*, de su naturaleza, sentido, condiciones y alcances.

Phronesis es razón concreta, razón orientada a lo particular, contextual y concreto, pero que no renuncia a lo universal, a la verdad; que trata pues de mediar, en una tensión nunca superable, entre ambos. *Phronesis* es la forma, la única forma importante, del saber ético, pues “el saber ético es saber de lo viable, de lo que una situación reclama y lo sabe mediante una deliberación que relaciona la situación concreta del caso con el saber general y compartido de lo que es tenido por justo y correcto” (p. 202). El saber ético no es nunca un saber “hecho” sino un saber que se hace, y que se hace además “con” los otros, “en medio” de los otros. La *phronesis*, importa subrayarlo, no es una deliberación meramente individual sino que debe mediar con una “comprensión” (de los valores, de las ideas), sólo que esta comprensión no consiste de ninguna manera en algún tipo de acto intelectual, teórico (solipsista): tiene la forma de lo que los griegos llamaban la *synesis*: el saber escuchar los consejos y atender los juicios de los otros (de los conciudadanos). La *phronesis* —el saber ético, la razón práctica— es inseparable entonces del diálogo, de la relación con los otros, es inseparable, en tanto conducta ética, de un reconocimiento de la alteridad del otro y de la exigencia de darle la “razón” a él antes que a sí mismo. En varios de los ensayos del libro Gutiérrez repite esta enseñanza

ético-hermenéutica fundamental: “hay entonces que aprender siempre de nuevo, contra uno mismo, a estar equivocado, hay que aprender a perder en el juego de la comprensión” (p. 215). *Sentido práctico y reconocimiento preeminente de la alteridad*—contra el intelectualismo egocéntrico de la filosofía moral moderna y contra el etnocentrismo dogmático de las ideologías morales particularistas, ambas opciones finalmente destructoras de la posibilidad de lo ético— son las orientaciones que una filosofía hermenéutica propone para el reencuentro con una conciencia ética *verdadera*, es decir, una conciencia ética tan adecuada y correcta como consecuente y plausible.

La cuestión ética articula de modo fundamental otros y diversos asuntos y temas tratados en el libro. La ineludibilidad del significado ético del conocimiento de los “hechos sociales” está a la base de la crítica a la comprensión meramente “episte-mológica” de la “ciencias humanas” (primera sección del libro que abre con los ensayos “El individuo entre la modernidad y la historia. El problema hermenéutico del siglo XIX y la fundamentación de las ciencias humanas” y “La ciencia comprensiva de Max Weber. Unidad de metodología y ética en una antropología racional”). Puede apreciarse también desde este punto el ensayo dedicado a la valoración hermenéutica de las concepciones comunitaristas y culturalistas de Charles Taylor (“¿Qué quiso decir Charles Taylor?”) así como los trabajos que apuntan a una redefinición hermenéutica del concepto de filosofía (“Hegel interlocutor de Gadamer” y “¿Hay realmente problemas filosóficos?”).

La centralidad y esencialidad de la dimensión práctica de la filosofía hermenéutica es destacada igualmente en el ensayo-homenaje a Gadamer “Ciento dos años de pertenencia” donde Gutiérrez nos hacer ver, congruente con la propia hermenéutica, el valor del conocimiento personal—como el que él tuvo del homenajeado— en la comprensión de las ideas y de las elaboraciones teóricas relativas a cualquier asunto. Este “saber de la vida”, que es saber de lo común—aquello que tiene la capacidad de incrementar su valencia ontológica entre más es compartido— y que es saber de lo otro, de lo diferente y singular, es un saber siempre “abierto”, nunca predeter-minable, nunca sometible a un método. Pues claramente “no hay método alguno que enseñe a no saber, que enseñe a preguntarse y a preguntar” (p. 275). En este sentido, y éste es quizás una de las enseñanzas fundamentales del discurrir de Carlos B. Gutiérrez, lo

que él dice de Gadamer se le puede aplicar también a él mismo: que es “un maestro en el arte de envolver en diálogo a toda clase de interlocutores”, es decir, alguien que, reconociendo sus limitaciones históricas y personales, es capaz de abrirse al diálogo con el “reconocimiento anticipado de la posible superioridad del interlocutor” (p. 276). Enseñanza ética de prudencia, de modestia, de apertura, en fin, de *humanidad*, de la que nuestra época atiborrada de certezas machacadas, soberbia intelectual y petulancia consuetudinaria está ayuna, y cuyo aprendizaje le permitiría quizás reencontrar el camino de una vida más verdadera, de una nueva salud.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO IV, NO. 7, ENERO 2003

RESÚMENES - *ABSTRACTS*

ROSARIO HERRERA GUIDO

Poética de la cultura.

