

*La derrota de la luz,
ensayos sobre modernidad,
contemporaneidad y cultura*

Fernando Cruz Kronfly

Colección Humanidades
Literatura



Programa  Editorial

La metáfora que se construyó para significar en la modernidad el triunfo de la Razón fue la del Siglo de la Luz o de las Luces. Pero en el mundo contemporáneo, caracterizado por el retorno de los neomisticismos, el pensamiento ilustrado se encuentra en retirada, se ha producido una ruptura con la tradición letrada y muchos presumen ahora de su anti-intelectualismo. Esta vuelta de espaldas respecto de la herencia ilustrada trae graves consecuencias en la práctica social, ahora gobernada por el narcisismo del culto al cuerpo, la despolitización y la búsqueda del sentido de la vida en el egoísmo a ultranza. “La derrota de la Luz” pretende llevar a cabo una reflexión entre nosotros acerca de lo que sucede en el mundo actual.



Universidad
del Valle

Programa ditorial

LA DERROTA DE LA LUZ
Ensayos sobre Modernidad, Contemporaneidad
y Cultura



Colección Humanidades
Literatura

FERNANDO CRUZ KRONFLY

Guadalajara de Buga, Colombia, 1943, es uno de los Escritores colombianos más reconocidos de la generación del “post boom literario” . Ha publicado cerca de siete novelas, un libro de cuentos y tres libros de ensayos sobre la modernidad y su crisis, que es un tema que se prolonga en el presente libro. Ha sido invitado a Argentina, Brasil, Venezuela, México, Estados Unidos, Marruecos, España, Alemania, Portugal y Dinamarca para dar a conocer su obra. Ha obtenido también premios y distinciones literarias en Colombia y en el exterior. Actualmente tiene terminadas dos novelas que se encuentran inéditas.

FERNANDO CRUZ KRONFLY

LA DERROTA DE LA LUZ
Ensayos sobre Modernidad, Contemporaneidad
y Cultura



Colección Humanidades
Literatura

Cruz Kronfly, Fernando, 1943-

La derrota de la luz : ensayos sobre modernidad, contemporaneidad y cultura / Fernando Cruz Kronfly. —

Cali : Editorial Universidad del Valle, 2007.

232 p. ; 22 cm. — (Colección artes y humanidades)

Incluye índice.

ISBN 958-670-331-5

1. Modernidad - Ensayos, conferencias, etc. 2. Ensayos colombianos

I. Tit. II. Serie.

Co864.6 cd 21 ed.

A1129960

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Universidad del Valle

Programa Editorial

Título: *La derrota de la luz. Ensayos sobre Modernidad, Contemporaneidad y Cultura*

Autor: Fernando Cruz Kronfly

ISBN: 978-958-670-531-8

ISBN PDF: 978-958-765-604-6

DOI: 10.25100/peu.180

Colección: Humanidades - Literatura

Primera Edición Impresa septiembre 2006

Edición Digital febrero 2018

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Jaime R. Cantera Kintz

Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle

© Fernando Cruz Kronfly

Diseño de carátula: UVmedia

Diagramación: Unidad de Artes Gráficas

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación (fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, febrero de 2018

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
MODERNIDAD, SENTIMIENTOS NEGATIVOS Y CONFLICTO SOCIAL EN COLOMBIA.....	15
FUERZA ESTÉTICA, LECTORES MODERNOS Y CLIENTELA LITERARIA.....	49
LA FRAGMENTACIÓN DEL SUJETO EN LA LITERATURA DEL SIGLO XX	65
LA CRISIS LECTORA Y ESCRITORA ANTE EL RETORNO DE LO INHUMANO (Los límites de la institución educativa)	83
LA CASA, EL DESTINO Y LA CRISIS COMO FUENTES DE LECTURA	103
¿DESGRACIA O ALEGRÍA DE LA ESPECIE?	115
LA CRÍTICA LITERARIA Y LA ESCRITURA ANTE LA AGONÍA DEL ESTILO	127

LA SACRALIDAD DEL INTELECTUAL COMO HOMBRE REBELDE	145
MI EXPERIENCIA DE LA FILOSOFÍA.....	155
LA DESESPERANZA: ALTO PRECIO DE LA RAZÓN	167
FORMACIÓN INTEGRAL Y MODERNIDAD MENTAL.....	183
CURIOSIDAD, INVESTIGACIÓN, ESPÍRITU CRÍTICO	199
LA MUERTE DE LOS PARADIGMAS Y LA CRISIS DE LA RAZÓN	211
CONSIDERACIONES LAICAS ACERCA DE UNA GUERRA SANTA.....	223

*A la memoria de
R.H. Moreno-Durán*

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

PRESENTACIÓN

La reflexión filosófica y antropológica sobre las características del «pensar-vivir» de nuestro tiempo en los países desarrollados aún no termina. Existe ya una abundante literatura al respecto en las áreas centrales, pero son escasos los esfuerzos encaminados a «aplicar» a nuestra situación particular los principales hallazgos de este levantamiento, al menos descriptivo, en términos de las características del sujeto contemporáneo. Hedonismo narcisista, nihilismo, banalidad, implosión, ruptura con la tradición ilustrada, declive del deber en el universo ético, en fin, representan características culturales denominadas «postmodernas» que conforman el sujeto de nuestro tiempo y se presentan ante nosotros como materia de interpretación capaz de arrojar luz sobre la época. ¿Pero, cómo se expresa todo esto entre nosotros, constituídos por una matriz cultural mítico-mágico religiosa ancestral?

No se trata, al parecer, entonces, de un simple hibridaje cultural del sujeto mestizo latinoamericano y colombiano, que incorpora de todo en una mentalidad un tanto «loca» conformada por la simultaneidad de diferentes épocas históricas. Parecería tratarse, más bien, de un asunto de estructuras psíquicas y culturales dominantes, «duras» y extremadamente resistentes premodernas, alrededor de las cuales se fueron superponiendo y nucleando, por la fuerza de las circunstancias,

aunque absolutamente resignificadas y a su servicio, las características modernas y más tarde las postmodernas de la cultura de nuestro tiempo. Tanto más, en cuanto el proyecto modernizador de nuestra élite privilegió la modernización económica instrumental, para dejar prácticamente en el olvido la modernidad laica y secular, tan cara al proyecto cultural de la modernidad, demasiado precario entre nosotros hasta el punto de poder considerarse inexistente, salvo en algunos sectores ilustrados de la élite intelectual nacional.

Este volumen de ensayos se propone, como otros dos anteriores («La sombrilla planetaria» y «La Tierra que atardece»), a veces entre líneas y en ocasiones de manera expresa, aclimatar entre nosotros el producto de una reflexión llevada a cabo durante décadas desde la Universidad del Valle, mi tierra natural, acerca de cómo pensar entre nosotros el impacto de una modernidad absolutamente precarizada, resignificada y organizada alrededor de matrices culturales míticas, mágicas y cristianas resistentes, todo lo cual ha hecho fracasar el proyecto cultural de la modernidad entre nosotros en medio de la autonomía de la racionalidad instrumental, propia del capitalismo y sus urgencias productivas, que por el contrario se consolida en medio de la miseria y la marginalidad. Lo que estamos diciendo es que el capitalismo contemporáneo, entre nosotros, expresado ante todo como proyecto de modernización, que no de modernidad cultural encaminado a la generación de una mentalidad moderna, pudo prescindir, precisamente, del proyecto de modernidad «psíquico» secular y de autonomía del sujeto laico, para dejar las cosas prácticamente en manos de la lógica productiva, sumida en una sopa mental colectiva resistente de características míticas, mágicas y cristianas. Nuestro proceso de secularización moderno fue tan precario que, salvo en ciertos casos que florecieron en épocas de libre pensamiento liberal, lo poco que se hizo fue subsumido y resignificado en la matriz cultural de origen hispánico antimoderno, con aroma

de «regeneración», así como de pasado aborigen y africano catequizado. Quedamos navegando, así, en un universo confuso de «formas» y «rituales» modernos, en medio de «sustancias y esencias» míticas, mágicas y cristianas, persistentes en la matriz cultural y mental que jamás fue realmente transformada. Todo lo cual se disparó, de nuevo, ahora que lo postmoderno reedita y acredita como soluciones a la desesperanza y la carencia de sentido, los «neomisticismos» contemporáneos, tan viejos como todos los misticismos.

Desde la cultura, la literatura y la cátedra universitaria, el autor de estas páginas persiste en su tarea de resistencia en favor de un pensamiento laico y crítico, para observar su tiempo de otro modo y combatir en solitario, no sólo la banalidad de nuestros días de farándula, sino la ingratitud con el pasado ilustrado y letrado. Conozco muy bien las consecuencias y los riesgos de este tipo de anacronismo, ahora que se han puesto de moda las posturas anti-intelectuales, pero tengo la convicción de que la tarea de la Universidad en nuestro tiempo, si es que tiene alguna diferente de reproducir la fuerza de trabajo profesional que la industria demanda es, ante todo, una labor de resistencia frente a la seducción de la banalidad.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

MODERNIDAD, SENTIMIENTOS NEGATIVOS Y CONFLICTO SOCIAL EN COLOMBIA

RESUMEN INTRODUCTORIO

Este artículo pretende explorar cómo, además de los factores económicos, políticos y sociales tradicionalmente identificados como capaces de originar y exacerbar el conflicto social en el mundo moderno, existen otros generalmente no evidentes ni mucho menos reconocidos por la teoría en su importancia, salvo importantes excepciones. Se trata de los denominados sentimientos negativos que se asocian a la conducta humana, tales como la envidia, la ambición, el odio, la sed de venganza y el resentimiento, entre otros, que en el curso de la historia de ciertos pueblos y en determinadas circunstancias, han terminado imponiéndose a la dinámica social, descentrando el conflicto de sus fines «nobles» y ejes principales. Se trata de verdaderas dinámicas que, una vez puestas en marcha, toman el carácter de bola de nieve y terminan subyugando la lógica de la confrontación, determinando casi siempre la elección de los medios y de los instrumentos empleados por las partes comprometidas en ella, e imponiendo al proceso un fuerte tono de degradación y de inhumanidad.

Nadie ignora que los sentimientos que aquí denominamos negativos hacen parte del diario vivir de la gente en el mundo real. La envidia, la ambición, el odio, la sed de venganza y el resentimiento, constituyen estados espirituales humanos que la literatura ha destacado de manera magistral en sus mejores obras, cuando ha querido caracterizar en profundidad a muchos de sus personajes centrales y descifrar así el secreto de su verdadero mundo de fines y medios en la acción novelada. Además de los personajes «buenos», la literatura está llena de personajes que encarnan el «mal» y que resultan casi siempre mucho más interesantes que los otros, en términos de la complejidad de la condición humana que la literatura explora. Y aunque la ficción no es espejo mecánico de lo real, de todos modos lo reproduce a través de un artificio tan certero y minucioso que a veces pareciera obedecer a una necesidad esencial y universal de calco imaginario del mundo humano.

Sin embargo, hechizadas en la búsqueda de unas supuestas «Leyes» históricas de fondo, carentes de Sujetos reales y concretos, atrapadas en la réplica de los prestigiosos paradigmas de las ciencias naturales, la Teoría Social y la Historia voltean a veces con demasiada frecuencia su espalda al arte, a sus recursos exploratorios y a su capacidad de descenso a las motivaciones íntimas de la conducta real de los hombres, y de manera casi inexplicable dejan de lado lo que a otra mirada resultaría apenas obvio: que todos los actos humanos en la historia se encuentran atravesados de sentimientos positivos y negativos, por más racionales que parezcan sus motivaciones. Pero, puesto que la tradición racionalista suele considerar como irrelevantes e irracionales a los sentimientos, y puesto que además existe una especie de mimetismo y censura, especialmente respecto de los sentimientos considerados negativos e irracionales, los analistas terminan haciendo caso omiso de ellos, a pesar de que dichos sentimientos se adhieren como lapas a los actos humanos. Los sentimientos negativos asociados a la conducta humana son entonces considerados como

simples accidentes menores, desviaciones episódicas de la ruta de la acción racional, meras circunstancias de ocasión, detalles irrelevantes en el gran tejido histórico de fondo, que se supone suprasubjetivo. De esta manera, la Ciencia y la Filosofía Sociales centran toda su atención en el desciframiento de unas supuestas «Leyes» objetivas de lo social, respecto de las cuales los sujetos humanos desempeñarían casi el triste papel de títeres neutros y ciegos, puestos a disposición de hilos que la Historia mueve de algún modo desde su prestigiosa poltrona. O, por el contrario, en el otro extremo, el papel de actores lúcidos y racionales, capaces de despojarse de los sentimientos en el momento de su accionar.

Por supuesto que sería necio invertir, sin más, el orden de importancia de las cosas para situar, sobre todo los sentimientos negativos, que son los que aquí interesan, en el reino privilegiado de las causas que antes ocupaban con legítimo derecho y no menor «estatus» lo económico, lo político y lo social. De hecho, estas causas gruesas parecen indestronables. Pero ocurre que, una vez puesta en marcha en la historia social concreta la dinámica de los sentimientos negativos, que es tan fácil de desatar, y no obstante el prestigio de las famosas «causas gruesas», el proceso histórico termina descentrado de hecho de sus ejes nobles y altruistas y hasta de sus grandes y confesables motivos, y deviene demasiado fácil prisionero de una lógica inhumana y degradada, imprevisible e incierta, caótica e inasible, algo que esos grandes ejes serían incapaces de explicar, de inhibir, mucho menos de encauzar. Los sentimientos negativos se adueñan así, efectivamente y casi de manera absoluta, de épocas enteras de la historia de ciertos pueblos en conflicto, como ha ocurrido en la Colombia de la segunda mitad del Siglo XX. Y no porque las causas económicas, políticas y sociales hayan desaparecido o perdido peso y significación, sino porque terminan degradadas, desplazadas y perturbadas por la dinámica de los sentimientos negativos, que se reproduce en la sociedad mucho más fácilmente de lo imaginado y termina apoderándose por completo

de la situación. Desmontar esta dinámica desatada de los sentimientos negativos, en un mundo expectante de libertades e igualdades donde reina la envidia comparativa como componente de la compleja subjetividad moderna, resulta ser una tarea que supera ampliamente el marco esquemático de las simples soluciones y diagnósticos económicos, políticos y sociales.

El mundo moderno es, en la historia de occidente, el mundo de las libertades y, sobre todo, de las igualdades. Es cierto que la envidia derivada de situaciones particulares, se puede presentar en toda sociedad humana, en cualquier época histórica; pero la envidia como sentimiento generalizado es quizás demasiado propio de la sociedad moderna, porque en dicha sociedad y en su cultura se prohíjan y estimulan los sentimientos de la igualdad y la libertad, así como, simultáneamente, el surgimiento y consolidación del principio de la individuación y de la diferencia. Todo esto ayuda a constituir individuos que anhelan ansiosamente la igualdad, respecto de la cual no tardan en construir imaginarios justicialistas e igualitaristas a partir de los cuales construyen sus sueños de equivalencia y hasta sus exigencias políticas; individuos que resultan compelidos por la cultura a tener que compararse con los demás y que se sienten impulsados a ver el bien de los demás como algo que causa de inmediato la sed de la emulación.

El papel que en la historia moderna ha jugado la envidia y demás sentimientos considerados negativos, su poder tensionante y su capacidad para desencadenar el malestar social y el conflicto, a pesar de todo, no ha dejado de ser reconocido por autores tan importantes como Freud (Psicología del grupo y análisis del yo), Nietzsche (Genealogía de la moral), Max Scheler (El Resentimiento) y el mismo John Rawls (Teoría de la justicia), obra en la cual el tema de la envidia le merece al autor una dedicación especial. Además, existe un importante y reciente libro de Jean-Pierre Dupuy (1998) denominado El Sacrificio y la envidia, en el cual el autor piensa el asunto de las relaciones entre el liberalismo y el mercado, de una parte, y la justicia social, de la otra, y donde el sentimiento humano de la envidia juega un papel bastante significativo.

La envidia y demás sentimientos negativos, pues, no sólo están presentes y actúan de manera efectiva en el tejido social, sino que aparecen definitivamente ligados al conflicto y al malestar políticos. La justicia social, cuando ocurre, podría tener como una de sus consecuencias, si bien no la eliminación definitiva de la envidia y demás sentimientos negativos, sí por lo menos la aminoración de sus efectos en el tejido social. Pero cuando la justicia social es precaria o inexistente y la sociedad se encuentra conformada por individuos que se sienten libres y reclaman ansiosos su igualdad, para no ser excluidos y evitar la marginalidad insultante de su dignidad, el conflicto social de naturaleza económica, política y social, resulta absolutamente sobrepasado por los sentimientos negativos, que terminan apoderándose de la lógica del mismo e imponiendo sus métodos de odio, resentimiento, envidia, sed de venganza, etc. Esta parece ser la situación en que ha caído Colombia durante la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI.

1. DE CÓMO LA SOLA POBREZA Y LA MISERIA NO SON SUFICIENTES

La sola pobreza, la miseria, la marginalidad excluyente y la aflicción que deriva de las necesidades insatisfechas, por extremas que ellas sean, no parecen suficientes para desencadenar, por sí mismas, la rebeldía y el conflicto social. Se sabe de pueblos que han vivido en absoluto estado de necesidad y abandono y, sin embargo, practican el autismo político, el desentendimiento absoluto, la resignación o el vivir por fuera de la envidia comparativa y la rivalidad mimética frente a la ostentación ajena (1).

Para que ocurra la rebeldía y se haga posible en la historia aquella mirada de los pobres de que habla Baudelaire en sus Poemas en prosa (2), aquel singular «juego de ojos», es preciso que un sector de la sociedad o una generación hayan interiorizado y hecho suyas las ideas de la igualdad, la libertad y la justicia equitativa. Sólo estos ideales son capaces de conducir

al sujeto a la exigencia de una vida como la de los «otros», a la comparación social, al intento revolucionario de la igualación mediante la eliminación de los privilegios. Sólo estos ideales interiorizados pueden llevar al sujeto a preguntarse, de un modo que resulta absolutamente perturbador y ansioso: ¿Por qué razón otros viven mejor que yo, con qué derecho disfrutaban de una vida y de unas condiciones mejores que las mías?»

Igualdad y libertad constituyen, como se sabe, ideales típicos del yo colectivo e individual occidentales. Ellos forman parte del embrión moderno, que si bien apenas se originó en la antigua civilización griega, no obstante alcanzó su máximo desarrollo en la modernidad post-renacentista, en épocas en que se estaba configurando el principio de la individuación. En efecto, se conoce que los imaginarios de la libertad y la igualdad nacieron un día en Atenas, de un modo tan inverosímil como excepcional, y que se fueron incorporando progresivamente a la cultura y a la civilización de Occidente. El sujeto moderno fue instalado en la ansiedad del tiempo, camino del «progreso», y la racionalidad productivo instrumental se apoderó de la lógica social, convirtiendo a esta parte del planeta en una fáustica bola de nieve y de fuego, que en su rodar crece y quema. Desde entonces, aunque con diferentes intensidades de época, el Occidente moderno ha vivido hechizado por los ideales de igualdad y libertad, metas abstractas que se impuso un supuesto sujeto racional, autor de su destino. Ruta que, se supone, debía conducir a una «Solución» o «Salida» definitivas en el horizonte de los tiempos. Hay que decir que estos supuestos modernos occidentales han hecho crisis, en términos de credibilidad y poder movilizador, y que dicha crisis es la mejor expresión de lo que hoy se conoce como la «postmodernidad» hedonista, nihilista y al mismo tiempo desesperanzada, propia del mundo cultural contemporáneo.

Nunca será suficiente insistir en que este hechizo histórico que ha ejercido y aún ejerce sobre el sujeto moderno el mito del progreso, todo este dispositivo mental nucleado alrededor

del entramado axiológico de la libertad y la igualdad, son sólo occidentales y constituyen su señal de identidad más evidente ante las otras diversas culturas del mundo. Imaginar que se «avanza» cada vez más, con paso firme, hacia una especie de salida o solución final liberadora y definitiva de la precariedad y del sufrimiento humanos, es algo que realmente actúa como un hechizo sobre la vida de las personas en el mundo moderno y que las convierte en auténticos sujetos prisioneros de esa meta. Este es el hechizo que explica, en muy buena parte, la tragedia humana en la Historia de Occidente, la pulsión depredadora y emulativa de sus actores convertidos en **individuos autónomos rivales**, la mentalidad competitiva, la ética afraternal moderna (3), la ansiedad del tiempo e incluso la inhumanidad extrema de algunos de sus episodios. Pero, también, de manera ambivalente, trágica y fáustica, el esplendor de sus hechuras y creaciones en el campo de las artes, la filosofía, la ciencia y la tecnología, como un componente paralelo pero esencialmente constitutivo de su contradictoria sustancia. El «progreso» de la civilización técnica y la racionalidad productivo instrumental propios del mundo capitalista, son dinámicas de fuego en las cuales los sujetos modernos deben inmolarse para poder disfrutar de sus delicias y encantos. Es necesario, como Fausto, negociar el alma con el demonio.

Pero igualdad, libertad y más tarde equidad, no son en realidad fines en sí mismos, sino más bien representaciones mediáticas abstractas dotadas de especial poder movilizador, en cuanto ideas que sirven de puente para permitirnos alcanzar una mejor vida, camino de esa especie de «salida» o «solución final» (4) al término de nuestro viaje por este valle de la barbarie y del sufrimiento modernos que, sin embargo, no cesan. Pero, aunque persistan la barbarie y el sufrimiento, la humanidad permanece atrapada en el hechizo del progreso, entendido como salida o solución final. Muy pocos aceptan para sus vidas la idea del eterno retorno, salvo los nihilistas; muy pocos piensan la historia como

una espiral que regresa a puntos donde simplemente se reedita el pasado bajo otros ropajes, porque prefieren representársela como una línea siempre ascendente camino de la perfección y la liberación de sus precarias existencias. Es como si la idea sacra del viaje al cielo, en cuanto salida final liberadora luego de la muerte y el sufrimiento expiatorio, hubiera sido apenas sustituida por la idea laica de la liberación y la salvación en la tierra, mediante la ciencia, la técnica y la racionalidad productivo instrumental.

El fin último que se adivina detrás de estos ideales laicos que se esconden en la tramoya del hechizo del progreso, es pues la vieja promesa bíblica, ahora en versión laica, de una mejor existencia en la tierra a modo de cielo o simple retorno al paraíso edénico al final de los tiempos, solución definitiva de tipo milenarista (5) entendida también como **liberación** de las miserias y penurias, aunque esta vez a cargo del progreso material y de la educación e ilustración espiritual. El sujeto moderno, arrancado ya de su pertenencia a la comunidad y a los lazos fraternales y consanguíneos primarios, y puesto en la dimensión de su progresiva individuación y autonomía, no puede sino observar a los otros sujetos que lo rodean y con los cuales él se compara, con ojos emulativos y afraternales, necesarios para instalarse en una racionalidad social competitiva carente de «corazón». En la modernidad capitalista, atrapada por la racionalidad productivo instrumental, los vínculos sociales dominantes y casi hegemónicos devienen jurídicos, civiles, contractuales, y los lazos fraternales tienden a desaparecer o, en el mejor de los casos, sobreviven subordinados a los lazos civiles. La sociedad moderna es, pues, sinalagmática y contractualista, en los términos utilizados por Umberto Cerroni (6).

2. DE LA ENVIDIA EN EL MUNDO MODERNO

Ya entre ciudadanos civiles, iguales ante el derecho y ante la ley, lo que **el otro** tiene y disfruta, sea cosa, persona, posición o rango, no tarda en convertirse en algo que cualquier sujeto también tiene el derecho de desear para sí con ansiedad y, por

qué no, casi con pulsión identitaria. ¿Quién soy yo, que no tengo ni disfruto lo que el vecino tiene? ¿Qué me impide ingresar a esa galería de la igualdad, qué me separa de ese disfrute? Y, puesto que no existen barreras «formales» de legitimidad ni bloqueos legales e institucionales, sino obstáculos reales y objetivos, tales como la pobreza, la marginalidad y la exclusión, la dinámica del mundo moderno instala a los sujetos que capta para su racionalidad en el delirio de la «superación» ansiosa por la ruta de la igualdad social, lo sitúa para siempre en el terreno de la emulación comparativa, de la pulsión deseante de lo que los demás tienen. Se trata de la conversión del mundo material en objeto de deseo, ámbito indiscriminado abierto a la posesión que los sujetos modernos se representan como algo respecto de lo cual todos tienen **derecho, como parte constitutiva de su dignidad**. Este es el origen profundamente humano de la envidia como deseo mimético e inconfesable, que ha devenido en componente esencial de la subjetividad moderna.

La envidia no es, pues, como se supone apenas un defecto, una desviación del espíritu insatisfecho con lo que le ha tocado en suerte y que sufre al ver lo que otros poseen y disfrutan, especie de sentimiento negativo que avergüenza, todo esto causado por una eventual baja del alma o por una suerte de perversión retorcida del sujeto que padece el tormento del bien ajeno. En efecto, así es vista en la clasificación de los estados afectivos de la humanidad. Pero, habida cuenta de todo lo anterior, la envidia es un sentimiento que no ha sido suficientemente valorado, en cuanto componente sustancial en el proceso de conformación de la subjetividad moderna, época histórica en que se ha potenciado, como era apenas de suponer. A pesar de este aporte constructivo a la personalidad moderna y a su identidad, que podríamos denominar positivo, lo cierto es que de la envidia ha predominado la idea negativa de ser una aflicción que por su naturaleza está llamada a padecerse en el secreto de la intimidad, donde perturba e inquieta el

espíritu de manera afflictiva, motivo por el cual siempre ha sido considerada inconfesable y como algo de lo que el sujeto que la sufre debe curarse a solas, retorciéndose de dolor y comiéndose las uñas. Y ha sido definido como un sentimiento mimético (7), porque es algo que el sujeto debe abstenerse de hacer evidente ante los demás, debido a que constituye un síntoma de debilidad y de inferioridad de quien la padece, respecto del otro que es envidiado. Pero, observada y valorada en la perspectiva histórica, que permite observar el paulatino surgimiento de la mentalidad moderna, la envidia es un sentimiento que debe reconocerse en su importancia como expresión suprema de la agresividad del sujeto moderno que construye su Yo a partir de la comparación en el juego social de lo que otros tienen o carecen, comparación en la cual el valor de la igualdad opera como un catalizador de la esencia burguesa del mundo.

Arrancado de la homogeneidad grupal y situado en el principio de individuación, desposeído o simplemente descentrado de lo sagrado y del proyecto hegemónico de la salvación del alma por la vía de la pobreza y el sufrimiento, e instalado en la racionalidad de la acumulación y del tener, el sujeto moderno debe asumir el fin de la racionalidad del derroche nobiliario y aprender a construir su identidad alrededor de la acumulación y del tener. El dinero y la lógica que impone su reconocimiento y su valoración en el mundo moderno, determinan el surgimiento histórico del principio de individuación, emancipan al individuo, lo hacen posible y lo van moldeando y configurando (8). Todo individuo de la especie humana construye su «Yo» identitario a partir del juego de tensiones y actos de agresividad afirmativa respecto del «Alter», en una especie de efecto o resultado especular (9). Pero, además de esto, que es fundacional del Yo en todas las culturas, el sujeto moderno debe su identidad específica de época al proceso de comparación permanente con los demás en el reino del tener, siempre en el terreno de la emulación y de la envidia comparativas. No es excesivo decir que su identidad depende de dicha

comparación permanente y ansiosa con el «Alter» en el ámbito de la acumulación. Esta emulación ansiosa, esta envidia respecto de la vida del «otro» que disfruta de lo que yo no tengo, esta afición escondida por el ver y el ser visto tan propia del «flâneur» moderno desde los tiempos del bulevar, son parte innegable de la sustancia de las relaciones interpersonales en el mundo moderno y contemporáneo, como nunca antes ocurrió en la historia de la subjetividad humana, y constituyen sentimientos típicos del sujeto en el escenario de las representaciones que el Yo se hace de sí mismo y del Otro en la cultura de la modernidad, instalada ahora en el teatro de la calle, espacio por excelencia de la emulación comparativa. De igual manera, estos sentimientos subyacen, a modo fundamento, al tejido de los derechos y los deberes que, desde el entramado jurídico vaciado apenas en enunciados abstracto formales y sistemas de valores, intentan igualar a los seres humanos en la sociedad moderna, en términos de oportunidades para todos.

La dimensión comparativa de los sujetos modernos, situados en un mismo pie de igualdad y libertad respecto de cosas, personas y posiciones en las redes del poder, el rango civil, la notoriedad y el «estatus» social en el tener, no puede sino generar conflicto perpetuo. La modernidad, al producir y prohiar el principio de individuación y autonomía del sujeto, al descentrarlo de la comunidad y confinarlo en su propia subjetividad activa, no podía esperar otra cosa. La ansiosa emulación, la insatisfacción permanente, el gusano de la envidia mimética del sujeto que a toda hora se compara con otros respecto de ciertos privilegios de los que él no goza, «vil» sentimiento humano tan espléndidamente tratado por Shakespeare, es ya el agujero trágico, el orificio por donde Fausto sopla lo más secreto de su aliento moderno, componente inconsciente e inconfesable que domina parte sustancial de la racionalidad que le es propia al conflicto humano en Occidente, su más secreto tejido real.

Sin embargo, la envidia en su forma moderna, todavía mucho más exacerbada en la época contemporánea, continúa siendo silenciada por los tratadistas del conflicto social. Quizás porque

se trata de un sentimiento totalmente inconfesable, hasta el extremo de volverse invisible, es decir de un protagonista efectivo de la historia moderna y contemporánea que no ha merecido la suficiente consideración, a pesar de su innegable importancia. Y todo esto, porque la envidia no habla de la superioridad del sujeto que la padece, sino por el contrario de su inferioridad y debilidad ante el otro que es envidiado. Por eso se trata de un sentimiento mimético, escondido. Sólo siente envidia el que no tiene, el que carece delante de otro que sí tiene, el que no participa ante el que sí participa, el que no está incluido sino separado y excluido. Pero el envidioso no confiesa su estado, no admite su aflicción por causa del bien ajeno, porque tal confesión equivaldría a admitir su inferioridad y, sobre todo, su sufrimiento por causa de la comparación. Por esta razón tan simple la envidia se siente, se padece pero no debe confesarse ni mucho menos hacerse notoria. Por el contrario, debe mimetizarse, disfrazarse, ocultarse. La envidia corroe al sujeto en su intimidad, lo hace sufrir, lo aflige. Y, todo, por el bien del otro. En el entrecruzamiento ambiguo y ambivalente de los sentimientos humanos, la envidia está, por lo tanto, íntimamente relacionada con el odio, el resentimiento y la rabia sociales.

3. DEL MIMETISMO DE LA ENVIDIA Y DE OTROS SENTIMIENTOS NEGATIVOS

En las sociedades actuales donde reina la exclusión, pero donde al mismo tiempo los sujetos actores han conseguido interiorizar y hacer suyos los ideales modernos de la igualdad y la libertad, el conflicto social suele expresarse al mismo tiempo como un conflicto político, nucleado alrededor de ideales «superiores» y «nobles» por los cuales se lucha y que obran como **racionalizaciones** colectivas o motivos altruistas durante el desarrollo del mismo. Pero muy pocos advierten que en dichos ideales «superiores» y «nobles» de ropaje altruista, que detrás de dichas racionalizaciones colectivas suelen mimetizarse no sólo la

envidia sino otros fuertes sentimientos negativos. En efecto, allí encuentra la envidia su mejor forma de ocultamiento mimético, su más eficaz disfraz. Pero casi nadie reconoce que del otro lado del ocultamiento mimético de la envidia, hierven además los sentimientos del odio, del resentimiento y la rabia, conexos a ella. A todo lo cual suele sumarse la sed de venganza y la pulsión de reparación, cuando el sujeto moderno excluido y expulsado de hecho de la igualdad, la libertad y la equidad, se representa su situación de exclusión y marginalidad como una afrenta, como un insulto a su dignidad. Si esto es cierto, el conflicto moderno derivado de la exclusión, la marginalidad insultante y la pobreza degradante e inhumana, toma una profundidad subjetiva que muy pocos reconocen como lucha de retaliación y de venganza, una hondura psíquica insospechada, a pesar de que tienda a racionalizarse en términos de protesta política altruista. Aquí se hace presente, de nuevo, la ambivalencia de los sentimientos y la ambigüedad de la vida. Pero, aun así, la envidia debe seguir siendo eufemísticamente disimulada, negada permanentemente en su doméstica e individual dimensión. Porque en nuestra tradición cultural suele ser visto como un mejor sentimiento la rabia, incluso la sed de venganza que la envidia.

Es la envidia comparativa moderna y contemporánea, impregnada de odio, resentimiento y rabia, así como de sed de venganza y reparación, y no esa especie de asombro feliz que domina en la mirada del padre, lo que hierve y se retuerce en los ojos del joven hijo, cuando observa hacia la cafetería donde la pareja de amantes dialoga, absorta, acerca de su amor, en el poema en prosa de Baudelaire (10) Y es esa la misma esencia que domina en la mirada de ciertos pobres que de pronto ocupan el bulevar, o que brotan del subfondo para posesionarse de los espacios públicos de la Nevski Prospekt. «Familia de ojos», juego de ojos que hacen péndulo entre el asombro y la rabia, tema del que se ocupa Marshall Berman de manera tan magistral, en su reflexión sobre la experiencia de la modernidad (11).

La envidia no es, pues, insisto, un defecto sino un atributo del sujeto moderno, un sentimiento sólo posible a su complejidad de época, a su deseo ansioso de igualdad. Sin embargo, es tan desestimada, tan sometida al ocultamiento, que nunca se la detecta en su auténtico peso en las relaciones reales entre los seres humanos y nadie estaría dispuesto a confesarla, mucho menos a reconocerla como uno de los factores activos de la historia en la época moderna y contemporánea, entre otros varios factores de no menor peso y significación.

No se trata aquí de sobrevalorar el peso del deseo mimético de la envidia en el conflicto moderno, dentro del conjunto de los otros múltiples factores causales o determinantes del mismo, sino sólo de arrancarlo de su mimetismo, de su ostracismo, de la absoluta falta de su consideración en el momento de pensar el conflicto social y, sobre todo, al hacer el esfuerzo de interpretar los rasgos y características que asume dicho conflicto en toda su complejidad. No es lo mismo luchar por la igualdad humana, como valor altruista ecuménico, desde la pobreza y la exclusión, que hacerlo con rabia, resentimiento, deseo de venganza y de reparación, corroído por la envidia inconfesable y el odio por el otro que es envidiado. Estos últimos componentes psíquicos mencionados tiñen de hecho el conflicto social, necesariamente, de rasgos que la sola pobreza, la exclusión y la marginalidad jamás conseguirían explicar.

4. DE LOS SENTIMIENTOS NEGATIVOS Y DE SU PESO EN LA DINÁMICA SOCIAL

Este entramado de sentimientos y componentes psíquicos negativos resulta ser, precisamente, aquello que desliza el conflicto social hacia la inhumanidad de sus métodos, hacia la barbarie y hacia su degradación. La sola lucha por la igualdad y la libertad, como banderas nobles y altruistas de los pobres y excluidos por mejorar su condición, nunca sería capaz de empujar el conflicto social, por sí misma, hacia la degradación de sus métodos, tan como ocurre en la actual Colombia. La rabia, el resentimiento, el odio, la sed de venganza y la envidia de los de abajo, suelen

ser considerados como sentimientos innobles y, por lo tanto, inconfesables. Deben por lo tanto ser callados, silenciados. Pero siempre están presentes y obran desde la sombra. Lo mismo ocurre con dichos sentimientos cuando, a lo largo del conflicto social y según las heridas recibidas, terminan por impregnar el estado de ánimo de los de arriba. Los de arriba no tienen motivos para sentir envidia de los de abajo, pero sí sienten odio, resentimiento, rabia, deseos de venganza por sus acciones perturbadoras de un orden y de una paz que ellos quieren imponer según sus intereses. Este feroz choque de sentimientos suele desplazar de su eje el conflicto social y apoderarse de su lógica. Entonces el conflicto ya no será político «puro», derivado de causas sociales y económicas, como suele pensárselo, sino un conflicto humanamente degradado por la superposición y dominio hegemónico de los sentimientos mimetizados, inconfesados, inconfesables que han entrado en choque. ¿Quién, de un lado o del otro, o del de más allá, se atreve a confesar en Colombia que el conflicto social está dominado y enredado en los sentimientos de la rabia, la envidia, el resentimiento, la sed de venganza y de reparación? ¿Y, si esto es así, cómo regresar el conflicto al terreno de la política y de las causas confesables, cuando existe ya mismo en acción un buen surtido de causas inconfesables producto de las mutuas heridas derivadas del conflicto mismo y de su degradación a lo largo de su historia?

Humanizar el conflicto social en Colombia es algo que muchos ahora imploran y exigen. Este es un reclamo justo, si así pudiera decirse. Pero ocurre que la rabia, el resentimiento, la envidia, la venganza, el odio son sentimientos humanos, quizás demasiado humanos. Desde este punto de vista, que podría sonar paradójico, incluso irónico, el conflicto social en Colombia se encuentra demasiado humanizado, gracias a su degradación, debido a la complejidad de los sentimientos negativos comprometidos en él y al inmenso peso que han cobrado. Aquí, humanizar el conflicto podría querer significar despojarlo, limpiarlo de las impurezas

que derivan de los sentimientos de la rabia, la sed de venganza, el odio, el resentimiento, la envidia. Pero, ¿cómo limpiarlo de tales impurezas, cómo hacer para que las partes comprometidas en el conflicto abandonen el mimetismo de sus sentimientos negativos, tomen conciencia de los eufemismos por medio de los cuales se elude en el lenguaje la real presencia de estos sentimientos y acepten para sí que el conflicto se ha teñido de odio, rabia, envidia, resentimiento, sed de venganza y de reparación? ¿Cómo romper esta cadena de mutuas venganzas, este choque furioso de sentimientos? ¿Será realista, será útil para la paz representarse el conflicto en la sola pureza de las causas políticas, económicas y sociales, con irresponsable ingenuidad, cuando resulta innegable que desde hace décadas fue descentrado de este eje y deslizado hacia el choque feroz de los sentimientos?

Pero, no obstante esta evidencia, los actores del conflicto hablan absolutamente otro lenguaje, ocultan sus sentimientos efectivos, sepultan con eufemismos lo inconfesable y no están dispuestos a admitir que el choque de estos sentimientos negativos se ha apoderado del conflicto. El hecho de que, por inconfesables de lado y lado, estos sentimientos no sean advertidos por nadie como componentes sustanciales y hasta centrales del conflicto actual, no les resta peso sino que, por el contrario, los hace aún más poderosos y definitivos. Porque se termina gastando el agua en el humo y no en el fuego, tratando de sofocar una llamarada donde por ahora no está, debido a que el conflicto se ha descentrado de sus causas confesables, políticas, económicas y sociales, hacia motivos y tramas afectivas inconfesables. Los motivos inconfesables del conflicto social en Colombia, pues, han desplazado los motivos confesables. Sin embargo, las acciones relacionadas con la negociación política del mismo no incluyen medida alguna respecto de las causas inconfesables. ¿Cómo neutralizar la rabia, el odio, el resentimiento, la sed de reparación y de venganza, la envidia? ¿Cómo desmontar, así sea progresivamente, este brutal choque de sentimientos?

5. DEL SUJETO MODERNO Y DE LA EMULACIÓN COMPARATIVA

Ya hemos dicho que los ojos modernos andan en todo momento en actitud de comparación, de emulación. El sujeto moderno traslada la ansiedad de la identidad a los objetos y redes de poder que otorgan «estatus» y que definen el «ser» de cada quien, respecto de otros sujetos que participan de un espectáculo de ostentación y de actos de consumo en el cual todos quisieran estar incluidos y debidamente considerados, pero del cual en el tercer mundo la mayoría se encuentra excluida. En fin, los ojos del sujeto moderno están hechos para la emulación y el deseo de tener aquello que otros disfrutaban y ostentaban, pero muy pocos tienen. Sin embargo, hay que decir, también, que el sujeto moderno está diseñado para anticiparse a los demás con imaginación, para sobreponerse a la «normalidad» rumbo a la novedad, para «salir adelante» a los demás y «triunfar» sobre la masa mediante el toque de distinción y de exclusividad. Y poder despertar así la admiración y la envidia de los otros, para marcar la diferencia y convertir esa singularidad en motivo de goce y de afirmación de identidad. El sujeto moderno siente que debe llamar la atención de los ojos de los otros, que debe despertar en ellos la envidia, porque ser envidiado es una de las sensaciones más placenteras, mientras sentir la envidia es una de las sensaciones más corrosivas y perturbadoras. La moda cumple aquí un papel psíquico fundamental, lo mismo que las marcas capaces de conferir identidad y **distinción**. Este es uno de los mayores deleites secretos del «flâneur», en cuanto personaje moderno (12), cuando ocupa los espacios públicos para, ante todo, ver y ser visto, mostrarse y ser admirado, compararse y copiar para sentirse simbólicamente comprendido en el todo, para enseguida intentar diferenciarse de la masa con la ayuda de lo exclusivo. El sujeto moderno lucha por ser **incluido** en la masa como espectador, pero al mismo tiempo para ser arrancado de ahí e individualizado como espectáculo.

Sin embargo, en cuanto la envidia es el sentimiento mimético humano inconfesable y «vil» por excelencia del excluido, de quien carece pero desea igualarse en el tener, cuando se convierte en uno de los motores colectivos ocultos más importantes de la dinámica moderna, asociada a otros sentimientos negativos, la sociedad entra en una especie de racionalidad inasible, inabordable, incognoscible e inmanejable. En la modernidad y, sobre todo en los tiempos actuales, suele ser más dolorosa la exclusión que la pobreza. Entre ambas existe una muy estrecha relación, como es apenas obvio, pero en realidad no son lo mismo. No es este el momento para profundizar en su diferencia, pero es importante no confundirlas. Bastaría por ahora con decir que se puede tener dinero y al mismo tiempo estar excluido de los lenguajes dominantes en la sociedad, de su dinámica veloz, de sus innovaciones, de su fugacidad, incluso hasta de los mismos códigos de consumo de aquello que la ciudad y el bienestar ofrecen como un menú inalcanzable. La velocidad de la época deja atrás a muchas personas que tienen modo económico relativo, las expulsa, las excluye y margina. Existe hoy toda una «estética de la desaparición», gracias a la velocidad que se ha apoderado del curso del mundo (13). La marginalidad y la exclusión pueden presentarse entonces en capas sociales no necesariamente empobrecidas, pero siempre terminan por ofender, agraviar e insultar a sus víctimas. Y cuando a esta marginalidad se asocia la pobreza insultante, quien las padece siente rabia del mundo y sueña con la reparación, con la venganza, con el momento del desquite. Quizás por esta razón, por más que la teoría social intente conocer, detectar y «atrapar» en los modelos teóricos la lógica social moderna y contemporánea, incluidos los conflictos que la atraviesan, en muchas ocasiones el esfuerzo no consigue plenamente su cometido si deja de lado el poder de la envidia en el tejido social, siempre asociado a la rabia, al odio y al resentimiento, a la sed de reparación y de venganza, en cuanto motivadores inconfesables e incluso inconscientes del conflicto y de la acción. Ya es buena hora de que los analistas del conflicto

social decidan incluir, al lado de las causas políticas, económicas y sociales como componentes obvios de la racionalidad de la historia moderna y contemporánea, el deseo inconfesable de la envidia, con todos sus anexos afectivos que se expresan casi siempre como sentimientos negativos. Ya es tiempo de que empiecen a reconocerlos y a valorar su peso y significación. La literatura lo hizo hace siglos, pero la teoría social está en mora de emprender ese empeño, con todo el rigor que se merece, de modo interdisciplinario.