En este ensayo pretendo mostrar que existe una poética del lenguaje que permite pensar en una dimensión poética de la cultura, que a su vez deviene una cultura poética, la cual satisface la contemplación y el diálogo íntimo (*diánoia*), así como la fiesta y el duelo (artes de la comunión). Asimismo, que la continuidad entre lo íntimo y lo público, la mística y la comunión, justifica la osadía de proponer una poética de la cultura y una cultura poética, sin la cual la humanidad se abismaría en el silencio. Además, que la cultura depende de la esencia poética del lenguaje que se transforma en una poética de la cultura y en una cultura poética. Por último, que cuando la poética de la cultura es patrimonio de quienes han sido capaces de descubrirla, no sólo transforma la vida íntima y comunitaria, sino que tiene como imperativo poético una cultura poética.

Poetics of culture.

In this essay I intend to show that a poetics of language actually exists and that this fact allows us to conceive a poetic dimension of culture which, in turn, becomes a poetical culture that fulfills both contemplation and internal dialogue (*dianoia*) as well as feast and mourning (arts of communion). It is also my intention to show that the link between the internal sphere (private) and the public spheres, between mysticism and communion, explains the daring proposal of a poetics of culture and a poetical culture, without which humanity would fall into a dead silence. Likewise, I wish to emphasize that culture depends on the essence of poetics of language which transforms itself

into a poetics of culture and into a poetical culture. Lastly, I hold that when poetics of culture belongs to those who have been capable of discovering it, it not only transforms private and communitarian life but it considers a poetical culture as a poetical imperative.

NICOLA REALI

Rito, símbolo, sacramento: una lectura teológico-filosófica.

El presente trabajo se deriva de los contenidos principales de la investigación del autor acerca de las relaciones entre la teología y la filosofía en el siglo XX, tema que ocupa un lugar central en la discusión actual, tomando como punto de partida el problema del sacramento en la fenomenología de Jean-Luc Marion, dialogando con autores como Heidegger, así como con sus más importantes interlocutores críticos como Janicaud. El resultado es este epílogo acerca del carácter filosófico que posee el sacramento, además de la evidente carga teológica, a través de su dimensión ritual y simbólica para dar cuenta de su significación, cuyo contenido principal es su carácter de donación, categoría central dentro del mencionado movimiento filosófico y que sirve como concepto de enlace entre la filosofía y la teología. El artículo intenta dar cuenta de la relación problemática hombre-Dios a través de la donación como acto constitutivo de apertura del primero, y la autodonación como manifestación esencial del segundo, en el nivel simbólico que el sacramento representa.

Rite, Symbol and sacrament: a theological-philosophical reading.

This paper comes from the main author's researches about the relationships between theology and philosophy in the XX century. The subject is located in a central position over the contemporary discussion; it takes the problem of the sacrament in Jean-Luc Marion's phenomenology as the standing point, but it also dialogues with authors like Heidegger as well as other important critic interlocutors such as Janicaud. This epilogue about the philosophical character of the sacrament is the aftermath, besides the evident theological charge through its ritual and symbolical dimension to account on its meaning,

which main content is its trait of donation, a basic category inside the already mentioned philosophical movement useful as a link concept between philosophy and theology. The paper attempts to report the troublesome relationship man-God through donation as a constitutive opening act for the former and the self-donation as an essential manifestation of the latter at the symbolic level of the sacrament that represents.

OLIVER KOZLAREK

Sueño de la unidad y normatividad crítica.

La Teoría Crítica ya ha sido abandonada incluso por aquellos que todavía tratan de rescatarla. La fuerza que alguna vez emanaba de ella parece, desde hace mucho, agotada por los múltiples intentos de depurarla de sus deficiencias y de transformarla en una teoría social “actualizada”. De esta manera se convirtió en teoría de la racionalidad, de la justicia, del reconocimiento y de la tolerancia. “Actualización” se confundía con “positivización”. Así se petrificó en teorías cuya estructura descansa en expresiones monoconceptuales. Pero, ¿no equivale el abandono del imperativo de la negatividad, de aquella pretensión normativa nodal para cualquier crítica, también al abandono de la teoría crítica?

Dream of unity and critical normativity.

Critical Theory has been abandoned even by those who still pretend to rescue it. The power which was once emanated from it seems long gone, exhausted by multiple initiatives to bring it into a purer form or to convert it into an “actualized” social theory. This way it turned openly into a theory of rationality, of justice, of recognition and of tolerance. “Actualization” was falsely understood as “positivization”. The results are structures which rest on monoconceptual constructions. But does this neglect of the imperative of negativity, the crucial normative ambition of any critique, does not mean the end of critical theory all together?

RAFAEL FARFÁN

De los usos teóricos de Michel Foucault.

En 1969 Michel Foucault se preguntaba ¿Qué es un autor? Ahora bien, el objetivo de este artículo es responder a una pregunta similar, ¿qué ha ocurrido con Foucault en tanto se ha convertido en un “autor”? Es decir ¿qué ocurriría si a Foucault se le aplicaran sus propios criterios de investigación históricos? Al responder esta pregunta se muestra cómo Foucault ha devenido en objeto de “saber” de las disciplinas académicas instituidas en Occidente, de la filosofía a las llamadas “ciencias del hombre” y tomando como referencia los principales centros productores de tales conocimientos: de Italia a los EUA pasando por Inglaterra y Alemania. Como tesis se propone aquí que los “usos de Foucault” se encuentran mediados por las diferentes formas históricas en que la filosofía y las ciencias humanas se han constituido como tradiciones nacionales de investigación y que, por desgracia, pocos de estos “usos” se sirven de él para cuestionar las prácticas establecidas de producción y reproducción del saber humano.

About the theoretical uses of Michel Foucault.

In 1969 Michel Foucault wondered What is an author? This article attempts to answer a similar question What happened to Foucault as an “author”? Or even better What would happen if we submit Foucault to his own historical research criteria? By giving an answer we show how he has become an object of “knowledge” of western academic disciplines, from philosophy to the so-called “human sciences”, and considering the main productive centers of such knowledge as a reference, it is to say, from Italy to USA, or from England to Germany. Our thesis is that the “uses of Foucault” are in a mediation by the different historical forms in which philosophy and human sciences have been established as natural traditions of research and, unfortunately, few of these “uses” are used to discuss the established production practices and the reproduction of human knowledge.

MARÍA ROSA PALAZÓN

Alcances y limitaciones de la inspiración o de la escritura y dibujos automáticos. André Breton en la mira.

La cuestión que se encuentra en la base de este artículo es revisar los aciertos de la vieja teoría de la inspiración, aunque también señala sus exageraciones. Los surrealistas trataron de llevarla al límite con la escritura y el dibujo automáticos. Tales experimentaciones mostraron todo el juego de facultades que operan en el curso de la creación artística.

Scopes and limitatations of inspiration or writing and automatic drawings. André Breton in the target.

The matter that lies in the basis of this paper is a review of the straight point of the old theory of the inspiration, although the paper also points at it exaggerations. Surrealists attempted to led it to it's limit with automatic writing and drawing. Such experiments showed the whole set of faculties that operate with in the path of artistic creation.

JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA

La cultura del Barroco: figuras e ironías de la identidad.

En el marco de los cuestionamientos actuales sobre la identidad (tanto individual como colectiva), así como dentro de la línea de recuperación contemporánea del ethos barroco, el presente artículo explora el sentido crítico de la concepción de la identidad del yo propio de la cultura y el pensamiento barrocos a través del análisis de siete figuras (plástico-literarias) paradigmáticas: 1) el disfraz y el teatro, 2) el espejo, 3) la calavera, 4) el camino (de la vida), 5) el libro (del mundo), 6) la fortaleza (del yo), 7) el mundo como cabeza de un bufón o la imposibilidad de conocerse a sí mismo, figura que paradigmática que sintetiza la concepción barroca, escéptica e irónica a la vez, de la identidad.

The culture of baroque: figures and ironies of identity.