Los valores «positivos» y «generosos» que la conciencia individual y colectiva no censuran ni reprimen, sino que por el contrario exaltan, en cuanto ideales «prestigiosos» y «nobles» puestos a jugar en la racionalidad de la historia y de las acciones políticas, suelen ocultar y ayudan a mimetizar y a no reconocer el peso real que tiene la envidia y demás sentimientos negativos, en cuanto hilos esenciales que entran a formar parte del complejo tejido que subyace a las relaciones interpersonales. La envidia forma parte sustantiva de la racionalidad social en la cultura de la modernidad. Este sentimiento moderno, nacido del sujeto que se compara de manera incesante y lucha por alcanzar, como **un derecho**, aquello que no tiene y que otros sí disfrutan y ostentan, ya lo hemos dicho, no debe seguir silenciado ni padeciendo el ostracismo teórico del que ha sido objeto, a la hora de pensar el conflicto social contemporáneo. En la lógica de la envidia moderna Fausto se hace posible, el alma puede ser puesta en subasta y el demonio logra convertirse en un buen aliado de la identidad y del proyecto individual.

El desorden trágico, la crisis de sentido global que deriva del impacto que sobre la lógica social tiene el sentimiento generalizado de la envidia, el odio, la rabia, el deseo de venganza en el mundo moderno y contemporáneo, a partir de sujetos capaces de **compararse emulativamente**, de trazar y echar a andar proyectos de vida autónomos al costo que sea, la inmolación puritana en la creación de riqueza (14), el apareamiento de lo «privado», de

lo «personal» y hasta de lo «íntimo» como fuentes de emulación y como derivados de la crisis de la heteronomía del sujeto, todo esto contribuye a disolver los «metarrelatos» aglutinantes, intensifica el conflicto y atomiza la sociedad, dejándola en manos de individuos rivales ansiosos, cada quien por su lado, cada quien a toda velocidad en procura de su interés, convirtiendo de paso a la sociedad en algo que sólo puede mantenerse «pegado» gracias a las instituciones políticas y jurídicas que a toda hora hacen agua pero de todos modos cumplen con su cometido. Es decir, gracias al poder coactivo que apaga aquí y allá los incendios, a la legislación que regula y a uno que otro símbolo aglutinante, a todo lo cual se suma la racionalidad implacable y de hierro que impera en las relaciones económicas de la producción y del trabajo. Racionalidad que, de paso, impone a todos la idea de la necesidad y de la conveniencia del orden. Pero, habría que decirlo, sólo a condición de que toda esta precaria obediencia sea recompensada con el Progreso prometido, entendido como un camino ascendente de perfección hacia una Salida o Solución definitiva, que en el mejor de los casos nunca se realiza a plenitud, y que para la mayoría de los seres humanos siempre queda pendiente de una ventana negra que al final jamás nadie abre. En el mundo moderno, toda idea de igualdad, libertad y equidad se traduce de inmediato en una invitación movilizadora en favor de una promesa de vida mejor.

Sin embargo, la promesa no se cumple y la «salida» anhelada no se vislumbra por parte alguna, se aplaza indefinidamente, cunde la desconfianza en la política y del ánimo se apodera la desesperanza, como uno de los sentimientos más fuertes de la crisis moderna, que es del mismo tamaño de sus promesas incumplidas. Todo lo cual, en cuanto crisis de lo moderno y de sus mitos conexos, caracteriza la época contemporánea. Delante de esta impotencia casi absoluta de la palabra en comparación con el aplastante poder de las potencias en juego, delante de esta desesperanza y desengaño, el terrorismo y la violencia expresiva y comunicativa se convierten casi en el único lenguaje posible para la expresión de los motivos inconscientes y

«ocultos» del conflicto: la rabia, el odio y el resentimiento, la sed de venganza y de reparación. Inscritos ahora, para peor de los males, en un inocultable contexto de crisis del mito del Progreso, en una aterradora inmediatez de los medios que, en medio de la sensación de impotencia, empiezan a valer por sí mismos, independientemente de su licitud, en una especie de añoranza del infierno en la tierra (15). Porque el terror elige siempre los medios y los instrumentos más eficaces para alcanzar su fin, independientemente de cualquier consideración ética.

6. DE LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD EN SU ORIGEN GRIEGO

Las ideas de igualdad y libertad, una vez ocurrida su insólita invención ateniense, debieron ser domesticadas y neutralizadas en el mismo Occidente que las vio nacer, debido a su alto poder desquiciador. La explosiva idea de igualdad aritmética entre los hombres libres, muy pronto fue sustituida por la idea de la igualdad algebraica, que permite anestesiar el efecto de la comparación aritmética al inscribirla en el terreno de las proporciones «según ciertos méritos» en favor de alguien (16), o por la idea de la igualdad restringida, sólo entre los hombres libres, excluidos aquellos que «por naturaleza» se estiman inferiores (esclavos, mercaderes, campesinos, mujeres, artesanos). Pero, no obstante estos límites y como si lo anterior fuese poco, Atenas inventa, además, al **individuo** autónomo, digno en el vacío de su soledad responsable y ebrio de libertad e igualdad, de razón deliberante y deseos de hacer uso de su derecho de participación. Tal invención histórica constituye, a su vez, la instauración, a futuro, de una fábrica social de sujetos de nuevo tipo. Hablo de la fábrica social de individuos hechizados para siempre por la fuerza mágica de esos ideales, factoría cuyo nombre es Occidente.

Atenas inventa y pone en marcha, pues, una dinámica que además es una fábrica progresiva social de individuos autónomos que hacen trizas la arcaica heteronomía del sujeto; una

fuerza capaz de desgarrar al sujeto en la tragedia interior de su insatisfacción permanente y de precipitar a ciertas sociedades en el conflicto de sus luchas internas, a partir de la insatisfacción, por principio, de cada uno de los individuos así constituidos, cosa que en el Occidente posterior a la invención griega no ha dejado de ocurrir con diferentes intensidades de época, sobre todo después del renacimiento. De ahí que el conflicto social sea algo propio de la esencia del hombre moderno. La envidia comparativa de los comerciantes y artesanos que, «hinchados con sus riquezas» (17) pretendieron alterar el orden jerárquico de la Ciudad Estado, es acallada de inmediato por los filósofos defensores del orden fundado en los linajes y demás privilegios simbólicos y materiales. Porque, ¿qué podría significar aquí la expresión «hinchados con sus riquezas», utilizada por Platón en La República, sino el ascenso social de los plebeyos, que se concreta para él en molestos, indebidos y «peligrosos» actos de ostentación que ponen en juego el orden equilibrado de la sociedad, es decir la justicia?

Posteriormente, el descubrimiento ateniense de las libertades, igualdades y equidades entra en la penumbra medieval, por lo que de la invención griega del individuo al menos quedan a salvo, en el medioevo, el núcleo de la responsabilidad ética individual frente al dilema del bien y del mal, así como la culpa responsable en su versión cristiana. Sin embargo, el individuo autónomo vuelve a aparecer a plenitud en el Renacimiento, mediante la recuperación histórica del embrión moderno griego, sumado a la teoría del libre albedrío, en muy buena parte gracias al papel desempeñado por los comerciantes, la burguesía plebeya y los humanistas. Y se produce una nueva representación social del tiempo y del espacio, del dinero y del riesgo como escenarios individuales, como oportunidades personales que cada quien debe saber usar con imaginación y creatividad, esfuerzo y austeridad, en función de la riqueza como nuevo valor que sustituye a los linajes (18).

7. DEL CONFLICTO SOCIAL Y DEL PRINCIPIO MODERNO DE INDIVIDUACIÓN

Los conflictos en las sociedades arcaicas y en las civilizaciones orientales no modernas, donde no existe el **individuo** como tal, han obedecido absolutamente a otra lógica, cuya precisión no es posible ahora. En el Occidente moderno, las motivaciones del conflicto colectivo, ya sean reales, imaginarias o aparentes, desde su mismo origen se vuelven individuales. En cada individuo hace capullo el «gusano» de la igualdad, la libertad y la equidad, así como la representación del edén personalizado de un mundo mejor aquí en la tierra, que se supone posible y viable gracias a la acción política reformadora y creadora de riqueza y progreso en manos de los hombres, mundo del que nadie quiere ser excluido. Dicho de otro modo, nada de lo colectivo en la modernidad deja de ser al mismo tiempo individual, ningún valor moderno deja de ser asumido por el sujeto, al mismo tiempo, como un propósito propio, personal e individual. La secularización moderna de la cultura disuelve el encantamiento de las fuerzas mágicas o extramundanas que se suponían gobernaban lo real, y el hombre asume su destino en sus manos, como único timonel de su propio barco.

La modernidad revolucionaria hace de la igualdad, la libertad y la justicia sus ideales colectivos, y los individuos cargan con estos ideales hasta su alcoba y los convierten en ideales de su yo individual, de su subjetividad emulativa identitaria, de su dignidad. El Occidente moderno asume y redefine de este modo la herencia griega, la multiplica en las personas y la potencia de un modo que no tiene antecedentes, al depositarla en manos de la burguesía plebeya. Sin embargo, no es igual el poder que alcanza la herencia griega cuando se deposita en las manos de la aristocracia, que cuando se deja caer en las manos de los nuevos empresarios plebeyos. La revolución francesa no es hija directa de la pobreza sino ante todo de los ideales de la igualdad, la libertad, la solidaridad y la equidad en su versión

plebeya, sumados a la promesa de una vida mejor, del Progreso por la vía de la ilustración, la riqueza y el desarrollo instrumental y de la tecnociencia. Pero la modernidad post-renacentista, para ser completa, sumó a todo lo anterior la secularización y la desacralización de la cultura, como un rasgo esencial de su identidad plena. Rasgo este último que América Latina no estaba en condiciones de interiorizar, por no haber vivido la experiencia cultural y social de los siglos XVII, XVIII y XIX europeos.

8. DEL CONFLICTO SOCIAL Y DEL IDEARIO BOLIVARIANO

América Latina es, entonces, heredera parcial y atípica de la mentalidad moderna, sobre todo a raíz y a partir de los procesos emancipatorios ocurridos durante el Siglo XIX. De manera un poco más particular, Colombia es un país donde uno podría estar tentado a concluir que los ideales de la igualdad y la libertad justicialistas, propios del ideario Bolivariano, en cuanto representaciones para alcanzar un mejor vivir prometido en las campañas libertadoras, dejaron hechizado y en estado de deuda a nuestro pueblo desde los tiempos de la independencia. Constituye casi un misterio indescifrable y un imposible teórico, intentar siquiera imaginar lo que aquellas mentes religiosas, mágicas y míticas populares de los tiempos de Bolívar en Colombia, sintieron y se representaron en su imaginario personal cuando escucharon gritar el catecismo revolucionario que en Francia había ideado la guillotina y en América estaba desencadenando la sublevación general. Aquel pueblo debió haber quedado literalmente hechizado, perturbado. Pero ocurre que este hechizo no fue ni ha sido exorcizado por ninguna revolución verdadera, por ningún cambio sustancial, sino por el contrario frustrado y sacrificado de magnicidio en magnicidio (Uribe, Gaitán, Galán, para sólo mencionar los símbolos políticos más representativos del cambio). Esta especie de hechizo decimonónico ha quedado permanentemente burlado, aplazado, reprimido y satanizado. Y

quienes han sufrido esta burla histórica han quedado en estado de odio, en estado de deuda pendiente, en situación de envidia y resentimiento, en actitud de venganza reparadora. Pero, como es casi imposible y hasta políticamente «indebido» reconocer que de esto se trata, en muy buena parte, es preciso mimetizar estos sentimientos bajo un ropaje de valores políticos positivos. Sin embargo, a nadie se oculta que la carga de sentimientos negativos en el conflicto colombiano, de lado y lado, resulta atroz. Y son esos sentimientos negativos los que, desde la sombra e incluso desde la inconsciencia, se han apoderado de la lógica del proceso y lo han descentrado de su eje principal.

En Colombia no fue posible la laicización de la cultura, camino de una mentalidad más plenamente moderna, es cierto, pero sí se produjo la interiorización encarnada y la sincrética reinscripción religiosa y mágica, tocada de utopía y mesianismo, de los ideales de la libertad, la igualdad y la equidad justicialista, valores y representaciones que fueron tomados del modelo de la modernidad revolucionaria europea. La alta religiosidad de nuestra tradición no permitió la secularización de la mentalidad colectiva, pero el hibridaje hizo posible, al menos, reinscribir los ideales modernos de libertad, igualdad y equidad en el tejido de la representación religiosa del edén prometido. De esta manera, engranados en la estructura mental religiosa, los ideales modernos de la igualdad, la libertad y la equidad resultaron potencializados como prefiguraciones del paraíso bíblico justicialista, edén donde los pobres por fin tendrían voz. Desde el punto de vista del componente moderno que forma parte del hibridaje cultural latinoamericano, y en términos de las igualdades y libertades soñadas, debemos con seguridad mucho más a Bolívar que al viejo Marx.

Dicho de otro modo, la matriz cultural nuestra es básicamente religiosa, con componentes míticos y mágicos sincréticamente incorporados, o incluso a la inversa en el caso de ciertas étnias y grupos humanos indígenas y negros. A esta matriz básica se superpuso en el siglo XIX el ideario bolivariano, cuyas promesas

no fueron jamás satisfechas, o lo han sido en un mínimo grado. Somos, pues, mucho más bolivarianos que otra cosa. El marxismo contiene en cierta parte sustancial de su discurso una teorización exigente, un método de pensamiento fuertemente racionalista, una postura filosóficamente desmistificadora, que prescinde incluso de la idea de Dios y que, por lo tanto, no podría haber sido interiorizada fácilmente entre nosotros sino por sujetos mentalmente secularizados, que hubiesen vivido aunque fuera de manera apenas libresca la experiencia de los siglos XVII, XVIII y XIX europeos. Sin embargo, más allá de su componente teórico y filosófico, el marxismo contiene también componentes mesiánicos (promesa de salvación por la revolución, a manos del proletariado que hace de Cristo) y utópicos (promesa de un edén de tipo milenarista en la tierra), perfectamente compatibles con el cristianismo. Igualmente, contiene componentes altamente modernos, relacionados con las ideas de libertad, igualdad y equidad.

Pese a todo lo anterior, fue Bolívar quien primero hizo entre nosotros estas promesas en el Siglo XIX, y quien primero recurrió a la guerra para que se cumplieran realmente. Pero todo esto quedó pendiente de su realización en el imaginario colectivo. Las «formas» jurídicas y políticas del ideario libertario e igualitario, el himno, los sueños populares, todo quedó impregnado de Bolívar, pero la sociedad real caminó en sentido inverso de estos ideales, hacia el escamoteo de lo sustancial, hacia la preservación de los privilegios, la exclusión y la permanencia histórica de lo que debió haber sido borrado. El ideario de la Revolución Francesa, que encarnaban Bolívar y otros líderes latinoamericanos, dejó hechizado al pueblo y en estado de deuda todo su sueño, que ha derivado en pesadilla. Veamos lo que dice a este respecto el escritor mexicano Carlos Fuentes: «Las revoluciones fueron animadas por un fervor libertario. Una vez más, el caso argentino nos ofrece el mejor ejemplo. El fogoso y fanático jacobino porteño, Juan José Castelli, propagó las ideas de la Ilustración francesa en el Alto Perú, predicando el evangelio de Rousseau y de Voltaire a los

indios quechuas y aymarás, suprimiendo, por la fuerza, los tributos impuestos al indio y distribuyendo tierras, prometiendo escuelas e igualdad. Todo ello vendría automáticamente como resultado de una revolución permanente. «Levantaos -dijo Castelli a las masas indias- todo ha terminado. Ahora somos iguales» (19). ¿Qué grado de perturbación ocurrió en aquellas mentes, incluidas las del actual territorio colombiano, al escuchar este tipo de promesas?

Las consideraciones anteriores significan que Colombia, y muchos otros países de América Latina, no consiguieron alcanzar en su plenitud la mentalidad moderna, precisamente por no haberse cumplido entre nosotros la secularización y laicización de la cultura. No era fácil, quizás no era justo, tal vez no era posible desencantar en términos laicos, precisamente, el continente encantado. ¿Cómo desencantar el continente encantado? ¿Tendría esto algún sentido? Se sabe, además, que ahora cuando reviven los denominados «neomisticismos» contemporáneos, los pueblos que nunca abandonaron el mito y conservaron su encantamiento, a pesar de haberse revestido de otros ropajes, quedaron convertidos de pronto en «postmodernos», aunque por la vía de la caricatura más neoconservadora. Sin embargo, y sea lo que sea, algo muy fuerte sucedió en nuestra mítica y mágica mentalidad colectiva, una vez se produjo su contacto con los ideales de la libertad y la igualdad durante el Siglo XIX. Me atrevería a insinuar esta hipótesis de trabajo: los ideales libertarios e igualitarios agitados por Bolívar y sus ejércitos durante la campaña de la independencia, sacaron a la masa de su prisión mental de relativa resignación premoderna y la colocaron desde entonces en la ansiedad de la justicia y de la espera de un mundo mejor, a modo de redención y de realización sustitutiva en la tierra de la promesa religiosa de salvación, todo esto en inédito hibridaje. Bolívar y las campañas libertadoras aportaron a la mezcla híbrida los ideales modernos de la libertad y la igualdad, y el pensamiento religioso católico aportó la alta valoración del sufrimiento y la resignación, camino de la purificación del alma, así como la imagen del edén

justo e igualitario, ligada a la idea de la redención mesiánica. Esta mezcla híbrida, unida a los relatos míticos de cosecha aborigen relativos a la humillación y el despojo causados por la conquista y la colonia, mantuvo relativo equilibrio hasta los comienzos del Siglo XX, cuando las tensiones sociales empezaron a crecer y a ser resueltas de un modo tan violento que muy pronto comenzaron a producirse las respuestas igualmente violentas. De esta manera quedamos de pronto insertos, de hecho y de pleno derecho, en la racionalidad de las mutuas venganzas en escalada (20). En la izquierda doméstica, incluso en la académica, donde se suponía que esto no debía ocurrir, el proletariado nunca dejó de ser la representación laica de Cristo, «El Capital» fue la Biblia y la revolución se confundió con la representación de la redención. Aquí, de nuevo, parecería que la secularización de la cultura, entre nosotros, estaría condenada a la caricatura, es decir a una especie de sacralización perpetua de lo profano.

Cuando las exigencias de libertad y de igualdad sociales no son siquiera medianamente satisfechas, sino que se postergan, se ahogan, se engaña sistemáticamente a quienes las hacen, se criminaliza a quienes las formulan, en fin, se las escamotea con cinismo y violencia, la polarización se profundiza. Y la envidia moderna de los sujetos asumidos en los ideales de la igualdad, la libertad y la equidad, se transforma muy rápido en odio, rabia y resentimiento. Y cada acción en contra de los ideales de la igualdad, la libertad y la equidad, es respondida con otra peor. «El mundo moderno aspira a la igualdad entre los hombres y tiende instintivamente a ver las diferencias, aunque no tengan nada que ver con el estatuto económico o social de los individuos, como otros tantos obstáculos a la armonía entre los hombres» (21). Ese parece ser el camino que hemos recorrido y que nos ha conducido al túnel en que estamos. Y la responsabilidad central de este recorrido y del atolladero sin salida en que nos encontramos la tienen las élites,

en cuanto se han empeñado en aplazar y escamotear, de la manera más torpe y miope, cualquier tipo de reforma democrática que permita la realización, así sea parcial pero con un mínimo de contenido real, los ideales modernos incrustados en la masa popular desde los tiempos de la independencia. Tiene mucho más responsabilidad ideológica y política Bolívar que Marx, contrariamente a lo que se supone, en el incendio y en el conflicto social que atraviesa nuestro país. Ese Bolívar de las estatuas, esa especie de alacrán invisible que las élites idolatran sin tener mayor conciencia de su altísima «peligrosidad» simbólica, es el ídolo popular vivo más fuerte y su ideario, en estado de hechizo pendiente y larvado es la base ideológica de la protesta y la rebelión actuales. En todas las expresiones de la violencia armada nacional, la figura de Bolívar ha estado decisivamente presente. Ese Bolívar es, ante todo, la representación de la modernidad dieciochesca, de la insurrección jacobina. Por esa misma razón es Bolívar, el romántico, mucho más que el viejo Marx, el teórico, la figura simbólica que todavía perdura y persiste entre las masas, el símbolo que domina entre nosotros como expresión de la deuda pendiente y como apelación a los ideales de igualdad, libertad y justicialismo social por siempre aplazados.

Ante la represión del conflicto mediante la barbarie e inhumanidad de los medios que a diario son utilizados, la insurgencia ha quedado atrapada en ese mismo pantano y ha decidido emular aquella barbarie con la barbarie y la inhumanidad de sus propios medios de violencia expresiva. En el seno de una legalidad ambigua e inoperante como la que domina entre nosotros, es preciso reconocer que la institución constitucional de la acción de tutela, creada por virtud de la Constitución Política de 1.991 y defendida y desarrollada con energía por ciertos Magistrados de la Corte Constitucional, a despecho del país tradicional, se ha convertido casi en el único instrumento popular de orden legal para demandar igualdad,

equidad e impedir que se vulneren los derechos fundamentales. Pero existen amenazas contra la acción de tutela, que apuntan a su desmonte progresivo y a recortar sus alas. De nuevo, el país tradicional reacciona y se opone a los pequeños progresos democráticos institucionales, que sólo pretenden volver real un poco de la igualdad, la libertad, la dignidad y la equidad abstracto formales que fueron prometidas en el Siglo XIX. Pero ocurre que estamos ya en el siglo XXI.

En una investigación adelantada en Colombia por el profesor Enrique Ogliastri, de la Universidad de Los Andes, se hizo evidente y se documentó gran parte de lo anteriormente planteado. En efecto, la investigación, de la que tuve conocimiento apenas tangencial (Revista Summa, marzo de 1.998) pero cuyos resultados se pueden consultar, demostró que de sesenta países del mundo estudiados como muestra representativa de la población de países existentes, Colombia ocupó el primer lugar desde el punto de vista de la exigencia de igualdad social. Pero este primer lugar, este insospechado campeonato en términos de exigencia popular de igualdad, rasgo inequívocamente moderno que envidiaría Francia, apareció enfrentado a otro campeonato: Colombia estaba en el grupo de los diez países del mundo donde reinaba la mayor desigualdad en cuanto a la distribución del poder social y el dominio excluyente de la élite. Cuando en un mismo país se juntan una demanda de igualdad que es la primera en el mundo, con una de las diez élites más inflexibles del mundo, se torna perfectamente explicable el alcance, así como la profundidad trágica del conflicto que vivimos. Y se entiende, de paso, la vigencia simbólica de Bolívar, en épocas que combinan, de manera trágica, la validez histórica del ideario moderno con la barbarie de los medios y métodos. Al parecer, pues, no hemos podido salir, todavía, del Pantano de Vargas.

Santiago de Cali, diciembre de 2.001

Notas y referencias bibliográficas:

1. Al respecto del concepto de la envidia como deseo mimético, ver la obra de René Girard: *Shakespeare: los fuegos de la envidia*, en su edición en idioma castellano a cargo de la Editorial Anagrama, de Barcelona, en 1995.
2. Me refiero a los «Pequeños poemas en prosa», de Charles Baudelaire, especialmente el denominado «Ojos de pobres», que tengo a mi lado en una edición a cargo de la Editorial Sopena, de Buenos Aires, fechada el 28 de noviembre de 1941.
3. Al respecto de la afaternidad moderna, ver las reflexiones llevadas a cabo por Jürgen Habermas en su obra «El discurso filosófico de la modernidad», tanto como en su «Teoría de la acción comunicativa», sobre todo en el capítulo de esta última en el cual se ocupa de la racionalidad productivo instrumental en el mundo moderno capitalista.
4. A propósito de este hechizo moderno, según el cual la humanidad cree avanzar hacia una salida o solución final y definitiva de sus penurias, ver la obra «Hombres póstumos», de Massimo Cacciari, Ediciones Península, Barcelona, 1989, pág. 35 y ss.
5. Ver al respecto la obra de Robert Nisbet, denominada «Historia de la idea de progreso», donde el autor lleva a cabo una importante y extensa reflexión acerca de la manera como la modernidad resulta también atrapada por la traducción laica de la idea de una salvación de la humanidad, en este caso ya no en el cielo sino en la tierra, pero de todos modos una salvación. Dicho de otro modo, al parecer la modernidad seculariza la cultura y la visión del mundo, a condición de sacralizar de nuevo lo profano.
6. Me refiero a la importante obra de Umberto Cerroni, «Marx y el derecho moderno», publicada por Jorge Álvarez Editor, en Buenos Aires, y cuyo prefacio escrito por el autor para la edición en lengua española aparece fechado en Roma, en el mes de marzo de 1964.
7. Consultar al respecto la magistral obra de René Girard, «Shakes-

peare: los fuegos de la envidia», donde el autor analiza este sentimiento humano en la obra del dramaturgo inmortal. Libro que, en muy buena parte, ha inspirado y guiado la escritura de este artículo.

8. Sobre este particular, ver el impecable análisis llevado a cabo por Alfred Von Martin, en su obra «Sociología del renacimiento», a propósito del apareamiento histórico de una nueva mentalidad en dicho período. Se trata allí, como es apenas evidente, de la configuración embrionaria y del posterior desarrollo de lo que habría de ser la mentalidad moderna
9. Ver al respecto el interesante artículo de Anthony Sampson, profesor de la escuela de psicología de la Universidad del Valle, denominado «Reflexiones sobre la violencia, la guerra y la paz», publicado en el libro «Violencia, Guerra y Paz: una mirada desde las ciencias humanas», editado por los profesores Angelo Papacchini, Darío Henao Restrepo y Víctor Mario Estrada, de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle.
10. De nuevo remito al lector al poema «Ojos de pobres», de Charles Baudelaire, que forma parte de sus Pequeños poemas en prosa», donde el poeta de la modernidad parisina registra los diferentes modos de mirar el lujo ajeno desde la óptica de los pobres.
11. Berman, Marshall: Todo lo sólido se desvanece en el aire, Siglo XXI editores, 5a. Edición, Bogotá 1991, págs. 147 y siguientes.
12. Ver al respecto la reflexión de Richard Sennett, en su obra «El declive del hombre público», publicada por Ediciones Península, Barcelona y fechada en el año de 1978, en la cual el autor analiza los sentimientos modernos del transeúnte que ocupa la calle y los espacios públicos para ver y ser visto.
13. Consultar al respecto la obra de Paul Virilio, casi por entero consagrada al tema de la velocidad en nuestro tiempo, especialmente la denominada «Estética de la desaparición», editada en idioma castellano por la Editorial Anagrama, de Barcelona, en 1988.
14. Sobre este particular, consultar al respecto la obra de Max Weber, especialmente «La ética protestante», en la cual el autor plantea cómo

el creador de riqueza en el mundo burgués se inmola en su empeño, en una especie de traslación del ideal sagrado de la salvación al mundo profano del dinero y la acumulación.

15. Resulta supremamente interesante volver a pensar, en este contexto, la sugerente hipótesis expuesta por George Steiner en su libro «En el castillo de barbazul», a propósito del holocausto nazi que él trata en uno de sus capítulos como «una temporada en el infierno». Allí el autor dice: «Se ha hablado mucho sobre la desorientación y la soledad del hombre después de que el cielo desapareció de su fe activa. Sabemos del vacío neutral de los cielos y de los terrores que produce. Pero puede que la pérdida del infierno haya causado una turbación más grave».....» Quedarse sin cielo y sin infierno es quedar intolerablemente empobrecido y solo en un mundo que se ha vuelto plano. De los dos, el infierno resultó ser el más fácil de recrear».....» Necesitados del infierno, aprendimos a construirlo y a organizarlo sobre la tierra». Estoy citando de la edición de la obra mencionada, a cargo de Ediciones Guadarrama, Madrid, 1976, pág. 51.
16. Ver al respecto la obra de Cornelius Castoriadis, denominada «Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto». Existe edición en idioma castellano, a cargo de la Editorial Gedisa, Barcelona, año de 1.988, y las referencias más cercanas a este tema de la igualdad entre los griegos se encuentran consignadas en el capítulo «Naturaleza y valor de la igualdad», a partir de la página 132.
17. Platón: La República, Editorial Porrúa, México, 1971, pág. 504
18. De nuevo remito al lector a la obra de Alfred Von Martin, arriba referenciada, denominada «Sociología del Renacimiento», donde el autor estudia en el detalle el surgimiento de una nueva mentalidad en el renacimiento.
19. Fuentes, Carlos: El Espejo Enterrado, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pág. 277.
20. Ver al respecto los iluminadores análisis llevados a cabo por René Girard en su libro «La violencia y lo sagrado», publicado en idioma castellano por Editorial Anagrama, en Barcelona, en el año de 1.995. En efecto, a partir de la página 23 y subsiguientes,

el autor explica la dinámica de violencia que adquiere una sociedad como consecuencia de la escalada de las venganzas mutuas. Esta dinámica de la retaliación, del odio y del resentimiento, no exenta de envidia, no tarda en apoderarse del conflicto en la sociedad, desplazando de su eje a las causas económicas, políticas y sociales del mismo, con todas sus consecuencias.

21. Alfred Von Martin, op.cit, pág. 57.

FUERZA ESTÉTICA, LECTORES MODERNOS Y CLIENTELA LITERARIA

INTRODUCCIÓN

Occidente es el resultado de más de una oleada de globalización cultural. Las dos principales fueron la cristianización y posteriormente el ingreso en la modernidad. Ambas condujeron a través de caminos diferentes pero siguiendo análoga dirección, la primera a la configuración del sujeto basado en el principio de individuación, y la segunda a un sujeto basado en el principio de la autonomía. Dimensiones del sujeto que no deben confundirse. Del desmonte del yo colectivo mítico y tribal, heterónimo y atrapado en las imágenes y representaciones sociales identitarias colectivas, habría de emerger en Occidente el yo individual no siempre autónomo, al menos en la ficción de sí mismo. Y, posteriormente, en la modernidad, el yo autónomo.

Para ser un lector íntimo, concentrado en el texto y entregado al silencioso descubrimiento del sentido que parece brotar de los signos, tal como hoy en día lo conocemos, se necesita que se haya hecho posible el apareamiento histórico del principio de individuación. Pero, para ser un lector independiente y crítico, que no sólo lea sino que piense y recree lo leído en libertad, se necesita haber roto el cerco del yo colectivo que se aglutina al-

rededor del dogma; haber desmontado, mediante una profunda ruptura ontológica social la heteronomía y haber instaurado, en su reemplazo, la tensa autonomía del sujeto respecto del «magma» social y cultural que lo arropa. Esta ruptura de la heteronomía del sujeto humano y la instauración de su autonomía, casi siempre como una realidad agónica, sólo aconteció dos veces en la historia de la humanidad: «en la antigua Grecia y en la Europa Occidental» (Cornelius Castoriadis: Los dominios del Hombre: Las Encrucijadas del Laberinto, Pág. 213)

Principio de individuación cristiano y principio laico de autonomía del sujeto moderno: he ahí las condiciones superpuestas que fueron necesarias para que históricamente pudiera producirse el advenimiento del lector moderno.

PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

La autocontemplación cristiana, dirigida a un supuesto estado interior de pureza o de pecado; la ansiosa vigilancia alrededor de los peligros extremos que amenazan el alma «personal» y la desvían de su destino final, contribuyeron a la configuración histórica del principio de individuación. Pero el cristianismo obra sobre el sujeto, no obstante, como un «pegante» social identitario, un sistema de representaciones dogmáticas fundadas en el miedo a la muerte, la culpa personalizada y el arrepentimiento. Imagen del mundo que si bien invita a cada quien a asomarse al abismo de su propia miseria, no obstante mantiene la heteronomía del sujeto inmerso en el «magma» de la creencia, de la que no es posible autonomizarse. Sin embargo, el cristianismo es capaz de responsabilizar a cada ser humano de su propio destino y esa es su contribución a la consolidación histórica del principio de individuación.

Al retornar a la senda griega durante el final del medioevo, el renacimiento va más allá del simple principio de individuación en cuanto retoma y resignifica el principio griego de la autonomía del sujeto que rompe el cerco de la heteronomía y

se atreve a pensar **por sí mismo**. Esta generación moderna de sujetos autónomos, capaces de pensar por sí mismos no es, sin embargo, el resultado de la casualidad. La Europa renacentista es un tejido de relaciones sociales nuevas. Sobre todo, es un hervidero de negocios. Ya Alfred Von Martin (Sociología del Renacimiento, Fondo de Cultura Económica, México, 1968) señaló como este mundo de los negociantes contribuyó de manera decisiva al apareamiento de **una nueva mentalidad**, en este caso, la mentalidad moderna. Y George Duby, a propósito de sus estudios sobre la emergencia histórica del individuo entre los siglos XI y XIII, insinúa el aporte de la ansiedad de la **ganancia** atesorable individualmente, como algo decisivo en el proceso del apareamiento y consolidación del principio de autonomía del sujeto: «... A lo largo del siglo XII se multiplican los signos evidentes de las conquistas de una autonomía personal, o sea precisamente cuando se acelera la decontracción de la economía, cuando el crecimiento agrícola, reanimando rutas, mercados y aldeas, empieza a transportar poco a poco hacia la ciudad todos los sistemas de control y los fermentos de vitalidad, cuando la moneda va en camino de obtener en lo más cotidiano de la vida un papel capital, y se difunde por doquier el uso del término ganancia. Es entonces cuando comienzan a descubrirse menciones cada vez más numerosas de cofres y bolsas en los documentos de archivo, o restos de llaves en los yacimientos de las excavaciones, índices todos ellos de una voluntad afirmada de poner a buen recaudo, para uso exclusivo, determinados bienes móviles por naturaleza, de economizar, y de lograr así hacerse menos dependientes de sus familiares. Libertad, margen para empresas individuales». (George Duby, Historia de la Vida Privada, La Emergencia del Individuo, Editorial Siglo XXI, México, 1987, Pág. 203 y ss.)

Siglos más tarde, este principio de individuación del sujeto, expresado ahora como autonomía de negocios y de emprendimientos, se habrá de resignificar en el principio laico de la

responsabilidad del sujeto que toma en sus manos su propio destino y que decide ser **obra de sí sin la ayuda de los dioses**, disposición mental que Kant denominó estado de mayoría de edad (Enmanuel Kant: Qué es la ilustración, Alianza Editorial, Barcelona, 1989) y que Federico Nietzsche definió como la muerte de los dioses, (Federico Nietzsche: Así Habló Zaratustra, Editorial Bedout, Medellín, 1968), ahora prescindibles por innecesarios. Estas fueron las condiciones para que hubiera podido surgir en Occidente el sujeto que hoy conocemos como moderno. Sujeto que hace posible otro tipo histórico de relación con los libros, que redefine el acto de la lectura y que se convierte en el practicante del sueño moderno de la ilustración.

DEL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN AL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

Sin arrancarlo todavía del «magma» del dogma sagrado, el principio cristiano de individuación asoma al sujeto a un abismo «interior» y lo responsabiliza de su elección entre el bien y el mal. Pero, tal abismo interior, que la creencia religiosa enseña al sujeto y con el cual lo amenaza para mantenerlo atrapado en el dogma, de inmediato y en un mismo movimiento es ocultado por la promesa de salvación y de vida eterna. De este modo, «... La religión es a la vez presentación y ocultación del abismo. La religión anuncia y presenta el abismo y al mismo tiempo lo oculta profundamente. Por ejemplo, el caso de la muerte en el cristianismo: presencia obsesiva, lamentación interminable... y al mismo tiempo negación absoluta de la muerte puesto que esta no existe en verdad, puesto que ésta es el acceso a otra vida. Lo sagrado es el simulacro instituido del abismo: la religión confiere una configuración o figura al abismo y esa figura es presentada a la vez como sentido último y fuente de todo sentido (Cornelius Castoriadis, Op. Cit. Pág. 217).

Sin embargo, la religión cristiana en todas sus versiones, en la medida en que enseña el abismo, contribuye al principio de individuación del sujeto, así mantenga en estado de inhibición el principio de su autonomía. El tránsito histórico del principio de individuación al principio de autonomía del sujeto, pasa por una inquietante ruptura ontológica de la cultura y de la sociedad. Ruptura que es lenta y que abarca varios siglos. En efecto, «... Entre los sabios que meditan sobre el texto de la escritura, toma cuerpo la idea, estremecedora, de que la salvación no es algo que se alcance por la sola participación en determinados ritos, en medio de una pasividad propia de borregos, sino que ha de «ganarse» mediante un tránsito de sí mismo. Es una invitación a la introspección, a la exploración de la propia conciencia, ya que el pecado no parece que resida en el acto mismo sino en la intención, que es lo que se considera que se agazapa en la intimidad del alma» (George Duby, Op. Cit. Pág. 204).

Las fuerzas del mal, que desde el mundo exterior acechan al sujeto y lo usan como juguete de sus fines, declinan. Ahora esas fuerzas del mal le vienen al sujeto de su propio mundo interior. La idea de un destino predefinido, que los seres humanos cumplen a ciegas como una condena se diluye, en la misma medida en que emerge un sujeto **responsable de sí y de sus propios actos**. Este tipo de sujeto, surgió históricamente de un híbrido cultural, cuya matriz es la culpa cristiana y el asombro contemplativo del alma interior, deriva ahora en alguien a quien el **texto escrito** se dirige de un modo antes inédito: como un lector que calla y que desde el silencio meditativo intenta descifrar el sentido oculto de las palabras. Está apareciendo históricamente el sujeto lector que hoy conocemos, encerrado en su estudio, concentrado en silencio y en capacidad no sólo de leer sino de producir él mismo, con autonomía, otro texto paralelo a medida que lee.

Ante la racionalidad extrema de las esferas de la sociedad (Max Weber, Economía y Sociedad, Fondo de Cultura Econó-

mica, México, 1876), propongo que la obra literaria ayuda al sujeto moderno y contemporáneo a resistir el cálculo racional a que se somete la vida cotidiana burguesa, se levanta como un espacio de resistencia mediante la cognición de la tragedia humana. Arrasada por la racionalidad del mercado contemporáneo, la fuerza estética de la obra literaria ha debido claudicar ante el lector, ahora convertido en cliente, lugar donde el anhelo ilustrado entró en declive y de donde el pensamiento ha sido expulsado. Demasiada agua ha corrido desde entonces hasta nuestros días.

LA CRISTIANIZACIÓN COMO OLEADA DE GLOBALIZACIÓN Y EL NUEVO SUJETO QUE ANUNCIA

La fuerza expansiva de la propuesta cristiana es aplastante y llega hasta nuestros días, no obstante el proceso moderno de secularización de la cultura. Esto se debe, ante todo, a la potencia de sus promesas: el cielo, la redención, el sentido otorgado al sufrimiento, la vida eterna que reemplaza la presencia obsesiva del abismo. Bajo la fuerza de estos axiomas dogmáticos, la muerte es borrada del horizonte humano y convertida por arte de magia en su contrario: en vida eterna. Cada quien asume su destino de salvación como un proyecto de responsabilidad individual, dotado de un principio espiritual de discernimiento denominado ciencia del bien y del mal, que le permite elegir a conciencia el camino de su salvación o de su condena. La condena y la salvación quedan de este modo convertidas en asunto de cada quien, es decir en algo que se hace posible por cuenta del individuo puesto en libertad. Germen del sujeto moderno, estado psíquico previo de alguien que se examina a sí mismo, que se arrepiente de culpas individualizadas, que se lava por dentro, que se acicala, que se desprende psíquicamente del «magma» de la tribu pero que al mismo tiempo se acorrjala en la creencia interiorizada y que habla ahora desde un lugar que antes no existía: el individuo que debe cuidarse de sí mis-

mo, de sus propias pasiones enemigas que lo pueden arrastrar al fracaso, que debe levantarse de sus caídas, arrepentirse en soledad y emprender de nuevo el viaje hacia la muerte con la frente en alto.

Estas imágenes cubren la tierra de occidente y se apoderan de ella hasta nuestros días. Impulsada desde el poder y legitimidad por la maravilla de sus ofrecimientos, la bola agarró para sí toda la nieve disponible. Más tarde, y como un derivado de este proceso, se hará históricamente posible el acto de la lectura como un rito silencioso individual, de meditación ayudada, en el retiro del sujeto que se auto-contempla en las páginas y se «busca» en ellas.

El libro se habrá de convertir en un instrumento exterior, capaz de conmover al sujeto que se propone la búsqueda de sí, camino de la perfección, especie de amigo íntimo, consejero que le ayuda al lector a encontrar lo que él es desde el punto de vista del bien, que le promete un componente cognitivo acerca de su condición de objeto redimible del mal y a través del cual el lector en agonía puede emprender el viaje que conduce a su propia interioridad enigmática, amenazada de condena y de incertidumbre. El sujeto cristiano realiza lentamente el principio de individuación, atrapado, sin embargo, en el péndulo dogmático del bien y del mal.

LA MODERNIDAD COMO SEGUNDA OLEADA Y EL SUJETO MODERNO ANTE LOS LIBROS

El sujeto cristiano renacentista preanuncia así al sujeto moderno. Al péndulo sagrado del bien y del mal, el sujeto moderno adiciona la dimensión laica. No es que desaparezca de un tajo el sujeto cristiano, sino que ahora es posible injertar en la estructura binaria del bien y del mal y en la obsesión del abismo, una nueva estructura. Lentamente, la dominante obsesiva de salvación del alma se reemplaza en el sujeto moderno por la nueva alegría de la autonomía que se expresa en la aventura

del enriquecimiento burgués individual y el ingreso al conocimiento ilustrado. Del niño humano que antes debía ser llevado de la mano a rastras de los dioses, brota ese nuevo hombre que puede prescindir, para su existencia intramundana, de aquellas compañías, en cuanto ha llegado a su mayoría de edad, según la metáfora kantiana. El proyecto dominante del alma ilustrada ya no es ahora de salvación, sino prioritariamente de conocimiento como **liberación**. Los libros contienen dicho conocimiento, en cuanto misterio que debe ser descifrado y aprehendido para el perfeccionamiento de sí en términos ilustrados. El gran libro Bíblico empieza a ser reemplazado por los compendios enciclopédicos que resumen la ciencia humana del momento. Y el conocimiento ilustrado de las enciclopedias laicas es el que ahora engulle la razón desaforada. El proyecto prioritario de salvación del infierno y de ingreso al cielo, propio del sujeto cristiano, sin embargo, no desaparece por esto. Pero ha sido desplazado por el proyecto del conocimiento ilustrado y la acumulación de una fortuna personal en términos de riqueza y de ciencia mundanas. La imprenta contribuye a la socialización del saber ilustrado y las luces de la razón se apoderan de Occidente, paralelamente al despegue de la industria.