Within the framework of current arguments on identity (either individual or either collective), as well as within the current recovery of the baroque ethos, this paper explores the critical sense of the identity conception of the culture itself and the baroque thought through the analyses of seven paradigmatic figures: 1) disguise and theater, 2) the mirror, 3) the skull, 4) the way (of life), 5) the book (of the world), 6) the strength (of ego), 7) the world as a buffoon head or the impossibility for one to know himself, paradigmatic figure that allows the synthesis of the baroque conception of identity –skeptical and ironic at once.

MAURICIO BEUCHOT

El barroco en el neobarroco actual.

Esta breve intervención se propone establecer las relaciones y diferencias entre el barroco histórico y el retorno del barroco (neobarroco) en el pensamiento y la cultura de nuestros tiempos (posmodernos). Se observa el contraste entre ambos momentos en torno a la función de lo simbólico, presente en el primero, ausente y quizás imposible en el segundo. Para resolver esta ausencia se propone hacerlo a través de la recuperación del concepto de “analogicidad”, como una vía para reintegrar al mundo contemporáneo la necesidad y la fuerza de lo simbólico.

The baroque in the current neo-baroque.

This brief paper attempts to establish the relationship and the differences between the historic baroque and the return of the baroque (neo-baroque) in our current culture and thoughts (postmodern). It can be seen the contrast between both moments around the symbolic function. Present in the former, absent and probably impossible in the latter. To solve such absence it is proposed to recover the concept of “analogicity” as a way to reincorporate to the contemporary world the need and strength of the symbolic.

MARÍA VERÓNICA NAVA AVILÉS

La constitución de un ethos barroco en la educación. Un acercamiento desde la hermenéutica analógica barroca.

Encontramos en la hermenéutica analógica barroca una opción que nos ha permitido resignificar y resemantizar nuestra práctica educativa; para ello recuperamos las propuestas teórico-filosóficas de Samuel Arriarán, a través de la figura de barroco y de Mauricio Beuchot, la analogía; en donde ambas coinciden en una concepción analógica barroca del hombre, en la que hay algo común, universal o general, que los hombres y las culturas comparten pero, a la vez, algo diferente, que al estar presente es un enriquecimiento mutuo. La hermenéutica analógica barroca nos permite concebir en una forma distinta a los sujetos, hablamos de sujetos analógicos culturales en donde se encuentran implícitas, en forma de hibridez, las creencias religiosas, científicas y filosóficas.

The constitution of a baroque ethos in education. An approach from baroque analogical hermeneutics.

We find in analogical hermeneutics a way to bring back meaning and semantics to our educative practice; to do so we recover Samuel Arriaran's theoretic and philosophical proposals; both happen to coincide in a baroque analogical conception on man, in which there is something common, universal or general shared by all men and cultures, but at the same time something different, something once present allows a mutual enrichment. The baroque analogical hermeneutics allows us to conceive individuals in a different way, we mean analogical cultural individual, where philosophical, scientific and religious beliefs are implicitly hybrid.

FIDEL TUBINO ARIAS-SCHREIBER

Ciudadanías complejas y diversidad cultural.

El propósito de este trabajo es analizar críticamente las incoherencias del proyecto ilustrado y de la democracia liberal, a fin de proponer algunas renova-

ciones radicales que nos lleven a realizar los ideales originarios de libertad, equidad y solidaridad. El primer apartado temático cuestiona la concepción abstracta e indiferenciada de ‘ciudadanía’ —herencia de la Ilustración y la modernidad— y propone ir más allá de este tipo de discursos cerrados. Si se parte de la hermenéutica filosófica —en tanto apología de los discursos abiertos—, será posible una nueva conceptualización de ‘ciudadanías complejas y diferenciadas’, que permitan reflexionar sobre los problemas del derecho a la tierra, las pertenencias culturales, el Estado plural y la soberanía de los pueblos indígenas. En el segundo tema, se realiza un balance de los aportes de los multiculturalismos anglosajón y mexicano, destacándose la relevancia de interculturalizar las esferas públicas de las democracias inclusivas, así como la importancia que tiene la sociedad civil en la vida democrática.

Complex citizenships and cultural diversity.

This paper critically analyzes the incoherencies of the Enlightenment project and the liberal democracy to propose some radical renewals to lead us into the original ideals of freedom, equity and solidarity. First, we discuss the abstract and non-differentiable concept of “citizenship” —heritage of Enlightenment and modernity— to go further of this locked discussion. If we start from philosophical hermeneutics —as an apology of open speeches—, it will be possible a new conception of “complex and differentiable citizenships” to be reflected on the problems of the right of the land, cultural belongings, the plural state and sovereignty of Indians. Finally, we balance the Mexican and Anglo-Saxon multicultural contribution, outstanding the meaning of “interculturalizing” public spheres and inclusive democracies, as well as the importance of the “sociedad civil” in democratic life.

GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: filos@jupiter.umich.mx ó publicaciones.filos.umich@gmail.com
2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. No obstante, siempre se mantendrá el carácter confidencial de estos arbitrajes.
3. Los artículos deberán tener una extensión de 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1,5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra times new roman.
4. Los autores de artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, para su publicación en la sección de *Resúmenes*.
5. Todos los colaboradores, de artículos, reseñas y entrevistas, deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, para su publicación en la sección de *Autores*.
6. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.
Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.
7. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.
Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"

Programa de Extensión Académica

Diplomados 2003

Filosofía y Feminismo (VII promoción)

Responsable: Dra. Fernanda Navarro Solares (Coordinadora del CIEM)
Dirigido a: Pasantes de licenciatura y profesionistas de cualquier área
Fechas: Del 12 de marzo al 9 de julio
Horario: Jueves de 17:00 a 20:00 hrs.

Estética y Teoría del Arte (V promoción)

Responsable: Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián y Lic. Alberto Cortez Rodríguez
Dirigido a: Estudiantes universitarios, artistas y público en general
Fechas: Del 14 de marzo al 11 de julio
Horario: Viernes de 11:00 a 14:00 hrs.

Filosofía de la Educación (III promoción)

Responsable: Lic. Raúl Garcés Noblecía
Dirigido a: Estudiantes universitarios y profesores de cualquier nivel
Fechas: Del 5 de septiembre al 14 de noviembre
Horario: Viernes de 16:00 a 19:00 hrs.

Filosofía, Religión y Cultura (III promoción)

Responsable: Lic. Alberto Cortés Rodríguez
Dirigido a: Universitarios y público en general
Fechas: Del 28 de marzo al 11 de julio
Horario: Jueves de 11:00 a 14:00 hrs.

¿Técnica del Psicoanálisis? (IV promoción)

Responsable: Dra. Rosario Herrera Guido
Dirigido a: Profesionistas en humanidades y educadores en general
Fechas: septiembre - diciembre
Horario: Jueves de 17:00 a 21:00 hrs.

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Cd. Universitaria, Morelia, Mich., México. 58030 Tel. (443) 327 17 99; tel. y fax (443) 327 17 98
<http://ramos.filos.umich.mx> email: filos@jupiter.umich.mx



Maestría

en

“Filosofía de la Cultura”

La División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, ofrece el Programa de Maestría en “Filosofía de la Cultura” que tiene como objetivo fundamental abrir la reflexión filosófica a la discusión interdisciplinaria sobre los temas y problemas, tanto teórico-conceptuales como práctico-sociales, de la cultura contemporánea y la cultura mexicana. Pueden ingresar a este programa licenciados en diversas áreas de conocimiento, previa evaluación de su *curriculum vitae* y acreditación de curso propedéutico.

Las líneas temáticas principales son: teorías de la cultura, epistemología de las ciencias sociales, hermenéutica, filosofía de la cultura mexicana, estética, filosofía política, etcétera.

Inicio del próximo ciclo escolar: septiembre de 2003.

Para mayores informes dirigirse a:

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”
Ciudad Universitaria Morelia, Mich., 58030 México
Tel: (01-4) 3-27-17-99, Fax: (01-4) 3-27-17-98

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREN

AÑO I N° 1
ENERO 2000
ISSN 1665-3319

Sobre las tareas filosóficas del presente
(entrevista)

LUIS VILLORO

¿Qué es filosofía de la cultura?