Los autores de libros literarios y filosóficos laicos emergen ahora con toda la fuerza de sus propuestas autónomas estéticas y de pensamiento y el lector moderno debió someterse a las reglas de juego que le imponían quienes escribían. Los editores se cuidaban, como siempre se cuidaron cargados de cautela, pero no como ahora de sus ventas en los hipermercados, sino del escándalo. La cultura se había desacralizado, giraba como rueda suelta autónoma de lo sagrado y el saber laico ilustrado fue la nueva promesa de la humanidad en términos de liberación del espíritu. Los libros eran vistos ahora como el único camino posible para alcanzar esa promesa. No eran aquellos los tiempos en los que los autores debían hacer concesiones a la mediana del lector. Lo importante era conmoverlos hasta el fondo de

sus espíritus. El autor necesitaba de sus lectores, es cierto, pero no como clientes sino como destinatarios de toda la carga de su fuerza estética y conceptual. Los lectores no eran, como lo son ahora, simples clientes que debían ser complacidos en el consumo ligero de banalidades. Por el contrario la satisfacción de los lectores derivaba del contacto con la fuerza estética y conceptual desquiciante de las obras y en esto consistía la garantía de la venta. Era la fuerza estética de las obras aquello que el lector procuraba y disfrutaba, bajo la forma de nueva cognición, asombro lingüístico, vértigo metafórico y abismos originales (Harold Bloom, *El Canon Occidental*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1994).

LA MODERNIDAD COMO PROCESO DE RACIONALIZACIÓN DEL MUNDO

Jürgen Habermas (*Teoría de la Acción Comunicativa*, Editorial Taurus, Madrid, 1989) piensa la modernidad social como un proceso de racionalización cultural que se deriva de un comportamiento racional de los sujetos en la sociedad y una consecuente racionalización de las imágenes del mundo. Este proceso social y cultural de racionalización progresiva comprende, según Habermas, la racionalidad cognitiva de la ciencia, la racionalidad cognitiva instrumental, la racionalidad práctico – moral y, finalmente, la racionalidad práctico estética.

La racionalidad práctico – estética es aquella que no interesa para los fines de la presente reflexión. La racionalización de las artes significa, ante todo, su autonomía respecto de las otras esferas de la sociedad, el apareamiento de otro tipo de público al que las artes se dirigen, el surgimiento de la labor crítica, ejercida ahora sobre un nuevo objeto estético que la misma crítica debe ayudar a ganar en autonomía, descifrar y poner en evidencia, en cuanto a sus leyes propias y a sus técnicas. La influencia de las «musas» declina hasta casi desaparecer y el autor irrumpe autónomo con su personalidad, en medio de

una soledad individual sobre la cual se yergue, acompañado y legitimado sólo por la fuerza estética de su propuesta, que se confunde con él mismo. La crítica hace de mediadora entre el nuevo público y el autor y la bohemia se convierte en un proyecto digno, que aunque no todos se atreven a seguir, no obstante se convierte en un estilo de vida admirable por su componente de libertad, de existencia irregular y de espléndido desorden.

Las artes literarias y, en general, todas las demás artes empiezan a cumplir un papel liberador intramundano y secular, en cuanto expresión de una subjetividad que resiste a la extrema racionalización que le impone el cerco de la vida cotidiana burguesa. Refugio donde hierven y se expresan otras imaginaciones no estrictamente funcionales, especie de rueda suelta en la sociedad que se distancia de la racionalidad económica y política tanto como de las ideologías dominantes, nuevo «magma» moderno. En las artes literarias, el sujeto moderno empieza a explorar el otro lado de la existencia humana, como una novedosa forma de conocimiento, diferente del saber expresado en hipótesis y en teorías coherentes, impecables desde la perspectiva de la lógica racional. Se trata del conocimiento derivado del **mostrar** la auténtica vida humana y su verdadera condición, sin **demostrar** nada en términos del discurso argumentativo en boga. La literatura continúa poniendo en evidencia y mostrando hasta nuestros días aquello que las ideologías y el sentido común sepultan. El nuevo lector, nacido gracias a la modernidad del sujeto, se sumerge en las artes literarias con afán cognitivo, se enriquece y disfruta con las metáforas y el orden inédito de unas palabras que tienen la frescura de las cosas recién nacidas. Criaturas reunidas de una manera que parece que ocurriera por primera vez en la tierra. Las artes literarias resisten así a la racionalización instrumental del lenguaje riguroso, puesto al servicio de las ciencias que han ido configurando sus paradigmas y convirtiéndose en ciencias normales, (Thomas Kuhn, La Estructura de las Revoluciones

Científicas, Fondo de Cultura Económica, México, 1987) a través de significantes y significados acordados entre pares que construyen consensos (Kenneth J. Gergen, *El Yo Saturado: Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992). Extraña resistencia la de las artes, que mientras se revientan y luchan en contra de la aguda racionalización de la existencia, al mismo tiempo se legitiman en razón de su propia racionalidad de métodos y procedimientos.

EL PROYECTO CULTURAL MODERNO Y LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL

La extrema racionalización de la vida, de la acción práctica y de las imágenes del mundo, interesa a la racionalidad productiva instrumental propia de la esfera económica capitalista autonomizada, pero se convierte en el blanco contra el cual empieza a disparar ahora el arte igualmente autonomizado. Las artes literarias y las otras artes, gracias a esta autonomía, empiezan a operar como ruedas sueltas respecto a la racionalidad productiva instrumental. Podría decirse que la economía capitalista entrada en frenesí, gracias a la revolución industrial, no puede contar como su aliada, de ahora en adelante, a la racionalidad práctico-estética. Tampoco se encuentra en condiciones de pedirle a ella compromiso alguno a la hora de garantizar su reproducción y su legitimidad en la sociedad. Del gran proyecto cultural moderno, que operaba como paraguas incluyente, ahora empieza a separarse la racionalidad productiva, que requiere todavía del proyecto ilustrado para su legitimidad social y para ciertas otras cosas, pero que poco a poco arriesga a separarse de él, en la medida en que se casa con la racionalidad cognitiva-instrumental propia de la técnica, a la cual esclaviza y pone a su servicio. Cada vez más, el proyecto ilustrado y letrado de la modernidad se vuelve más prescindible y estorboso y entra en proceso vestigial. La Post-modernidad, vista de este otro modo, no sería más que la imagen histórica

del mundo en la cual el capitalismo se ha sacudido de encima el proyecto letrado e ilustrado moderno, para reemplazarlo por una cultura «mass-mediática» de la cual ha sido expulsado el pensamiento y donde el receptor del arte literario ha quedado convertido en simple clientela que deglute lo «light».

DEL SUJETO MODERNO AL SUJETO CONTEMPORÁNEO

De aquel sujeto moderno emblemático hoy poco queda. Quizás una vieja matriz, encima de la cual se han superpuesto rasgos que la han desfigurado hasta convertirlo en pura caricatura. Desde el punto de vista del uso del tiempo, el sujeto moderno postergaba el presente a cambio de metas futuras de bienestar y progreso. Actuaba bajo los principios de una ética laica sacrificial, capaz de aplazar la realización del deseo inmediato; era austero, ahorrativo y valoraba el saber como un supremo valor de la existencia, aunque no en todos los casos practicara dicho proyecto de sabiduría. Pero el saber letrado y la ilustración eran reconocidos por él como un valor supremo y como el camino capaz de conducir a la sociedad de la barbarie a la civilización. El sujeto moderno creía en el **progreso** humano por medio de la razón y esperaba con auténtica fe laica el advenimiento de lo que juzgaba habría de ser un **hombre nuevo**, mejor que el de ayer. Pensaba que la técnica y la ciencia habrían de convertirse en los instrumentos de su liberación, respecto de las desgracias, los sufrimientos y las esclavitudes del pasado. Su vida, por lo tanto, irradiaba sentido debido al optimismo antropológico y el trabajo esforzado dignificaba la existencia, en la misma medida en que el ocio la destruía. Pero, sobre todo, el sujeto moderno hizo del propósito letrado y de la ilustración su anhelo legítimo. La riqueza en sí misma procurada por el burgués del común, parecía un bien incompleto mientras no estuviera acompañada del saber ilustrado. Futuro deseado para los hijos y sus posteriores descendencias. En los libros seculares y no en los textos sagrados donde se había

depositado por siglos la voz de los dioses, la cultura burguesa encontraba ahora la ayuda y la compañía perdidas. La relación íntima con los libros, era para el lector secularizado el reemplazo de la oración. En cierto modo, el sujeto moderno había empezado a venerar la realidad intra-mundana, con la misma intensidad con que un día había adorado lo sagrado.

Los libros seculares eran llevados hasta el nuevo altar de las bibliotecas personales, para rodearlos de culto, pues contenían y expresaban aquella fuerza estética misteriosa, especie de maná que brotaba de adentro, de un más allá enigmático susceptible de ser conocido mediante la razón.

DEL LECTOR CONSCIENTE AL CLIENTE CONSUMIDOR DE LO BANAL

Pero de este sujeto, lo reitero, hoy poco queda. La dimensión del tiempo proferida ahora es el presente. Los dioses y los ángeles han renacido y cuelgan en los percheros de las casas, como si fuéramos de viaje hacia una nueva edad media y de regreso a nuevas formas de ocultamiento del viejo abismo, mediante la resurrección de los dioses hijos del mismo miedo de siempre. Como si la modernidad laica hubiera ocurrido en vano, sólo resistimos unos cuantos con los ojos clavados en el abismo hermoso, del que el común de las gentes no quiere saber nada y como si Heidegger no hubiera dicho ya que somos seres camino de la muerte. Las alcobas se pueblan ahora de velas de colores, según se juzguen convenientes al momento. Y la energía positiva es el nuevo «maná» que todo lo resuelve, como en la prehistoria. En lugar del espíritu de ahorro se impone el consumo ansioso y el frenesí del instante. El espíritu letrado e ilustrado dejó de ser un valor. Los jóvenes de nuestro tiempo aman aún el conocimiento, pero sobre todo el que los convierte de manera funcional en profesionales capaces de competir en el mercado de trabajo y nada más. Su meta ya no es la ilustración y la cultura del espíritu, como valores en sí mismos,

sino su ingreso en las mieles de la tecnocracia. La cultura «massmediática», hecha de imágenes seductoras más que de textos complejos y aburridos, tiene por destinatario a los ojos mientras evita el esfuerzo de la razón, que desplaza. Los jóvenes de nuestro tiempo valoran mucho más los efectos especiales y las mentiras cinematográficas mal contadas, que la compleja estética de las construcciones y los lenguajes conmovedores que permitían al sujeto, en otro tiempo, asomarse al desfiladero. Quizás el declive de la cultura letrada no signifique la decadencia de Occidente, sino sólo el advenimiento de tiempos históricos diferentes. Pero quienes venimos de las exigencias cultas del sujeto ilustrado como valor moderno, no podemos resignarnos fácilmente ante el peso aplastante de la banalidad que cunde.

DEL LECTOR ILUSTRADO AL CLIENTE CONSUMIDOR DE LETRAS FUNCIONALES

En la era del mercado, el lector de propósito ilustrado se ha tornado excepcional y sólo sobrevive como una especie de ave rara, vestigio y flor residual de los tiempos modernos. La mentalidad moderna secular resiste en vano y en su firmeza solitaria despierta sentimientos ambivalentes de entre admiración y lástima. Los neo - misticismos contemporáneos, sumados al hedonismo y al cinismo pragmático, a las éticas no sacrificiales (Guilles Lipovetsky, *El Crepúsculo del Deber*, Ediciones Anagrama, 2000) y a la velocidad del mundo (Paul Virilio, *La Estética de la Desaparición*, Editorial Gedisa, 2000), poco contribuyen a la relación comprendida del sujeto que agoniza junto con el libro, en cuanto reducen el ejercicio de la lectura a un acto funcional instrumental o a un simple divertimento tan volátil como efímero, alrededor de estos mentales que se experimentan del mismo modo desechable como se usa una servilleta, para enseguida pasar a disfrutar de otra ex-

perencia intensa, pues de vivencias casuales y fragmentos ensamblados es que esta hecha la existencia actual.

En este contexto cultural contemporáneo, los productos artísticos literarios no suelen estar hechos para **problematizar** al lector en el sentido cognitivo, menos para conmoverlo mediante la opulencia de sus formas y recursos estéticos en términos de originalidad, sabiduría, dominio del lenguaje y novedades metafóricas, sino por el contrario a complacerlo como cliente que proviene de la medianía y que siente el derecho de exigir banalidad, en resistencia al universo de la complejidad temática y formal. Por esta elemental consideración de mercado, algunos editores se cuidan de publicar obras cuya complejidad y fuerza estética pudieran incomodar al gusto promedio. Ahora los lectores, convertidos en clientela, hacen de dictadores que imponen el gusto por la medianía.

De este modo y por la vía de la dictadura de toda clientela, se impone ahora un evidente descenso del propósito cognitivo que animó en su momento al lector moderno en su contacto con el libro; declina la búsqueda de sabiduría inquietante y se impone de nuevo la exigencia de **consuelo** ideológico. Por esta razón se encuentran en declive entre nosotros los autores de ficción que al mismo tiempo ejercen como intelectuales fuertes. Lo que domina ahora no es la fascinación derivada del lenguaje inédito y del proceso simbólico o metafórico complejo, capaz de mostrar lo que permanece oculto acerca del mundo y la condición humana, sino el simple y fugaz pasatiempo. Estas concesiones contemporáneas al cliente consumidor, encuentran su mejor expresión y su mejor espacio de realización en la cultura «massmediática». La crisis de la cultura letrada (George Steiner, *En el Castillo de Barbazul*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1977) trae consigo la derrota del pensamiento (Alain Finkielkraut, Editorial Anagrama, Barcelona, 1990) que se

expresa en el declinar del componente cognitivo y que, en resumen, atenta contra la denominada fuerza estética de la obra.

Los libros continúan produciéndose de manera masiva y se consumen tanto más, cuanto más descienda su fuerza estética. Esta es apenas una hipótesis de trabajo, a la que valdría la pena hacerle un seguimiento. Por supuesto que en las academias y en ciertos círculos resisten los intelectuales letrados y el pensamiento aún mantiene su fuego encendido. Pero la tendencia hacia su declive de los rasgos esenciales de la mentalidad moderna parece inobjetable. Un síntoma alarmante de esta situación, es el modo como los intelectuales y los pensadores han sido retirados de los primeros planos de la sociedad, para ser sustituidos por los hombres de negocios casi siempre iletrados y por los técnicos que saben hacer cosas mensurables en términos económicos o de simple utilidad social inmediata. Y la literatura ha pasado a ser vista como un simple pasatiempo inútil, en cuyos laberintos casi siempre se pierde el tiempo que sobra. Y cada vez sobra menos tiempo.

¿Qué habrá de suceder con el arte y la cultura, cuando por consideraciones de mercado es preciso despojar la creatividad humana de su fuerza estética?

La sociedad debe ser capaz de producir sujetos en condiciones de exigir fuerza estética a la obra humana de imaginación. La crítica debe estar en condiciones de mantenerse erguida y digna en términos de la razón lúcida, llevando a cabo juicios de valor y no simplemente descripciones complacientes. La universidad y la crítica deben convertirse en espacios de resistencia cultural y pasar a desempeñarse como fábricas de sujetos autónomos que no sean sólo clientes de medianía funcional, sino personas exigentes de complejidad y de fuerza estética.

LA FRAGMENTACIÓN DEL SUJETO EN LA LITERATURA DEL SIGLO XX

1. PRELIMINAR

La idea de sujeto ha sufrido dramáticos cambios de significado a lo largo de la historia de Occidente, y la literatura no ha sido ajena a este proceso de resignificación. De hecho, los personajes literarios ante todo son sujetos, atados a la sensibilidad, al sistema de valores, al tono ético y al espíritu de su tiempo. Así, para el mundo moderno Ilustrado, sujeto suele querer decir libertad, uso de una Razón deliberante, conciencia que ordena y unifica. El sujeto romántico introduce la idea del doble, del «otro» que habita en el interior de uno mismo, de la aventura como proyecto de la voluntad que ha decidido empujar al sujeto más allá de sus límites, hacia la experiencia y el frenesí a cambio de una eventual negociación con las fuerzas del mal. Pero a partir de la feroz crítica deconstructiva que sobre el concepto de sujeto se ensañó durante las últimas décadas, el sujeto como libertad, deliberación y voluntad prácticamente se ha esfumado. Para, en su lugar, poner a flote la evidencia de la **sujeción** que, por paradoja, configura su esencia y el no escaso determinismo de su destino. Sujeto quiere decir ahora, sobre todo, lugar de paso de la Lengua Constituyente, zona de tránsito de las distintas voces de la Cultura y de la Naturaleza

que lo configuran, especie de lugar enigmático desde donde el inconsciente puja y se expresa como si lo hiciera desde la encrucijada que propone un jeroglífico, un laberinto. Pero, viéndolo de otro modo y con mirada de doble vía, sujeto puede querer decir, más bien, estado permanente de tensión a que es sometida la conciencia, que se debate entre los polos binarios de la sujeción y la libertad deliberativa. Dramatización bastante antigua que desde entonces acecha la anhelada aunque nunca bien habida unidad del sujeto, en cuanto supuesta virtud suya, y que atenta contra su centración en sí mismo, que se supone conseguida alrededor de la conciencia.

Hoy por hoy se puede concluir como cierto el estado de anclaje del sujeto a la Lengua y a la Ley de Cultura. Resulta irrefutable, además, que dicha sujeción se erige como aquello que, precisamente y por paradoja, funda al sujeto y lo constituye como tal. Debe suponerse, entonces, que la sujeción del animal biológico humano a la Ley de la Lengua y la Cultura desde el mismo instante en que, gracias al corte umbilical, empieza a rodar por el valle del mundo, es aquello que lo convierte en humano y lo expulsa, extraña y rescata para siempre de su estado de simple naturaleza, para dejarlo convertido en un « débil junco pensante» (Pascal). Todo lo cual significa que también se puede dar por cierto, en consecuencia, que el sujeto humano se convierte en el único lugar de la materia donde se hizo posible el conflicto en rebeldía de la conciencia, en cuanto puja por sobreponerse a los límites que se imponen por causa de dicho estado de sujeción.

Sujetado a la Lengua y a sus códigos y convenciones, como cualquier animal humanizado, el escritor, especie rara en medio de la compleja fronda humana, tiene por oficio debatirse por fundar una especificidad en el dominio de la Lengua que le ha sido dada como un yugo, habla materna a la que pertenece y a la que se deberá por siempre. Es a esta astilla de especificidad arrancada al gran tronco convencional de la Lengua a lo que

suele denominarse estilo, originalidad y novedad, a partir de una crisis en el terreno de la **sensibilidad** y de la percepción del sistema de **valores**. Por este motivo esencial, que me estoy permitiendo sugerir por anticipado acerca del tema del escritor y de su lucha por la conquista del estilo, podría concluirse que el sujeto humano no puede ser reducido sólo a la idea de la sujeción, aunque tampoco a la idea de la libertad deliberativa, y que más bien debe ser representado por la idea de un permanente estado de tensión y malmaridaje entre estos dos extremos binarios que, así como lo dramatizan y lo fragmentan, al mismo tiempo lo constituyen.

2. EL SUJETO EN LAS CULTURAS MÍTICAS, TODAVÍA NO INDIVIDUO

El sujeto que habita las culturas míticas no pertenece a sí mismo sino al relato mítico de su pueblo, al que se ata como a un asunto de sangre y de sustancia. Aquí, la idea del sujeto como deliberación y libertad resulta prácticamente inimaginable, pues el habitante de las culturas míticas deviene ante todo en sujeción. Ese es su límite, en eso consiste su cerrado horizonte de etnia que se consubstancializa con su relato. El aparecimiento histórico muy posterior del sujeto responsable de sí en cuanto individuo, del sujeto culpable de actos atribuibles a él y sólo a él, es decir del individuo asumido en su responsabilidad por causa de su libertad, funda el otro extremo de la idea de sujeto en términos de deliberación, libertad y agonía en solitario, de un sujeto que ahora se coloca ante sí y ante su conciencia, como un distante Juez de sí mismo. Esto ocurre aún en culturas premodernas dominadas por el relente de lo sagrado, aunque a condición de haber elaborado ya la idea del sujeto responsable de sí y de sus actos. Como podrá advertirse, en las culturas arcaicas el sujeto está tan sujetado al relato mítico que su fragmentación y fisura por su separación del **todo** resultan poco menos que imposibles, mientras en las culturas que han

elaborado la idea del sujeto responsable de sí y de sus actos, la fragmentación se inicia bajo la forma del drama interior, la autocontemplación ética, la responsabilidad y la culpa.

Este proceso de fragmentación del sujeto se torna todavía más plural, complejo e intenso, hasta el punto de casi llegar a estallar, en el mundo moderno y mucho más en el contemporáneo, época histórica en la cual aquellos relatos aglutinantes y cargados de **valor** y de **sentido**, alrededor de los cuales se centraba la **sensibilidad** y el **sistema de valores** del sujeto en el inmediato pasado y respecto de los cuales quedaba sujetado, prácticamente han casi desaparecido, dejando de este modo al sujeto a la deriva, colgando en la telaraña de púas de un sinnúmero de imágenes fugaces que así como aparecen en el acto desaparecen. Ahora, cuando los grandes mitos modernos que atrapaban y anclaban al sujeto en términos de metas de valor y de sentido han entrado en crisis, nada distinto de una fragmentación en astillas podría esperarse.

3. ¿PERO, QUÉ ES LO QUE EN REALIDAD SUJETA AL SUJETO?

El destino del sujeto consiste en quedar sujetado en primer lugar a la Lengua y a sus convenciones. Y, a través de la Lengua, a los relatos y «verdades» por consenso (Kenneth J. Gergen, 1.992), modos de pensar, valorar, sentir y vivir que se retratan en las tradiciones y en la cultura de los pueblos. De esa sujeción depende, por paradoja, la denominada y hasta anhelada identidad del sujeto, su «mismidad». En las culturas monofónicas, donde domina una verdad y un relato centrales, a veces únicos, la identidad del sujeto entra a depender entonces del grado de sujeción sin fisuras que mantenga respecto de dicha verdad y relato. Se explican así aquellos sujetos monolíticos que andan sueltos por ahí y que han conseguido sobrevivir, aun en la modernidad, como fósiles tributarios de una arqueología mítica supérstite que siempre encuentra su nicho en el «disco

duro» del sujeto, personajes siempre idénticos a sí mismos, pétreos, carentes de dudas y cultores de la denominada fe de los polvorientos carboneros.

Pero en las culturas polifónicas y diversas, capaces de prometer al sujeto la libertad pero igualmente la angustia interior, a modo de contraprestación, liberadas de la autoridad y del despotismo de una verdad única y de un relato dominante, el sujeto resulta lanzado al vacío de la deliberación entre las diferentes opciones que dicha polifonía le ofrece. La polifonía cultural y la variedad de opciones explican en parte este otro tipo de fragmentación del sujeto en la modernidad, en cuanto lo colocan en crisis de unidad y de identidad interior, pues las verdades y relatos que conforman el menú de la polifonía pugnan entre sí y suelen ser no sólo objeto de su fascinación, tentación y hasta repudio culpable, sino diferentes, contrarias, contradictorias e incluso excluyentes.

4. LA SITUACIÓN DEL SUJETO EN EL SIGLO XX

El sujeto del Siglo XX ha debido soportar la carga de una larga historia de des-sujecciones, desenganches y nuevas sujecciones y anclajes. Para empezar, el salto al vacío que significó su desarraigo de los relatos míticos y sagrados, monofónicos y dominantes, en lo que se conoce como el proceso de desacralización de la cultura, para enfrentar así su posterior sustitución por el menú de los relatos laicos modernos, hoy a su vez en plena deconstrucción crítica. Que es lo que se conoce en nuestros días como la crisis de lo moderno. Este declive finisecular de la mítica moderna, que ha dado origen a una nueva sensibilidad, a un nuevo sistema de valores, a un nuevo modo de pensar y de vivir y a una cierta reinstalación de lo inhumano, ha dejado a los sujetos expuestos aun más en el vacío flotante, pues ya no parece que debieran estar sujetos a ninguna «verdad» estable y duradera, debido a que en la contemporaneidad hasta lo más sólido, como ya se ha dicho, de repente desaparece y se esfuma

en una especie de aire hecho de ceniza y polvo de trasteo bajo el hacha simbólica de Moisés (Marshall Berman, 1988). Ninguna verdad dura más allá de su pronunciación, ningún postulado resiste el frenesí de la velocidad, puesto que hoy todo es fugaz en cuanto la consigna del momento consiste en rendir culto a una cierta estética de la desaparición (Paul Virilio, 1988).

En estas condiciones de fugacidad y de estantería que se derrumba, nunca como hoy fue más patética la propuesta de Walter Benjamín, cuando convocó al optimismo de la voluntad a pesar del alto pesimismo de la razón. Este es con seguridad otro motivo más de fractura del sujeto en nuestro tiempo, que se debate ante el llamado de una consigna antinómica capaz de poner en evidencia que la voluntad puede ir por los prados erguida, mientras la razón decide avanzar cabizbaja por el negro desierto de muchas de sus realizaciones, que han terminado avergonzando a la humanidad. De acuerdo con esto, la voluntad del sujeto debe preservarse optimista, a pesar de que, ante lo ocurrido en el Siglo XX, la razón no pueda ser sino pesimista.

Hay sobradas razones, ya lo sabemos, para que la Razón se sienta ufana de sí y de buena parte de sus logros, pero existen otras de muchísimo peso para que se muestre pesimista y avergonzada de parte de sí y de innumerables de sus realizaciones. Aun así, el optimismo de la voluntad parecería fundarse en la creencia de que todavía es posible alcanzar algo, aunque sea una migaja de las promesas que le fueron hechas a la humanidad durante los dos últimos milenios: la promesa sagrada, propia de la antigüedad y de la edad media, y la promesa de la Razón Ilustrada, propia del mundo moderno. Sin embargo, juzgo que de la bancarrota de estas dos poderosas promesas y del estallido consecuencial del sujeto en la contemporaneidad se nutre la literatura de nuestro tiempo. Este es el contexto en el que se debate el sujeto en la literatura del Siglo XX. Pero, vamos despacio todavía:

5. EL SUJETO ANTE LA PROMESA SAGRADA Y SU CRISIS

El relato sagrado formuló una serie de promesas que, en su versión cristiana occidental, todavía nos suenan bastante familiares y nos susurran al oído. Para empezar, la promesa de la supuesta existencia de un alma trascendental refractaria a la muerte entendida como suprema derrota del sujeto, sujeto-alma por siempre acompañado de los dioses en su camino de piedras puntiagudas rumbo a la idea del «bien» por la senda de la virtud. Supuso en consecuencia el triunfo del bien sobre el mal, anhelo ético mucho más que real y que en el balance global de las realizaciones humanas resultó un mentís. Consoló al hombre con la idea de una vida y una memoria eternas, estados hacia donde el sujeto-alma partiría luego de la muerte, convertida así mágicamente en lo contrario de lo que ella con su contundencia fáctica hecha de larvas y polvo representa. Dijo que los sufrimientos, las abstinencias, continencias y mesuras del cuerpo serían por fin reconocidas y gratificadas en el horizonte terminal de los tiempos, y que la recompensa no se dejaría esperar, ingenuo aplazamiento del cuerpo que el hedonismo contemporáneo se encargó de aniquilar. Prometió el advenimiento de un acontecimiento futuro y mesiánico en virtud del cual Dios volvería a encontrarse en el espejo con el rostro de los hombres, habría un juicio final que rescataría a los buenos y hundiría a los malos, momento en el cual se produciría la anhelada resurrección de los muertos, como un triunfo de la vida sobre la aniquilación definitiva. Motivo por el cual debíamos esperar la Luz y el Paraíso. En América Latina, y quizás en muchas otras áreas culturales del planeta todavía chorreamos la baba ante el encanto de esta clase de imaginarios, pero hay que reconocer que el mundo moderno, al laicizar la cultura y desacralizar la cosmovisión, se dio el lujo de sustituir el predominio de la promesa sagrada para instaurar en su lugar el predominio de otro tipo de ofrenda.

Ciertamente, el mundo moderno no terminó nunca de difuminar la promesa sagrada, no tanto porque la cerbatana de la Razón y de la Ciencia fuera limitada en sus poderes y alcances disolventes, sino porque los ofrecimientos sagrados tuvieron en el pasado y cuentan en el presente con el aval psíquico del deseo humano, que todo lo impregna con su óleo. Es quizás el deseo el fundamento último del imaginario sagrado, y es esa la razón de su persistencia en el «disco duro» de la cultura a pesar del advenimiento de lo moderno y no obstante el imperio de la Razón Ilustrada. Tanto más, cuanto que es también el deseo el fundamento de esos otros imaginarios que vinieron a conformar esa otra mítica que supo camuflarse, a su vez, en los relatos y en las ofrendas propias de la modernidad.

6. EL SUJETO ANTE LA PROMESA MODERNA Y SU CRISIS

Puede decirse, en consecuencia, que lo secular se hace posible en la cultura del mundo moderno, sólo a condición de sacralizar de nuevo lo profano. (Rafael Gutiérrez Girardot, 1987). De este modo, la promesa sagrada fue sustituida por la promesa moderna, fundada también en el deseo, dispositivo psíquico que es para el hombre el origen de toda idea de futuro y el fundamento de toda promesa que se supone se cumplirá en los tiempos que vendrán.

Disolver, desvelar el principio y el dispositivo de toda promesa, deconstruir su fundamento es dejar al hombre expuesto al más hondo de los vacíos, y es eso lo que registra pero también lo que nutre y alimenta, como su harina natural, la novela europea del Siglo XX. Permítanme que a partir de este instante me incline ante la creación novelística de Botho Strauss, una de cuyas novelas (**Rumor**) he tomado como ejemplo insular para ilustrar el estado en que se encuentra la idea de sujeto en el mundo contemporáneo. Inclinación que podría hacer por idénticas razones y con no menos justificaciones ante la obra de un Thomas Bernhard o de un Raymond Carver, enumeración que podría volverse interminable. Pero, antes de llevar a cabo descensos puntuales a la obra de Bhoto

Strauss elegida, veamos algo más sobre el alcance de la promesa moderna, ahora en crisis:

La promesa moderna, que conocemos como laica y racional, sustituta de la promesa sagrada, nos ofreció el progreso, entendido no tanto como desarrollo científico e instrumental y técnico sino como perfectibilidad ética de la humanidad. Por lo tanto, el mundo moderno no se ahorró en anunciar el advenimiento de un hombre nuevo, éticamente superior, promesa por igual a cargo, en su momento, del capitalismo como del socialismo. Un hombre bueno, ilustrado, libre y solidario. De este modo y durante el curso de la historia inmediata, se nos aseguró que podíamos esperar la civilización y el progreso, caracterizadas por el triunfo de la razón, el orden, la ciencia y la técnica. Se nos dijo que la Humanidad sería por fin reconocida como una realidad universal, a pesar de las diferencias raciales y culturales, debido al reconocimiento de la dimensión de lo humano y el destierro y derrota de lo inhumano. Sin embargo, lo que observamos en el Siglo XX es el retorno feroz de lo inhumano en sus versiones más refinadas, algo así como la humanidad perdida (Alain Finkielkraut, 1998), así como la posibilidad de reconocer que lo inhumano no deriva sólo de la animalidad que pervive en el sujeto sino, y de qué modo, de las características y propósitos del mismo proyecto de desarrollo económico (Jean François Lyotard, 1.998), todo lo cual ha quedado «probado» con lujo de detalles durante el curso del Siglo XX, a pesar del mimetismo de las justificaciones y pretextos históricos de que todo esto se rodea. Se nos aseguró, también, que podíamos esperar el triunfo de los hombres cultores de la verdad y del saber, promesa que invita como mínimo a una carcajada. Y se nos prometió que la ciudad, artefacto por excelencia del proyecto civilizado moderno, sería el lugar privilegiado de la Luz del Entendimiento Ilustrado, la Fraternidad, la Igualdad, la Libertad, la convivencia humana y el planeamiento racional. Y ya sabemos lo que han terminado siendo realmente muchas ciudades del primero, del segundo, del tercero y cuarto mundo, tanto en el Norte como en el Sur.

En esta promesa moderna pensaba con seguridad H.G. Wells, precisamente, cuando se hizo la siguiente pregunta, cuyo candor conmueve en este final de Siglo:

«¿ Cabe dudar por ventura de que nuestra raza alcanzará en el presente ...la unidad y la paz, que vivirá -los hijos de nuestra sangre vivirán- en un mundo más espléndido y encantador que cualquier jardín o palacio conocidos, avanzando de proeza en proeza en un círculo cada vez más amplio de aventuras y logros?»

Pero esta euforia moderna no habrá de durar mucho, pues muy pronto el Siglo XX pasará a ufanarse de sus guerras inhumanas, hará suyos los campos de concentración y lo inhumano como proyecto de estado, el crimen tan urbanizado como organizado, el control policial, la miseria, la marginalidad excluyente y el analfabetismo funcional como presupuestos del otro lado del desarrollo, por sólo mencionar unas pocas perlas de aquellas con que nos regaló el «progreso». Y, en medio de este gran mentís histórico alrededor de la promesa moderna, empezamos a presenciar la deconstrucción y demolición implacables de lo que fuera su mítica. Esta crisis de los mitos y relatos modernos constituye el piso donde hunde sus pies el sujeto contemporáneo, todo lo cual representa, a su vez, una bancarrota rotunda del fundamento sobre el cual flotó por mucho tiempo el principio de la esperanza. Ya sabemos que el cuerpo central y esencial de la mítica moderna lo que hizo fue postular una promesa laica que pudiera sustituir la promesa sagrada. Pero esta promesa laica resultó también ser un fiasco, y la literatura del Siglo XX no es ajena a esta certidumbre.

El sujeto de nuestro tiempo tiende a comportarse como si tuviera la convicción de que no vendrá un futuro mejor, aunque tampoco podría decirse que peor. Sólo es posible decir que vendrá la casualidad disfrazada de futuro y nada más. Esto parecen pensar una buena parte de los personajes literarios del Siglo XX, desenganchados como han quedado de aquello que antes los sujetaba. Por otra parte, parecen también admitir que lo inhumano permanece vigente y al orden del día, no sólo en la animalidad

del cuerpo sino de manera central en la cultura «neodarwiniana» del desarrollo económico, precisamente porque lo inhumano se percibe ahora como parte sustancial de lo humano, en la medida en que lo humano ha sido des-idealizado y la voracidad acumulativa ha sido reconocida y hasta legitimada como un presupuesto de la racionalidad productivo instrumental triunfante. No fue posible consolidar entonces la denominada «humanidad y hermandad universales» mediante el destierro de lo inhumano. La ciudad no fue tampoco el lugar de la felicidad, el orden y la luz, tal como nos fue prometida e idealizada, sino entre nosotros el escenario del crimen, la miseria generalizada y la marginalidad de unos en medio del consumo febril y ofensivo de otros, el control estatal y la vigilancia invisible al centímetro. No dominó finalmente la verdad, ni la razón ni la sensatez. Tampoco se produjo en ninguna forma el advenimiento de un hombre nuevo, y la Ilustración ya no es para nada el programa mental de los jóvenes.

¿Debemos en consecuencia dedicarnos a refundar, a encontrar un nuevo fundamento al principio de la esperanza, o simplemente aprender a vivir sin esperanza y sin promesa de nada?

¿Qué clase de sujeto es para la cultura y las artes literarias y no literarias, aquel que carece de toda fe en la mítica moderna, de todo arraigo a sus relatos, y que en el pasado había sufrido ya la pérdida de la idea de lo sagrado?

7. LA NOVELA EUROPEA DEL SIGLO XX Y LA CRISIS DE LA PROMESA MODERNA. EL CASO DE BHOTO STRAUSS

La novela europea del Siglo XX es múltiple y apunta en muchas direcciones. Pero si algo la caracteriza es esa manera de dar cuenta, de un modo implacable, de la tragedia del sujeto-hombre de nuestro tiempo, que se sabe descentrado de la razón, expulsado de la promesa sagrada pero también de la promesa moderna. El sujeto de la novela del Siglo XX es un sujeto sin arraigo, que deambula por las páginas del mundo que le ha sido dado sin creer realmente en nada, sin esperar

mucho de nada y sin capacidad para prometer nada. Un sujeto que cuando cree es desmentido por los hechos, que cuando proyecta es derrotado por el fracaso, que cuando espera es decepcionado por la lógica implacable del mundo. Un sujeto que ha decidido ya bien plegarse, ya bien resistir al acaecer y ver pasar el registro del mundo convertido sólo en imagen del mundo.

Bekker, el personaje de Bhoto Strauss en su novela **Rumor**, es el típico sujeto del Siglo XX de que estoy hablando, a todas luces víctima de la resistencia inútil que por la vía de un cierto nihilismo le hace al mundo en que le ha correspondido vivir. Un sujeto nada excepcional sino por el contrario demasiado cotidiano y familiar, a pesar del extrañamiento y de la repulsión que pueda despertar en nosotros su modo de ser, de pensar y de actuar, camino de su propia inmolación y sacrificio. Bekker se ha separado de su mujer y ha caído en un estado de pereza absoluta, en una especie de inacción sustancial fundada en un vago y confuso principio de «resistencia» a lo convencional, camino del alcoholismo sacrificial. Una historia que tiene mucho en común con los relatos de Raymond Carver, para citar otro poderoso narrador de nuestro tiempo. Pero Bekker tiene una hija que le tiende la mano y que se lo lleva a vivir con ella, después de meditarlo mucho, pues ocurre que ella se ha separado de Joseph, su marido, y ahora vive abandonada en su departamento y tiene disponible un cuarto. Sin embargo, la convivencia y el reencuentro que intentan padre e hija se torna poco a poco en un espantoso fracaso, en una cascada de agresiones mutuas e incluso de miradas indecentes y turbias. Bekker se hunde así, aun más profundamente, en el alcohol y en el silencio. Grit, que así se llama su hija, le exige a papá que regrese cuanto antes a trabajar al Instituto, donde Zachler el triunfador, algo que simboliza el urgente retorno del padre a la normalidad y la aceptación de las reglas y convenciones del mundo del trabajo: «No es posible que sigan así las cosas», dice Grit: «Yo no tengo ganas de mirar a todas horas como te vas pudriendo poco a poco. ¡Haz algo, padre!..... ¿Por qué no vuelves de una vez a Sachler?, insiste Grit. Ante lo cual Bekker responde: «El esquema

consabido..., el esquema consabido..., el esquema consabido...». Al escuchar esta repetición casi autista, Grit pregunta: « Qué quiere decir eso del esquema consabido?. Pero ante la pregunta, el padre se hunde en el más absoluto temblor y silencio.

El sujeto casi paralizado en el pantano abúlico que es Bekker, es el típico sujeto en rebeldía vacía de la segunda mitad del Siglo XX, que se hunde en la ausencia de toda fe y en la falta de toda promesa. Pues, el sujeto de nuestro tiempo que no ha quedado suficientemente domesticado ni atado a la racionalidad productivo instrumental, deviene en el acto en un marginal fragmentado, reventado, siempre pensando que no hay mucho que pueda hacerse, pues no vale la pena la lucha estéril. La promesa, ya sea sagrada, ya sea laica, tiene el poder de hacer nacer en el sujeto un «proyecto», hace posible la voluntad de lucha u optimismo de la voluntad, llena de futuro la vida y otorga sentido al porvenir. Ante la creencia, ante la esperanza en la promesa no tiene cabida la abulia del sujeto que de no ser por ellas se sabe a la deriva, flotando en el Ahora. La ausencia absoluta de promesa sitúa al sujeto en una especie de presente nihilista que consiste en dejar transcurrir la existencia como un río de ceniza y lodo, experiencia vital y frenesí en medio de la absurda casualidad del mundo, un río hecho sólo de eventos casuales inconexos y de episodios carentes de cualquier otro sentido diferente al que le otorgan la inmediatez y el afán del día a día. Sujetos por fuera de la promesa del amor y situados sólo en el vértigo deshojado del sexo, sujetos sin la más mínima convicción acerca de las promesas modernas del triunfo de la Razón, descreídos por completo de la idea del advenimiento de un hombre nuevo, bueno, solidario y racional, idea que se escurrió huidiza por la ventana que nunca llegó. Sujetos que presenciaron cómo la promesa que lo urbano hizo al hombre en la modernidad se desvaneció ante el caos ciudadano, la criminalidad callejera, el absurdo y la miseria de la vida en medio de la racionalidad implacable y neo-inhumana del desarrollo, esa cruel forma de inhumanidad que se hizo visible cuando se esfumaron los mitos que la encubrían.

El sujeto de nuestro tiempo se representa el acaecer del mundo como simplemente casual, es decir como algo que no ocurre según metas de valor y de sentido capaces de orientarlo hacia el «bien», o hacia el perfeccionamiento de lo «superior», y en medio del absurdo del mundo se percibe a sí mismo como una especie de cosa más que ha caído para flotar en el cauce de este acaecer. En otros tiempos no muy lejanos ese mismo sujeto supuso que el mundo todo avanzaba, como él, ambos teleológicamente orientados, hacia el logro de metas de valor, de progreso y de sentido. Ahora, sin embargo, se ha roto el hechizo, de modo que este **fundamento** de la existencia se derrumba y nuestros sujetos de fin de siglo, de modo hedonista y no pocas veces nihilista, se sumergen en la alta casualidad del mundo, chapotean en ella y se convierten ellos mismos en pura casualidad. Con lo que la ética y el sistema de valores finalista se resquebraja y a lo que asistimos es a una ética de la pura casualidad y de la circunstancia, gobernada mucho más por los principios de la eficiencia hedonista cínico pragmática que por otros criterios que antes fundaron la idea y la promesa del «camino del bien». El criterio de la eficacia de la ciencia y de la técnica es ahora el único criterio de valor. La «senda del bien» es por lo tanto, para los sujetos, algo histórico y de origen simplemente cultural, especie de segunda naturaleza, y está fundamental y esencialmente amenazada de fracaso por el acontecer casual del mundo, donde el sujeto se sumerge como en su mermelada natural. Sumergido en la casualidad del mundo y no en el **valor**, siendo él mismo casualidad con todo lo demás, el hombre de nuestro tiempo deja de ser sujeto sujetado y se dedica a vivir la desmesura de la libertad, se vuelve de algún modo hombre póstumo (Massimo Cacciari, 1989) y arriesga en la locura de una total fragmentación y saturación.

Bekker olfatea y lame de todo esto, porque todo esto es la mermelada cultural propia de su tiempo que lo impregna. Perturbado por la evidencia de la casualidad desjerarquizada

y veloz, sabe muy bien que el mundo actual se empecina en desgarrar el tejido donde crecen los niños. Ese tejido que ha sido rasgado y eliminado sin piedad es la Historia, la memoria del pasado que ya no interesa y que debe ser desdibujada y borrada para siempre. Por eso Bekker dice que en vez de Historia y en vez de preocuparse por descifrar las culturas, los niños aprenden ahora sensatamente a ver la televisión. «Yo te digo -dice Bekker-: una o dos generaciones más, y unos hombres completamente vacíos de recuerdos irán flotando a la deriva de su destino. Sencillamente, se habrán olvidado de todo»....»No más la raíz, la profundidad, el origen, sino el relé, innumerables conexiones sobre un plano, simultáneamente, zumba que te zumba, empalmes y formidables remanentes de acumulación...» Y, en el fondo, el retorno inevitable de lo inhumano, servido como una mercancía de consumo masivo.

Dicho de otro modo, no más sujetos sujetados a nada, ni siquiera a la Historia como memoria y tradición. ¿Pero, será esto posible, y cuál será el costo humano de este proceso objetivo que se cumple en nuestra cultura contemporánea por fuera de toda meta o consideración de valor y sin finalidad, antes bien por puro culto a la casualidad, proceso sólo gobernado por la lógica del consumo masivo y rentable de la imagen inhumana, utilizada como simple mercancía rentable?

Bekker está descifrando sin piedad el presente de la cultura de nuestro tiempo, que ha dado origen a este tipo de sujetos arrancados de la Historia, des-sujetados de la tradición clásica diría George Steiner (1977), sujetos cuya sujeción se cumple ahora no ante un relato lineal y coherente cargado de valor y de sentido sino ante un tejido hecho de fragmentos flotantes soportados apenas en imágenes visuales veloces y fugaces. Sujetos que se limitan a observar el desfile «massmediático» de puras sensaciones despojadas de contenido conceptual y de valor, a interiorizar este plano «relé», esta superficie de impresiones sensoriales simultáneas cuyo valor deriva única-

mente de su capacidad para producir los denominados «efectos especiales», este tejido hecho sólo de imágenes y conexiones arbitrarias, donde ya no interesa la memoria ni la raíz de nada. Plano desjerarquizado e implosionado (Jean Baudrillard, 1974), hecho sólo de fragmentos flotantes, sólo de imágenes en chorrera, algo que desgarrar al hombre que proviene de la tradición moderna y que descentra la supuesta unidad del sujeto alrededor de la conciencia, lo flotantiza y lo deja situado no sólo en la fragmentación sino en la más abotagada saturación (Kenneth J. Gergen, 1992).

Dice entonces Bekker: hay una «mezcolanza de pensamientos colgando del globo terráqueo».....»...hemos puesto en el mundo un sobrecogedor exceso de sentido. Demasiada cantidad de lógicas, pruebas, experiencias, razones, como para que el conjunto de todo ello no fuera a dar en el más encrespado y primitivo de los desórdenes». Exceso de sentido que, precisamente, aniquila el sentido.

¿Que fue entonces del orden y de la «senda del bien» prometidos y esperados como un atributo del mundo? ¿Qué del hombre nuevo que con tanto anhelo se esperó como un nuevo poblador de la Tierra, un ser humano ilustrado y racional, si lo que observamos por el contrario es cómo a los niños se les suprime y desgarrar el tejido de la memoria, que antes los sujetaba, para dejarlos ahora sometidos a la sujeción del «relé» y de la realidad urbana representada como un denso y abigarrado «video clip»? (García Canclini, 1995)

Pero ese mismo Bekker, que entre tanto se ha instalado en la pereza absoluta, en la inacción y en la abulia derivadas de la desesperanza, sólo entiende una cosa: nuestro tiempo está plagado de terroristas que encuentran en el terror y en la crueldad abstracta y sin objeto fijo su modo de recuperar de nuevo el sentido perdido de sus vidas. Son los hombres expulsados de la domesticación del Siglo XX, que piensan que es necesario declararle la guerra al Ahora, que hay que hacerle un atentado

terrorista al Presente. «Ni un después ni una Utopía», dice Bekker: «Disparos sin ton ni son, secuestro, golpe, terror y choque». Este es el escenario, el espectáculo favorito del hombre del Siglo XX, del sujeto fragmentado, saturado, descentrado, es decir: **des-sujetado** y «libre» respecto de los cánones de la esperanza en los relatos y en las verdades dominantes, en este caso de lo moderno, y a quien a juzgar por lo visto en este final de siglo sólo le quedan dos opciones: el retorno a las verdades y relatos sagrados por la vía neomística y/o neoastral, o la caratizada del absurdo y de la más feroz desesperanza, rumbo al terrorismo como la forma más contemporánea de la protesta contra el vacío, el hastío del Ahora y la ausencia de sentido, el pretexto más actual y permisivo para la realización del propósito sangriento de la Fiera Azul, ahora a la deriva, gracias a la reinstalación cultural generalizada de lo inhumano, en la nueva sensibilidad y en el nuevo sistema de valores de nuestro tiempo.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

LA CRISIS LECTORA Y ESCRITORA ANTE EL RETORNO DE LO INHUMANO (Los límites de la institución educativa)

El común de la gente supone que la lectura y la escritura son actividades espirituales «superiores», a las que deben consagrarse por igual todos los seres humanos, desde su niñez, para **perfeccionar** su espíritu. Esta suposición, tan loable como democrática, deriva del ideal moderno de la Razón como instrumento de autoconstrucción, camino de la perfección ética, ideal que hizo del proyecto de la Ilustración la utopía culta de la modernidad. Se supuso, en consecuencia, que la inaceptable exclusión que los regímenes aristocráticos medievales habían hecho de porciones enteras de la humanidad debía finalizar, y que como consecuencia de la Revolución Burguesa todo el mundo tendría derecho a leer y a escribir, para acceder a los beneficios de la Luz por medio de la Razón y el Entendimiento.

El aparato educativo público y privado que hoy conocemos hace parte del proyecto de la Ilustración. Ya sabemos que la educación privada, aún siendo privada cumple hoy por hoy un servicio público, y que se ha democratizado para permitir el acceso de sectores medios e incluso populares a sus aulas. Existe por lo tanto, respecto de la

educación, la idea aceptada de que ya sea pública, ya sea privada, debe ella contribuir a la realización del ideal moderno Ilustrado, garantizando a todos por igual la oportunidad democrática de acceder a la lectura y a la escritura propias de la alfabetización básica, así como el contacto posterior con la «actualidad del saber» de la ciencia y la técnica. De este modo, la alfabetización básica en términos de lectura y escritura, así como la actualización en la frontera del saber, han pasado a formar parte substancial de la misión moderna del aparato educativo público y privado por igual.

Sin embargo, ya sabemos que durante la segunda mitad del Siglo XX, sobre todo a partir de la segunda postguerra, toda la **mítica moderna** ha sido sometida a un severo proceso crítico de deconstrucción de sus mismísimos fundamentos, proceso después del cual lo que parecía axiomático en la modernidad ahora se nos presenta sólo como una mítica más, susceptible de ser deconstruída.

En efecto, ahora podemos reconocer que la modernidad hizo a la humanidad innumerables promesas, que finalmente no pudo cumplir, al menos en un porcentaje muy importante. Para el tema que nos interesa, podría decirse que la modernidad prometió, entre otras cosas, el advenimiento de un «hombre nuevo», ilustrado y sabio debido al predominio en él de la razón, capaz de construir una «sociedad racionalmente» gobernada, donde habría de reinar el orden, la justicia, la igualdad y la libertad, y de la cual se habría de erradicar para siempre la crueldad y lo inhumano, por **la vía de la educación**. Se supuso, en consecuencia, que la **educación**, camino de las **luces de la razón**, habría de garantizar que ese **hombre nuevo**, hijo de la modernidad Ilustrada, sería el punto de partida para el surgimiento de una sociedad civilizada, próspera y feliz, de la cual desaparecería para siempre el fantasma de la barbarie y de lo inhumano. Esta esperanza, esta promesa moderna respecto del advenimiento de un **hombre nuevo**, capaz de construir el **progreso** pensado en términos de una especie de perfeccionamiento y ascenso progresivos hacia fases históricas ética y materialmente superiores, es compartida no sólo por el **ideal** de la sociedad burguesa, sino por

el proyecto social y cultural de la izquierda marxista. En cualquier caso, la idea del advenimiento de un **hombre nuevo** fue general en Francia hacia finales del Siglo XVIII, se extendió a buena parte de Europa, Norteamérica y América Latina durante el Siglo XIX y llegó más o menos en buen estado de salud hasta comienzos del Siglo XX.

Pero ocurrió que del proceso moderno en su conjunto se apoderó muy pronto la racionalidad productivo instrumental, que era apenas uno de sus dos ejes iniciales, relegando de este modo a un papel cada vez más secundario, hasta hacerlo prácticamente desaparecer en nuestros días, al proyecto Ilustrado, que fue desplazado así de su papel de eje principal para pasar a ser eje secundario, en progresiva desaparición.

Por otra parte, quedó claro muy pronto, también, que el supuesto moderno según el cual la educación en las humanidades debía pulir y humanizar la condición humana y alejarla cada vez más de la barbarie y de la tentación de lo inhumano, no era más que una falacia moderna (George Steiner: *Lenguaje y Silencio*, 1982), pues no de otro modo se podría comprender que bestias humanas ilustradas de la Alemania Nazi hubieran sido capaces de montar, a nombre de la ciencia y de la técnica, máquinas de destrucción y laboratorios macabros de exterminio de otros seres humanos. Perversión que no fue ni mucho menos exclusiva de la nomenclatura Nazi, puesto que de ella participaron las masas populares y no pocos intelectuales, tal como ciertas evidencias históricas lo han podido demostrar. La desaparición de lo inhumano en el ámbito de la cultura y de las prácticas humanas por el camino de la educación humanística, bajo la lámpara que irradiaba la Luz de la Razón, la ciencia y la técnica, se convirtió así en una mentira, en una ironía y en una paradoja macabra. De este modo, la educación ilustrada dejó ver no sólo sus límites sino su incapacidad absoluta para impedir y erradicar lo inhumano del ámbito de la cultura y de la praxis.

Ahora podemos estar seguros de que no veremos, pues, el advenimiento de ningún hombre nuevo, al menos en el sentido

en que la modernidad lo prometió y lo soñó. Y no será la educación, ni el proyecto Ilustrado ni la Luz de la Razón aquello que lo conseguirá poner a caminar algún día sobre los valles de la tierra. Educar, pues, en estas condiciones de disolución y deconstrucción crítica de la mítica moderna, tendrá que ser una tarea que **ante todo** conozca muy bien el alcance, pero sobre todo la naturaleza de sus propios límites, que esté advertida suficientemente de la condición humana y que no se haga, en consecuencia, demasiadas ilusiones sobre sus posibilidades.

¿Cómo pensar la lectura y la escritura en este contexto, habida cuenta del auge inusitado que durante la segunda mitad del Siglo XX alcanzó la cultura massmediática de consumo masivo, que al parecer se empeña en reinstalar la tolerancia generalizada respecto de lo inhumano en la cultura?

El primer reto de todo proyecto educativo y cultural parecería ser -habría que pensarlo-, mantener a raya las tentaciones de lo inhumano y sus recurrencias y retornos en la cultura. Advertidos ya suficientemente de la condición humana y de sus pulsiones agresivas y violentas, la meta ya no será, quizás, conseguir que **lo humano** se instale para siempre en la cultura, como un logro de la civilización capaz de consolidarse sin riesgo de perderse hacia el futuro, puesto que este propósito parece inalcanzable. Habida cuenta de las características de la condición humana, habría que admitir que lo inhumano será siempre una posibilidad, una tentación y una pulsión ineliminables. Y la educación tendrá que tener muy bien en cuenta esta advertencia, como un aspecto fundamental en la conciencia de sus propios límites.

¿Cómo leer y escribir, qué leer y escribir y para qué leer y escribir en estas condiciones de lucidez sobre la naturaleza humana? ¿Qué pedirle a la lectura y a la escritura, así como a la educación, en un país y en un planeta donde lo inhumano y la barbarie han instalado su hegemonía, en este fin de siglo y comienzo de otro siglo, caracterizados por la crisis de la Razón y la reivindicación de lo irracional?

¿De lo que se trata ahora -nos preguntamos-, es permitir que lo inhumano se satisfaga sólo mediante formas apenas simbólicas y virtuales, escapes y desfuegos que no hagan daño real, retozos inhumanos controlables? ¿La meta ya no es superar para siempre lo inhumano, erradicar definitivamente el fantasma de lo inhumano de la sociedad y la cultura, sino apenas desviar lo inhumano hacia satisfacciones permisibles? ¿Qué dice frente a esto la lectura y la escritura, y qué propone frente a esto el aparato educativo?

Alfabetizar para aprender a leer y a escribir, pero sobre todo para formar a los «hombres del mañana», que se espera sean los soñados **hombres nuevos** que tomarán en sus manos el destino de la sociedad y la cultura, esa parecería ser todavía la tarea en que nos empeñamos a ciegas, sordamente, a pesar de las contundentes demostraciones capaces de dejar en claro que todo este sueño fue y es una mentira. No podemos hoy ingenuamente, pienso, insistir en ese aspecto de la mítica moderna ya por completo demolido, para mantenerlo como soporte justificativo de los procesos educativos. Me refiero a esa mítica que supone, en abstracto, que la educación por sí misma es una tarea suficiente para conseguir la humanización de los seres humanos que a ella se someten. Siendo así, ¿Conocen los educadores, suficientemente, los límites de su tarea en relación con el núcleo duro de lo inhumano que persiste en la condición humana y en la cultura? ¿Cómo atacar, desde la educación, ese núcleo duro de lo inhumano, y con qué fines y aspirando a qué reales resultados?

Son estas las nuevas preguntas que deben perturbar, como una especie de horizonte para la construcción de un nuevo paradigma, la práctica educativa. Con muchísima mayor razón entre nosotros, hablo de nuestro aquí y de nuestro ahora, habida cuenta de que nos hemos destacado y esforzado tanto en los detalles puntuales y en la relojería de lo inhumano, desde hace medio Siglo, y que con tanto lujo y filigrana llevamos a cabo todos los días en escalada.

Si somos tributarios y prisioneros ingenuos aún de la mítica moderna en lo relacionado con el supuesto perfeccionamiento del alma humana por medio de la educación, leer y escribir en un entorno de barbarie inhumana parecería un auténtico contrasentido. Y sin embargo no lo es, puesto que entre lo uno y lo otro no existe relación de causalidad alguna. Leer y escribir, es decir alfabetizarse son sólo condiciones para lograr un ingreso y una adaptación **funcional** en el mundo contemporáneo, pero nunca condiciones para superar la barbarie y expulsar del alma lo inhumano. Saber leer y escribir, insisto, no son en manera alguna garantías contra la barbarie y lo inhumano, sino **sólo** condiciones para el ingreso de los individuos en el mercado de trabajo, condiciones para la incorporación en el mundo del consumo, en fin, condiciones para la no exclusión del sujeto del universo de las reglas de juego y de los **códigos culturales** de nuestro tiempo. Y, como un complemento sobre la alfabetización básica y para perfeccionar el proceso y garantizar los resultados, la educación superior se propone actualizar a los educandos en el saber de la ciencia y de la técnica, lo cual también significa **apenas una finalidad funcional** frente al mercado de trabajo de los profesionales que, en medio de la competencia feroz contemporánea de las sociedades abiertas al mercado, deben acreditar su solvencia profesional, científica y técnica. Pero, en medio del éxito de los unos y el fracaso de los otros, en medio de la prosperidad de unos pocos y la miseria de casi todos, ¿qué hacer con ese núcleo persistente de lo inhumano que habita en el sujeto y en la cultura como una pesadilla? ¿Debe la educación intervenir allí, y de que exacto modo, o simplemente seguir con las mismas en medio de la ingenuidad, o por el contrario bajar los brazos y no hacer nada al respecto de lo inhumano, para dedicarse tan sólo, como hasta ahora, a educar con fines simplemente funcionales y según el perfil que la demanda impone, entendiendo por demanda en este caso la dictadura del consumo y del mercado de trabajo?

Sería ingenuo pensar que la educación **contra lo inhumano** o simplemente para **prevenir o desviar lo inhumano**, es tarea única del aparato escolar. Entre otras cosas porque, al parecer, los recursos contra lo inhumano no derivan tanto del dispositivo **racional** del sujeto cuanto del dispositivo de sus sentimientos. Las fieras nazis o estalinistas sabían muy bien, gracias a la **luz de la razón**, que sus víctimas eran también seres humanos. Y, sin embargo, las sacrificaron, las torturaron y se gozaron su sacrificio y su agonía. Además, fueron capaces de **racionalizar la inhumanidad**, que no la «bestialidad» de sus actos, hasta convertir su perversión en discurso político e ideológico justificativo de todo, hasta de lo inhumano. Igual cosa sucedió con lo inhumano cuando fue práctica cristiana inquisitorial y la confesión de la víctima se convirtió en la joya escondida que debía ser obtenida a cualquier precio.

¿Es el dispositivo racional Ilustrado, es la **luz de la razón** conseguida por medio de la educación humanística y clásica aquello que impide de verdad y de manera efectiva el retorno de la tentación inhumana, o es más bien el dispositivo de los sentimientos o, si se prefiere, una combinación de estas dos cosas lo que resulta eficaz? ¿O será más bien que todo este dispositivo combinado de sentimientos y argumentos racionales contra lo inhumano alcanza algún sentido y eficacia, sólo a condición de que el aparato de Estado intervenga pronto en su respaldo, para premiar y recompensar desde el poder lo humano y disuadir y castigar lo inhumano?. Dicho de otro modo, parecería que ni los argumentos de la razón ni los sentimientos contra lo inhumano tendrían eficacia suficiente, por sí mismos, si al mismo tiempo no cuentan con el respaldo del Estado como instrumento de violencia legítima ejemplarizante, capaz de reprimir con eficacia la violencia y el crimen, así como lo inhumano donde esto ocurra y evitar así la impunidad, que es la principal invitación a la escalada de la venganza y al relajamiento de los controles.

Ya sabemos, con Gustave Flaubert, que siempre es posible proponerse la educación sentimental, como un componente

substantial de la educación humana y de la civilización de las costumbres. Pero ocurre que de esta educación no suele encargarse el aparato escolar en sus diferentes órdenes jerárquicos. Mucho menos en un período de la modernidad, como el actual, caracterizado por la crisis total tanto de sus relatos como de su mítica, así como por la puesta en evidencia del incumplimiento de sus principales promesas. Una modernidad que entre nosotros es atípica, calco apenas formal y apariencial de sus presupuestos centrales, por lo que ha devenido en simple caricatura y apropiación dramática de lo moderno, y en nuestros días en un simple **acomodamiento a lo contemporáneo**, que eso es sólo lo que tenemos en lugar de modernidad. Acomodamiento a lo contemporáneo nada más, digo, es decir capacidad de vivir y sentir la actualidad como un elixir, por el camino del confort y el uso y consumo del mundo en frenesí, para de paso eludir los rigores mentales y espirituales de la modernidad auténtica en términos de la Kantiana mayoría de edad, secularización de la cultura y desacralización de la mirada sobre el mundo.

Pues bien, en estas condiciones de época, caracterizada por la derrota del Proyecto Ilustrado y el triunfo aplastante de la racionalidad productivo instrumental, la lógica del consumo y su axiología anexa, fenómeno que con otras palabras y desde cierto punto de vista ha terminado denominándose «postmodernidad» o crisis de la modernidad, las demandas que la cultura y la sociedad le hacen al aparato educativo, así como a la lectura y a la escritura, han devenido sólo en demandas y exigencias casi exclusivamente funcionales, tal como tenía que ser si es que acaso en estas cosas existe alguna coherencia.

Si la vigilancia contra lo inhumano no puede entonces dejarse sólo en manos de la razón y de los argumentos «racionales», sino que es preciso influir de manera profunda en el dispositivo de los sentimientos que tienen relación con la piedad, la solidaridad con el «otro» y con la posibilidad de **sentir** con el otro su destino, todo esto con el necesario respaldo de la violencia legítima

del Estado, queda abierto el debate sobre si la educación debe seguir cumpliendo sólo con la misión adaptativa de satisfacer la demanda del mercado de trabajo, en términos de alfabetización básica funcional y formación científico técnica profesional, o si por el contrario debe también proponerse, como tarea fundamental simultánea e inaplazable, incidir sobre el dispositivo de los sentimientos y de los argumentos en favor de lo humano, dispositivo que, por supuesto, al menos en lo relacionado con los sentimientos, el estudiante ya trae configurado en muy buena parte desde su hogar y a partir de sus primeras experiencias familiares sobre «el otro» que no es él y a pesar de cuya diferencia y diversidad debe ser **representado** y tratado como un ser humano, como un igual que despierta por ello su solidaridad y su piedad.

Existe una larga e importante tradición en la literatura sobre el tema de lo inhumano, que insiste en suponer que lo inhumano deriva en el hombre de su componente animal, de su instinto, de su naturaleza. Sin embargo, esto no es exactamente así. Los animales, las fieras incluso no son «inhumanas» en el sentido de crueldad refinada que ha caracterizado al ser humano en ciertos momentos. Los animales son agresivos pero no se gozan ni refinan su crueldad. Lo inhumano, esa dimensión exclusiva y única del ser humano, **es cultural** y no natural. A este respecto dice Alain Finkielkraut: «Indudablemente, quienes se designan a sí mismos como «hombres» no son ciegos a las semejanzas corporales entre los de aquí y los de allá. Si, pese a esta evidencia, dan a los extranjeros nombres de insectos o nombres de pájaros es porque en su opinión no basta tener rostro humano para pertenecer de pleno derecho a la humanidad. Hay que vivir además conforme a una tradición decidida y dictada por los dioses. En estas sociedades gobernadas por la tradición, el concepto de tradición no tiene cabida. La costumbre es soberana porque no se vive como costumbre. Por lo tanto el monólogo de Shylock sólo puede caer en el vacío. Su patética invocación a una confraternidad elemental, su referencia desesperada a una

base común de reacciones y de impulsos carecen por completo de poder conmovedor. Unas manos, unos órganos, un cuerpo, unos sentidos, unos afectos, unas pasiones; sangrar cuando te hieren, reír cuando te hacen cosquillas y vengarse cuando te ofenden, puede que estos rasgos sean universalmente humanos, pero no por ello constituyen un salvoconducto universal. No crean ningún tipo de identidad de pertenencia entre grupos diferentes. Lo que cuenta es la manera de vivir, lo cual en la masa indistinta de los volubles bípedos, separa sin discusión lo humano de lo no humano. (Alain Finkielkraut: La Humanidad Perdida, Editorial Anagrama, Barcelona, 1998, páginas 14 y 15).

Siendo de origen cultural -tradiciones y modos de vivir diferentes- la barrera que impide reconocer en **el otro** su condición de humanidad, es también de origen cultural la idea de una humanidad general y universal a la que todos los seres humanos pertenecen por igual a pesar de sus diferencias. Pues bien, la modernidad y el ideario de la Ilustración, de la Revolución Burguesa y de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, se empeñaron en construir esa idea de la humanidad, en términos de solidaridad, libertad e igualdad de todos los hombres entre sí. Esta herencia y esta tradición modernas burguesas fueron retomadas y prohijadas también, por supuesto, por el humanismo marxista. Pero el Siglo XX ha presenciado innumerables veces la quiebra, de manera dramática, de esta idea de humanidad general y universal, logro de la modernidad afectado de una fragilidad insospechada e inimaginable, no sólo en manos de los psicópatas ángeles exterminadores y de sus funcionarios, sino también en manos de las masas populares y de ciertos intelectuales que alentaron sus proyectos fundamentalistas y purificadores. ¿Quién iba a pensar que el Siglo XX terminaría borrando con el codo y con las botas lo que el Siglo XVIII y XIX habían elaborado con la pluma de la razón y con la ayuda de ciertos argumentos y sentimientos de piedad, de compromiso y de solidaridad respecto del **otro** y de su **diferencia**?

Escuchemos entonces de nuevo a Alain Finkielkraut: «... Lejos de ser natural a todos los hombres, el reconocimiento del hombre por el hombre es fruto de la historia, como demuestran tanto Lévy-Strauss como Tocqueville. Pero recordarlo no despeja el misterio del siglo XX, sino que agrava más aún su opacidad. ¿Cómo es posible, en efecto, que **después** del reconocimiento sensible del hombre por el hombre tantos hombres hayan podido, en virtud de un decreto promulgado por otros hombres, situarse **del otro lado del cristal** y verse aquejados por una implacable ferocidad, sin parangón con la situación de la que habla Lévy-Strauss, en la que dos interlocutores, seguros los dos de tener el monopolio de la humanidad, se oponen agresivamente? ¿Qué ha sucedido pues para que la noción de humanidad universal haya caído en un olvido tan general y tan radical en el corazón mismo de la civilización donde había alcanzado su desarrollo más espectacular? ¿Está la palabra **regresión**, que emplea Lévy-Strauss a la altura del enigma? (Alain Finkielkraut, *Ibídem*, pag. 38).

La agresividad humana ante aquello que considera diferente y, por tanto, no humano, es decir frente a la diferencia que **el otro** representa, punto de partida de lo inhumano, es por supuesto de origen cultural aunque tenga una base natural, como todo lo que es propio del hombre. Esa misma agresividad natural que el ser humano tiene la poseen también los animales, pero para que se produzca lo inhumano es necesario que exista algo más que la simple agresividad pulsional. Ese algo más que se necesita es la **representación** de la diferencia en las costumbres y tradiciones **como una amenaza**, con lo cual se produce su inmediata repulsión y envío al terreno de lo que es visto como no humano debido al peligro que la diferencia representa. Los tigres no son «crueles» con los otros tigres, en tanto los «reconocen» como tales y sólo se agreden entre sí cuando se produce una disputa por el territorio, el alimento o la hembra en celo, pero nunca porque reconozcan en «el otro»

una «diferencia» que se eleve a la categoría de amenaza. Y todo esto, porque los tigres no tienen costumbres, dioses, culturas y modos de vivir, vestir y hablar diferentes capaces de situar a los unos respecto de los otros en el terreno de la diferencia, y la consecuencial negación y exclusión de ese «otro» por razón de esa misma diferencia.

El ser humano tiene, pues, una especial dificultad, que ya no es natural, como generalmente se supone, sino cultural, en **reconocer en el otro** que es **diferente de sí en términos culturales y no biológicos**, a un **igual**. Los animales de la misma familia o especie no tienen oportunidad de vivir la diferencia como amenaza, porque carecen de cultura. Es precisamente esa **diferencia cultural** lo que se levanta como un motivo de sospecha, como una barrera agresiva y amenazante que debe ser eliminada, como un **componente sustancial del otro** que me agrede y que coloca a ese **otro diferente de mí y de mi pueblo** en el lugar del exterminio, en la mirada de la eliminación y de la liquidación hasta de su semilla.

De este modo, educar para simplemente alfabetizar y actualizar científica y técnicamente, y para dejar a los sujetos suficientemente entrenados y sujetados a las reglas de juego y a los códigos de la sociedad de consumo, tal como ocurre en el mundo contemporáneo, de modo que los sujetos así educados y entrenados se sientan incorporados, es decir «**in**» y **no «out**» respecto de los beneficios, reglas de juego y claves para el **uso y consumo** del mundo actual, si bien resulta tan indispensable como imprescindible también deviene en absolutamente insuficiente, puesto que se trata de una educación simplemente funcional y apenas instrumental, incapaz de confrontar la posibilidad de la reinstalación de lo inhumano en la cultura y en las prácticas sociales y culturales, tal como en la actualidad parece estar sucediendo.

Es cierto que la cultura contemporánea prohija, entre sus varias características bondadosas, el reconocimiento y tolerancia de la diversidad, hasta el punto de que podría decirse que nunca como hoy la aceptación, la tolerancia y el reconocimiento de

los «principios» de la diversidad y de la diferencia fueron tan fuertes y gozaron de tanta aceptación en la cultura. Este aspecto de lo postmoderno suele ser visto como un motivo de relativa tranquilidad, a propósito del peligro que podría derivarse de una eventual reinstalación, reivindicación y familiarización de lo inhumano en la cultura y en las prácticas sociales, con las consecuencias de esperar. Pero la preocupación continúa siendo válida, precisamente porque en la cultura contemporánea existen también signos contrarios a los anteriores, tan postmodernos como la tolerancia y la capacidad de aceptación de la diversidad y de la diferencia, signos demasiado preocupantes relacionados no sólo con los neo-racismos y neo-misticismos contemporáneos, sino con una especie de neo-inhumanismo que se incubaba larvado en la cultura «massmediática» de nuestro tiempo.

¿Será suficiente para impedir el retorno futuro de lo inhumano, la simple aceptación cultural de los principios de la diversidad, la pluralidad y la tolerancia respecto del otro? ¿Será que ese neo-inhumanismo de que hablo, competirá hasta perder la batalla con la capacidad contemporánea de reconocimiento y tolerancia de la diversidad, coexistirá más bien con ella o por el contrario triunfará sobre ella, de modo que la cultura volverá finalmente y por un tiempo a conocer el dominio de la intolerancia, regresará al fundamentalismo, al racismo y la percepción de la diferencia como una amenaza que debe ser destruida, tal como ya sucedió en épocas históricas quizás no suficientemente superadas o, más bien, cíclicamente esperables? Y, si ello es así, ¿cuál será en este escenario la función de la violencia y la fuerza estatales y a nombre de qué supraestado intervendrá y en defensa de qué intereses, es decir si en defensa de los intereses de la humanidad general, universal y abstracta o por el contrario en defensa de otros intereses propios del mercado, el dominio territorial o quien sabe qué otro argumento de los muchos que se pueden desempolvar, aunque con argumentos disfrazados de algún tipo de preocupación oportunista por la suerte de los derechos humanos?

¿Cómo nos leen, me pregunto, cómo nos escriben a nosotros los colombianos los países denominados centrales, si nuestra **diferencia y nuestra diversidad** actuales son la barbarie, el tráfico de drogas narcóticas, nuestros niveles de campeonato en la inhumanidad contra los niños, en el desconocimiento sistemático de los derechos humanos, en fin, si nuestra diversidad y nuestra diferencia ya no se fundan tanto en el canto tradicional, en el cóndor andino, en el plato montañero o en el mute o en la pepitoria, como en la barbarie inhumana que asombra al mundo, que lo deslumbra y lo excita, lo aterroriza y lo indigna en cuanto supera con creces los límites tolerables?

No es que los niños y los jóvenes ya no lean ahora. No es que los niños y los jóvenes no escriban suficientemente. Por el contrario, los niños sí leen y escriben. Los universitarios también leen y escriben, y de qué manera, pero básicamente sus tareas. Todo en el aparato educativo se encuentra dominado por el triunfo avasallante de la racionalidad productivo instrumental sobre el **ideal de la razón ilustrada** y por la lógica y las reglas del juego de la competencia, el colmillo en el cuello del otro, el individualismo hedonista y el consumo. Leer y escribir para estos fines y en el interior de esta lógica, son pues dos presupuestos imprescindibles para el impulso, afianzamiento y triunfo definitivo de la racionalidad productivo instrumental entre nosotros.

Pero al decir esto tal vez estemos sugiriendo entonces otro tipo de lectura y de escritura posibles. Una lectura y una escritura para la crisis del sujeto que no encaja en el engranaje, que es expulsado, que es destrozado, incluso contra su voluntad y contra su ingenua esperanza, por la lógica implacable de la racionalidad productivo instrumental. Especie de sujeto que no escasea ni es extraño encontrar en el mundo actual, un sujeto reventado y expósito a la vera del camino, que es lo que se conoce como estado de marginalidad. Resistencias y distanciamientos que el sujeto puede llegar a desarrollar frente a esa racionalidad hegemónica y que pueden derivarse de múltiples fuentes y por

diversas razones que no son del caso examinar ahora, pero que de llegar a producirse exigen necesariamente de él una capacidad de comprensión **cualitativamente superior, una capacidad de preguntarse de otro modo, un cambio radical del punto de vista** para poder enfrentar su propia crisis. Pues el sujeto que no encaja, que es expulsado y puesto al margen, o que al ingresar como un militante de la racionalidad productivo instrumental fracasa en ella y resulta triturado por sus poleas y sus engranajes y dientes, deviene de uno o de otro modo en un sujeto en crisis.

Para estos sujetos destrozados o expulsados, que no son pocos, la lectura y la escritura ya no pueden seguir siendo sólo de finalidad funcional, sino que deben convertirse además en una lectura y en una escritura curativa, catártica y de supervivencia. Es la lectura y la escritura de los inconformes con el mundo que le ha sido dado como una trilladora, como una trituradora cuyo principal valor y medida de todas las cosas es el éxito medido en dinero que cae en chorrera por una especie de escalera por la cual hay que trepar a codazos y donde los escalones y los peldaños son las cabezas y los dientes de quienes compiten conmigo en la trepada. Y todo este neo-darwinismo social competitivo a dentelladas, en medio de la más huera y mentirosa retórica de paz y convivencia.

El mercado de trabajo está saturado de sujetos tan suficientemente alfabetizados como amaestrados en la ciencia y en la técnica que dicho mercado de trabajo impone, pero aun así el aparato educativo insiste en tener como casi única misión terminar de inundar ese mercado de trabajo con ese mismo tipo de producto. Y encima de todo continúa alimentando en los jóvenes aquella ilusión, hija de la mítica moderna, según la cual la educación es el camino más corto para llegar al éxito. «Salir adelante», tal es la metáfora cruel a la que convocan padres y profesores a sus hijos y alumnos desde el amanecer, y que éstos intentan llevar a cabo hasta la muerte como un imperativo de su existencia. Sin embargo, vivimos la paradoja de que las calles

están llenas de desempleados calificados y de profesionales que han intentado «salir adelante» sólo con las fuerzas de su propia voluntad, horóscopo y carta astral en mano, aunque absolutamente en contra de las tendencias reales de la economía y de la historia. De igual manera, los hospitales y las cárceles están colmados también de deprimidos mentales y de reventados, expulsados, triturados o simplemente marginados por la racionalidad productivo instrumental y por sus implacables reglas de juego. ¿Podría el aparato educativo, sin dejar de educar funcionalmente para un mercado de trabajo que ya no es mercado ni es de trabajo, educar también para la crisis del sujeto que no encaja en el engranaje, para la eventualidad del fracaso, en fin, para la contemplación del mundo en términos de inteligibilidad de la condición humana, de sus límites y sus miserias? ¿Será demasiado pedir que la educación se encargue también de estos temas?

La crisis de lectura y de escritura de que hablo consiste, en parte, en que ya no sabemos leer ni escribir para nuestros problemas y nuestras crisis, en la medida en que debemos hacerlo sólo para los fines que el mercado de trabajo y la racionalidad productivo instrumental y el consumo imponen en su psicótico optimismo desinformado. Podemos legítimamente pensar en la posibilidad de una lectura y escritura descentradas de la racionalidad productivo instrumental, es decir entenderlas como prácticas centradas en la crisis del sujeto, en su herida de época, capaz de arrojar luz sobre el asunto de su expulsión por la máquina del mundo que lo tritura y lo hace a un lado, o cuando no lo expulsa y lo hace a un lado lo deglute. ¿Cómo enfrentar esta expulsión y este denominado «fracaso de la vida», que es así como se lo percibe en nuestro tiempo, sino acudiendo a un nuevo tipo de lectura y de escritura del mundo?

No pongamos ya más todo el peso de la mítica moderna, sus promesas fracasadas y sus excesos racionalistas, ni mucho menos descarguemos el triunfo neo-darwinista de la racionalidad

productivo instrumental sobre los hombros de la educación y su puesta al servicio de las demandas funcionales del mercado de trabajo y sus vanas quimeras. Pensemos en la posibilidad de abrir un nuevo frente en la educación, que coexista con el frente funcional pero que se diferencie de él y que prepare a los estudiantes para estar en capacidad de representarse, leer y escribir el mundo de un modo no funcional sino crítico, es decir como otra opción que, sin excluir la opción funcional, al menos compita con ella y se confronte dentro de la subjetividad interior, lo cual no atenta contra la añorada unidad del sujeto puesto que su fragmentación y saturación (Kenneth J. Gergen: *El Yo Saturado*, 1.992) ya ha sido dada por la cultura contemporánea y resulta ahora inevitable.

La agresividad y la violencia humanas son ineliminables, hay que admitirlo. Ninguna cultura, ningún proyecto educativo o político tendrían sensatez y realismo si acaso se lo propusieran. La violencia y la agresividad humanas, antes que eliminarse, sólo pueden desviarse y canalizarse. En las sociedades primitivas y arcaicas esto se logra por medio de los ritos sacrificiales, donde el papel de la víctima consiste precisamente en concentrar y canalizar la sed colectiva de violencia, y en las sociedades denominadas civilizadas mediante el monopolio de la fuerza, las armas y la capacidad de violencia «legítima» por parte del Estado. De esta manera la violencia queda neutralizada, institucionalizada y por lo tanto despojada de su capacidad para generar en el grupo social lo que a todas luces es necesario impedir: las respuestas retaliatorias individuales a los actos violentos, es decir la escalada de la venganza. (René Girard: *La Violencia y lo Sagrado*, 1995).

En las sociedades modernas, regidas por un Contrato Social según el cual el Estado ha asumido la función de la violencia y se ha arrogado la venganza en nombre y representación de todos los ciudadanos, para evitar que la violencia se extienda por el tejido de la sociedad y se ejerza como retaliación individual

en escalada, parecería haberse reducido al máximo el riesgo de lo inhumano. Sin embargo esto no es exactamente así, puesto que en dichas sociedades civilizadas lo inhumano no ha desaparecido de ninguna manera, sino que apenas inverna ahora bajo la forma de un cierto neo-inhumanismo desvergonzado, a veces sólo simbólico aunque en muchas ocasiones también bastante real. Me refiero a esa especie de nuevo modo de filtrarse en la cultura lo inhumano, a través del cine, la televisión y los juegos, donde lo inhumano se ha convertido en objeto de gozo y de consumo masivo, así sea de modo apenas simbólico o incluso sólo virtual. Todo lo cual ha conducido en este fin de siglo a una especie de **tolerancia cultural generalizada** con lo inhumano, inimaginable en el pasado moderno. De esta manera, cada vez más pocas personas se asustan hoy en día con los componentes inhumanos del cine, la televisión, los juegos y toda la industria «massmediática» de la crueldad, que ha hecho de las imágenes inhumanas un objeto de disfrute y de consumo masivo. Esta especie de mercadeo cultural de lo inhumano como objeto de consumo se ha incorporado a nuestro menú cotidiano y hace parte del «corpus» simbólico objeto de la tolerancia finisecular y de lo que debe ser respetado a ultranza como parte de la zona íntima y sensual de cada quien, paraíso del hedonismo contemporáneo.

¿Convertido lo inhumano virtual en la materia principal de nuestra actual tolerancia y hedonismo, estaremos pisando quizás de nuevo en el terreno simbólico capaz de anunciar el retorno de lo inhumano **real**, en cuanto ya se ha atrevido a reinstalarse en lo simbólico para empezar a ser tolerado e incluso disfrutado abiertamente? ¿Qué estará sucediendo a todas estas en los sentimientos de los niños, jóvenes y adultos, para quienes ya no hay censura alguna respecto de lo inhumano massmediático? ¿Será que esta especie de inhumanidad simbólica, admitida como ha sido en la cultura a través de sus nuevas versiones y ropajes, se está convirtiendo en la condición previa necesaria en la perspectiva de una recaída histórica en la inhumanidad real, es decir en la ruta de una **regresión** histórica como la que sugiere Alain Finkielkraut?

Sin el romanticismo alemán y sin su complejo tejido simbólico, hubiera sido imposible el proyecto nazi real como un proyecto colectivo, capaz de convocar incluso a destacadas personalidades del mundo intelectual. Sin el simbolismo cristiano, hubieran sido imposibles las torturas inhumanas de la inquisición y las prácticas inhumanas de los conquistadores y colonizadores en América, ese lugar exótico donde habitaba **el otro diferente**, cuya humanidad fue negada por siglos. Y sin sus respectivos relatos e imaginarios simbólicos, serían imposibles los fundamentalismos católicos, musulmanes, stalinistas y demás, capaces de conducir a lo inhumano real en sus diferentes versiones históricas.

Leer y escribir en la escuela, como un entrenamiento para salir luego a la «guerra» social de la competencia, para charpotear en el charco donde gana el más fuerte o el más audaz o el más vivo, en esa especie de neo-darwinismo que domina la lógica social contemporánea, de eso al parecer se trata ahora. Leer y escribir, aunque sea sólo tareas o trabajos funcionales. Y ver, y leer y gozar de lo neo-inhumano como mercancía de consumo en la pantalla. ¿Qué clase de sujeto, qué clase de espíritu se estará formando al calor de todo esto, es decir bajo la carpa de estos nuevos simbolismos tan fuertemente cargados de inhumanidad, donde el lema ha vuelto a ser «sálvese quien pueda»?

Todo lo cual permite ver que lo neo-inhumano simbólico de nuestro tiempo no deriva tan sólo de la violencia y la crueldad massmediática. En efecto, los modelos económicos de desarrollo, competitivos, abiertos y neo-darwinistas, así como hedonistas y democráticos por el lado del consumidor, resultan demasiado crueles e incluso violentos y provocadores al extremo si se mira el destino de los excluidos y marginales, seres humanos que parecen no importar ya a nadie en cuanto se representan en la mente de los triunfadores como desechables o simples desadaptados incapaces, estorbos de cuya suerte

deberían encargarse las leyes de la selección natural y de la supervivencia del más fuerte. Pues bien, es necesario decir que estos modelos de desarrollo en boga, no suelen representarse al **otro** como un igual cargado de humanidad respetable y considerable, sino como un simple consumidor potencial o **presa** cuya subjetividad hay que atrapar, dominar e influir hasta dejarla en manos de la «pulsión» consumista. Todo lo cual contiene y expresa elementos neo-inhumanos innegables aunque quizás para muchos invisibles (Jean Francois Lyotard: Lo Inhumano, (1998).

La inhumanidad es en consecuencia algo que no ha sido erradicado de nuestro tiempo, y de ningún otro tiempo histórico, aunque en ciertos momentos sí desviado y reprimido, censurado y puesto a buen recaudo, tema sobre lo cual existe una absoluta crisis de lectura y escritura en nuestros días. Hay que reconocer que es frecuente escuchar una cierta preocupación sobre la violencia y la crueldad en el cine, la televisión y los juegos, pero muy pocos o casi nadie perciben del neo-inhumanista massmediático que esto representa y su impacto en el universo simbólico de la cultura. Se habla de la violencia en los medios, es cierto, pero no se percibe que ella represente una preocupante **restauración de lo inhumano, una neo-tolerancia ante lo inhumano, es decir una nueva forma de lo inhumano a través de la realidad ficcional o virtual, ahora convertidas en mercancía de consumo masivo**. Y, de otro lado, muy pocos hablan de lo inhumano que se expresa en el modelo de desarrollo de las actuales sociedades de mercado.

¿Cómo leer y cómo escribir esta nueva forma de invernado lo inhumano en la cueva del fin de siglo, esta restauración de la crueldad contemporánea en el simbolismo cultural, esta forma de neo-tolerancia con la crueldad y con el exterminio del otro, que es el componente principal del hedonismo virtual y «massmediático» en nuestro tiempo?

LA CASA, EL DESTINO Y LA CRISIS COMO FUENTES DE LECTURA

La lectura es la función obligada de nuestro ingreso en la cultura alfabética y una vez puesta en marcha se convierte en un largo sueño que no termina jamás. Sin embargo, no leemos siempre por la misma razón ni de la misma manera. Las profesiones y los oficios, para empezar, exigen en todo momento lectura funcional básica. Sin lectura funcional el ejercicio de las profesiones y los oficios se tornaría imposible. El afán de levitar y dejar escapar el tiempo entre las manos, de otra parte, impone una lectura de simple pasatiempo, cuando queremos que la existencia banal escape por las praderas mientras la vida misteriosa y verdadera huye hacia lo oculto. La exploración de sí mismo, en fin, exige de nosotros una lectura agónica, comprometida con la búsqueda de una supuesta «verdad» subjetiva que se esconde, para de paso descubrir el sentido de la vida y la razón de ser individual y social. ¿De qué lectura, entre las varias que existen, en consecuencia, estamos hablando cuando hablamos de lectura?