MARIO TEODORO RAMÍREZ

*La filosofía de la liberación ante la
postmodernidad*

ENRIQUE DUSSEL

Autocomprensión y reconocimiento

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

La reflexión hermenéutica en el siglo XIX

CARLOS B. GUTIÉRREZ

Poética del pensar y el ser en psicoanálisis

ROSARIO HERRERA GUIDO

El concepto de imaginación en Bachelard

JAIME VIEYRA GARCÍA

La tradición política maquiaveliana

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO I N° 2
JULIO 2000
ISSN 1665-3319

Historia de la filosofía y filosofía latinoamericana

JORGE J. C. GRACIA

Racionalidad técnica y racionalidad comunicativa

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

Aproximación crítica a la idea de cultura animal

JUAN ÁLVAREZ CIENFUEGOS-FIDALGO

*La historia interminable o reinterpretación del pasado
desde el presente*

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

Dilthey y Ortega en el pensamiento de José Gaos

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Martín Buber y la propuesta de una autoridad dialógica

MAURICIO PILATOWSKI

La naturaleza según Merleau-Ponty

MAURO CARBONE

¿Más allá de la arrogancia?

ALBERTO CORTEZ, MARIO TEODORO RAMÍREZ

Y CARLOS PEREDA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIREs

AÑO II N° 3
ENERO 2001
ISSN 1665-3319

Lo público y lo privado en Hannah Arendt

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

La actualización de la teoría crítica por Axel Honneth

OLIVER KOZLARECK

Poética de la deconstrucción

ROSARIO HERRERA

La construcción comunitaria de la identidad

DORA ELVIRA GARCÍA

Devenires deleuzianos

FERNANDA NAVARRO

El encaje mítico de las culturas clásicas

LETICIA FLORES FARFÁN

La primera filosofía política clásica

ALBERTO VARGAS PÉREZ

Tekne y phronesis

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Sobre clasicismo y modernidad

ANTONIO DUPLÁ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO II N° 4
JULIO 2001
ISSN 1665-3319

Filosofar en el límite (entrevista)

EUGENIO TRÍAS

Metafísica, posmetafísica y cultura

MARCO ARTURO TOSCANO

Freud: razón y religión

ALBERTO CORTÉZ RODRÍGUEZ

Las trampas conceptuales de la discriminación

MARÍA ROSA PALAZÓN

El proyecto multicultural de Guillermo Bonfil Batalla

JAIME VIEYRA

El diálogo de la ética del discurso y la filosofía de la liberación

GILDARDO DURÁN

La ética de la liberación como parte de la ética del discurso

KARL-OTTO APEL

La "vida humana" como "criterio de verdad"

ENRIQUE DUSSEL



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO III N° 5
ENERO 2002
ISSN 1665-3319

DOSSIER:

EUROCENTRISMO, GLOBALIZACIÓN E INTERCULTURALIDAD

Europa ante la extrañeidad

BERNHARD WALDENFELS

La teoría crítica y el desafío de la globalización

OLIVER KOZLAREK

Varios universalismos

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Género y multiculturalidad

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

La formulación de los derechos humanos como proceso de aprendizaje

ESTEBAN KROTZ

La frontera habitable. Más allá del universalismo y del particularismo

JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

Observaciones sobre la fenomenología de la traducción

KLAUS HELD

La búsqueda de la identidad en la cultura latinoamericana

LUIS VILORIO

ARTÍCULOS:

El espacio simbólico de la democracia

FABIO CIARAMELLI

Paul Ricoeur: hermenéutica y psicoanálisis

ROSARIO HERRERA GUIDO

Tradicón, ciencia y racionalidad

RAÚL ALCALÁ

Ética y filosofía natural en Robert Boyle

SALVADOR JARA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO III N° 6
JULIO 2002
ISSN 1665-3319

Recuerdos de Husserl

JAN PATOCKA

Un modelo normativo de las relaciones interculturales

LEÓN OLIVÉ

Metafísica, acontecimiento y cultura

MARCO ARTURO TOSCANO

El legado cultural de León Portilla

JAIME VIEYRA

Dialéctica filosófica de Luis Villoro

MARIO TEODORO RAMÍREZ

Hacia una hermenéutica poética

ROSARIO HERRERA GUIDO

DOSSIER: Filósofas

Las mujeres y la filosofía

RUBÍ DE MARÍA GÓMEZ

*El teísmo en la fenomenología: Edmund Husserl
y Edith Stein frente a frente*

ÁNGELA ALES BELLO

*Generación, persona y libertad. El vitalismo
de María Zambrano*

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

*María Zambrano: del descenso a los infiernos
a la razón poética*

GRETA RIVARA KAMAJI

*El ciudadano y su condición pública. Un acercamiento
a la concepción arendtiana de espacio público*

MARÍA TERESA MUÑOZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

Libro

Variaciones sobre arte, estética y cultura

Libro

Una cultura derivada