En la escuela, los niños están de antemano condenados a leer sin tregua para garantizar su ingreso en la cultura del alfabeto y su tránsito al futuro mundo del trabajo. No tienen alternativa y esto no debe preocupar a nadie porque no se trata de algo que deba lamentarse de manera especial sino por el contrario celebrarse. La escuela califica para permitir, a quien crece, una

formación en lo básico de las disciplinas del saber y dejarlo configurado para intentar su ingreso en el mundo universitario de las profesiones y de los oficios técnicos. La racionalidad productiva instrumental instala en la sociedad, de este modo, procesos capaces de asegurar su propia reproducción. Los niños leen las lecciones escolares y escriben sobre ellas. Entran igualmente en contacto con ficciones y fábulas que satisfacen sus imaginarios simbólicos y poco a poco se van instalando en el principio de realidad, en cuanto exiliados del principio del placer. La casa y la escuela, por su parte, son los lugares naturales para cumplir con las tareas escolares y para interiorizar el sentido del deber y de las obligaciones. El lenguaje y la escritura son parte de este orden. De alguna manera, la sociedad y su racionalidad imponen al niño y al joven una especie de destino que ya ha sido trazado para ellos desde antes de nacer. La lógica social y su racionalidad funcional instrumental hacen parte del destino del joven que aprende a leer y se recuesta sobre el mundo para cumplir con dicho destino. Se trata de un encadenamiento previamente ordenado de los sucesos de su vida, impuesto como necesario y legítimo en cuanto diseñado por una mano invisible capaz de garantizar y proveer en debida forma cada destino personal en el sistema social. Hasta aquí, podríamos concluir que la lectura funcional básica es la que predomina en nuestra sociedad y en nuestro tiempo, en cuanto necesaria a la conformación de un sujeto humano útil para «ser algo» en el mundo de los trabajos y los días.

Paralela a la lectura funcional, básica y necesaria, existe la lectura lúdica que puede, a su vez, dirigirse al menos en dos direcciones polares. Hablo en abanico de la lectura que va desde aquella que procura el simple pasatiempo, denominado banal o superficial, como sucede con la mayoría de las tiras cómicas y los novelones, hasta la lectura que garantiza un goce y un divertimento cualitativo de elevadas exigencias lúdicas. Quijote divierte de un modo absolutamente diferente a como

divierten Lorenzo y Pepita. Quijote es la profundidad misma de la vida. Atravesando sus páginas el lector ríe, pero entre carcajadas la vida allí se despliega de un modo humanamente hondo y portentoso. Con Hamlet, en cambio, el lector no ríe. Tampoco llora sino que más bien se asoma al abismo humano. Ambos caminos literarios conducen a la contemplación de la condición humana plena, uno de ellos por la vía de la comedia y el otro por la vía de la tragedia. Ninguno de los dos podría juzgarse mejor que el otro. Pero esta lectura no es funcional instrumental sino de otro tipo. No estoy hablando de la lectura escolar obligada de Cervantes y de Shakespeare, a veces necesaria. Hablo de otra clase de lectura, de aquella que ocurre en agonía en cuanto busca la verdad interior humana, nunca por obedecer amables órdenes ajenas sino por cuenta de un cierto interés propio.

Agonía, en el diccionario, significa congoja de moribundo. Pero, traducida en términos de lectura, quiere decir congoja del lector agónico que mora en el alma de ciertas personas, perturbado del otro costado del espíritu que el libro conmueve pero que al mismo tiempo hace renacer como un otro siempre renovado. Este tipo de lectura no es común a todos los seres humanos, no es recomendable a la humanidad, no se puede imponer a nadie y exige del sujeto lector ciertas condiciones subjetivas especiales ajenas a la propia voluntad consciente. Casi siempre condiciones de crisis. Se trata de lectores solitarios, inconformes con el mundo y con sí mismos, que hablan y debaten con los libros como si fueran sus amigos ocultos. Mientras tanto y de manera paralela, los niños y los hombres que nacemos en Occidente debemos leer todos los días, no exactamente de manera agónica como los desterrados del sentido común, sino con finalidad funcional instrumental. Leemos por carretadas libros de texto y fotocopias, informes y órdenes de trabajo, correos electrónicos, facturas y balances, procesos judiciales, monografías de grado. También leemos diarios y

revistas para informarnos, para formar y confrontar nuestras opiniones y hasta para divertirnos con las páginas sociales y las tiras cómicas. Esto nada tiene de indebido. En los centros comerciales leemos los avisos y señales que nos guían por los laberintos y nos llevan a las tiendas en medio de la casualidad de la existencia. En el cine leemos lo que de lenguaje ofrece la pantalla. Se trata de una lectura tan cotidiana y tan funcional al mundo de nuestros días que ya no se reconoce como lectura. Vivimos en un mundo de signos escriturales, de señales y de marcas comerciales tan obvio, que su lectura se torna invisible. Los aeropuertos, los metros urbanos, los trenes de cortas y de largas distancias saben de pasajeros que observan por la ventanilla la fuga de la tierra mientras leen para empujar al otro lado de la página la ansiedad del tiempo. Pero en medio de toda esta lectura funcional o de simple pasatiempo, hay lectores un tanto perturbados, como algunos de nosotros, entre los que me cuento, que entablan con «ciertos» libros una ansiosa relación de búsqueda de sí mismos, de aclaración perpetua de su destino y de exploración sin fin de su razón de ser en esta vida. A este tipo de lectura se llega por caminos jamás previstos y ella coexiste con los otros tipos de lectura que suele haber tanto en la cultura como en la civilización instrumental. Veamos:

II

LA CASA

Nací en una casa donde al lado de los canarios de mi madre el viento pasaba suavemente las hojas de los clásicos. Aquel fue mi lugar antropológico fundante en el sentido de Marc Augé. (Los «no lugares», Editorial Gedisa, Barcelona, 1995, pag: 49 Stes.) Papá fue en vida un librepensador culto que llenaba los espacios vacíos con su voz de tenor, leyendo en tono elocuente para escuchas lejanos e invisibles las páginas

de Balzac, Víctor Hugo, Gogol y muchos más. Cervantes y Shakespeare entre ellos, por supuesto, sobre todo Hamlet en su conmovedora búsqueda de sí. Entre tanto, mamá cambiaba el agua de las peceras; barría, sin irse nunca del lugar los pisos siempre limpios, movía frente a su rostro el abanico de madera de balsa, comía dátiles y remojaba la punta de sus dedos en el tahini de berenjena, mientras papá bebía coñac y declamaba de memoria a Baudelaire. Este paisaje que no es imaginario parece de locos pero no me atrevo a juzgarlo de este modo porque de cualquier manera fue mi entrañable paisaje fundador. Mamá era cristiana ortodoxa, decía obedecer al patriarca de Atenas, amaba la cultura libresco de mi padre y abría más de la cuenta sus ojos orientales venidos de Siria ante el asombro que le causaban las obras literarias de Occidente. Entre tanto, tres hermanos y yo presenciábamos atónitos cuanto sucedía alrededor y a veces lamíamos miel de una cazuela bordada de azahares. Tampoco esto es imaginario. Crecimos entre los mismos libros, comimos de la misma miel y escuchamos las mismas voces fundacionales con similar asombro, pero ninguno de los cuatro es siquiera parecido al otro.

La casa, sí. La escuela, también. La vida y el destino, por supuesto. Pero cada uno de los cuatro hermanos tomó, sin embargo, por un camino diferente.

La casa no es sólo una construcción física. La casa fundante de la infancia se borra fácilmente de la memoria pero de ella quedan siempre frescos los lugares simbólicos básicos. Una puerta extraña que persiste como imagen aislada de su contexto, una mesa imborrable en un entorno borroso, tres alcobas en penumbra, muchos libros en los muebles adheridos a las paredes del cuarto de la biblioteca, un acuario y dos corderos. Tampoco faltó nunca un perro amigo, de todo lo cual quedan fotografías como testimonio en los álbumes. Así fue mi casa originaria. Papá llegaba de sus viajes a lugares

lejanos cargado de flores para mamá y de libros para él. Libros y flores fue lo que siempre vi mientras crecía. La maleta de mi padre se abría casi por sí misma encima de la cama y de allí brotaban libros y regalos, como de una inagotable caja de Pandora. Todos los días, sin falta, a elevadas horas de la noche, mamá debía retirar de su pecho dormido los libros que habían quedado allí, doblados por la fatiga. Entre ellos, casi siempre, los pensamientos de Pascal y el discurso racional de Descartes. Todo transcurría en calma para mí, sin saber lo que se me estaba metiendo por dentro. En aquel tiempo la casa hacía lo suyo y la escuela también. Pero faltaba algo. Faltaba que la crisis hiciera su estropicio en mi espíritu y me volviera el lector que todavía soy.

Leía apenas lo necesario a mis deberes escolares, igual que mis hermanos. La biblioteca de papá era apenas un paisaje casi «natural» que no significaba nada en especial y los libros pasaban por objetos cotidianos que había que cuidar del diente de los corderos, que en aquel entonces ya se habían aficionado al papel impreso proveniente de la República española. Era parte de nuestro trabajo doméstico poner los libros encima de la mesa del comedor y evitar que los corderos traviesos treparan a los asientos. En los tiempos libres elevábamos cometas, atrapábamos avispas que amarrábamos con hilos livianos arrancados a las rotas medias de seda de mamá y jugábamos a las escondidas como cualquier niño de los que suelen clasificarse como normales. Papá regresaba de la cantina al atardecer, perfumado de bohemia y mamá le cantaba en árabe con su laúd, para agradecer sus encantos y nosotros nos divertíamos poniéndole trenzas y moños a su pelo. Parecía una casa un tanto más que extraña, pero fue nuestra casa. De no haber sido nuestra casa, podría haber sido un edén laico o al menos un lugar híbrido entre sagrado y laico.

III

LA CRISIS

Pero un día papá enfermó de muerte. De pura y simple muerte inapelable. La medicina se declaró impotente y en nuestras mentes empezó el inexorable conteo regresivo de las horas y los días. Debieron correr pocos meses para que llegara por fin la tarde del desenlace. Durante la última semana de vida papá ya no leía. A veces se asomaba al espejo de cuerpo entero del tocador de mamá y permanecía atónito ante la contemplación de aquel acelerado deterioro. En una de sus últimas tardes nos pidió a mi hermana mayor y a mí que tocáramos para él algo de música. Yulieth se pudo al acordeón y yo a la bandola, e interpretamos para él tarantelas italianas que habíamos aprendido en una escuela de música y que después perfeccionamos con la ayuda de una profesora de sombrero que en las tardes de los sábados venía a casa. Y mientras hacíamos sonar los instrumentos, papá nos miraba desde una especie de otra orilla inmensa que apenas ahora adivino qué clase de otra orilla era. Nadie lloró, pero bien pudiéramos haberlo hecho. El último día de su lenta muerte vino a casa desde un pueblo lejano un médico amigo de papá, viejo compinche de bohemia a la francesa. Conversaron un rato en la intimidad, se rieron un poco, se abrazaron para siempre y el doctor ordenó una medicina endovenosa que él mismo traía preparada. Papá entró en sopor inmediato, de grave su rostro pasó a apacible y en minutos se sonrió y no alcanzó a cicatrizar su sonrisa cuando murió. Todo pareció bastante limpio y bien hecho. Nadie averiguó más nada. Aquel mismo día en la mañana no fui a la escuela y la luz en el balcón de papá alumbró de un modo que fue absolutamente otro. Es la misma luz que hasta hoy me acompaña. Cuando vino el confesor de la iglesia del barrio, hacia el medio día, papá lo miró con pesar y le dijo: «pongámonos de acuerdo en lo básico, caballero, desde que entró su cara me dice que usted

no sabe nada de la muerte». El sacerdote guardó sus especies y sus óleos en un maletín y partió sin decir nada, pero desde la puerta agitó su mano y le deseó a papá un feliz viaje. Al atardecer, cuando papá moría en medio de aquel crepúsculo del último día de octubre, esa otra luz que se formó dentro de mí y que arrastro hasta hoy empezó a ser del color de las violetas. De este color es casi todo lo que escribo.

IV

Cada destino humano trae su propia luz, como sucede con las obras de arte. Dos días después de la muerte de papá debí regresar a mis deberes escolares, pero ya era otro y lo que me alumbraba era otra cosa. En unos cuantos meses, semanas y días había cambiado la percepción de todo alrededor. Estaba en condiciones de empezar a construir un nuevo punto de vista como lector, como escritor y como intelectual. Algunos, casi todos los seres humanos terminan por aceptar la muerte. Yo todavía no. No en el sentido de que no exista esa tal «puñetera» sino en el sentido de que aunque exista no la acepto. Al menos no la acepté en aquel tiempo. Fue así como me empeñé en sostener vivo a papá en el aire de todo cuanto hacía, como en una especie de segunda vida misteriosa que debía ocurrir en medio de su ausencia. Como en el valle de Comala, de Pedro Páramo de don Juan Rulfo. Se trató de un feroz acto de negación de la muerte y de resistencia en favor de la vida. Tenía por entonces trece años y estaba atravesando por un momento mental de identificación con papá. Esto mismo no estaba sucediendo con mis hermanas ni con mi hermano mayor, que se resignaron ante la realidad. Si al morir papá yo hubiese tenido veinte años, quizás no hubiera sucedido en mi interior mucha cosa, fuera del dolor natural de la pérdida. Con seguridad no lo mismo que me ha sucedido desde entonces, no lo sé. A todos los seres humanos en

este mundo se les mueren sus padres, eso es natural. ¿Pero, entonces, qué asunto extraño sucedió en mí a mis trece años?

El derrumbe pero, sobre todo el desconcierto por causa del hachazo intempestivo de la materia me hizo leer de otro modo el mundo alrededor y hasta los libros. Otros hombres, otras mujeres sufrirán distintas clases de crisis en esta vida que ofrece de lo uno y de lo otro. Pero en mi caso ya no se trataba ahora de la simple lectura funcional que debía cumplir en la escuela. Tampoco solamente de la lectura de pasatiempo o lúdica de las tiras cómicas, que me llevó a desaprobarme el primer año de la secundaria de la mano de Tribilín, Popeye, Oliva y el pato Donald y sus espléndidos sobrinos en un mundo imaginario. Todo empezó cuando a la semana siguiente del funeral ingresé en la biblioteca de papá, detenida en el mismo momento espiritual en que él la dejó, y tomé al azar un pequeño libro que permanecía todavía sobre su mesa de trabajo. Eran los «Pensamientos», de Pascal, el mismo ejemplar que mamá solía retirar de su pecho cuando se dormía agotado. Libro que en aquella edición española de los tiempos de la República todavía conservo y que a veces me acompaña por las calles cuando lo llevo entre el bolsillo de la chaqueta, no sé para qué. El libro estaba abierto y leí allí algo que me conmovió: Pascal decía entonces, susurra todavía a mi espíritu algo como esto: «el hombre no es más que un simple junco; bastaría sólo una chispa del universo para destruirlo, pero por frágil que ese junco sea, se trata de un junco pensante». Papá había discutido con Pascal sobre este tema y había escrito de su puño y letra algunas opiniones al margen y en la parte baja de las páginas. Dicho de otro modo, allí estaba no sólo el libro de Pascal sino el tejido intelectual de papá. Entonces busqué afanoso otros libros próximos y comprobé que en todos ellos papá había escrito algo, subrayado algunos párrafos y reflexionado paralelamente, como quien se propone escribir otro libro posible a medida que lee.

La impresión inmediata que tuve fue que papá permanecía vivo todavía en aquel lugar «legible» y que yo podía seguir hablando con él indefinidamente mientras me lo propusiera.

A partir de este descubrimiento mi vida de adolescente empezó a ser absolutamente otra. Vital pero sombría, apasionada pero perturbada por el uso de la razón. Es decir, me había vuelto lector agónico. La casa había estado siempre llena de libros, desde antes de nacer, tanto para mí como para mis hermanos. Pero sólo yo, entre los cuatro, me hundí en la lectura por causa de una muerte que partió mi existencia en dos y que me demostró, a mi corta edad, que la materia se comporta aplastante y carece de todo sentido de la piedad. Mis hermanos y mi madre asumieron el episodio de la muerte de papá desde la religión. En cambio, yo lo hice desde la rabia y la racionalidad laica. La frase de Pascal era aterradora. Buscando a mi padre entre sus libros palpitantes lo mantenía vivo, negaba de paso su temprana desaparición y me buscaba a mí mismo. Tres muy malos negocios, aunque inevitables desde el punto de vista de la identidad propia. En medio de aquella búsqueda, cierto día tropecé un cuaderno con varios poemas publicados por papá en sus tiempos universitarios. Aquella fue la tapa del asunto. Supe entonces, por casualidad, que él había sido poeta y que me llamaba desde ese territorio de locos maravillosos y me invitaba a seguirlo. La casa en sí misma no era entonces una condición suficiente para que se produjera en mí aquel nuevo tipo de lectura que ahora me conmovía. Tampoco el destino, aunque un poco más que la sola casa por separado. Mi destino particular, entendido en este caso como esa suerte de encadenamiento de los sucesos al margen de nuestra intención y voluntad, ese orden ajeno a nuestra elección libre y conciencia deliberativa, que se precipita sobre nosotros y cambia drásticamente nuestro ser en el mundo. ¿Quién era yo, sino él, que había muerto? ¿Para dónde iba yo en este mundo, sino hacia donde él mismo había ido?

V

Además de la casa y del destino, se requería entonces la crisis. Lo que la muerte de papá produjo en mí fue una absoluta crisis en mis ingenuos y mal fundados criterios de certeza de aquel entonces. De joven creía inocentemente en todo y ahora ya no creía en nada, no podía creer en nada que no pasara por el cedazo de la razón cartesiana. Porque la muerte se inscribe y se niega al mismo tiempo de manera radical en la cosmovisión religiosa o, si no es así, abre para siempre los ojos de quien la contempla y la acaricia de frente. La conciencia de la muerte es lo que define el tránsito entre el simio y el hombre. Esta conciencia «introduce entre el hombre y el animal una ruptura más sorprendente aún que el utensilio, el cerebro o el lenguaje» (Edgar Morin: El hombre y la muerte, Editorial Kairós, Barcelona, 1994 Pág. 9) Recuerdo que por los días más críticos de la enfermedad de papá y ante el desahucio de la medicina, tomé una alcancía llena de monedas, la rompí y volé a la calle a entregar el dinero a nombre de Cristo al primer mendigo que pasara al azar, a cambio del milagro que todos esperábamos en casa. Lo hice así, apelando al último y desesperado recurso del milagro, pero es claro que la materia en este caso como en todos no practicó la piedad y lo que habría de suceder al final sucedió. Mi racionalismo adolescente corrigió la creencia y desde entonces decidí hacer a un lado la inocencia. Grave crisis temprana. Para negar la muerte, debía entonces tomar por el camino más concreto: olvidarme del consuelo divino, volcarme sobre los libros y dialogar de tú a tú con el espíritu intelectual de papá, que todavía palpitaba. Espíritu escrito y legible, tangible en el significante escrito de aquellos signos misteriosos que eran parte del objeto perdido, materia de mi adolescente identificación. ¿Si papá, el intocable había muerto, por qué yo no, si era tan frágil caña o junto expuesto a la orfandad?

Aquella hermosa crisis estaba haciendo lo suyo en medio de lo que la casa había instalado en mi espíritu en forma de libros a la espera de un nuevo visitante que pisara la tierra de sus páginas, sobre los presupuestos adicionales de un destino personal trazado por mi época. Lo que la crisis estaba haciendo era desvanecer el estado de inocencia del mundo alrededor para darme unos nuevos ojos, es decir volver trizas el sentido común del avestruz, así como cambiar la alegría ingenua por la alegría del desciframiento del mundo a todo costo. Espléndida agonía que ahora podía sumar a la razón lúcida.. Hasta hoy, cuando escasamente recuerdo los últimos pasos de papá, que por poco ya van siendo los míos.

¿DESGRACIA O ALEGRÍA DE LA ESPECIE?

La literatura infantil tiene por destinatario y por objeto a la fiera humana, en una edad de su vida en que el niño hace uso todavía de una agresividad de alcance limitado, necesaria a la definición de su identidad, y en que permanece aún bajo la dependencia y el control del adulto. Esa fiera en potencia es entonces su paciente y además su objetivo. ¿Pero, con qué fin? ¿Para qué podría «servir» la literatura infantil, así como aquellos otros recursos de que se vale el proceso educativo y formativo en poder del adulto y con el niño por destinatario? ¿Para domesticarlo, es decir para humanizarlo a tiempo y evitar que la fiera asuma eventualmente su destino como fiera? ¿Para divertirlo y hacerle grata su estadía en el edén de la infancia, antes de su ingreso en la tragedia? ¿Para modelarlo según los designios y los ideales del adulto, como quien emprende una obra humana que se talla y se pule en el camino que conduce a la imitación de un modelo ideal de responsabilidad, arrancando al niño del principio del placer para dejarlo instalado por fin en el principio de realidad? ¿Para acelerar su proceso cognitivo y comprensivo del mundo y conducirlo así, tomado de la mano, hacia la meta de la razón ilustrada que se vale de sí misma? ¿Para asegurarse una adecuada y temprana educación de sus sentimientos? ¿Para conducirlo a identificaciones y afinidades tempranas con héroes que se

juzgan positivos y dignos de ser idealizados e imitados? ¿Para garantizar en el niño una radical diferenciación entre el bien y el mal, desde el origen mismo de su capacidad embrionaria de enjuiciamiento ético? En fin: ¿para todo esto o para qué?

En su utopía despótica de La República -toda utopía en el fondo lo es-, Platón comparaba la educación del niño con un crucial proceso de tinturado de lanas vírgenes, donde las fábulas infantiles hacían parte fundamental del surtido de las tinturas. Crucial, porque desde el punto de vista estratégico, la supervivencia del «orden» de la República dependía de que este tinturado se cumpliera en «debida» forma. Para Platón, el niño representa, en cuanto objeto de la metáfora, la posibilidad de una acción política del adulto sobre su espíritu, y el tinturado vendría a ser la acción misma que se ejecuta sobre él con colores y tintes elegidos de antemano. Hay que asegurarse de que dicho proceso de tinturado ocurra de manera absolutamente temprana, en lo posible desde el estado inicial de la inocencia y la ausencia de toda tintura anterior, para garantizar que el teñido quede firme, no se decolore a la primera lavada y perdure en el tiempo. Para garantizar el éxito de tal propósito, Platón recomendaba que los magistrados debían ocuparse de seleccionar aquellas fábulas de Homero, de Hesíodo y de otros poetas que fueran «convenientes» para tinturar con ellas a los niños, pero al mismo tiempo aconsejaba que no debían dudar en sepultar en el olvido aquellas otras que pudieran considerarse peligrosas para la seguridad de la República y el orden de la ciudad. Esta invocación a la censura y sepultura de lo inconveniente en la **fábula infantil**, no se fundaba para Platón en eventuales deficiencias de orden estético, sino en razones de naturaleza política y de conveniencia social. Dicho de otro modo, en razones de Estado.

¿Para qué, entonces, impregnar con tinturas -léase fábulas-indelebles el alma inicial de los niños y con qué criterio elegir aquellas de Homero y de Hesíodo y demás poetas, juzgadas

como «convenientes» o «inconvenientes» en los términos de este extraño propósito que, contrario a la razón estética, preocupó por siempre a la élite en términos políticos?. Platón no lo duda: para fabricar futuros «buenos» ciudadanos, respetuosos del «orden» imperante en la ciudad. ¿Cuál orden? Pues el propio de su tiempo, en una sociedad fundada en el dominio de la aristocracia esclavista, con sus privilegios y sus representaciones jerárquicas verticales del mundo. Y, de este modo, Platón al parecer lo dijo todo, sin necesidad de acudir a ninguna otra especie de eufemismo fuerte.

No es muy diferente nuestro tiempo. Las épocas han cambiado, hay que admitirlo, han pasado más de veinticuatro siglos desde entonces, pero el asunto de fondo continúa siendo el mismo en lo esencial. El adulto de nuestros días piensa y ante todo teme, con no poca razón, que si al niño se lo deja a solas vivir su experiencia corre el riesgo de perderse, de precipitarse en el abismo y de quedar por completo por fuera de su control y a la deriva por el mundo. ¿Caminando hacia dónde?. ¡Hacia el mal y lo inhumano!. Todo conduce a concluir que a todo niño hay que educarlo y hacerle interiorizar la Ley de Cultura, pues de lo contrario podríamos esperar de él un desadaptado, un loco o un criminal. Quizás por esa misma razón el adulto juzga, bastante preocupado y empeñado en el cumplimiento de su «misión histórica», que al niño hay que saturarlo y coparlo éticamente con urgencia, domesticarlo y asfixiarlo a tiempo alrededor de la idea del bien y del mal, del orden y la responsabilidad, antes de que se pierda para siempre por la ruta de otra carrilera, camino de otras estaciones negras y profundas, cuando no rumbo al fango y a la perdición autodestructiva. El fango, he ahí la metáfora materna preferida para representarse el mal donde el niño puede ir a precipitarse, si con él no se obra a tiempo y con firmeza. Se predica que el niño es el futuro de la humanidad, pero los adultos se aseguran muy bien de que ese futuro, que todavía no existe, quede sin embargo a buen recaudo

y bajo su entero control. Para garantizar que, tal como Platón lo pidió en su momento con incomparable desparpajo, los niños piensen y sean después exactamente aquello que nosotros quisimos que pensarán y fueran. Los niños, pues, convertidos de esta manera en legado seguro, aporte histórico del adulto que garantiza por anticipado el tono del porvenir. Los niños, utilizados como materia futura donde se juzga posible garantizar la expulsión de toda incertidumbre, entendidos como parte substancial de nuestra obra en el mundo, ejecutada a imagen y semejanza de nuestro proyecto. Los niños, en suma, transformados de esta trágica manera en lo más significativo de nuestra hechura y en prueba de honor y de fuego de nuestro efímero paso por la tierra. Pues está claro que el homo faber no sólo hace cosas y las modela a su antojo: hace, ante todo, niños a su imagen y semejanza, para resolver en ellos por anticipado la angustia del tiempo.

Para el homo faber que talla y cincela piedras pero también niños en su taller y los tintura de conformidad con su talante y capricho, a imagen y semejanza suyas, a veces hasta el extremo de la saturación y del ahogo, con el noble argumento de la protección, el amparo y el consejo a tiempo que sale al encuentro del débil y del desamparado, la literatura infantil corre el riesgo de quedar reducida a un simple instrumento o medio para el logro de un fin estratégico en términos de la razón de Estado. En este crucial punto las cosas, al parecer, tampoco han cambiado demasiado desde la época de las sociedades arcaicas. Y no se han modificado de manera substancial, debido a que la relación niño-adulto continúa instalada en las viejas e inevitables razones de la protección, la guía y el amparo del niño en cuanto impotente e incompleto. Pero, además de estas nobles razones, habría que admitir que en la penumbra humana hierven otros fundamentos secretos que atraviesan como una lanza punzante esta relación problemática entre las épocas y las edades. Me refiero a un cierto terror escondido que anida en todo vínculo entre el adulto y el niño, un miedo histórico que coexiste con los sentimientos de amparo, protección y guía del menor, una especie de incertidumbre básica sobre el futuro como enigma hacia donde el niño avanza con sus ojos ingenuos, horizonte

que amenaza a quien todavía retoza inadvertido en el paraíso del deseo, a quien todavía juguetea inocente en la antesala de toda experiencia y el mazo de toda realidad.

Si esto último es cierto, como parece, ¿cuál es el fundamento de ese miedo, de esa casi paralizante sensación de incerteza y de riesgo que experimenta el adulto delante del niño que crece y en cuanto crece escapa de sus manos hacia el enigma del tiempo? ¿Cuál es el motivo de su pavor de dejarlo siquiera por un instante por fuera de su control?, Y, de otra parte y a modo de lado contrario de la misma moneda: ¿en qué se fundamenta el indecible placer que deriva para el adulto del ejercicio del control sobre el alma del niño, así como del sentarse a observar en él y a través de él el enigmático, inasible y extremadamente móvil paisaje de su obra, bajo la suposición ingenua de que el motivo de su terror ha sido eficaz y oportunamente conjurado por la talla, el tinturado, el pulimento hasta el detalle de las aristas y los bordes?

El miedo del adulto respecto del niño en libertad no sólo es explicable sino fundado en valederas razones. Pues todo niño amenaza siempre con ser el monstruo humano que todo adulto presiente y adivina en el «fondo» de sí y que en muchas de sus ensoñaciones, deseos y fantasías él mismo ha llegado a ser en lo «profundo» de su alma incontrolable y desgarrada. El adulto teme pues que el niño sea finalmente como él, débil ante la tentación del mal, ambivalente y escindido, portador no sólo de la idea del bien sino de sentimientos innobles e inhumanos, capaz de mentir y de divertirse con la crueldad, agente secreto de una intimidad inconfesable, instrumento potencial de una fuerza oscura que carga dentro de sí y que le llena de pavor y de perplejidad de sí mismo ante el juicio de su propia conciencia. ¿Cómo impedir el adulto que el niño sea su imagen y semejanza completa? ¿Quiere el adulto que el niño sea su copia integral, en la extrema complejidad de su todo, o quiere únicamente que sea nada más la copia mejorada de su lado bueno, de su costado presentable ante el buen rostro de los demás y confesable ante los dioses?

Cuando el adulto educa y modela a su descendencia, piensa con ingenuidad candorosa que tiene el poder y los instrumentos para garantizar que el niño, «débil y frágil» consiga ser instalado para siempre lejos del mal, a distancia suficiente de la tentación, a salvo del futuro sufrimiento moral y la miseria material, inmune y a distancia de la oscuridad, extremos síquicos que él mismo carga como un motivo de pavor, que él mismo capotea y hasta negocia en su región «oscura», como quien de antemano conoce que no puede sacudirse del peso de este fardo oprimente con el cual mantiene complejas relaciones ambivalentes. Educar, pues, más allá de su lado feliz y generoso, consiste ante todo en defenderse por medio del otro, en este caso el niño, de las amenazas de aquella otra «cosa» enigmática que habita en el adulto como un fantasma y de la que el niño nada sospecha ni sufre todavía sus consecuencias. Me refiero a la materia animal de que estamos hechos, habida cuenta de sus demandas y exigencias, pero mucho más allá de esa «cosa» que es la naturaleza que llevamos en la carne me refiero a lo inhumano de que somos capaces apenas se aflojan los controles y cuando la diferencia del «otro» es vista como una amenaza a la serenidad de la propia identidad narcisista. Educar es dar en público el ejemplo que en privado resulta muchas veces imposible, es ocultar al niño las caídas, retozos y chapoteos de alegría en el fango que el adulto se permite en secreto, tanto como la trasgresión de las normas y preceptos cuyo incumplimiento debe permanecer oculto porque el mal ejemplo contagia y se extiende como plaga cuando se torna impune. Educar es, por tanto, igualmente, huir del pavor y de la vergüenza de sí mismo, es asegurarse por anticipado que no se reproducirán en la especie futura los motivos de arrepentimiento que desvelan. Pero, también y por la misma razón, educar es por la positiva instalar en el otro los ideales del yo, los motivos de la autoestima, las normas del propio súper-yo, las reglas y convenciones de la cultura.

El adulto educa, pues, amaratado del pavor de sí mismo, de la dulce pero también amarga experiencia del pasado, de la incertidumbre del porvenir. Y hace lo correcto, porque de lo contrario quedaríamos instalados en el reino de la indiferenciación total entre el bien y el mal, bipolaridad esencial a toda ética. No se puede pretender que la educación esté por fuera de la dimensión trágica del hombre. Educar es, en principio, entonces, contribuir a escindir el alma humana para siempre, colocar al niño en el lugar de la ambivalencia y en el terreno moral de la elección crucial entre el bien y el mal. Este es el punto de llegada. Pero, para llegar a este punto, es necesario garantizar que el niño haya dejado de ser niño y se haya vuelto un individuo de la especie humana suficientemente «sujetado» a la ley de cultura.

Y el asunto de fondo es que no puede dejar de ser así y que, en el proceso de humanización de la fiera humana, resulta inevitable la dimensión trágica del hombre.

El pavor del adulto ante sí mismo y ante sus oscuros poderes y conciencia de su propio y negro abismo resulta de este modo inevitable, y el niño es su víctima pero al mismo tiempo su ofrenda al futuro y al principio de la confianza en el porvenir, según la apuesta que augura el advenimiento en un supuesto «hombre nuevo» que de todos modos nunca llegará, pero cuya esperanza diaria tiene el poder de evitar el anonadamiento definitivo. El niño es para el adulto la garantía de su prolongación en el tiempo más allá de su muerte. Por lo tanto, el niño es siempre para él la imagen de su reemplazo en el mundo pero también de su extremo límite, de su naturaleza de ser para la muerte y la disolución definitiva. El niño carga pues con el peso de ese miedo que el adulto le proyecta bajo la forma de protección, guía y amparo, y es educado y forjado como obra del homo faber que vive bajo la ilusión de que el objeto de sus desvelos represente y sea de verdad un punto «más alto» en la historia del «progreso» humano a través de la senda del bien. Tamaña ingenuidad, pues la historia finalmente terminó por demostrar, con sus tozudos hechos, que el progreso humano de ningún modo fue ético sino sólo instrumental y tecno-científico.

El niño es pues legado a la historia como sujeto cosificado, y lleva sobre sus hombros el peso y la responsabilidad que le son propios a todo legado. Se obra y se trabaja sobre él para que sea la «contribución» ética, cargada sólo de buenas intenciones, que cada adulto individualmente, o como parte de una determinada generación, le entrega a la humanidad que hormiguea en el horizonte y que vendrá cuando lo que se conoce como presente se haya extinguido para siempre. De este modo, el adulto convierte su pavor en responsabilidad y lega a las futuras generaciones el tono de ese mismo miedo histórico. El niño crece entonces bajo el agobio pero igualmente bajo la compañía de semejante responsabilidad, su espalda a toda hora bajo el leño de esa inmensa carga, aferrado a la promesa de no faltar al juramento y de no ser inferior al honor del encargo recibido, que constituyen su ideal y su guía, su esperanza y su sentido del porvenir y de vivir. Todo lo cual transmitirá a su descendencia, llegado el momento del relevo generacional, como la trama de una tragedia que se teje a la manera de un destino ciego según el cual todo niño está condenado, de antemano, a cumplir la metamorfosis que lo convertirá de legado en legatario. El adulto que un día fue niño, no puede así ser inferior a la esperanza en él depositada por la Humanidad y por la Historia.

Vistas las cosas de este modo y a lo largo de este proceso de modelaje del niño a imagen y semejanza del «lado bueno» del adulto, que huye con pavor de su «costado oscuro» mientras oculta a los demás lo inconfesable, lo nunca digno de imitación pero tan caro a sus pasiones, pareciera que la cultura en general, y la pedagogía en particular, delegaran en la literatura infantil varias responsabilidades fundamentales, que ésta debería cumplir con criterio funcional e instrumental, a saber: en primer lugar, que sirva para identificar al niño con un héroe positivo y para acelerar su capacidad de ordenamiento y clasificación del mundo en términos éticos, inicialmente binarios, antes de

que venga la edad adulta, caracterizada por el infierno de la ambivalencia, de la duda y de la culpa. Así mismo, se pide a la literatura infantil que colabore en el tránsito del niño del principio del placer al principio de realidad, que ayude a que el niño pueda diferenciar nítidamente entre el bien y el mal, fundamento de toda ética, en fin, que contribuya a que el niño desarrolle de manera temprana un importante dispositivo de **sentimientos** humanos frente al «otro» y se aleje de las tentaciones inhumanas que empiezan por desconocer y negar en ese «otro», que se presenta diferente, su condición de humanidad.

La literatura y los relatos infantiles son pues con demasiada frecuencia instrumentalizados por el adulto y por la pedagogía para modelar al niño en el sentido antes indicado. Sin embargo, ¿puede el adulto suprimir, así sea temporalmente, los motivos de su pavor de sí mismo cuando educa?. ¿Puede hacer a un lado su placer de soñar con dejar a la posteridad una obra humana, que imagina con candor éticamente superior a la anterior? No, esto resulta inevitable. Así fue siempre, así es y así continuará siendo. La educación es la garantía imaginaria, tan sólo imaginaria, de que el futuro ético no se parezca al presente y consiga ser una edición mejorada de aquello de lo cual se huye. Esta es sólo una ilusión, ligada al mito de la perfectibilidad ética de la humanidad, que como ya se sabe forma parte integral del mito moderno del «progreso», que ha sido tan severamente deconstruido por la crítica.

Puesto que el «progreso» humano es, en el mejor de los casos, sólo instrumental y técnico-científico, aunque nunca ético, se puede esperar que las futuras generaciones de niños sean cognitivamente mejores y más hábiles en el manejo de la tecno-ciencia, pero no éticamente superiores. Sin embargo, el asunto es que no suele hacerse con frecuencia esta diferenciación, motivo por el cual se supone que el mejoramiento acumulativo de orden cognitivo y técnico equivale en sí mismo a un mejoramiento ético acumulable hacia el futuro y sin posi-

bilidad de regresión o retroceso en la historia. Pero esto no es así y es parte de la tragedia humana que no se puede soslayar ni ocultar con ingenuidades. Para «perfeccionar» a la especie humana a través del modelaje de los niños, se piensa con ingenuidad que el mejor terreno es el de la formación ética, para lo cual la literatura infantil podría servir de ejemplar instrumento. Los adultos sueñan con no poca frecuencia utopías, especie de no lugares históricos futuros donde los hombres por fin serán buenos y mejores, dotados de una especie de **bondad consolidada e irreversible**, de una suerte de estado de no retorno al mal. Harían mejor con perder el tiempo en otra cosa y con aprender de una vez por todas a desear con los pies puestos en la tierra, quiero decir en la antropología, el psicoanálisis, la historia, la filosofía y la sociología, para no citar por ahora sino estas pocas disciplinas.

El mejor ejemplo de un buen nihilismo podría hallarse en la educación ética: saber que no sirve para mucho si se piensa en la eliminación del mal sobre la tierra y en la cultura, pero saber al mismo tiempo que para lo poco que sirve ya es bastante y en el empeño no se puede jamás desmayar, pues en este terreno todo debe volver a empezar siempre a cada momento. Como quien invierte todo su día en la cocina y al día siguiente lava los platos y los sanitarios cantando y enciende de nuevo la estufa y canta otra vez mientras se cuecen otros nuevos alimentos. Y así hasta la muerte, porque ni se puede dejar de cocinar ni se puede dejar de asear los sanitarios. Saber, sin tristeza pero con fiero realismo, que cada que nace un niño hay que volver a empezar **desde cero** con el trabajo de su formación ética y el modelaje de sus sentimientos positivos, pero saber al mismo tiempo que esto no es garantía de nada pues los hombres adultos seguirán marchando al frente de guerra y hacia la sangre cada vez que sea necesario, continuarán con la matanza haciendo ostentación de la misma fiereza de siempre, se agredirán y se enseñarán los colmillos en el límite de cualquier frontera, así sea

física o imaginaria -todas son imaginarias a pesar de su soporte físico-, dispuestos a negar su condición de humanidad al «otro» diferente, y experimentarán con culpa o sin ella el placer y las delicias del mal, el encanto de la trasgresión y el disfrute de lo inhumano y la sangre derramada. Y quienes harán esto serán los adultos que un día fueron niños, a quienes se les enseñó a diferenciar con absoluta claridad y muy a tiempo entre el «bien» y el «mal». Porque la educación ética del niño no hace desaparecer en él el denominado «narcisismo de la diferencia menor», ni su agresividad fundante de sujeto que construye fieramente su identidad, nada de lo cual puede ser evitado sino sólo apenas reglamentado sin garantía alguna de éxito.

Es en este terreno un tanto nihilista, que no pesimista, capaz de traer a la conciencia los limitados poderes y alcances de la educación ética, donde deben situarse con realismo la potencialidad y las verdaderas posibilidades de la literatura infantil, en cuanto instrumento de la pedagogía útil para la diferenciación primigenia que el niño debe hacer entre el bien y el mal, entre los héroes positivos y negativos, en fin, entre los sentimientos nobles e innobles. Sin embargo, qué extraña urgencia, qué poderoso pavor benevolente el del educador que se siente construyendo el futuro de la Humanidad o apenas el de la Patria, y a través suyo qué urgencia y qué pavor el de la sociedad y la cultura, empeñados en hacer hasta lo imposible para que todo sea temprano en el niño, cuanto más temprano mejor, antes de que sea demasiado tarde. Hoy los niños van a la escuela, se los atrapa y confina cuando apenas si empiezan a hablar, y allí se los entretiene, en el mejor de los casos, con relatos infantiles y cuentos de hadas. Sin embargo, no hay la menor garantía de que por esto mismo, tales niños sean éticamente mejores que los niños de ayer. Insisto, no existe **progreso ético** de la humanidad, a pesar del progreso cognitivo y tecno-científico, por lo que será preciso cocinar cantando y lavar silbando los platos y los sanitarios hasta el fin de los tiempos.

Con absoluta seguridad, los criminales nazis y stalinistas, así como los criminales de todas las especies inhumanas existentes en todas las épocas, fueron a la escuela en su momento y escucharon allí o en el recogimiento de sus casas diatribas religiosas contra el mal, relatos infantiles y cuentos de hadas que los entusiasmaron hasta dejarlos absortos, y con absoluta certeza la mayoría de ellos y de las fieras subordinadas que les obedecieron, camino de la más refinada crueldad, escucharon tiernas canciones de cuna y canturrearon a sus hijos las mismas o nuevas canciones de cuna y les hablaron del bien y del mal y les enseñaron a su modo a ser ejemplares y a identificarse con héroes que ellos juzgaron positivos. Todos ellos fueron pues niños y jóvenes muy bien educados para la idea del bien y del orden, pero a la hora de la guerra estuvieron listos y marcharon felices al frente y murieron llenos de miseria y de piojos, recostados sobre la carroña de sus propias víctimas.

¿Le esperará a la humanidad, algún día, un futuro éticamente diferente? Pienso que no, porque la grandeza del hombre pasa inevitablemente por el huerto de sus miserias.

LA CRÍTICA LITERARIA Y LA ESCRITURA ANTE LA AGONÍA DEL ESTILO

Toda auténtica obra literaria, al parecer, se debate en medio de la tensión que se produce a causa de su pertenencia por filiación o por afiliación a un «sistema» que la explica, por una parte, y por la otra debido a su separación o exilio respecto de ese supuesto todo mediante la conquista de una distancia capaz de marcar el tamaño de su originalidad y de su estilo.

Ahora bien: la primera y más radical relación de pertenencia de la obra se refiere, por supuesto, a la lengua de que está hecha. Esta lengua constituye la filiación natural de la obra a la masa lingüística a la que se debe y de la que nace y surge como un hongo, en el sentido de tierra nutricia y maternidad fundacional. Relación de pertenencia que no tarda en extenderse a otros aspectos de su filiación tales como la idea de patria o de nación, en cuanto lugar de su irrupción y tradición que hace las veces de capullo; y luego hacia el horizonte de su época, como sudario que se forma con ocasión del natural envolvimiento del tiempo alrededor de su cuerpo. El magma de la lengua, la patria, la época, las tradiciones, la historia, las influencias y las huellas, que Adorno no duda en denominar de un modo un poco más fuerte como «cicatrices» (1), son aspectos que hablan de la necesaria pertenencia de la obra a algo que está más allá de sus límites y que la crítica literaria imagina como un horizonte

capaz de comprenderla y explicarla. En igual sentido operarían las afiliaciones electivas y más o menos libres del autor a corrientes estéticas, a filosofías, a concepciones del mundo por él elegidas, en fin, a corrientes de pensamiento.

Sin embargo, en ciertas obras literarias que se caracterizan precisamente por su originalidad y por su capacidad de innovación, hay además algo sustancial que no está situado en la dirección ya señalada de su relación de pertenencia al todo antes indicado, sino en una dirección absolutamente opuesta: me refiero al modo como la obra se separa y se exilia de lo que está más allá de su corpus, para ir a refugiarse en una especie de radical soledad y en una suerte de sueño de autarquía y de unicidad a través de la originalidad de sus recursos y, sobre todo, de la fuerza y unicidad de su **estilo**.

La crítica literaria tiene pues entonces delante de sí, al menos, cuatro posibilidades, que no necesariamente se excluyen y que pueden incluso intercambiarse e interpenetrarse:

- O se congrada al estudio de las filiaciones y las afiliaciones de la obra respecto de ese algo que está fuera de sí y que se supone la explica y la contiene como un magma. Esta sería la crítica que se preocupa por un tipo de análisis que podríamos denominar horizontal.
- O bien se dedica al estudio del exilio del escritor y de su obra respecto del peso y la autoridad de estas filiaciones y afiliaciones.
- O se consagra al estudio de algo bastante más complejo, es decir no exactamente a la dilucidación del exilio «per se», sino más bien a la tensión agónica que resulta del enfrentamiento entre la relación de pertenencia del autor y de su obra a algo que la crítica supone capaz de contenerlos y explicarlos, de una parte, y el movimiento opuesto de exilio

y desafiliación respecto de ese algo. Reflexión que necesariamente apunta a la puesta en evidencia del tema del estilo en cuanto resultado del triunfo de dicho distanciamiento y exilio, la cuestión de la originalidad fundante y el espinoso asunto del **mostrarse** de lo inefable. Temas que, a su vez, intentan descender al verdadero asunto que está al fondo de la agonía creadora que suele envolver todo gran intento literario. Es a este tipo de crítica al que podríamos denominar vertical.

- O, finalmente, se consagra al estudio del texto literario entendido como un corpus autónomo y autosuficiente respecto de sus contextos, tratando de encontrar aquello que con tanto instrumental técnico busca en el interior de su propio pentagrama. A este respecto dice Edward W. Said que «la teoría literaria norteamericana de los últimos años se ha retirado al laberinto de la textualidad», y que su «peculiar modo de aproximación del tema consiste en no apropiarse de nada que pertenezca al mundo, a las circunstancias o que sea sospechoso de contaminación social. La «textualidad» es la materia mística y purificada de la teoría literaria» (2).

De las cuatro posibilidades anteriormente mencionadas, que por supuesto no son las únicas ni necesariamente se excluyen, los tipos de crítica literaria hoy más aceptados y reconocidos en el mundo académico y universitario son el primero y el último. Frente al predominio académico y universitario casi apabullante de estos dos tipos de ejercicio crítico, la crítica literaria se ocupa también, aunque en mucho menor grado, del exilio de la obra y de su autor respecto de sus filiaciones y afiliaciones, y casi nunca del tema de la tensión que implica toda lucha por la conquista del estilo, la soledad como precio de esa lucha, el «no lugar» permanente en que se hunde el creador auténtico y la cuestión de fondo del carácter en última instancia inefable de sus visiones, contemplaciones e intuiciones, enigmas y misterios.

A este respecto y citando textualmente a Hugo de S. Victor, Erich Auerbach nos recuerda algo que la crítica literaria no debería jamás olvidar, cualquiera que pudiera ser su orientación predominante:

«El hombre que encuentra dulce a su patria, todavía es un principiante; aquel para quien todas las tierras son como la natal, ya puede considerarse fuerte; pero perfecto es el hombre para quien el mundo entero es una tierra extraña»....»El alma tierna fija su amor en un punto del mundo; el hombre fuerte lo extiende a todos los lugares; el perfecto logra extinguirlo» (3).

Esta idea de la «perfección» humana por el camino de la separación y del exilio respecto del lugar de la infancia o de la pluralidad de lugares elegidos como propios por el hombre universal, maduro y fuerte, no deja de resultar supremamente extraña. Y contiene además una fuerte paradoja. Porque es una idea que piensa la perfección no exactamente por el camino de la felicidad sino más bien por el sendero de la agonía a que es capaz de conducir la «mayoría de edad» del sujeto cuando renuncia a la esperanza de todo arraigo. Se trata, desde luego, de una idea que se hace posible quizás sólo en la modernidad y en la época de la secularización del pensamiento, época histórica en la que el hombre se toma por primera vez a sí mismo en sus propias manos y echa a andar, haciendo como si fuera el artífice de su propio destino. Y que no está demasiado lejana de la idea Kantiana de la Ilustración, entendida también como época histórica en que se supone que el hombre alcanza por fin su mayoría de edad. Esta metáfora Kantiana de la maduración del sujeto mediante el crecimiento de su autarquía corresponde en muy buena parte con la metáfora evolutiva empleada por Hugo de S. Victor cuando se refiere al alma tierna y todavía niña que por inclinación casi natural debe fijar su amor a un determinado punto del mundo, y luego al hombre que al llegar a la edad madura puede pasar a extender su fijación a todos los lugares de la tierra, en pretensión de universalidad. Y, final-

mente, al hombre que logra llegar al punto de su perfección, para quien el mundo entero se convierte de pronto en una tierra extraña y su vida, agregamos nosotros, en el comienzo de una agonía sin posibilidad de retorno.

Lo que en el fondo de todo esto se quiere significar, tal vez, es que la «perfección» humana de que aquí se habla resulta ser un estado al que se llega no exactamente por la vía de la filiación o de la afiliación a un lugar, a una lengua, a una época, a una patria, a una cultura, a una tradición, en fin, a un credo, a una causa o a un movimiento o rebaño generacional capaz de brindar comodidad y seguridad a modo de útero, sensación de origen y sudario protector, envolviendo y conteniendo al autor como dentro de un huevo, sino más bien por la muy opuesta vía del exilio y de la búsqueda de la agonía del **estilo** a través de una experiencia de autarquía que, como en el caso de la escritura literaria, en cuanto procura ser original y única debe terminar conduciendo necesariamente a la cuestión del estilo y a la exigencia para el escritor de tener que llegar hasta el límite de su aventura cada vez más solitaria. Con lo cual debe asumir hasta sus últimas consecuencias su búsqueda interior, alborotando el polvo de sus propios secretos y misterios, con intención autárquica. Hasta ir a tropezarse, en el liminar corpus de su fundación como sujeto, con unos restos arcaicos hechos de la carne y la leche de una lengua que en sus manos vuelve a querer brillar como si lo hiciera por la primera vez.

No existe duda de que este tipo de extraña «perfección» por la vía del «exilio del mundo» ofrece para la crítica literaria una importancia nunca suficientemente reconocida en términos interpretativos, y constituye además un costo humano y espiritual del que sólo conocen los escritores en su soledad creativa y del que la crítica literaria apenas si consigue ocuparse tangencialmente, cuando por alguna razón debe ir a bucear en la biografía del autor y en sus agonías para hacerse a las claves de algo que de paso intenta explicar, aunque siempre con la mirada puesta

en el amplio horizonte de los contextos. Exilio que con demasiada frecuencia suele mirarse por la crítica como un episodio meramente circunstancial del autor, producto de su extravagancia, su capricho o su resentimiento. Sin embargo, de lo que se trata en realidad es de una especie de sustancial tierra de nadie en que termina precipitándose el creador, despeñadero sin el cual la obra no se entiende, pues ella hace parte integral de la rodada; de un no lugar absoluto e incluso de un no tiempo donde finalmente se consigue instalar el autor cuando desciende al límite de «su verdad» para procurar la conquista de su estilo, asunto central de todo proceso de creatividad de propósito autárquico y original.

Sin embargo, a pesar de la sustancial importancia de esta agonía **camino del estilo** y de esta voluntad por la conquista de la forma, difícilmente la crítica literaria en boga se preocupa por desarrollar un método que permita descender a semejantes honduras. Tal vez porque anda en busca, preferencialmente, de las filiaciones y afiliaciones que a modo de trama contextual está situada en el tiempo y en el espacio bajo la forma de historia, nación, país, lengua, cultura, tradición, etc. Todo lo cual está supremamente bien, por supuesto, dado que parte muy significativa de la tarea crítica y del conocimiento de la literatura entendida como «**sistema de obras vinculadas por denominadores comunes**»(4) pasa por el establecimiento de dichas filiaciones y afiliaciones. Aunque con la limitación ya anotada de tener que dejar por puertas aquella cuestión tan sustancial como reveladora de la conquista del no lugar y del no tiempo, que conducen finalmente al autor a la conquista del estilo.

La crítica literaria es entonces en el fondo una actividad **jinetal**, intervención a la zaga de quien cabalga sobre los lomos de una realidad pre-existente denominada literatura y sin la cual su oficio simplemente no existiría. Por su parte, la literatura, gracias a la labor de la crítica, pasa a convertirse así en un concepto capaz de comprender no sólo la obra o las obras literarias, en cuanto textos en sí mismos, sino también la relación de filiación y afiliación de los mismos con la historia, la lengua, la cultura, la civilización, las mentalidades, los hechos de una

época, las representaciones de «lo real» en el texto literario, el exilio o distanciamiento del autor respecto de sus sentidos de pertenencia y las tensiones que se producen dentro de él como consecuencia de dicho exilio y distanciamiento, el estilo del autor que fragua en la soledad de su exilio y la lucha por la conquista de la forma, el modo como el público lector se relaciona con el texto, en fin, la manera como la obra literaria se revierte como un escorpión y picotea sobre la cultura y la época.

Es todo este conjunto complejo lo que la crítica literaria está llamada a construir y a enfrentar, aunque casi siempre por partes. Y cada aspecto fragmentario del todo va surgiendo con frecuencia de la mano de un afilado instrumento teórico o del empleo de un paradigma especial. Los aspectos históricos de la literatura, por ejemplo, precisan de la historia como disciplina. Y hay aspectos que requieren de la lingüística, de la semiótica, del psicoanálisis, de la sociología, de la antropología, de la teoría política, de la estética, de la economía, etc. Esta manera de ensanchar el «corpus» de lo que debe entenderse por literatura es la que ha predominado en el ejercicio de la crítica literaria durante los últimos años. Según David Jiménez, el crítico establece un cierto orden en la literatura mediante secuencias de escritores y obras, propone clasificaciones, señala tendencias y agrupa por afinidades y elementos comunes y señala las diferencias y las rupturas en las continuidades (5). Y como el «corpus» u objeto de conocimiento de la crítica literaria «horizontal» no es el objeto real denominado texto en sí mismo -que lo es para los estructuralistas-, sino más bien aquel aspecto de la literatura que la crítica literaria se encarga ella misma de construir con la ayuda de los correspondientes paradigmas y técnicas de análisis, tenemos entonces que hoy por hoy la crítica literaria está constituida por una especie de suma de especialidades y súperespecialidades, cada una de las cuales construye su propio nicho a partir de lenguajes casi siempre cifrados y herméticos que sólo consiguen entender quienes se han habilitado para el uso de este tipo de códigos a través de complejos doctorados y procesos de adiestramiento casi técnico.

La crítica literaria en boga sueña entonces hoy en día con la existencia de la literatura como si ella fuera un «sistema» realmente existente en la cultura o como si fuera una «totalidad» constituida por denominadores y características comunes que permiten hablar de las notas dominantes de un determinado período literario. Sin embargo, dudo mucho de que dicho sistema exista en la realidad en cuanto trama objetiva, y me inclino más bien por afirmar que, si acaso existe, existe precisamente porque ha sido **construido** por la crítica literaria misma. Es el crítico literario quien al estudiar las obras trata de encontrar elementos comunes y teje las relaciones entre ellos hasta terminar construyendo el sistema soñado como totalidad, otorgándole a dicho sistema una lógica interna y hasta un sentido. La literatura como sistema es por tanto un constructo elaborado por la crítica.

El sistema literario es pues hijo de la crítica que se deriva de la identificación que el crítico hace a su manera de los elementos de filiación y afiliación de las obras con sus contextos, de los denominadores comunes, de las continuidades y las discontinuidades, a partir de huellas objetivas, es cierto, de cicatrices y de ciertas características que hay en las obras. Pero, ya lo hemos dicho, este empeño especial de la crítica literaria puesto al servicio del hallazgo de posibles filiaciones y afiliaciones de la obra con sus contextos espacio-temporales, descuida casi por completo lo que a estas alturas me siento tentado a considerar como el aspecto más significativo de la escritura literaria en cuanto experiencia vivida, tal como lo es el aspecto del estilo como conquista formal, es decir la agonía del autor en cuanto apunta a colocarse en el exilio de aquel para quien el mundo entero se ha convertido de pronto en una tierra extraña, incluyendo sus más cercanas filiaciones y afiliaciones y sus más arraigados sentidos de pertenencia. Porque sin la mediación de dicho exilio el estilo y la conquista de la forma en toda su plenitud se tornan imposibles.

Agonía del exilio tanto como del estilo, debido a que de todos modos el exilio siempre resulta vivido bajo la forma de una insuperable tensión causada por la ambivalencia que se deriva de la lucha por el arraigo y por el desarraigo del autor, a la vez, respecto de su lugar y de su época. Sin embargo, el **no lugar** de que estamos hablando no es jamás otro lugar alternativo y tranquilizador al que por fin se pudiera llegar después de la errancia, como si se tratara de un «topos» algún día conquistable y concretable que pudiera servir finalmente de refugio ante el desasosiego de la búsqueda. Es siempre, por el contrario, el no lugar del nómada sin retorno posible y sin descanso, errancia del lúcido a veces racional, a veces intuitiva, cuando quema las naves y echa a andar hacia la profundidad sin fondo de sus secretos, y que entre más descende y esculca entre el polvo encuentra que dichos secretos hacia los que peregrina no son en el fondo un lugar quieto y alcanzable sino más bien un territorio poblado de hechos y de instantes que ni siquiera están dados ante él para ser llevados a la dignidad de la palabra, sino sólo para mostrarse ante los ojos asombrados de él en cuanto nómada; hechos e instantes vividos por él a cada momento, pero a cada intento mucho más lejanos aunque también mucho más cercanos, esquivos por completo frente al poder de la palabra y dispersos en su total azar y casualidad, apenas confusas señales de humo en el claroscuro liminar de la fundación del escritor en cuanto sujeto sujetado, rastros y cicatrices dejados por el proceso de interiorización de sus primeras prohibiciones y por la erección de sus primeros fantasmas y obsesiones. Es un no lugar que incluso comprende su inconsciente y la lengua materna como un verdadero territorio del exilio, del que se huye aunque caminando siempre hacia su centro mítico. Un no lugar derivado de la ruptura radical pero agónica del escritor que avanza hacia la búsqueda de sus propias formas, imágenes, metáforas, elocuciones y léxicos, énfasis y tratamientos, como quien se arranca a sí mismo, a

un alto precio, de la matriz de la lengua que actúa para él como un magma pero de cuyas formas convencionales, sin embargo, el creador debe huir si quiere hacer algo que parezca único, original y propio, que es de lo que se trata. Búsqueda que termina enfrentándolo incluso con las filiaciones de la cultura, del tiempo histórico y del espacio patrio y nacional, que al mismo tiempo que le ofrecen tranquilidad y sentido de pertenencia y sensación de útero y huevo, definen para él los límites de una prisión en su búsqueda estética y en su conquista formal. Prisión con la que el escritor se ve precisado a romper, pero a la cual al mismo tiempo se debe y de la que finalmente se exilia, aunque nunca de un modo definitivo, porque siempre será su prisionero, su víctima, su héroe y su trasgresor y victimario, punto de partida liminar y originario respecto del cual se sentirá siempre la suficiente nostalgia pero también la suficiente deuda.

Porque de lo que en últimas se trata, en el acto de creación literaria, de búsqueda del estilo y de conquista de la forma, es del permanente peregrinaje hacia el misterio y hacia el límite aterrador de la lengua respecto de esa especie de «realidad» interior intraducible, que en cuanto se hace patente se torna inefable ante los límites de la lengua que la busca, la rodea, la lame por todas partes con los instrumentos de que dispone y al final la abandona como un hueso todavía lleno de carne. Límites del lenguaje que derivan no tanto de su incapacidad para nombrar lo inefable, sino más bien del hecho de que en el mundo hay cierto tipo de realidades que no están «ahí» para ser dichas ni llevadas a las formas del lenguaje sino sólo para **mostrarse en el silencio de su contemplación solitaria**. En este sentido y refiriéndose a Wittgenstein, Massimo Cacciari dice que lo inefable no se refiere a lo que no se puede decir pero podría ser dicho, sino por el contrario a aquello que está dado sólo para ser **reconocido** en su aparecer y en su mostrarse apenas, motivo por el cual sólo precisa de la «intensidad del reconocimiento». En consecuencia, según Cacciari lo inefable no tiene en realidad nada de oscuro, en cuanto lo inefable **se muestra** pero no se dice

y por lo tanto no es producido por el decir en la medida en que «su espacio es el del mostrarse» (7) Que es exactamente lo que todo escritor siente de algún modo al final de su vida como una especie de derrota o de incapacidad sustantiva, cuando ante la presencia de lo que sólo estaba para mostrarse ante sus ojos y no para jamás ser dicho, cae sin embargo en la tentación de la palabra e intenta atraparlo en su **intraductibilidad** mediante la agonía del estilo y la conquista formal, precisamente, no sólo para sí mismo sino para ponerlo en conocimiento y a disposición de los demás. Aunque al final deba admitir que todo quedó convertido en un esfuerzo inútil, por cuanto todo lo que debía ser dicho fue apenas arañado y en últimas lo sustantivo quedó intacto, lleno de fulgor renovado en el escondite liminar de la fundación, constituido de hechos y de instantes que apenas estaban allí para ser mostrados y expuestos a la contemplación pero nunca para ser dichos.

«La lengua está más acá de la literatura -dice Roland Barthes-El estilo casi más allá: imágenes, elocución, léxico, nacen del cuerpo y del pasado del escritor y poco a poco se transforman en los automatismos de su arte. Así, bajo el nombre de estilo, se forma un lenguaje autárquico que se hunde en la mitología personal y secreta del autor, en esa hipofísica de la palabra donde se forma la primera pareja de las palabras y las cosas, donde se instalan de una vez por todas, los grandes temas verbales de su existencia. Sea cual fuere su refinamiento, el estilo siempre tiene algo en bruto: es una forma sin objetivo, el producto de un empuje, no de una intención, es como la dimensión vertical y solitaria del pensamiento. Sus referentes se hallan en el nivel de una biología o de un pasado, no de una Historia. Es la «cosa» del escritor, su esplendor y su prisión, su soledad»... «Es la parte privada del ritual, se eleva a partir de las profundidades míticas del escritor y se despliega fuera de su responsabilidad».....»El estilo es así siempre un secreto».....»pues lo que se mantiene derecha y profundamente bajo el estilo, reunido dura y tiernamente en sus figuras, son los fragmentos de una realidad absolutamente extraña al lenguaje.

El milagro de esta transformación hace del estilo una suerte de operación supra-literaria, que arrastra al hombre hasta el umbral del poder y de la magia. Por su origen biológico el estilo se sitúa fuera del arte, es decir fuera del pacto que liga al escritor con la sociedad. Podemos imaginar por tanto autores que prefieran la seguridad del arte a la soledad del estilo» (6).

Esta definición del estilo que propone Roland Barthes bien podría ser discutible, pero resulta todavía demasiado reveladora y sugestiva. Y hace pensar una vez más que la crítica literaria, en cuanto hoy por hoy se orienta predominantemente a construir aquellos «sistemas» o «mundos» literarios que se derivan de las filiaciones y las afiliaciones de la obra con el espacio y con el tiempo, incluyendo lengua y cultura, como una especie de tejido horizontal constituido de denominadores comunes y notas que señalan continuidades y discontinuidades; o en cuanto por el contrario se orienta al análisis del texto como realidad autosuficiente, en ambos casos escamotea la cuestión del estilo como la «**cosa**» suprema del escritor, su secreto por excelencia, la razón de ser de su exilio y de su búsqueda, de su errancia sin término, de su sed, es decir de su agonía y en últimas de su esfuerzo creador. Que corresponde con la cuestión de lo inefable, asunto del cual la crítica literaria tampoco ha querido decir mucho o casi nada.

¿De qué es capaz entonces la crítica literaria en boga cuando de lo que se trata no es exactamente de establecer el tejido horizontal de la literatura o dar cuenta de la estructura «per sé» del texto -dimensiones válidas, por supuesto-, sino de ir verticalmente a la mítica del autor, a su carne y a sus recuerdos liminares, a sus pérdidas y a su manera de relacionarse con ellas y con las palabras de un modo casi loco hasta hacerlas chillar, tal y como si esas palabras fueran su prisión y él debiera asesinarlas para juntarlas de nuevo y ponerlas al servicio de la única experiencia de su carne y de sus sentimientos, de su experiencia vivida y de sus secretos?

¿Qué clase de crítica literaria sería entonces aquella que dando por sentada y por indiscutible la dimensión horizontal de la litera-

tura, entendida como un sistema construido por ella misma, en su dimensión social y cultural, y admitiendo a su vez la importancia del análisis estructural, se atreve enseguida a comprometerse con otro tipo de búsqueda, orientada absolutamente en otra dirección, no siempre suficientemente reconocida, mediante el compromiso con una penetración vertical capaz de conducirla a la puesta en evidencia del estilo como la «cosa» secreta y suprema del autor y, quizás, de la literatura entendida como creación y como arte y no necesariamente como sistema o pieza apenas de un sistema?

La crítica literaria horizontal, que trabaja construyendo el tejido de las filiaciones y las afiliaciones del escritor y de la obra respecto de la historia, la sociedad y la cultura, pretende alcanzar como su resultado lo que se conoce como **conocimiento**. Mientras que la crítica literaria vertical, que según esta propuesta se orientaría más bien hacia la agonística del estilo y la «unicidad» de la obra precisamente por causa de dicha agonía en la procuración del estilo y el rodeo de lo inefable a través de la conquista de la forma, no pretende tal vez alcanzar conocimiento **sino más bien desciframiento**.

No es mucho lo que pudiéramos decir ahora a propósito de la diferencia entre conocimiento y desciframiento. Por lo pronto debemos acudir solamente a lo que sobre el particular nos señala el diccionario. Conocer, en su acepción primera, quiere decir «averiguar por el ejercicio de las facultades intelectuales la naturaleza, cualidades y relaciones de las cosas». Mientras descifrar quiere decir: «declarar lo que está escrito en cifra o en caracteres desconocidos, sirviéndose de una clave dispuesta para ello, o sin clave, por conjeturas y reglas críticas. Penetrar y declarar lo oscuro, intrincado y de difícil inteligencia».

Se **conoce** pues algo mediante la construcción de un sistema hecho de relaciones y diferencias entre las cosas y mediante la exposición de sus cualidades y de las características de su naturaleza. Por el contrario, se **descifra** algo cuando se enfrenta el misterio que asoma o se insinúa mediante signos cifrados y en clave, cuando se enfrenta lo enigmático que, sin embargo, se enseña y se muestra.

Pues bien, esta dimensión del desciframiento es precisamente aquella que Hernando Tellez en su lucidez rescata para la crítica literaria en su ensayo denominado «Una mañana en el Luxemburgo», y que David Jiménez registra de esta manera, sintetizando el pensamiento de Tellez: «Si la esencia del hombre es soledad y su íntima verdad es incommunicable, la literatura, que tiene como misión expresar al hombre, será también, en su núcleo más hondo y definitivo, misterio nunca del todo descifrable. La distancia que va de los análisis científicos de épocas históricas y organizaciones sociales a la intimidad inaccesible y metafísica del individuo es la misma que media entre la explicación sociológica de la institución literaria y la esencia estética de la obra singular inaccesible al análisis» (8).

Habría que ver que tan inaccesible a la crítica literaria podría ser esta dimensión constituida por los misterios y los enigmas de la obra relacionados con su estilo, su conquista formal, su dignidad y su pretensión de unicidad. Inaccesible tal vez lo fuera si la crítica pretendiera ir a ellos precisamente por el camino del conocimiento, mediante el uso de los instrumentos y las teorías «rigurosas» y «cientifistas» en boga, aunque tal vez no tanto si se los enfrentara en su mismo terreno, mediante textos igualmente poéticos y literarios capaces de intentar su **desciframiento** mediante el empleo y despliegue de todos sus recursos y poderes. A este respecto, conviene recordar el modo como se refiere Marthe Robert a lo que denomina «método alegórico», a propósito de su aproximación crítica a los textos de Kafka: «En líneas generales se sabe a qué conduce el uso del método alegórico, por ejemplo, para traducir en discurso coherente lo que, en el texto de Kafka, parece oscuro e incompleto. Una vez admitido el que una novela -pongamos El Proceso- no es ni más ni menos que una alegoría, cosa casi siempre evidente para el exégeta, el desciframiento ya no ofrece dificultades: basta con encontrar la clave que permitirá sustituir la palabra «proceso», tomada a priori por un símbolo, por otra palabra en principio más inteligible y supuestamente conforme

a las intenciones secretas del autor» (9).

De cualquier manera, conocer y descifrar son dos dimensiones igualmente nobles y válidas que la crítica literaria tiene delante de sí como un reto. Pero hoy en día la pretensión de conocimiento, mediante la arrogancia de su «rigor» y el empleo a veces aparatoso de técnicas, lenguajes e instrumentos casi herméticos dirigidos sólo a iniciados, invalida y desprestigia muchas veces sin decirlo la importancia del desciframiento de los «misterios» y «oscuridades» de la obra y, sobre todo, de la agonía del estilo, mediante la utilización lícita de recursos igualmente poéticos. Desciframiento que casi siempre obliga al crítico, cuando lo intenta, a abandonar su instrumental «científico» para retomar sin escrúpulo los poderes indiscutibles del lenguaje poético y literario, mucho más capaces de aproximarse al **desciframiento** del misterio y de rodear lo intraducible de la «casualidad y el azar del mundo» y de dar cuenta de lo inefable que se hace patente en su aparecer y en su apenas mostrarse e insinuarse ante los «ojos» del autor, y del lector, que otros lenguajes de arrogancia «cientifista», generalmente impotentes ante el esplendor y el brillo de lo inefable.

Es posible, además, que en esta dirección vertical de la búsqueda del estilo, comiencen a hacer crisis y a desaparecer los presupuestos a veces «a priori» dentro de los cuales acostumbra moverse el crítico tradicional, cuando empieza por suponer para la literatura la existencia de sistemas literarios cargados de sentido, a partir de las filiaciones y las afiliaciones de las obras con sus correspondientes contextos históricos, sociales y culturales. Que es lo que todo crítico literario sueña con construir como un oficiante más de la idea de un mundo que tal vez tuviera sentido y coherencia en sí mismo, o como un feligrés de lo que Carl E. Schorske, citando a Hofmannsthal y guardadas las diferencias de terreno, denomina la «ceremonia de la totalidad» (10), tal y como si el sentido y la coherencia del mundo no fueran cualidades **atribuidas** por el hombre a la **casualidad** y al azar de lo real, mediante la construcción de las continuidades y las discontinuidades, según el criterio empleado por el crítico, a su gusto y según el dictado de una cierta arbitrariedad.

De esta manera, el desplazamiento parcial del «objeto» de la crítica literaria, de modo que pudiera permitir emprender también el descenso hacia los misterios del autor, hacia los secretos del estilo y la procuración de la forma y su relación con el intento de dar cuenta del rodeo de lo inefable y de conseguir por fin su traductibilidad a la lengua y consiguiente desciframiento mediante un parcial fracaso denominado «obra de arte», podría significar un replanteamiento casi completo de las prioridades y hasta del tono de la crítica literaria en boga, tanto como sus métodos y sus instrumentos. Pues su tono ya no podría ser el del a veces demasiado presuntuoso rigor «cientifista» de sus teorías y cadenas demostrativas sino más bien el de la humildad a la que se llega cuando se tiene conciencia de los límites de la palabra ante la grandeza del misterio que todo gran creador se ve obligado a enfrentar mediante el vértigo de su acto creador y el destello a lo lejos del territorio de lo inefable, que se levanta ante sí como un reto. Todo lo cual podría ser atacado por la crítica mediante el empleo de figuras literarias y metáforas, sin pudor, rubor ni reserva, caso en el cual la crítica literaria podría quedar convertida, con nobleza y sin resentimientos ni falsas pretensiones, en un ejercicio literario adicional clavado sobre la nuca de la literatura, especie de cuervo que devora su propio corazón y que se garantiza a sí mismo, para el futuro que olvida y para la memoria histórica que lleva a cabo sus balances, no tanto por causa de su pretendido rigor y por sus alardes «cientifistas», sino sobre todo por su estilo y por la factura literaria de sus propias hechuras y conquistas formales, como crítica. Que es aquello que al final rescata con belleza lingüística y formal sin par, precisamente, Roland Barthes de Michelet como historiador: no exactamente su valor científico, sino su hermosísimo estilo literario impecable. Y que es lo que la humanidad y la cultura deberían agradecer y rescatar hasta el último día del pensamiento de Gastón Bachelard: la impresionante arquitectura poética de sus verdades y de sus demostraciones, la belleza formal de su lenguaje que jamás podría por eso ser atacado de falta de

rigor y el esplendor literario de sus redes de sentido. Que son, en últimas, lo que hace que Bachelard sea Bachelard y lo que define la frontera de su impresionante conquista estilística y formal. Estilo literario que, incluso en términos de científicidad y de rigor, resulta a veces mucho más efectivo, solvente y contundente en su propósito de acertar y de querer decir lo que dice y en la forma como lo hace, que si lo dijera de un modo que pareciera convencionalmente riguroso y despojado de toda poesía.

Estas páginas no pretenden desconocer, por supuesto, la importancia indiscutible y el valor heurístico de la crítica literaria horizontal que busca construir para ella tramas y tejidos explicativos por la vía de las filiaciones y las afiliaciones y sentidos de pertenencia de la obra respecto de sus correspondientes contextos históricos, lingüísticos y culturales, o el valor y el rigor de la crítica literaria intratextual estructuralista, que prefiere introducirse en los laberintos del texto sin interesarse apenas por los contextos, de los que en muchos casos prescinde. Lo que se pretende, en consecuencia, es llamar la atención de la crítica respecto del sustancial tema de la agonía del autor y su relación con el rodeo de sus secretos y a la vez respecto de las apariciones y demostraciones de fuerza de lo inefable y la agonía ante la procuración de la conquista formal, todo lo cual en el lenguaje de Barthes hemos denominado la búsqueda del estilo. No se trata entonces de desconocer la importancia de lo ya alcanzado por fecundos y rigurosos caminos, sino de volver sobre el reto que significa para la crítica literaria actual orientar sus futuros desarrollos por senderos alternativos.

Santafe de Bogotá, abril de 1997.

Referencias bibliográficas

- 1-. Adorno, Theodor W: Teoría Estética, Ediciones Orbis S.A. Barcelona, 1983
- 2-. Said, Edward W: Crítica Secular, Separata de la revista «Punto de Vista», año 10, Buenos Aires, noviembre/diciembre de 1987.
- 3-. Hugo de S. Victor: Didascalicon, Nueva York, Columbia University Press, 1961, Pág.: 101.
- 4-. Cándido, Antonio: Crítica Radical. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991, Pág.235.
- 5-. Jiménez, David: Historia de la Crítica Literaria en Colombia, Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1992, Pág.: 9.
- 6-. Barthes, Roland: El Grado Cero de la Escritura. Siglo XXI Editores S.A. Buenos Aires, 1973, Pág. 18.
- 7-. Cacciari, Massimo: Hombres Póstumos, Ediciones Península, Barcelona, 1989, Págs.: 105 SS.
- 8-. Jiménez, David: Ob. Cit: Pág.: 222.
- 9-. Robert, Marthe: «Acerca de Kafka Acerca de Freud», Editorial Anagrama, Barcelona, 1970.
- 10-. Schorske Carl E: Viena Fin-de-Siècle, Editora Da Unicamp, Campinas, Brasil, 1989.

LA SACRALIDAD DEL INTELLECTUAL COMO HOMBRE REBELDE

El **hombre rebelde** como intelectual no es jamás un santo, pero es un producto de la modernidad occidental y, de manera paradójica es sagrado en un mundo que presume haber sido desacralizado. Su carne puede llegar a ser tabú, tanto como su espíritu, porque el intelectual **rebelde** está contra el uso de la mentira y casi siempre en contra del engaño, la violencia y la crueldad inhumana, en cualquier caso. El intelectual como **hombre rebelde** suele merodear por los lugares donde es frecuente la trasgresión respecto de la mirada convencional, y se caracteriza por la lejanía premonitoria e incluso anacrónica de sus visiones. Su poder es secreto y deriva del misterio ético de sus posturas incondicionales y de su original modo de preguntarse por las cosas del mundo, pues su verbo es diferente y se nutre de lo que está del otro lado de la mirada convencional. El intelectual **rebelde** es por tanto enigma. Su sacralidad deriva de su libertad a toda prueba, de su intangibilidad, de su independencia y su capacidad de escándalo, condiciones propias de la modernidad occidental. El intelectual puede incluso habitar en el lodo de las perversiones personales, puede revolcarse públicamente en él, pero aun así continúa siendo sagrado y su autoridad ética resulta e pesar de todo indiscutible y hasta paradójicamente acrecentada.

Hay en todo esto un misterio. La sacralidad social del intelectual surge de su lengua audaz, de su inmunidad para tener que rendirle cuentas a nadie, salvo al pensamiento y a lo que él juzga que es «su» verdad inalienable. Autenticidad: esa es la exigencia que suele hacersele. Por esa razón, el intelectual se desdibuja y su sacralidad social se derrumba cuando decide intervenir en una causa política en términos **partidistas**. La militancia partidista mata al intelectual, jamás la preocupación política.

El intelectual puede y debe ocuparse de los problemas sociales en términos políticos, por supuesto. Puede y debe opinar y actuar sobre ellos, comprometidamente. Pero debe hacerlo en libertad, ensimismado en la sola autoridad de su pensamiento original, alejado de los partidos políticos pero sobre todo de su lógica y racionalidad, que no es otra que la peste del cálculo y el imperio de la verdad **conveniente**. El siglo XX conoce muy bien de casos de intelectuales y artistas que se colocaron del lado del crimen como tarea de Estado y como empresa in-humana, derivación macabra de la lógica partidista incrustada en el poder, que se cree con el derecho de llevar a cabo el exterminio como un legítimo «ejercicio criminal de la soberanía estatal», según la patética expresión de Eugène Aroneanu, citado por Alain Finkielkraut.

La relación del intelectual con la política, fundada en su natural y casi necesaria preocupación por los problemas sociales, la solidaridad con la causa de la especie humana e incluso la imaginación de soluciones, resulta apenas obvia a su condición de intelectual. Pero, dada su absoluta necesidad de libertad e independencia, la relación del intelectual con la política jamás debe ser **partidista**, por lo que debe cuidarse de ser sólo política. En esto consiste la «pureza» que se espera de su intervención en las cuestiones políticas. De ese escrúpulo depende en muy buena parte la preservación de su sacralidad como un gran beneficio cultural para la sociedad humana.

Hacer política es preocuparse por el interés público, entablar lazos de solidaridad, convocar a la acción y actuar en consecuencia. Para esto se requiere del especial encanto de la palabra pero, sobre todo, del ejemplo. En el lenguaje de Pascal, el intelectual es sólo una frágil caña, un mísero junto expuesto al enojo del viento, pero a cambio de eso es un junto pensante. Esa es su especificidad, su fortaleza y el motivo de su orgullo.

El pensamiento se expresa como un discurso, hecho de palabras y de imágenes. Ese es el cauce sobre el que se suele verter la política en cuanto motivo de preocupación del intelectual. Pero, en términos partidistas, dicho discurso resulta no sólo exigido sino mediado siempre por la exigencia adicional de su «efectividad» en favor de la causa que dice defender. Por lo tanto, el discurso del intelectual que hace política partidista debe ajustarse, debe incluso plegarse al primado de su eficacia. El discurso político que no es eficaz en términos partidistas, es un discurso derrotado de antemano en la competencia con el discurso de otros partidos, «maquinarias» y «aparatos» organizativos. Tal eficacia se mide por el impacto que el discurso causa en la masa y por su poder de movilización. A veces la verdad moviliza, es cierto, a su modo, pero moviliza más eficazmente la mentira «conveniente» y el cálculo, cuando es el resultado de la acción organizada de un partido o de una élite. El Siglo XX sí que conoce de esta clase de porquerías, por lo demás tan antiguas, potenciadas en esta época gracias a los medios masivos de información. No debe olvidarse que vivimos la época de la producción **industrial** de la conciencia.

La «efectividad» del discurso político requiere de muchas condiciones. Sobre todo, depende de aquellas que impone el «gusto» o el «afán» del destinatario, que hace del discurso el óvalo especular donde espera reconocerse y poderse mirar. Y el político partidista, que sabe muy bien cuanto esto significa, deviene de este modo prisionero del destinatario. El intelectual, en cuanto hombre rebelde, que interviene en política por fuera

de la lógica partidista dice, en cambio, en libertad, sólo aquello que se le antoja como cierto y razonable, sin ponerse en el cuidado de autocensurarse y medir las consecuencias de su palabra. Pero cuando el intelectual habla desde la organización partidista, se siente obligado a calcular cada una de sus expresiones y juicios, para evitar su efecto negativo en la masa y para producir, por el contrario, un efecto positivo de entusiasmo y adhesión en favor de su organización partidista. Por esa razón el intelectual, para ser un político eficaz y útil a la organización, debe tornarse en cínico, en alguien que maquilla su discurso y lo adecua pragmáticamente al servicio de un interés diferente de la verdad en libertad. Pues el intelectual que es libre e independiente generalmente apunta al conocimiento y a la iluminación «desinteresados», a conciencia de que este producto no es, precisamente, la carnada ideal del anzuelo que cautiva a la masa. Por el contrario, el destinatario del discurso político convertido en masa, se consuela mucho más con las «verdades» que quiere escuchar que con el conocimiento positivo, tantas veces cruel.

Resulta supremamente difícil, entonces, hacer coincidir las siguientes dos dimensiones en un dirigente, en un momento determinado de la historia: la del intelectual independiente, de una parte, en cuanto se erige como intérprete de los sueños de la masa, de la otra. Esto ocurre en momentos extremos de crisis de credibilidad y de esperanza de los pueblos en sus políticos profesionales y en sus partidos, cuando la masa vuelve sus ojos hacia sus intelectuales, mucho más como reserva ética que como alimento intelectual propiamente dicho, para convertirlos en dirigentes «coyunturales» en momentos de desesperanza a causa del derrumbe del sentido y la crisis de la confianza. La utilidad social y política de los intelectuales, cuando son convertidos en líderes políticos, es mucho más una utilidad ética que de otro orden. Y está bien que así sea, dada la sacralidad de que están revestidos. Pero muy pronto esa utilidad ética se consume en la fugacidad coyuntural tanto como en las afugias profanas de la administración

del poder, y el intelectual debe volver más temprano que tarde a la sombra de donde salió o de donde fue arrancado, casi siempre decepcionado y arrepentido de haber sido débil ante la tentación del poder y sus encantos.

No es un secreto que además de procurar el conocimiento, el intelectual busca también el reconocimiento. Porque, dígame lo que se diga, todos andamos en busca de cajitas hechas de espejos y relicarios para ser guardados y conservados para la posteridad, en vano, en alguna parte de la memoria humana que se supone inmune al olvido. Pero los espejos en que el intelectual quiere mirarse para confirmar su existencia y el prestigio y mérito de sus esfuerzos, son espejos no sólo selectos sino costosos y a veces supremamente peligrosos para su sacralidad y su naturaleza tabú, características que a mi juicio deben siempre preservarse. Los menos costosos y peligrosos son el espejo de los pares y el espejo de los otros intelectuales. Los más costosos y peligrosos son el espejo de los «mass media» y el poder de los poderosos.

Los «mass media» requieren del intelectual para alimentarlo con la efímera sensación y el espejismo vano de su fama de apenas instantes, sometida muy rápidamente a la acción detergente de Fab y Ariel, desde siempre en guerra limpiadora, a cual más tanto más poderoso en su empresa de olvido desmanchador, y todo ello a cambio de utilizarlo a él, al sagrado, casi siempre de manera bastante gratis y profana en la generación de prestigio y de recursos para la misma programadora. De todo lo cual el intelectual debe sentirse profundamente agradecido, a pesar de que su privacidad y sus claves secretas hayan quedado en evidencia y su sacralidad por completo desacralizada. Por su parte, los poderosos enloquecen por mirarse en el espejo de los intelectuales prestigiosos y por retozar a su lado, pues el poderoso envidia casi siempre con bastante fuerza como rabia el saber, pero sobre todo el «brillo de salón» de ciertos intelectuales que coquetean desde la sombra. Hablo principalmente del «brillo» de aquellos que han acumulado prestigio y reconocimiento sin su permiso. Y los

convocan, los seducen, los manosean, los aproximan para que los intelectuales, ya comprometidos, seducidos, manoseados y en sus redes, se vean obligados por fin a hablar de ellos y a legitimarlos con la sola mención de su nombre y la proximidad de su carne que, como ya dijimos, era sagrada pero al mismo tiempo profanada.

De todo lo cual se deduce que este matrimonio entre el poder, la política partidista y los intelectuales es un matrimonio de ramerías fracasadas. No hay nada que hacer y no tiene sentido insistir en conciliar dos dimensiones de la naturaleza humana que son irreconciliables. Porque se trata de un matrimonio que intenta unir a la brava la lógica de dos discursos y de dos prácticas antagónicas, aunque en el fondo de dicho antagonismo exista en común la necesidad humana del reconocimiento y del reenvío especular. Que un hombre humilde reconozca al intelectual, es cosa que se da por supuesta y que carece, por lo general, de especial significación, salvo el inmenso respeto que merece el asombro inocente de los humildes ante el saber y el espectáculo del pensamiento en su despliegue, tanto como su reverencia ante la majestad del tabú que dimana del intelectual en cuanto oficiante del conocimiento y la experiencia «superior» del sentimiento y la razón. Que un poderoso reconozca a un intelectual, por otra parte, es algo que constituye motivo de gran tentación y ostentación, puesto que el espejo del poderoso es un espejo bastante especial, aunque el disfrute de su encanto se produzca a tan alto costo.

Debe pues el intelectual tener los ovarios muy bien colgados y los huevos muy bien puestos, para no caer en la tentación del reconocimiento domesticador de los poderosos y para no necesitar de su aterciopelado manoseo muy cerca del espejo de roca y de nácar. Por desgracia, el triste espectáculo de los intelectuales chapoteando en el espejo del poder de los poderosos es mucho más frecuente de lo que se supone. Ahora bien: ¿qué hay de censurable en esto? ¿Por qué razón el intelectual no debe ir a chapotear en la charca del poder, al lado del «desabillé» de los poderosos?

Es cierto que los intelectuales y los poderosos requieren de

reconocimiento, cada uno a su modo. Esto es humano. Hasta aquí no habría nada que censurar. Pero ocurre que se trata de dos tipos de reconocimiento absolutamente diferentes, que obedecen a dos lógicas totalmente diversas y que apuntan a dos fines distintos. Cada quien con su misterio, habría que decir, delante de los destinatarios de sus discursos, de sus actos, de sus gestos, de su ejemplo. Sobre todo de su ejemplo. Dicho de otro modo: delante de la emisión de sus signos, en cuanto promesa y sentido a lo largo del camino de la vida. Ya lo hemos dicho: el intelectual apunta a la finalidad del conocimiento, la desmitificación, la demolición con propósito deconstructivo, la crítica como ejercicio de la razón, la impertinencia pertinente, la sensibilidad no convencional, la más radical, irreverente y absoluta autonomía. Dicho de otro modo, su destino como intelectual debe ser el del **hombre rebelde** en el sentido propuesto por Albert Camus. En esto consiste la esencia de su misterio. No en su santidad de «bobo» autocensurado por la vía del respeto a los moralismos convencionales, sino precisamente por todo lo contrario: por su capacidad para desbordarse de los cauces «normales», incluidos los del lenguaje, y para hacer resistencia a las verdades interesadas alrededor de las cuales se organiza la masa y el tejido del poder. Es decir, la dehesa del sentido común, la obediencia y el cálculo, que es precisamente el lugar donde crece el forraje con el que el intelectual como hombre rebelde entra en conflicto.

El discurso del intelectual y su modo de pensar y de vivir es algo que corresponde a las orillas, a la marginalidad como encanto y como misterio humanos, a la trasgresión. Este misterio es tan imprescindible a la humanidad en términos culturales, como antropológicamente irremplazable. La sacralidad social del intelectual como hombre rebelde es tanto mayor y tanto más eficaz, cuanto más independiente y autónoma de todos los poderes se manifieste. Esta lejanía de naturaleza, esta separación irrecuperable, esta especie de santidad por la vía de la irreverencia frente a lo convencional, es lo que atrae con tanto poder de fascinación

el interés de los poderosos, que no pueden tolerar, sin tratar de atraparla y domesticarla, la libertad y la independencia de los intelectuales. Entonces los poderosos llaman y atraen hacia sí a los intelectuales, con sus muy especiales espejos y recursos seductores, entre ellos la lambonería, el favor y la zalamería, las prebendas y las medallas y condecoraciones, como migas de pan en el sendero que conduce a sus trampas. Las medallas habría que recibirlas sólo por educación, claro está, tal como lo indican las buenas maneras, para no insultar la «generosidad» ajena ni ofender las «buenas» intenciones, pero acto seguido hay que correr a tirarlas por ahí en el olvido, que es donde deben ir a morir.

Sin embargo, por más que los huevos y los ovarios de los intelectuales estén muy bien puestos, nada garantiza a plenitud la inmunidad total a los intelectuales, delante de las tentaciones del poder y la fascinación de los recursos «massmediáticos». Hay algo, hay un secreto que explica, al menos entre nosotros, la especial debilidad de ciertos intelectuales delante del poder: me refiero al arribismo social. ¡Ay, esa otra gran debilidad, esa otra poderosa peste! Se conoce del caso de intelectuales que podrían parecer inmunes a esta tentación y que, sin embargo, de repente se doblan como melcochas. El arribismo social, he ahí casi siempre el secreto, la causa de las bisagras en las rodillas.

El político ante su auditorio, en resumen, suele decir no exactamente lo que «es» sino lo que «conviene». Su meta consiste en dar gusto a la masa. El político sabe que debe hablar de lo que la masa quiere escuchar. Es evidente que, en ciertas ocasiones, los problemas de los cuales se ocupan los políticos y los intelectuales, son problemas comunes. Pero los políticos y los intelectuales se refieren a estos problemas comunes de un modo que resulta absolutamente diferente. La preocupación por los problemas sociales, históricos y culturales, por la pobreza y la justicia, es una preocupación milenaria que ha merecido la atención de los intelectuales y de los políticos por igual

en todos los tiempos. Y es, por supuesto, una preocupación legítima. Pero el intelectual enfrenta tales problemas armado con su propia sacralidad y con su muy especial vocación marginal: desde la independencia, la libertad y la originalidad sin contemplaciones ni cálculos de conveniencia, es decir desde la rebeldía contra lo que se supone que está mal. En eso consiste su inocencia, que desarma y produce fascinación pero también rabia. Por esa razón, cuando los intelectuales ingresan en el mundo de la política partidista y, sobre todo, en la racionalidad del poder, dejan de ser intelectuales porque deben comenzar a calcular en términos «organizativos» el efecto de sus palabras, la conveniencia de sus gestos y expresiones, su eventual impertinencia. Dicho de otro modo, entran a pisar el terreno del cálculo político y deben comenzar a moderar su discurso de acuerdo a las necesidades de los resultados. Cuando esto sucede, el intelectual ya está dentro de la trampa, su existencia se escinde y el cinismo comienza a ser su alimento y el territorio natural de su discurso y de su acción.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

MI EXPERIENCIA DE LA FILOSOFÍA

Esta no es una reflexión rigurosa acerca de temas que pudieran considerarse, en estricto sentido, propios del ámbito de la filosofía, sino apenas el testimonio intelectual de quien por décadas ha mantenido una relación constante y perturbadora, ambigua y muy poco sistemática con algunos de los más importantes filósofos pasados y contemporáneos, así como con la ficción literaria. Mi contacto con la filosofía está, en consecuencia, plagado de vacíos, incoherencias, aproximaciones parciales, sufrimientos y ansiedades. Al parecer, esto es lo que deja como resultado la vocación autodidáctica: adherencias nada más, referencias vagas, ausencia de profundidad, carencia de sistema, angustia.

Sin embargo, de este contacto permanente y comprometido con la filosofía hay algo que debo rescatar en este estado de la andadura, algo que no constituye en sí mismo una categoría filosófica pero que permanece constante en mi actitud de intelectual activo: mi aproximación a la filosofía y a la ficción literaria no es el resultado de una simple curiosidad intelectual, de un afán formativo o de una urgencia de profesionalización académica, sino un asunto de vida o muerte. Si no hubiera sido por la filosofía y la escritura literaria, no sé que habría sido de mi destino. Lo anterior suena ligeramente desconcertante, pero constituye una deuda de gratitud que no puedo callar: la filosofía y la literatura me han permitido sobrevivir.

Para comenzar, debo admitir que desde que tengo memoria siempre anduve a la caza de sentido. Fui fundado como sujeto a partir de una amenaza de dios, y desde entonces empecé a desconfiar del supuesto orden del mundo, de la predicada bondad del gran dios, de la razón de ser de la existencia humana, de la justicia en el mundo. Digamos que, desde muy temprano, padecí de las denominadas angustias existenciales. Esto no hubiera sido así, quizás, si no se hubiesen presentado en mi temprana infancia acontecimientos realmente perturbadores. De esta manera, reconstruir «un sentido», una razón de ser en el mundo se me convirtió muy pronto en una obsesión. Pero esta obsesión no estaba llamada todavía a ser satisfecha por medio de la lectura. No sospechaba aún que la lectura podría contribuir a este propósito. Más tarde, al llegar a la adolescencia descubrí que en los libros hervía el secreto de una posible solución. Pero tanto la filosofía como la literatura me llevaron a aceptar, después de una larga agonía, que aquel sentido del mundo que tan afanosamente buscaba no era un dato objetivo de lo real, sino apenas algo que nosotros los humanos estábamos ansiosos de proyectarle y atribuirle, y nada más.

No fue fácil llegar a esta convicción: el mundo no tenía sentido alguno, por sí mismo, sino que era necesario atribuírselo como un don humano, como una de sus más caras y necesarias proyecciones psíquicas.

El acontecimiento que lo perturbó todo desde el principio y al que me he venido refiriendo fue el siguiente: no tenía aún dos años de edad cuando mamá estuvo a punto de morir. Esto le puede suceder a cualquiera, porque la materia es así, actúa sin piedad y de espaldas a cualquier tipo de miramiento. Pero cada vez que ocurre un hecho de estos, tiene el niño el perfume de un crimen injusto. Hasta entonces me habían asegurado que dios existía y era el origen del bien, que actuaba como el amo y señor de todo y que de él derivaba el sentido de vivir y de morir. Pero la inminencia de la temprana orfandad significó

un auténtico golpe de hacha al sentido de las cosas, cuando apenas si se estaba configurando en mí la idea de una especie de racionalidad del mundo; aquel incidente obró, además, como un golpazo a la idea misma de la justicia. Mamá no murió aquella vez, pero la herida de semejante amenaza en la nuca jamás cicatrizó, porque quedó abierta a la posibilidad de su futura ocurrencia. A partir de entonces se apoderó de mí la desconfianza, no podía tener certeza en nada, dormía con los ojos abiertos. La tranquila existencia en el edén había sido problematizada para siempre y necesitaba de algo así como de una explicación.

No había sentido, esa era mi sospecha. Tampoco había justicia divina. Dios era malo, implacable, desconsiderado. Me había enseñado las garras antes de yo darle motivo. No se fijaba con atención a quién atacaba con sus poderes, no tenía en cuenta la inocencia de la víctima antes de dar el golpe. Me estaba sucediendo lo mismo que a Job: no entendía por qué razón la injusticia se podía ensañar encima del inocente. En sueños rescaté un día, del olvido, aquella imagen cierta donde estoy detrás de una poltrona gritándole injurias a dios. Tenía entonces menos de dos años y mamá había partido en una camilla rumbo al hospital.

Me fue difícil, de niño, vivir en el horror de la inminencia del vacío, en el reino de la desconfianza y en el terror de dios. De manera ambigua y ambivalente, entonces, busqué reconstruir el sentido en lo más obvio a la mano: la creencia religiosa acendrada. El pavor a un dios implacable que había estado a punto de darme un zarpazo, me hizo colocarme a sus pies para lamer sus uñas y buscar refugio en su poder. No era huyendo de dios, sino colocándome a sus pies, que me sentía seguro. Y lamí aquellas uñas durante casi dos décadas, como quien acaricia las garras de un Rey arbitrario, impredecible, al que hay que tener a raya. Pero, al mismo tiempo que aquello sucedía, mi padre daba en casa un ejemplo contrario, secular y liberal. Yo no

hablaba con él de estas cosas, pero veía con atención cuanto él hacía y aprendía de su ejemplo. Para entonces, la amenaza del zarpazo de dios me había convertido en un solitario. El miedo a la soledad era asunto sólo mío, y me estaba transformando en un sujeto asumido, en un sujeto moral, en un sujeto pensante, meditativo, en una persona desconfiada de lo obvio. Y, quien por alguna razón desconfía de lo obvio, es porque ha sido llevado hasta la tercera orilla del río, donde cuelga de un árbol el fantasma de Guimaraes Rosa. Veía de lejos la biblioteca de papá y me intrigaba su manera de quedarse dormido con varios libros encima de su pecho, pero aun así yo todavía no leía ni sospechaba de los poderes curativos de la lectura. Quizás no era aún el tiempo de hacerlo, porque de mi cabeza se habían apoderado por entonces los jesuitas, que tenían quizás más miedo que yo. Aquel era un miedo que se les veía por encima, como una supuración, y quizás por esa razón se mostraban tan creyentes. Papá era liberal, pero ignoro las razones por las cuales entregó mi educación a los jesuitas. Y pienso ahora que hizo bien, pues a los arañazos de los gatos hay que echarles pelos en polvo del mismo gato.

Corría pues el tiempo psicológico del miedo al poder arbitrario de dios, que se sumaba ahora, por eso mismo, a la reconstrucción desesperada del sentido perdido. Sin embargo, de manera simultánea, por las calles correteaban impunes los sicarios de 1.950 y yo sentía que el diablo se había apoderado del mundo, que para mí era cuando mucho la manzana de mi barrio. Papá estaba ahora amenazado de muerte, por el sólo hecho de profesar el libre examen, y el poder estatal actuaba impune detrás de esa amenaza. Y de nuevo el asunto se tornaba mucho más que injusto: arbitrario. Todos decían, como un rezo, que el Estado había sido constituido para dar protección a los ciudadanos de bien, pero nada de esto era coherente con lo que realmente estaba sucediendo. Los policías eran los asesinos.

Cuando tenía trece años murió papá, a manos de la naturaleza. Y al día siguiente me doblé de bruces encima de su biblioteca, a buscarlo. Era una manera de negar su muerte, de hacerlo revivir, de prolongar su compañía. Si dios no había sido leal, papá sí. Dios se continuaba

comportando de una manera impredecible e inconsulta alrededor, mientras papá era racional y ofrecía razones y argumentos incluso para lo peor. Pero había partido para siempre, empujado por una dolencia inmisericorde. Si en ese entonces me hubieran dicho que la materia actuaba ciega y sin ningún tipo de piedad, habría aceptado de plano el argumento. Pero mis tías encendieron veladoras y el fracaso del procedimiento fue total. Entonces empecé por fin a leer los libros que papá había leído, a penetrarme con sus subrayados y sus comentarios al margen, sus exclamaciones y sus anotaciones en las páginas en blanco del final, en ocasiones apasionadas, las más de las veces pertinentes y cargadas de contenido argumentativo. Esta fue una experiencia espléndida pero igualmente solitaria, como tenía que ser. De esta manera conocí a Descartes, aunque por aquellos días ignoraba lo que más tarde supe: que era el fundador de la modernidad filosófica racionalista; conocí también a Pascal, cuyos pensamientos todavía me acompañan. Pero, simultáneamente y de manera caótica, tuve en mis manos a Edmundo Husserl, a León Brunschvicg, Rousseau, Maquiavelo, Voltaire, Kant, Hegel. Para un adolescente, esta masa de pensamiento constituía un auténtico exceso. Pero, aunque abigarrado y caótico, este fue mi mundo de entonces, mi refugio, mi camino de nuevo a la seguridad y a la reconstrucción del sentido de vivir y de la idea de una justicia laica. Además, ahí también permanecían Freud, Adler, Jung; estaban igualmente Shakespeare, Rabelais, Baudelaire, Homero, Dostoievski, Proust, Joyce, Huxley, Víctor Hugo, Flaubert, Sartre. Papá tenía una biblioteca personal cualitativamente importante, donde uno podía navegar como en un mar inagotable, acumulada con mucho criterio a lo largo de toda su vida. Él era de mente liberal, racionalista y librepensador. Bastaba con ojear su biblioteca para darse cuenta de su inspiración enciclopédica, donde también estaban Marx, Morgan y Malinowski, Darwin y Galileo. Aquella biblioteca transmitía la idea de mundo, se veía ordenada como un pequeño cosmos, estaba clasificada. Pero por

aquel entonces yo leía caóticamente, al azar, empeñado mucho más en seguir los pasos de papá que preocupado por construir una visión sistemática y codificada de nada.

Cuando marché a la universidad ya era un auténtico autodidacta de vocación y estaba poseído por una forma de leer que ahora se me antoja denominar agónica. No leía para hacerme a una destreza, para calificarme profesionalmente en un oficio. Para tal fin me habría de servir lo que estudiaba como futuro abogado. No leía, pues, funcionalmente, sino agónicamente. Y lo hacía a los veinte años porque había ya decidido conocer la especie humana a la que pertenecía, el conflicto entre naturaleza y cultura, construir por fin una visión laica del hombre y del mundo impregnada de un ateísmo responsable. Quería controlar mis miedos, aceptarme racionalmente como naturaleza, entender el papel constitutivo antropológico y cultural del lenguaje, asumir sin gimotear la ausencia total del sentido como un dato objetivo del mundo.

Había consagrado mi vida a fundamentar racionalmente la sospecha de un dios como ficción humana, de un sentido inventado y atribuido por el hombre al mundo como una de sus principales y más espléndidas proyecciones psíquicas. Pero, entre más documentaba esta sospecha, menos amigos me quedaban en los dedos de las manos. Cada día tenía menos cosas de qué hablar y mis escasas amantes me tenían miedo. Pero, aún así, algunas de ellas se hundían fascinadas en las aguas negras que me rodeaban, debido quizás al encanto que despierta en la mujer todo enigma.

Olvidaba decir que para aquel entonces ya pretendía ser poeta. Escribía también mis primeros relatos y había empezado con la costumbre de dejar de almorzar para adquirir en cambio las obras de Heidegger, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Nietzsche, Cassirer, Saussure, Lévy-Strauss, Hannah Arendt, Luis Althusser, Lacan, entre otros.

Avanzaba ahora, claramente, a la caza de la condición humana. Pero me resultaba imposible pensar, rodear siquiera a medias la condición humana por fuera del caos de la lectura que se iba

imponiendo alrededor del mencionado eje temático. El caos y el azar en libertad parecían entonces, desde un principio, formar parte sustantiva e ineludible de la búsqueda. El mandato de Heráclito del «conócete a ti mismo» seguía teniendo vigencia, y era imposible darle cumplimiento por fuera del caos y el desorden en la lectura. Mi propósito no consistía, en aquel tiempo de la desmesura, por supuesto, en aportar a la frontera de los paradigmas filosóficos en boga, no sólo por mi falta de rigor y mi conciencia del propio límite y desorden interiores, sino porque me interesaba ante todo saber quién era el que había en mi carne y que de aquella manera leía, en cuanto naturaleza material y en cuanto individuo sujetado a la Ley de la Cultura.

Aún ignoro si la denominada «condición humana», el papel del mal en el mundo y la miseria de los pobres y los marginados, deben o no ser considerados como temas filosóficos o al menos como un asunto de real interés para la filosofía, en cuanto disciplina. Quizás no. Pero esa era mi real preocupación de entonces, que aún perdura, y abordarla se me antojaba imposible sin el concurso de la filosofía, la antropología, el psicoanálisis, la lingüística, la política, la historia, la economía. Y, sobre todo, sin tener en cuenta la literatura. Ciencias humanas y ciencias sociales reunidas, alrededor de un mismo propósito, a todo lo cual debía sumar cierta filosofía cómplice y lo mejor de la literatura. Pensamiento complejo, según las recomendaciones de Edgar Morin. Ciencia y filosofía, pero también literatura a fondo. Harold Bloom, en sus estudios sobre Shakespeare, concluye que el autor de Hamlet hace parte del momento en que ocurre la «invención de lo humano». ¿Cómo entender la condición humana lejos de Shakespeare o de Nietzsche? Pero, también, cómo entenderla sin Proust y Musil, George Steiner y Hannah Arendt, Finkielkraut y Georg Trakl?

La mirada compleja reclama para sí el hecho de ser multidisciplinaria pero, sobre todo, transdisciplinaria. Incluso, supra-disciplinaria. Hay momentos en que la frontera entre las disciplinas se esfuma y se imponen los puentes invisibles, la

trama que el lector debe empezar a construir por cuenta propia, sin saber exactamente en qué disciplina se mueve, dónde están las fronteras, las coordenadas. Así ocurre siempre el conocimiento subjetivamente nuevo. Pero, cuando las fronteras desaparecen es como si la casa entrara otra vez en el desorden y el lector debiera precipitarse una vez más en el silencio, en el vértigo de la ausencia de fundamento, en la presencia en pleno de lo inefable. Es decir, el conocimiento subjetivamente perturbador que desborda los límites de las disciplinas ocurre en medio del asombro, como un acontecimiento interior que resulta casi imposible de traducir a la escritura. Sólo visiones, intuiciones, desconcierto, cambiantes estados de ánimo, incerteza.

Con el tiempo empecé a advertir que cierta filosofía tenía sentido para mí como apoyo a la reflexión antropológica. Y, después, como parte fundamental de mi propósito de alcanzar una muy clara conciencia de mi tiempo. Ya no sólo me preocupaba la miseria que yo encarnaba como centro del conflicto interior entre naturaleza y cultura, sino mi subjetividad como deudora de una tradición cultural a la que me debía y que constituía mi código histórico. Se trata de la misma reflexión que muy recientemente encontré en Alain Finkielkraut, acerca de la preocupante ingratitud contemporánea respecto de la tradición. No es posible escribir ficción literaria, con seriedad, sin una conciencia del tiempo presente y, a la vez, sin una cierta gratitud, debidamente problematizada, respecto del código cultural al que se pertenece. Se impuso como necesario, entonces, leer aquellos «pensadores» que estaban registrando la crisis de la cultura moderna, de la que yo era deudor, el supuesto derrumbe de sus metarrelatos, de sus grandes y fundadores símbolos. ¿Había finalizado acaso el mundo moderno, como lo suponen Lyotard y Vattimo? ¿Estábamos, por lo tanto, en un momento cultural de entre-épocas, de modo que yo debía entrar en un nuevo duelo, en un nuevo motivo de incerteza? ¿O, por el contrario, la modernidad gozaba a pesar de todo de alguna salud, y podía ofrecer todavía lo mejor de sí, como lo supone Habermas? Esta reflexión sobre

la modernidad y su crisis es a todas luces una reflexión filosófica. Pero, para ser completa, requiere del concurso de la antropología cultural, la historia, la política, la economía, la literatura. ¿Qué hacer, entonces?

Si uno ejerce como profesor de filosofía, podría estar compelido a volverse experto en una determinada especialidad o aspecto puntual de la misma disciplina filosófica. Especialista en un autor, por ejemplo, incluso en una frase de ese mismo autor, si es del caso. Como ocurre con el médico que se especializa en los ojos y, mucho más, en la retina o en la córnea. Se trata del especialista, con todas sus ventajas indiscutibles de rigor y de profundidad. Pero, también, con todos sus límites en términos de horizontes generales. Ciertamente, nuestra vida es muy corta y tenemos demasiados límites para abarcarlo todo. Ser experto en el pensamiento de un filósofo o incluso en un determinado aspecto del mismo, esa podría ser, eventualmente la exigencia profesional o académica típica del profesor. Pero otra podría ser dedicarse a meditar por cuenta propia y con propósito creativo sobre temas humanos y de la cultura, asumiéndolos como un emprendimiento intelectual no exactamente académico o profesional sino como algo crucial para la propia existencia y el sentido de vivir. Sin embargo, no es la voluntad libre la que suele decidir sobre estas agonías sino, al parecer, el pasado personal. Hay entonces que tomar opciones, aunque también sería válido decir que no hay otra alternativa que dejarse dominar por las opciones. Se puede ser filósofo de profesión, para divulgar académicamente la filosofía en cuanto disciplina o, por el contrario, se puede entrar en relación con el pensamiento filosófico para resolver agonías interiores y pensar creativamente los múltiples problemas del hombre, el mundo y la cultura. Entre estas dos dimensiones posibles de la mirada filosófica no existe antagonismo alguno, ni está de por medio un juicio de valor. Incluso, podría haber alguna relación de complementariedad. Pero hay énfasis y uno debe elegir.

Sé perfectamente que algunos desarrollos importantes y puntuales de la filosofía se sitúan abiertamente por fuera del interés que pudiera despertar el asunto de la condición humana y la conciencia del tiempo histórico, para citar sólo estos dos aspectos. Ni más faltaba que pretendiera establecer aquí órdenes jerárquicos y cánones de importancia para desestimar determinadas preocupaciones filosóficas y sobrevalorar otras. Pienso que, a lo largo de mi experiencia de la filosofía y la cultura, he tomado de la poderosa masa del pensamiento aquello que he necesitado para mis limitados propósitos y mis preocupaciones.

Con el tiempo he aprendido que «la filosofía» no existe, en singular, salvo que se la entienda, en principio, como una actitud genérica del ser humano que se vuelca hacia el conocimiento, con amor agónico, comprometido, excepcional. En esto consiste, quizás, la vigente magistratura de Platón y de Sócrates. A punta de preguntas y dudas profundas, enfrentados los dos al sentido común, al pensamiento dominante y a las ideologías consoladoras. Amor a la sabiduría a todo costo, se la ha definido a esta actitud, vista a la griega y desde hace ya muchos siglos. Más allá de esta actitud filosófica, lo que en realidad existe es un conjunto abundante y controvertible de puntos de vista sobre diferentes aspectos de «lo real», susceptibles de ser sometidos constantemente a la prueba de su coherencia lógica, es decir diferentes «filosofías» o puntos de vista filosóficos, en plural. Cuando pienso en la filosofía o, más exactamente en el filósofo, prefiero destacar la actitud de quien tiene el valor de enfrentar a todo costo el aire consolador de las evidencias, mucho más que al divulgador académico de escuelas y autores.

El denominado «objeto» de conocimiento de la filosofía está por verse, si es que acaso esta preocupación todavía desvela a la disciplina. A veces es el hombre, otras veces el cosmos, en ocasiones el lenguaje, el denominado «ente», el modo de ocurrir las operaciones del pensamiento en sí mismas, dios y el sentido del mundo, la ciencia y la historia de sus conceptos,

en fin. Entonces tenemos la filosofía antropológica, las cosmovisiones, la filosofía del lenguaje, la ontología, la lógica, las religiones como sistemas lógicos, la filosofía de la ciencia y la epistemología.

En todas estas parcelas de «lo real», el pensamiento filosófico ha tenido asuntos cruciales que decir. Y en todas ellas ha dominado un rasgo común: la teorización y explicación de algo mediante un método racional y un esfuerzo de coherencia lógica.

Pero, en esto, la filosofía se podría confundir con la ciencia. Pienso que dicha confusión, que tal borrón de los límites constituye más una ventaja que una dificultad. Cuando uno hace ciencia hace al mismo tiempo filosofía, en el sentido de la actitud. La filosofía en el mundo moderno, para no ser especulativa en el sentido utilizado por Nicolai Hartmann, debe apoyarse en los desarrollos y aportes progresivos de las ciencias. ¿Cuál es entonces la especificidad de la filosofía? ¿Continúa siendo válida la idea de Husserl, cuando sostiene que la filosofía integra en grandes síntesis, mientras la ciencia desintegra camino del detalle y la especificidad?

Si la filosofía es ante todo amor humano al conocimiento, es decir actitud, podría llegar a hacer tangencia con la ciencia e incluso a confundirse con ella. Desde el punto de vista «disciplinar», esto podría ser causa de alguna preocupación. Pero desde el punto de vista de la actitud del filósofo, que busca el conocimiento y el desciframiento de los problemas del mundo, esta coincidencia parcial con la ciencia resulta no sólo necesaria sino apenas lógica y saludable. Al respecto, Edmundo Husserl escribió hace unas décadas un sugestivo libro denominado: La filosofía como ciencia estricta. Aquí, como en Nicolai Hartmann y en Max Scheler, para citar sólo algunos casos célebres a la vieja guardia, la filosofía se convierte en una especie de supraconstrucción integradora de los hallazgos de la ciencia. Una actitud capaz de sistematizar, mediante poderosos mo-

vimientos sintéticos, los avances parciales y puntuales de las ciencias, para integrarlos en una visión global y comprensiva del mundo. Un constructo racional, una invención legítima a propósito de un «mundo» que no existe realmente como tal, pero del cual necesitamos su certeza para no precipitarnos en el vacío.

Pero este no es el asunto que me trae aquí. He querido sólo dar testimonio de cómo el interés por la filosofía puede no ser profesional ni académico, sino agónico y catártico. Un interés quizás demasiado personal, es cierto, ligado a una historia familiar demasiado banal, aunque quizás suficiente para explicar la razón de ser de una consagración existencial al cultivo del pensamiento filosófico y al deleite de la ficción.

LA DESESPERANZA: ALTO PRECIO DE LA RAZÓN

Recordando algunas enseñanzas atribuibles al pensamiento de Fernand Braudel (1), podríamos inclinarnos en favor de una idea ligeramente paradójica según la cual si bien existe una historia de aquello que cambia, también existe una historia de aquello que permanece. Y decimos que se trata de una idea un tanto paradójica, puesto que la misma idea de Historia parecería suponer que todo aquello que está sometido al transcurso del tiempo no permanece de ningún modo inalterado sino que cambia permanentemente y se modifica sin cesar, hacia un punto mejor y progresivo, es decir hacia su perfección. Sin embargo, no obstante el peso de esta manera convencional de pensar el comportamiento de lo real en el curso de la Historia, debemos admitir que hay ciertas cosas que permanecen a pesar del movimiento y del vértigo del cambio, y que al permanecer se presentan en cada época bajo diferentes ropajes y versiones de lo mismo.

El hombre moderno, tributario de esta mítica de la historia y del progreso, suele admitir mucho más fácil la idea de la historia de aquello que cambia y se modifica sin cesar hacia un horizonte de perfección, que la idea de una historia capaz de permitir que dentro del cambio y a pesar suyo algo sin embargo permanece y al permanecer sólo se reedita y se reviste con la

apariencia del cambio. Esta dificultad deriva del hecho de que el hombre moderno vive, ya lo hemos dicho, bajo la fascinación de la idea del movimiento perpetuo camino a la perfección. A todo lo cual ha venido a agregarse hoy en día, para el hombre contemporáneo, que al parecer ya no es moderno ni necesita de serlo, la fascinación de la **velocidad** (2) y la fugacidad y perecibilidad de todo, incluso de lo más sólido, que ha terminado desvaneciéndose en el aire (3). En tales condiciones, al hombre que proviene de la herencia cultural de la modernidad y del peso de la mítica del Progreso no le es fácil reconocer, mucho menos admitir en su habitual idea de la Historia, la existencia de aquello que, a pesar del cambio y el movimiento, tiene sin embargo el poder de perdurar.

El origen y el fundamento de aquello que perdura en la Historia a pesar del movimiento parecería provenir del anclaje irredimible e insuperable de todo hombre a la naturaleza y a sus leyes. Dicho de otro modo, de su condición natural y animal. En efecto, dada su condición de animal biológico, existe en el hombre un anclaje que obliga cada día la repetición de lo mismo, aunque revestido de diferentes ropajes. Esto parecería ser el punto de partida de aquello que en lo fundamental no cambia y sólo se presenta en el curso de la Historia bajo diferentes reediciones de lo mismo aunque con coloridos ropajes de época, haciendo compañía a lo que definitivamente sí se modifica y sí cambia de manera sustancial. Y es a su vez el fundamento de aquello que lleva al hombre a tener que repetir y volver a vivir, por siempre, precisamente lo que pertenece a la esfera de su condición natural y animal, especie de estructura básica que le plantea la cuestión del **eterno retorno** de idénticos y viejos problemas.

Uno de los aspectos particulares en que se funda la conciencia del mundo moderno, está constituido por el supuesto triunfo de los poderes de la Razón y de sus luces, arrojadas como incandescencias racionales sobre el pasado mítico y la «oscuridad» del denso tejido constituido por las creencias en lo sobrenatural

y en los poderes e intervenciones de lo sagrado en la existencia humana y en el devenir de la historia. Sin embargo, y a pesar de tan reciente tradición, en el pensar-vivir de nuestro tiempo y en la sensibilidad propia del mundo contemporáneo, que ya no rinde culto a la Razón y que tan pronto se ha desentendido de su prestigio, parecería que se retornara de nuevo a otro tipo de mítica, al encanto de sectas organizadas alrededor de creencias sobre supuestas fuerzas sobrenaturales y sagradas que, como se sabe, tienen el poder de otorgar tanto **sentido** a la existencia, precisamente en estos tiempos en que el sentido de todo ha sido puesto en cuestión y la ausencia de la esperanza obliga a agarrarse de cualquier cosa que pase aleteando por el horizonte haciendo la oferta de sus promesas.

En realidad, y pese a la denominada secularización y desacralización de la cultura causada por la modernidad mental, la gran masa humana nunca salió de verdad del mito ni abandonó por un momento siquiera los consuelos proporcionados por sus deseadas compañías sagradas. La secularización y el desencantamiento del mundo en la modernidad parecerían ser entonces sólo un fragmento cultural de excepción en medio de un proceso general demasiado ambivalente y ambiguo, sufrido apenas en parte por sectores minoritarios de la intelectualidad moderna, debido a su carácter agónico, a su costo espiritual y a su alta exigencia de un componente ético proporcional al impacto causado por la lucidez y el saber a todo costo.

Pero, aún en estos casos de excepción, y esto podría parecer enternecedor, la desacralización del mundo sólo se produjo realmente a condición de que se produjera la mitificación de otras cosas y de otras relaciones y se volviera a sacralizar de nuevo lo mundano. La promesa de **humanización** del mundo bajo los designios y poderes de la Razón y los principios de la Solidaridad y la Fraternidad, la Libertad y la Igualdad, terminó al fin convertida en una caricatura y en algunos casos en una macabra ironía en los colonialismos del Siglo XIX, algunos

de los cuales aún sobreviven, y posteriormente en los campos de concentración contruidos por las civilizaciones más «avanzadas» del Siglo XX, y que se repitieron, cuando nadie lo creía, en Sarajevo y otras regiones del mundo contemporáneo, cuando el Siglo XX parecía ya haber terminado y dejado atrás la cola de sus horrores. Y, sin embargo, a pesar de todo y contra todo, la Razón, la Solidaridad, la Fraternidad, la Igualdad y la Libertad continúan siendo, al parecer, el fundamento de la poca esperanza que aún rueda por el mundo.

El espectáculo sin precedentes de este ser humano moderno, arrogante, éticamente asumido en la desmembración de lo sagrado con sus correspondientes consuelos, que se separa agónicamente de sus raíces míticas, tambaleante en su arrogancia, y que apoyándose en su precario entendimiento y en las escasas luces que a su pensamiento arroja la Razón, entiende, en medio de sus propias sombras y dudas provenientes de todas partes, que a pesar de su animalidad él es también un sujeto racional susceptible de autonomía y capaz de construir un doloroso pero digno principio de individuación que lo deja de repente convertido en un ser libre y en condiciones de asumir definitivamente y en sus propias manos su propio destino. Espectáculo maravilloso y conmovedor propio del mundo moderno, pues se trata en el fondo del testimonio de una lucha sin salida, de una lucha emprendida a despecho del deseo de lo sagrado y contra la ilusión de los correspondientes consuelos sobrenaturales, deseo jamás desaparecido y con una inmensa capacidad de llevar una vida larvada en medio de la euforia de la Razón y de sus luces. Tal vez, incluso, el espectáculo de un horrible fracaso que en el fondo sólo consiguió arrojar sobre la cultura sensaciones de desamparo, desesperanza por doquier y pérdida del sentido de vivir. Pero, aun así, y a riesgo de semejante costo espiritual, valió absolutamente la pena, aunque se hubiera tratado apenas de un paréntesis para unos cuantos «superhombres» en la historia de la cultura. Esos hombres Kantianos capaces de asumir con valor y entereza ética su mayoría de edad.

Habría que decir, sin embargo, que esa especie de «superhombre» excepcional, que se levantó para romper con las redes del mito y lo sagrado y construir así otra forma alternativa de ver, de conocer el mundo y de formular las leyes que lo gobiernan y explican, viene, es cierto, de lejos. Ya en Grecia hubo un primer intento de representarse el mundo racionalmente: el templo fue desplazado por el ágora (4), y la manera racional, matemática y lógica de observar el paisaje del mundo, fundada en la argumentación racional, pudo dar allí sus primeros pasos.

Pero el péndulo de la historia, por denominarlo de algún modo, hizo que terminara declinando la civilización racional hasta entonces alcanzada, para que sobre dicho declive empollara una vez más el viejo huevo y se trajera a la escena de nuevo lo sagrado, ahora ya en el mundo medieval posesionado del Reino y con otros ropajes y como si la racionalidad griega no hubiera jamás existido ni servido de mucho y el poco o mucho prestigio que hubiera conseguido hasta entonces se hubiera puesto de nuevo al servicio del deseo de lo sobrenatural y de sus anhelados consuelos, ante el peso del dolor y la muerte. Todo ocurrió como si nada o muy poco hubiera sucedido en el pasado helenístico en el sentido de la mente argumentativa racional, preludio de lo moderno, y como si nada o muy poco hubiera valido realmente la pena, por lo que la cultura antigua de los griegos terminó desapareciendo en el olvido y tapiada por el dogmatismo.

De nuevo se imponía la fuerza de los «deseos» humanos de inmortalidad y de la correspondiente batería de consuelos y compañías sagradas, al parecer origen último de las fantasías relativas a la vida eterna, como se imponía también el nunca desaparecido pavor al vacío de la muerte y del olvido. Pero no exactamente como consecuencia de una especie de torpeza, brutalidad o debilidad de la Razón y sus productos discursivos, sino más bien como resultado del poderío de otra especie de racionalidad paralela a la racionalidad del pensamiento, nunca suficientemente admitida aunque a mi modo de ver intuida por Pascal (5) bajo la forma de lo que él denominó «lógica del corazón». Dicho de otro modo,

aquella especie de lógica y de racionalidad impuestas por el **deseo de inmortalidad**, capaz de instaurar la imaginación de lo sagrado con sus correspondientes discursos, argumentaciones, iconografías y elaboraciones «lógicas» y «racionales». Con lo cual no queda difícil comprender cómo el aristotelismo y el silogismo como su instrumento lógico preferido se hubieran podido poner al servicio del Testamento.

De ahí que cuando con posterioridad al Renacimiento, y sobre las bases Platónicas y Aristotélicas se hizo posible retomar el hilo perdido de la Razón y construir un poco más tarde el proyecto de la Ilustración, la «amenaza» de una recaída en la irracionalidad y en una especie de **neomedievalismo**, tan característica y propia de la mentalidad contemporánea por algunos denominada «post-moderna», debía haber estado siempre dentro de los presupuestos y de las previsiones de lo posible, pues la **condición humana** no había cambiado en nada y el deseo de lo sagrado al parecer permanecía en la cultura al acecho, a la espera de otra oportunidad, y la lógica del Corazón todavía estaba ahí, intacta, para volver a imponerse sobre la fría y exigente lógica de la Razón. Igualmente, de otro lado, y esto es verdaderamente desconcertante aunque también debía estar dentro de los presupuestos de lo previsible, a pesar del humanismo tan caro a la modernidad aún permanecían intactos en el hombre sus instintos de agresividad, capaces por sí mismos de iniciar el camino de la explicación acerca del absurdo de Auschwitz. Y todo esto en su más absoluta humanidad -que no en su animalidad, pues los inocentes animales no conocen del mal- y al mismo tiempo en su crueldad, pero también en la puesta en acto de ciertas fantasías ligadas a la idea de poder reproducir algún día el infierno en la tierra, como una realidad de hechura humana, ese otro lado binario del cielo y de los deseos de inmortalidad que lo acompañan, con sus correspondientes fantasías acerca de mundos posibles en el «más allá» de la muerte, límite biológico que la humanidad en masa se resiste a acatar y que jamás aceptará sin lágrimas. Salvo las lágrimas de la desesperanza moderna que se derivó de la retirada y puesta en desbandada de sus Dioses.

Ciertamente, es posible percibir en nuestros días una forma de

experiencia vital diferente de la moderna. Quizás a esto pudiéramos denominar «El Fin de la Modernidad», o al menos su puesta en cuestión o su declive. No es mi propósito ahora insistir sobre estos aspectos, por lo demás ya suficientemente descritos y analizados por una abundante y seria literatura al respecto. Me interesa quizás un poco más referirme al supuesto postmoderno según el cual la Razón ha entrado definitivamente en crisis. Y lo deseo plantear de un modo no exactamente riguroso, en sentido filosófico, sino más bien vivencial. En efecto, no puedo ocultar mi admiración, mi fascinación y mi respeto delante del espectáculo de aquellos hombres, algunos de los cuales he conocido, que asumiendo el dolor de todas sus pérdidas y con la ayuda de la razón crítica y el rigor del pensamiento lógico, se distanciaron un día de las redes del mito y de lo sagrado para construir entre sombras y vientos contrarios un principio ético e intelectual de individuación capaz de llevarlos a pensar por sí mismos o, al menos, a vivir de esa adorable ilusión. Pero mi fascinación, admiración y preferencia por este tipo de ejemplares humanos típicamente modernos, no son tan comprometidas como para impedirme admitir, al mismo tiempo, que el ser humano que así se levanta y se yergue frente al poder de lo sagrado lo hace apenas de modo excepcional y casi como un gesto heroico, con consecuencias y costos para él abismales. Pues, separado del mito y de lo sagrado, red primordial del sentido, el hombre moderno se hunde en la desesperanza, en sensaciones de soledad y abandono, todo lo cual se traduce en una consecencial pérdida del sentido de vivir. El triunfo de la razón lúcida es entonces también el triunfo de una cierta desventura, de una cierta tristeza y desesperanza, de una cierta agonía derivada del escepticismo y del nihilismo. Y a esta apuesta por el dolor y por la desesperanza casi nadie juega, salvo contados «enfermos» éticamente comprometidos con la aventura del conocimiento a todo costo, capaces de asomarse al vacío de la duda y permanecer absortos ante su contemplación y su presencia, sin posibilidad alguna de retorno.

La modernidad mental, en cuanto desacralización del mundo, secularización del pensamiento y predominio del

logocentrismo, no puede pretender convertirse entonces en programa general de la humanidad, puesto que el «vacío» ante cuya contemplación se experimenta el denominado «horror vacui» es sólo motivo de rara fascinación por parte de contados «enfermos» a quienes Nietzsche tuvo el honor de representar en medio de su trastorno y su locura luminosa. Ciertamente, la religión y el mito, en sus variopintas versiones contemporáneas, se encuentran ahora más revitalizados que nunca, y la sensibilidad de nuestro tiempo, si es que acaso en esto consiste lo postmoderno, en sus versiones neoconservadoras se sumerge de nuevo en la plenitud de sus aguas. Y no como consecuencia del fracaso histórico de la Razón ni por la puesta en evidencia de sus límites, habida cuenta también de sus posibles abusos, sino más bien como resultado de la siguiente constatación: la gran masa humana, a todo lo ancho del planeta, ha deseado siempre con desespero alimentarse de raíces sagradas y míticas, como parte sustancial de su menú de autoconsuelos y como algo que le impone su naturaleza y su condición de animal colocado por su conciencia ante el misterio de la muerte y la desaparición. Pues, aunque trate de demostrar lo contrario, de todos modos el hombre es un animal afligido ante la conciencia de su muerte, que se resiste a aceptarla como un hecho propio de su condición natural y que por lo tanto se ve obligado a reelaborarla, a manosearla y a neutralizarla permanentemente a través de sus imaginarios. Todo lo cual lo hace sentir una «frágil caña pensante» (Pascal) que huye despavorida de semejante horizonte de desolación, para hundirse en el refugio de sus fantasías de inmortalidad y de sus anheladas compañías extranaturales, de donde difícilmente dejará que lo arranquen la Razón y sus productos, y punto. Con el agravante, en nuestra época, del impacto avasallante de los medios masivos de información, gracias a los cuales y por cuyo tipo de uso la ausencia del pensamiento campea a modo de pasatiempo generalizado, para que la vida transcurra sin seriedad, a toda velocidad y

siempre por sus orillas, sin tocar la almendra de nada, pues de lo que se trata es, precisamente, de no pensar a fondo y de no mirar nada críticamente.

Para garantizar esta especie de baba insulsa contemporánea, que de la intención Racionalista moderna no tiene absolutamente nada, los medios nos avasallan con su información mientras nos hacen creer que la información se confunde con el pensamiento y que mientras permanezcamos debidamente informados estamos efectivamente pensando y perteneciendo al mundo y contemplándolo desde nuestro palco de primera. De nuevo, pues, como ocurría en el reino del mito y la religión, en el mundo contemporáneo «súperinformado» la Razón crítica sufre desmedro y resulta vapuleada por la contundencia de la banalidad y el sentido común. Con la diferencia histórica de que ahora, en nuestro tiempo, el espectáculo del ser humano que insiste en separarse de la «manada» aglutinada alrededor de los medios masivos de información, para levantarse y erguirse por sí mismo y poder construir así su porción de autonomía y su principio de individuación, cara ilusión moderna, ya no representa para los jóvenes un espectáculo digno de admirar sino más bien digno de una cierta sonrisa compasiva, puesto que el hedonismo cunde y la crítica apesta.

Pero, aun así, o quizás por causa de esto mismo, la modernidad podría pensarse también desde este particular punto de vista como la época histórica en que el ejercicio y el uso de la Razón se hizo socialmente legítimo y prestigioso como fundamento del hombre moderno. O, al menos, como la época histórica en que muchos dieron sentido a su existencia y apostaron su vida por la fascinación de esta ilusión tanto como de esta ética.

Pero la cultura del capitalismo ha sabido seleccionar con fina mano de espigadora aquello que le sirve de aquello que no le sirve a sus fines de todo el conjunto del proyecto moderno. Se ha apropiado de la ciencia y de la técnica, como si fueran suyas, y les ha impuesto a su arbitrio la racionalidad productivo

instrumental. Ha hecho del dinero el valor social por excelencia y ha confinado a la Razón escasamente dentro de las aulas universitarias, para que allí se despliegue como pueda y haga a su modo lo que es suyo, ojalá con mensurable eficiencia. La sociedad burguesa actúa en su lógica como si hubiera terminado delegando en «enfermizas» y marginales personalidades denominadas «intelectuales» el ejercicio de la Razón Crítica, cuyo impacto sobre la sociedad cada vez es menor, mientras la gran masa humana continúa chapoteando cómodamente en medio de un menú compuesto de mitos y de ritos sagrados, reediciones de la magia y de la hechicería, la cartomancia y la quiromancia, para citar sólo algunos de los platos fuertes, de las entradas y de los postres de que se compone este variado menú. Y todo esto orquestado y prohijado a su manera por los medios masivos de información, que se ocupan de cualquier cosa con tal de que genere «pauta» publicitaria y mantenga «imantados» y distraídos a sus clientes, en medio de intensísimos tráficos y consumos, sin que la pregunta acerca de la **seriedad** científica o racional en el tratamiento de los temas en cuestión, en un sentido moderno, interese para nada a nadie. En efecto, esta pregunta sobre **el fundamento racional y la seriedad científica** de lo que la literatura pseudocientífica de masas y los medios masivos de información presentan a la consideración de su público constituye, en la contemporaneidad, más bien una especie de pregunta molesta, impertinente, anacrónica y perturbadora respecto de este espíritu finisecular neo-místico.

De este modo, el deseo larvado de inmortalidad y esa suerte de «intuición» de lo sagrado se satisfacen de nuevo por doquier en este tipo de cultura esotérica y astrológica tan propia de la contemporaneidad, cuando ante la crisis de lo moderno y de los poderes y prestigios de la Razón se produce una especie de umbral del Siglo XXI caracterizado por algo semejante a una nueva edad media, cuyo espíritu rinde culto a la idea de la reencarnación, a los horóscopos y a las cartas astrales computarizadas, y a todo lo que se hace o se emprende hay que impregnarlo además de

esa mermelada que hoy denominan «energía positiva». En dicho contexto la pobre Razón y la exigencia de racionalidad, lujo enfermizo de minorías intelectuales de filiación moderna, se ven obligadas a confinarse cada vez más solitarias y marginales en su reducto, generalmente constituido por los espacios universitarios y las academias, donde no escandalicen ni perturben el deseo de fundamento sagrado y mítico de las masas con su anacronismo e impertinencia, pero donde se sepa por todos que todavía sobreviven como parte de un rito global contemporáneo ciertamente polifónico en el cual todo termina coexistiendo con todo gracias al principio de la diversidad y de la tolerancia de las «verdades», o apenas como una tuerca de un poderoso engranaje social que todo lo mide con el mismo rasero, lo desjerarquiza, lo banaliza, lo confunde y lo volatiliza con su extrema fugacidad y velocidad.

De este modo, mientras la Razón en su tradición de lucidez y en su capacidad de crítica para disolver el encantamiento del mundo con sus correspondientes imaginarios es capaz todavía de producir y de reproducir socialmente a esa clase de hombres «rigurosos» y racionalmente metódicos, aunque **sólo como piezas funcionales a los fines de la racionalidad productivo instrumental y de su lógica**, personajes hoy en día bastante marginales y desadaptados si se los piensa por fuera de sus correspondientes academias de pares, la sociedad de cultura masas y de consumos masivos hedonistas avanza de bruces hacia el neo-medievalismo más ramplón y más alejado de lo moderno y de su espíritu, aunque modernista y contemporáneo, creyendo ingenuamente que estos misticismos de ahora son realmente nuevos por el sólo hecho de haberse puesto de moda una vez más, como si no fueran ciertamente arcaicos y como si no correspondieran al tiempo de los fósforos de palo o a la época de las pelucas; misticismos finiseculares masivos incubados por la «neo-arcaica» feligresía contemporánea, que si bien puede ser hija de la desesperanza y del desencantamiento modernos, no obstante no fue capaz de soportar hasta sus últimas consecuencias el peso de los efectos de la Kantiana mayoría de

edad. Motivo por el cual reclama de nuevo y con desespero el consuelo de la vieja fe, ahora dizque nueva y denominada «neo» sólo debido a la ignorancia iletrada del pasado y de la historia de las mentalidades, y busca otra vez la compañía del sentido y procura la paz de la credibilidad.

Sin embargo, esta nueva feligresía contemporánea no se pregunta por la **seriedad científica** de nada en este tipo de espiritualidad contemporánea, sino que se limita más bien a utilizar «lenguajes» de última moda y «empaquetaduras» pseudocientíficas meramente formales para dar prestigio y apariencia de novedad a lo que por sí mismo es arcaico y hace parte de la historia de lo que para el hombre permanece y se reitera a lo largo de todas las culturas: el temor ante la muerte y su consecuencial deseo de inmortalidad y de compañía sagrada. Como tampoco se pregunta por el **fundamento racional** de estos «neo-arcaicos» misticismos, sino que más bien se conforma con la autoridad que se pretende de la denominada «experiencia interior» y la «vivencia» de lo místico a través de testimonios de personas que han pasado por este tipo de situaciones. Y con eso basta, porque lo que domina no es la Razón sino el deseo de que eso sea cierto.

Pero ocurre que mientras los intelectuales formados en la tradición moderna y racional se hunden en su marginalidad social pero se dignifican también en la alegría solitaria que se deriva del conocimiento y al mismo tiempo desfallecen en medio de la desesperanza que causan sus luces, el resto de la humanidad baila, eleva sus oraciones, clava alfileres en las fotografías y se hace leer las líneas de las manos y las cenizas de sus tabacos. Tal y como si el portentoso esfuerzo de la Ilustración hubiera sido absolutamente en vano.

La sociedad burguesa hizo pues de la modernidad su proyecto, es cierto, pero sólo con aquello que del conjunto le era útil. Y la Razón se convirtió en su consentida en la medida en que fue indispensable para que se produjera finalmente el triunfo de la racionalidad productivo instrumental y el desarrollo de la

ciencia aplicada y de la técnica. El espectáculo de la Razón en su despliegue se hizo entonces legítimo y tuvo en la filosofía su lugar privilegiado y en la Ilustración su proyecto político concreto, ligado a la Ideología del Progreso y de la Historia, que dizque perfeccionaban a la humanidad. Pero hoy nada de todo esto mueve a nadie, y los grandes relatos modernos aglutinados alrededor de semejante mitología se han deslegitimado y carcomido. Ha surgido, pues, si estamos en lo cierto, una nueva sensibilidad y un nuevo pensar-vivir que cobran distancia cada vez mayor delante de lo moderno, en la medida en que la racionalidad productivo instrumental del capitalismo contemporáneo se distancia cada vez más claramente de la matriz cultural moderna de la cual surgió, puesto que ya no requiere de ella para sus fines principales. Tal vez en esto consista lo que hemos venido considerando como la postmodernidad. Pero mientras la modernidad fue asumida como el proyecto económico, político, ideológico, artístico, filosófico, científico y técnico de la burguesía en el proceso de construcción y consolidación de la sociedad capitalista y la demolición del orden Feudal, la postmodernidad apenas ha conseguido ser una forma de sensibilidad y una especie de pensar-vivir propio de la contemporaneidad que corresponde al Fin del Siglo, mucho más modernista que moderna. Algo así como una especie de «malestar» generalizado imposible de vincular a nada como proyecto de una clase social, una raza, un pueblo, un sector.

Efectivamente, en la época de la crisis total de las ideologías, nadie podría convocar a nadie a seguirlo detrás de las ideas postmodernas, que ni siquiera son ideas traducibles a programas de acción, sino sólo constataciones descriptivas y, si se quiere, fenomenológicas acerca de las características de la cultura de nuestro tiempo. Algunas de ellas bastante inteligentes e incluso luminosas, es cierto, imprescindibles para comprender nuestro presente, tan abigarrado y complejo. Sin embargo, más allá de esta necesaria conciencia de nuestro tiempo, nada o muy poco podemos

intentar en el terreno de la acción. Hemos caído en una especie de cínica aceptación, de acatamiento resignado de lo que nos es dado, ante el poderío, eficacia y contundencia de los poderes que se ciernen sobre la vida de los ciudadanos convertidos en simples consumidores, todo lo cual se hace acompañar de una cierta conciencia de la **inutilidad** de cualquier comportamiento práctico encaminado a modificar el estado de las cosas. El ciudadano del Fin del Siglo siente que vive dentro de la corriente de un gran río y que lo mejor que puede hacer es abandonarse a la fuerza de sus aguas. Además, la cultura reedita ahora, como si fueran nuevos, fundamentalismos arcaicos y creencias sagradas, en medio de una mítica del consumo y de la novedad que ni siquiera sospecha -ni quiere sospechar- de dónde viene ni a qué intereses rinde culto. Fundamentalismos, neo-racismos, neo-fascismos y neo-misticismos que muchos ilusos pudimos haber considerado superados y sepultados para siempre, gracias al influjo de la Razón sobre la cultura moderna, pero cuyas raíces estaban ahí, intactas, en la denominada condición humana, imposible de arrancar.

Por todo lo cual no sería demasiado arriesgado plantear que la verdadera «Razón» que gobierna los actos humanos y la historia de los pueblos parecería ser muy otra de aquella que la modernidad y la Ilustración llegaron a suponer como rectora de la existencia humana y de la Historia en su utopía racionalista. La Razón y la conciencia están ahí, es cierto, como testigos, pero la vida humana en su complejidad es mucho más que simple conciencia y Razón. «Desde que el hombre empezó a pensar -dice Octavio Paz-, es decir, desde que comenzó a ser hombre, un silencioso testigo lo mira pensar, gozar, sufrir y, en una palabra, vivir: su conciencia» (6). Ese testigo vive de la fascinación de verse dentro del redondel del espejo como un protagonista privilegiado de los acontecimientos, incluso gestor suyo, pero también actúa a modo de espectador distanciado y casi impotente de un espectáculo que a cada rato la irracionalidad, el deseo, el temor, el azar y la casualidad arrebatan de sus manos y respecto del cual él mismo pretende ser juez y

parte, con resultados casi siempre desastrosos. Pero, aún así, se trata de un testigo privilegiado cuya conciencia de sí y de su estar en el mundo, por más poderosa que sea, no garantiza de ninguna manera el triunfo de la Razón. Ciertamente, muchas veces los más espeluznantes actos de barbarie han sido llevados a cabo a lo largo de la Historia por protagonistas calificados que se vieron a sí mismos como testigos conscientes en el espejo de cuanto hacían, absortos ante la poderosa fascinación que despertaba la maldad de sus propias hechuras. Este riesgo, relacionado con el eventual asalto de la «irracionalidad» humana en determinados momentos de la vida y con su triunfo durante períodos históricos demasiado significativos, no obstante la presencia testimonial de la Razón y de la conciencia, existió y tuvo ocurrencia en otro tiempo, existe ahora y existirá por siempre, mientras la condición humana sea la que es y la «porción» animal de dicha condición trate de expresarse como se merece. Y cada que nace un nuevo ser humano, nace otra vez este riesgo y esta oscura posibilidad.

La modernidad, en cuanto período histórico que vivió de la ilusión del predominio de la Razón y de su triunfo sobre la irracionalidad humana, no fue jamás sin embargo una época exenta de irracionalidad, ni una época en la cual el mito y lo sagrado hubiesen desaparecido de la tierra y ni siquiera de parte de ella en Occidente. Más bien pudiera decirse que fue una época en que la Razón se convirtió en un poderoso mito más, del cual derivó gran parte de la mítica secular moderna y del cual, además, no se tuvo exacta conciencia en cuanto mito. Pero la razón crítica es casi siempre muy inquieta y no tiene la menor piedad con aquello que toca con su escalpelo, y ella misma ha terminado criticándose y desmitificándose a sí misma y se ha dado cuenta de pronto de toda la mitología que encerraba en su manera de pensar su lugar en la vida y en la historia de los hombres. De esta manera hemos llegado a un punto tal por el camino de la decodificación y del desmonte de los poderes de la Razón, que todo sucede como si este mito moderno se reconociera a sí mismo en cuanto mito y

hubiera entrado a formar parte, junto con el mito del Progreso y de la Historia, del panteón de los grandes mitos que un día movieron al mundo y nutrieron la esperanza de los hombres que creyeron en ellos y delinearon de manera radical el perfil de una época. La época histórica denominada moderna, a la cual de algún modo aún pertenecemos y todavía debemos parte de nuestra esperanza.

Referencias bibliográficas

- 1-. Braudel, Fernand: Las Civilizaciones Actuales, Editorial Tecnos, Madrid, 1978.
- 2-. Ver al respecto los sugestivos estudios de Paul Virilio.
- 3-. Berman, Marshall: Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1988.
- 4-. Ver a este respecto los estudios de Jean-Pierre Vernant y Cornelius Castoriadis, entre otros.
- 5-. Pascal, Blas: Pensamientos, Biblioteca Económica Filosófica. Madrid, 1913.
- 6-. Paz, Octavio: La Llama Doble, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1993. Reimpresión hecha en Colombia, mayo de 1994.

FORMACIÓN INTEGRAL Y MODERNIDAD MENTAL

En nuestro país, y en América Latina, la Universidad ha cumplido una tarea fundamental dentro del proceso de ingreso de nuestro pueblo en la modernidad. Esa ha sido su principal misión: contribuir al desarrollo nacional mediante la formación de los estudiantes y profesores en la idea de lo moderno, por el camino del pensamiento racional y el cultivo del método de la ciencia y de la técnica.

El paso de una sociedad tradicional, caracterizada por fuertes rasgos pre-modernos (como lo fue la sociedad colombiana en el período de la colonia, en las primeras décadas que siguieron a la independencia e incluso hasta los albores del Siglo XX), hacia una sociedad más moderna en términos económicos, políticos y culturales, no pudo darse sin el concurso de los procesos educativos, especialmente los de la educación superior universitaria. A veces poniendo énfasis en el componente formativo, como en el caso de las carreras humanísticas y de ciencias sociales, a veces en el componente profesional, como en el caso de las carreras técnicas, a veces integrando estos dos componentes, como en el caso de ciertas carreras cuyo currículum intenta un equilibrio entre los dos extremos.

Fue de la universidad que egresaron las camadas de profesionales de clase media, estudiantes formados en la ciencia, en

el conocimiento y en el manejo de ciertas destrezas técnicas, que hoy sostienen a este país descuartizado por causa de sus conflictos internos, y que garantizan que cada día que amanece hay con quien volver a empezar, así sea desde las cenizas.

Debe advertirse, sin embargo, que el proceso modernizador no sólo se refiere al desarrollo económico y al avance tecnológico. Se refiere también, de manera fundamental, a la consolidación en la cultura colectiva de un nuevo tipo de **mentalidad**, capaz de representarse la realidad y sus procesos desde un punto de vista riguroso y científico, diferente a como lo hacen otros discursos que, si bien su existencia en la cultura se explica antropológicamente -como sucede con los mitos, las religiones, la magia y la hechicería-, en cuanto productos del imaginario humano, no obstante resultan incapaces de **explicar y conocer** lo real en términos rigurosos. La mentalidad moderna de que hablo es aquella que exige como alimento espiritual discursos demostrativos en términos de los paradigmas vigentes y un rigor metodológico correspondiente.

La divulgación y el desarrollo del pensar científico fue una de las tareas más importantes del proyecto modernizador desde sus comienzos. Y el espacio universitario se convirtió, dentro del proyecto moderno, en el escenario privilegiado para avanzar en la conformación de una nueva mentalidad que ya no fuera confesional y dogmática, mítica o mágica, como hasta entonces, sino por el contrario crítica y analítica, abierta a la inquietud del saber pero rigurosa en términos de los requerimientos derivados de los paradigmas científicos y filosóficos en boga, en cuanto frontera del conocimiento.

El ser humano es una realidad bastante compleja, capaz de comprender dentro de sí diferentes y hasta contradictorios intereses. Me voy a referir por ahora a dos de ellos que son fundamentales: el interés por el **conocimiento**, de una parte, y el interés por el **consuelo cotidiano y el hallazgo del sentido de vivir**, de la otra. Estos dos intereses no siempre coinciden, y en ocasiones entran incluso en grave conflicto y oposición.

Ciertamente, cuando se avanza por la vía del conocimiento científico en ciertos campos del saber, de inmediato entran en crisis muchas explicaciones que antes teníamos a la mano para nuestro consuelo y para otorgar sentido y razón de ser a nuestras vidas.

Veamos este ejemplo: antes de las teorías de Darwin, nos consolábamos pensando que Dios nos había hecho a imagen y semejanza suya, y nuestra razón de vivir consistía en parecernos a Dios desde el punto de vista ético, para ganar la salvación. Sin embargo, las tesis de Darwin, que arrojaron **conocimiento** acerca de nuestro origen y de nuestra condición animal, produjeron, como era de esperarse, una grave crisis cultural en el universo de los relatos que hasta ese entonces nos consolaban y daban razón de vivir a casi todos.

Podríamos concluir, por ahora, entonces, en que el pensamiento y la razón elaboran relatos y cuerpos teóricos, ya sea al servicio del interés del consuelo, el deseo de placer y el sentido de vivir, de una parte, ya sea al servicio del interés del conocimiento riguroso del mundo y sus procesos.

Estos dos tipos de «discursos», relatos y cuerpos teóricos, que obedecen a diferentes propósitos e incluso a diferentes lógicas, suelen **coexistir** no sólo en la cultura de los pueblos sino incluso dentro de la cabeza de una misma persona. Tenemos así agrónomos, por ejemplo, que en el campo propio de su saber científico y técnico suelen ser muy rigurosos, pero simultáneamente profesan creencias mágicas acerca de las plantas, consultan con fervor el horóscopo y al salir de casa se encomiendan al Sagrado Corazón.

Esto se debe, apenas en parte, a que la formación universitaria de ciertos profesionales no es integral, sino apenas parcial y únicamente en relación con el campo profesional propio de su competencia. El ingeniero sólo es ingeniero, el contador sólo es contador, el administrador sólo es administrador, el médico sólo es médico. De este modo, más allá de la estrecha circun-

ferencia de la profesión y sus destrezas, todo el resto de su mundo cultural resulta cubierto por los relatos y los discursos **derivados del deseo, los temores y los intereses**, que no derivan del interés del conocimiento, sino del interés por el consuelo humano y por encontrar, a veces desesperadamente, un sentido y una razón de ser para la existencia que nos fue dada. Tenemos, en consecuencia, al menos las siguientes verdades:

Las «verdades» hijas del deseo.

Las «verdades» hijas del temor.

Las «verdades» hijas de intereses no cognitivos.

Las «verdades» hijas del interés cognitivo.

En cuanto profesionales, hemos egresado de una universidad y sabemos hacer con destreza lo que es propio de nuestro oficio. Pero más allá de esto sabemos muy poco o casi nada de otras cosas substanciales. Veamos:

- 1) Ocurre que además de contador o arquitecto, soy un ser biológico que pertenece al reino animal y al mundo de las pulsiones instintivas y el **deseo** y, sin embargo, no sé nada de las **implicaciones y de las consecuencias** que se derivan para mi vida y para la cultura del hecho mismo de ser un animal. Mucho de lo que somos en la vida diaria y del modo como lo enfrentamos se deriva de nuestra condición natural, pero no lo sabemos.
- 2) Además de administrador o abogado, ocurre que vivo en sociedad. Mi vida cotidiana acontece como un **ser social**, pero aun así no conozco racionalmente y con rigor **las leyes** que gobiernan lo social ni la **lógica** de sus procesos.
- 3) Soy médico o enfermero, es cierto, pero no por ello me dejan de interesar los versos, la pintura, los relatos de ficción, el

cine. Es decir, hay momentos de mi vida en que me gusta el arte, pero tengo muy poca idea sobre el arte y sobre el lugar y la necesidad antropológica de lo ficcional en la vida de todo ser humano, incluidos por supuesto los profesionales administradores y los contadores.

- 4) Vivo en una ciudad, trabajo en ella y circulo por sus calles, pero ignoro las leyes culturales que rigen la **lógica** de lo urbano, incluidas las que se derivan del consumo convertido en rito contemporáneo y de la influencia sobre nosotros de los medios masivos de comunicación. Vivimos con el rostro pendiente de las pantallas de los televisores, creyendo que la información se confunde con el conocimiento y con nuestras cabezas programadas por el impacto de las imágenes y los lenguajes subliminales del consumo, y no somos capaces de **reaccionar** ni de entablar con la cultura consumista de nuestro tiempo una relación de distancia crítica.
- 5) Somos subordinados en el trabajo diario o somos subordinadores, o ambas cosas, pero aun así no sabemos nada sobre la relación de subordinación en la sociedad ni sobre la lógica del poder entre los seres humanos. Es decir, no sabemos nada sobre la dimensión política del hombre.
- 6) Vivimos en función diaria (diurna y nocturna) de los signos del lenguaje, pero no conocemos nada acerca de la **lógica** de los signos que utilizo, que son los elementos básicos del material con el que escribo y hablo, con el que pienso y con el que incluso elaboro mis sueños. En fin, soy un profesional muy diestro en mi campo restringido pero muy ignorante en otros asuntos cruciales y fundamentales. La formación integral apuntaría a reducir nuestra ignorancia sobre estos aspectos esenciales.

A veces se piensa que la formación integral tiene sólo una finalidad decorativa o simplemente complementaria, respecto

de la formación profesional y técnica, y que muy pocos beneficios podría aportar al ejercicio profesional. Sin embargo, este es un error. Pues, muy por el contrario, los profesionales **integralmente formados** son precisamente mejores profesionales, mucho más competitivos en el mercado de trabajo y con mucha mayor capacidad de liderazgo, si se los compara con los profesionales cuya fortaleza consista sólo en su destreza técnica.

Por otra parte, los beneficios de la formación integral no son sólo aplicables en el mercado de trabajo o en el liderazgo organizacional, pensando en el mejoramiento continuo, la capacidad de autoaprendizaje y la promoción personal. Dicho de otro modo, la formación integral resulta supremamente rentable. Pero, además, sus beneficios también son evidentes, y de qué manera, si se piensa en la **calidad de la vida**, más allá del estrecho límite del ejercicio profesional, para evitar la **marginalidad cultural, que es la peor de todas las marginalidades**.

Me refiero a esa marginalidad que consiste en la separación, no sólo del alfabeto de la escritura y la lectura, sino de los nuevos lenguajes (sistemas, computación, normas del consumo y del saber usar y vivir en la sociedad de nuestro tiempo, etc.) a través de los cuales se accede hoy a la vida en comunidad, de modo que quien no maneja esos lenguajes **contemporáneos** queda absolutamente al margen del mundo y separado de sus procesos.

Este tipo de marginalidad cultural no es exactamente la misma que la marginalidad económica, aunque generalmente coinciden, pues una de las consecuencias de la marginalidad económica es la marginalidad cultural. Pero se trata de dos tipos de marginalidad diferentes. La educación integral intenta, precisamente, impedir que se produzca la marginalidad cultural. Y, en el caso de la educación pública, la educación integral garantiza que los sectores marginados económicamente, no padezcan de la marginalidad cultural y no sean sacados de las posibilidades del mercado de trabajo.

La formación integral sólo es posible en las universidades, en la medida en que exista un proyecto académico en tal sentido,

respaldado por una convicción clara y una voluntad política suficiente y sostenida para lograrlo. La universidad no puede ser un simple politécnico.

La idea de «desarrollo» ha estado siempre ligada de manera casi inseparable a las ideas de «modernización» y de «progreso». Son los países que han ingresado en la órbita de la modernidad los que, al mismo tiempo, se han propuesto para sus pueblos el desafío del desarrollo y, a través de dicho desafío, su ingreso en el mito del supuesto progreso ascendente y continuo. Modernización, desarrollo y progreso parecerían ser, por lo tanto, tres aspectos de un mismo propósito histórico, complementarios entre sí e incluso necesarios el uno respecto del otro.

Por modernización debe entenderse apenas un aspecto muy puntual de la modernidad en su conjunto, consistente ante todo en la adecuación del aparato productivo y de la infraestructura a las exigencias del cambio tecnológico y la productividad. Por su parte, el desarrollo sería el resultado obtenido como consecuencia de esta modernización, generalmente medido en indicadores económicos y sociales de productividad y de calidad de vida. Finalmente, por progreso se entendería el supuesto proceso de perfeccionamiento continuo y acumulativo de la humanidad a lo largo de las diferentes épocas históricas, como si se tratara de una especie de viaje lineal que la humanidad hace en el tiempo de lo peor hacia lo mejor. La idea de progreso supone que la humanidad inició dicho viaje desde los tiempos primitivos caracterizados por el atraso, y que mediante un permanente proceso de perfeccionamiento logró ascender, peldaño a peldaño, hasta los tiempos actuales, que se suponen como de civilización y superación de etapas arcaicas anteriores.

Modernización, desarrollo y progreso son, pues, tres conceptos que muy pocos se atreverían a cuestionar críticamente, pues siempre estuvieron cargados de significación positiva. Nacieron amparados por una especie de transparencia semántica que los fue transformando en indiscutibles amigos del hombre. Además,

han estado revestidos siempre de una especie de juicio a priori de bondad, que los hace invulnerables a cualquier consideración crítica siquiera leve. ¿Quién se atreve a poner en tela de juicio las supuestas bondades del desarrollo, la modernización y el progreso? ¿Estamos en presencia de tres conceptos impenetrables a la crítica, debido a su obviedad y transparencia positiva? ¿Cómo podríamos ir más allá de dicha obviedad para situarnos, desde la inteligencia crítica, en una dimensión capaz de relativizar el asunto y poner cada cosa en su lugar? ¿Qué de mítico, imaginario o de real hay en los conceptos de modernización, desarrollo y progreso de la humanidad?

Las preguntas anteriores levantan al mismo tiempo que expresan problemas de reflexión prototípicos del mundo contemporáneo, por otros denominado postmoderno. En efecto, a finales del Siglo XIX y durante las cinco primeras décadas del Siglo XX, estas preguntas hubieran sido inimaginables y su eventual formulación habría ido absolutamente en contra de la corriente de optimismo que por ese entonces estuvo en boga respecto del destino de la humanidad. Se necesitaron las dos guerras mundiales, el terror inhumano y el exterminio sistemático del Siglo XX, así como la amenaza pero también la realidad de la destrucción irreversible de parte del planeta, para que la supuesta transparencia de los conceptos de desarrollo, modernización y progreso empezara a enturbiarse. Y se necesitó, igualmente, el empobrecimiento generalizado y la marginalidad insultante que padecen zonas enteras de la geografía humana mundial, incluido nuestro pobre país del cuarto mundo, el incremento incontrolable de la violencia y del terrorismo, así como de la drogadicción y la desesperanza como telón de fondo, para que estos conceptos, en los cuales se fundaron durante el final del Siglo XIX y buena parte del Siglo XX las esperanzas humanas que prometían un mundo cada día mejor, dejaran de ser tan obvios e indiscutibles como antes se los suponía. De axiomas indiscutibles, el desarrollo, la modernización y, sobre todo el progreso, pasaron a convertirse apenas en mitos modernos.

Ignoro qué es exactamente lo que se representa en su mente un ser humano de nuestro tiempo, delante de conceptos tales como desarrollo, modernización y progreso. ¿Desarrollo en qué sentido, hacia dónde y para quién? ¿Modernización en medio de la violencia y la drogadicción generalizadas, en épocas en que la desesperanza colectiva termina convirtiéndose en «científico» a un adivino vulgar, de modo que la cartomancia, la astrología y la numerología se han terminado erigiendo en oráculo de nuestro tiempo? ¿De qué progreso humano hablamos si todavía nos alimentamos espiritualmente con la sangre de los demás y la guerra y la matanza «massmediática» son pasatiempos en los cuales depositamos el frenesí de nuestros días y el divertimento frenético de nuestros hijos? ¿Cómo entender, con la atribulada Razón que aún nos queda, que las potencias civilizadas del mundo se hubieran negado a firmar recientes acuerdos internacionales encaminados a lograr la erradicación de las bombas antipersonales, también denominadas «quiebrapatas», entre ellas los Estados Unidos de Norteamérica, que con la misma mano con que sistemáticamente nos acusa de violación de derechos humanos se niega a suscribir el acuerdo que nos impediría ser más inhumanos de lo que realmente somos? ¿De qué progreso humano estamos entonces hablando?

Resulta evidente que la humanidad necesita del principio de la esperanza, para poder dirigirse no exactamente hacia el progreso aunque sí a alguna parte, ya sea individual o colectivamente. Pero qué difícil resulta hoy encontrar un fundamento cierto y sólido al principio de la esperanza. En la cultura post-moderna, incluso, la misma idea de «fundamento» se encuentra severamente cuestionada. Hubo épocas históricas en las cuales el principio de la esperanza se fundó en la confianza en los poderes y capacidades de la Razón, supuestamente suficientes para garantizar la andadura de la humanidad hacia metas de progreso y desarrollo. Pero cuán debilitada se encuentra hoy en día toda esa mítica respecto de la Razón y sus auténticos

poderes en favor del bien. Y con argumentos bastante sólidos, pues si bien la razón ha sido factor indiscutible de progreso científico y tecnológico, también ha sido, precisamente, la potencia humana capaz de orientar no sólo la producción de las armas, sino el cálculo y la capacidad organizativa aterradores con los cuales se han exterminado y se continúan liquidando pueblos enteros. Igualmente, la Razón ha sido en el pasado, y lo es todavía, el fundamento de relatos e ideologías de exterminio histórico, así como la potencia humana que en el capitalismo moderno permitió el triunfo de la racionalidad productivo instrumental sobre el Proyecto Ilustrado propio de esa misma modernidad. ¿Cuál podría ser, entonces, en nuestro tiempo, el fundamento del principio de la esperanza en la humanidad y en su destino, si tantas cosas horribles se pueden atribuir y predicar de la Razón, sus abusos y extravíos?

Durante muchos siglos, y aún hoy, se consideró que la educación era un factor fundamental para alcanzar el desarrollo, la modernidad y el progreso. La Revolución Francesa ideó el programa de la Enciclopedia y el Proyecto de la Ilustración, para democratizar el conocimiento y permitir el surgimiento histórico de una humanidad mejor. Es cierto que la educación permitió el apareamiento de los hombres de ciencia, los filósofos y los intelectuales, para la conformación de una cultura laica y la consolidación del humanismo, como tierra propicia para alcanzar no solamente el ennoblecimiento del espíritu culto sino el desarrollo de los instrumentos y las tecnologías que era necesario poner al servicio de la producción económica, bajo la promesa de un futuro de abundancia. Igualmente, la tecnología y la ciencia contribuyeron de manera insustituible al mejoramiento de la salud y de las condiciones materiales y espirituales, en relación con la calidad de vida durante lo que va corrido de este Siglo, que ya termina y los albores del siglo XXI. Sin embargo, y a pesar de dicho avance científico, técnico e instrumental, que podría esgrimirse como un claro indicador con poder probatorio en favor del desarrollo, la modernización y el progreso, la educación como tal no fue capaz de garantizar una transformación significativa de la condición

humana en términos de un mejoramiento ético de la humanidad. Para decirlo de otro modo, no son éticamente mejores los seres humanos de hoy que los del pasado, aunque tampoco son éticamente peores. No se observa ni un mejoramiento ni un retroceso éticos, a pesar del avance relativo de la ciencia, la técnica y la tecnología y no obstante los inmensos esfuerzos educativos y el incremento de los niveles de escolaridad, no sólo en los países desarrollados sino en los países de los denominados tercero y cuarto mundo.

En cualquier caso, la sociedad moderna ligó desde muy temprano a la educación, de manera instrumental y funcional, para ponerla muy eficazmente al servicio de la racionalidad productiva del capitalismo y hacerla predominantemente «sierva» de su propia racionalidad. Sin embargo, contra lo que se esperaba de ella como liberadora de las potencialidades más positivas del ser humano en el mundo moderno, la educación no fue capaz de impedir la crueldad inhumana, el terror como proyecto de Estado, la delincuencia, la drogadicción y la corrupción en todas sus formas y complejas manifestaciones a lo largo del tejido social, público y privado.

Desde el punto de vista ético, la humanidad que ha tenido el privilegio de disfrutar de los beneficios de la educación, aún en niveles superiores, parecería ser igual de peligrosa a la humanidad analfabeta. George Steiner ya lo dijo: «Las humanidades no humanizan». La denominada condición humana no parece susceptible de ser modificada de un modo substancial, en términos éticos, por ningún tipo de educación escolar, pues la ética es más de origen familiar que escolar. Bastaría con recordar que los criminales nazis de guerra fueron hombres cultos refinadamente educados, que programaron sistemáticamente y presenciaron ellos mismos, en más de un caso, el exterminio de millares de hombres y mujeres que cayeron en sus garras asesinas, mientras escuchaban música clásica como telón de fondo de sus bestialidades.

La relación entre educación y progreso ético de la humanidad no resulta pues necesaria. Es cierto que el avance científico, técnico y tecnológico de la civilización humana sería

inimaginable sin los procesos educativos propios del proyecto moderno, en cuanto proyecto que cultiva el método de la ciencia, el conocimiento racional del mundo por medio del desarrollo y consolidación de determinados paradigmas, así como la generación de los instrumentos y de los procesos de la tecnología capaces de conducir a ese avance instrumental. Pero desde el punto de vista ético, la educación escolar y universitaria no es garantía de mucho.

El desarrollo ha sido entonces un proceso histórico-económico-técnico-instrumental de la humanidad, que se ha cumplido de manera preferencial a lo largo de estos dos últimos siglos como producto del capitalismo en el Occidente moderno, y que ha sido capaz de generar su propia ética. Se trata de un manejo de preceptos relacionados con los deberes y derechos del ciudadano, debidamente interiorizado y adecuado al funcionamiento del proceso. Es decir, se trata de una ética predominantemente funcional a las exigencias y a las demandas del proceso. Dicho sistema normativo se interioriza por el futuro ciudadano desde la infancia y se refuerza luego en todo momento, por fuera y por dentro del aparato escolar y en todos sus niveles, proceso del cual deriva como un producto más o menos «estándar» el sujeto de nuestro tiempo. Reitero que se trata de una ética preferencialmente funcional a la operatividad de la racionalidad productiva instrumental moderna, que puede coexistir y a veces incluso hasta competir conflictivamente, dentro del sujeto así escindido, con núcleos éticos de diferente origen, muchas veces de acento religioso, no siempre moderno. Este sujeto denominado ciudadano, sujetado a este tipo de ética funcional, no es exactamente el resultado de un proceso educativo formal sino el producto de un sistema normativo social. La idea del bien y del mal queda así atrapada a la ética funcional, que no es otra que la ética del realismo cínico-pragmático, ética para la cual el bien se define predominantemente a partir de criterios de conveniencia y utilidad. Los principios desaparecen como fundamento de la ética, para ser sustituidos por los criterios de la conveniencia, el acomodo táctico y el cálculo interesado.

¿De qué clase de desarrollo, de progreso y de modernización humanos estamos hablando entonces, cuando hablamos de la educación en condiciones de servidumbre, en cuanto ha sido puesta fundamentalmente al servicio de la racionalidad productivo instrumental? ¿Existe algún tipo de educación diferente de la funcional, denominada integral o de alguna otra manera, capaz de garantizar que la fiera humana transforme significativamente su condición depredadora y cruel hasta el extremo de prometer el apareamiento histórico de un nuevo tipo de humanidad?

No puede negarse que la humanidad imaginó que el mundo civilizado moderno, por medio de la educación, iba a ser capaz de producir un nuevo tipo de ser humano, éticamente mejor. A este sueño estuvo estrechamente ligado el mito moderno del progreso. Fue un sueño que alimentaron tanto el capitalismo como el socialismo. Se dijo que estábamos a las puertas del apareamiento de un nuevo tipo de hombre: cada vez más solidario, libre, igualitario, racional y éticamente mejor. En síntesis, un ser humano superior, ahora por fin depositado en manos de una capacidad racional superior e irreversible, capaz de dirigir el mundo siempre hacia metas más elevadas. ¿Qué ha quedado en realidad de este sueño? ¿Estamos seguros de que la humanidad de hoy, altamente educada y escolarizada, avanza ahora mismo, ciertamente, hacia algún lugar conocido como mejor? ¿Es el «confort» doméstico contemporáneo un argumento suficiente para fundamentar el principio de la esperanza en el progreso de la humanidad? ¿Son los avances técnicos y tecnológicos suficiente argumento, si se mira en esa misma dirección?

Pues bien, el horizonte de la humanidad no parece claro como un obvio horizonte de progreso, y la educación no ha sido suficientemente capaz de garantizar que la humanidad se dirija hacia algún punto sensato en ese horizonte, caracterizado por una fuerte incertidumbre y por una especie de sinsentido de la vida, que se detiene perpleja ante el absurdo, la soledad urbana y el desamor. Mientras tanto, la educación continúa martillando sobre la fuerza

de trabajo para adecuarla a los requerimientos del aparato productivo, ya se dijo, de manera que se torne lo más funcional posible a las exigencias del mercado de trabajo y lo más competitiva frente al cambio tecnológico, cuya velocidad y aceleración son cada vez mayores. Hasta ahí y desde este punto de vista, creo que no existe mayor reparo. Pero ¿qué queda en firme de la vieja utopía que soñó en la educación como un modo de contribuir al progreso ético de la humanidad?

Este tipo de dudas y preguntas que afectan la obvedad y la transparencia de estos mitos modernos, no resultan fáciles ni mucho menos cómodas de plantear en el corazón de disciplinas como la administración y la contaduría, en las cuales la educación funcional predomina sobre la educación integral. Ante ciertas asignaturas formativas, relacionadas con las humanidades y las ciencias sociales, muchos estudiantes suelen tomar una actitud despectiva o de menosprecio, y se preguntan qué relación guardan tales asignaturas con el ejercicio de su futura profesión o qué tipo de utilidad práctica podrían derivar de ellas. ¿Pero, y esto para qué diablos sirve?, es la pregunta habitual. Sin embargo, no perciben que los currículos con alto componente formativo, cualquiera que sea la carrera profesional que se adelante, habilitan al estudiante en dos potencialidades muy claras: en primer lugar, lo hacen más pensante y mejoran su capacidad de análisis racional, volviéndolo más competitivo en el mercado de trabajo y haciendo que se potencien aún más sus habilidades profesionales desde el punto de vista funcional. Dicho de otro modo, los planes de estudio altamente formativos potencian en grado sumo la capacidad funcional de los profesionales técnicos y mejoran sus opciones en el mercado laboral. Y, en segundo lugar, en una perspectiva no precisamente funcional, dignifican la vida e impiden que el profesional, siervo funcional de la racionalidad productiva instrumental, transite por la vida sin darse cuenta de la complejidad fascinante de su propia existencia. La educación integral y formativa, ofrece pues un doble tipo de rentabilidad: la

que deriva del mejoramiento de la competitividad en el mercado de trabajo, que es una rentabilidad funcional, y la que deriva de la dignidad de la propia existencia, que es una rentabilidad relacionada con la propia identidad del sujeto y con el placer humano de habitar una morada superior y digna.

Todo lo que el ser humano algún día incorporó a su interioridad subjetiva como educación profesional y ética o como simple destreza técnica, se disolverá en el espacio y en el tiempo histórico una vez acaecida la muerte. De cada sujeto nada quedará, sino sólo su frágil memoria en el recuerdo de los parientes y amigos más cercanos, memoria y recuerdos que, a su vez, también se extinguirán pasado el primer invierno. Ganarse la vida mediante el ejercicio de una profesión, haciendo gala de una gran destreza profesional y técnica resulta indispensable desde el punto de vista funcional, según las demandas y las exigencias del mercado laboral. Eso todos lo tenemos que hacer en la sociedad de nuestro tiempo y de ahí deriva parte de nuestra dignidad y de nuestra independencia. Pero hay una porción de nuestra existencia que no se consuela con el simple trabajo profesional del que deriva la subsistencia. Me estoy refiriendo al dispositivo crítico de la razón que indaga por la verdad de las cosas más allá de las simples apariencias, que garantiza al sujeto su contacto con los productos humanos que conforman la cultura superior y que hace que el sujeto no termine confundiendo la información «massmediática» con que a diario es avasallado, con el conocimiento crítico, metódico y racional del mundo. De este modo la existencia vivirá el frenesí y el vértigo feliz del conocimiento a cualquier precio, y se podrá sentir digna de haber venido a este mundo y de haber participado de la fiesta y de no haber pasado por los salones sin pena ni gloria, haciendo el ridículo papel de los simples idiotas útiles que lo único que lograron en la vida fue ser disciplinadamente funcionales, siervos puntuales de una racionalidad productiva instrumental de la que jamás tuvieron siquiera conciencia, no obstante ser sus succulentas víctimas.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

CURIOSIDAD, INVESTIGACIÓN, ESPÍRITU CRÍTICO

INTRODUCCIÓN

El animal humano es diferente y extraño, si se lo compara con las otras especies animales que pueblan la tierra. Se sabe de él lo que las ciencias naturales, humanas y sociales han investigado a la luz de sus particulares paradigmas y puntos de vista, pero aun así continúa constituyendo un enigma muy buena parte de su destino. Las ciencias naturales investigan al hombre como naturaleza que es: su composición bioquímica, su genoma, las leyes que gobiernan las mutaciones y la evolución de la especie. Las ciencias humanas indagan por su psiquismo, su lenguaje, su mitología y demás imaginarios. Las ciencias sociales se preocupan por su economía y productividad, sus redes de poder, de organización social y subordinación, para citar sólo unos cuantos aspectos puntuales de su diversidad y complejidad. Pero no se sabe mucho qué pueda considerarse concluyente sobre su razón de ser en el mundo, su destino, su misión si es que la tiene, y ni siquiera es claro el terreno en el cual se deben plantear las preguntas al respecto.

De cierta manera, podría quizás ser útil a la definición de lo humano decir lo que él es y al mismo tiempo lo que él no es. Dicho de otro modo, la condición humana podría ser construida mediante un proceso de aproximaciones positivas y negativas,

destacando aquello que el ser humano es y lo que no es a un mismo tiempo. Podríamos ensayar afirmando lo siguiente: el ser humano **no es** un animal como todos los otros animales, porque es diferente del resto de los mamíferos vertebrados e incluso primates existentes; no es sólo materia, porque además de materia es psiquismo; no es libre, como lo supone, porque es prisionero de la cultura y está sujeto a ella, pero ensaya a ser libre y lucha y muere por la libertad; está dotado de lenguaje simbólico, de una complejidad conmovedora, pero existen franjas importantísimas de su vida denominadas inefables, que jamás pueden ser dichas ni traducidas a la lengua; se aferra a las religiones que él mismo ha inventado, pero nada lo puede salvar efectivamente de la muerte; ama pero sufre de desamor; en fin, tiene pulsiones instintivas tales como la sexual, la de alimento y de agresividad, pero puede imponerse sobre ellas y en cambio ser casto, ayunar por razones estéticas o éticas y desarrollar sentimientos de piedad y de solidaridad frente a sus semejantes; finalmente, y para el tema que nos interesa, el hombre es curioso y desea saber, pero teme lo que descubre; crea tecnologías que enseguida lo esclavizan; sabe cada vez más pero la calidad de su vida podría considerarse cada vez peor. El hombre es pues paradoja, contradicción, y lo que quizás mejor resume su destino y su condición sobre la tierra es lo que ya Shakespeare fue capaz de identificar a plenitud: su dimensión trágica: altura y esplendor, pero bajeza y tiniebla a un mismo tiempo.

1. LA CURIOSIDAD

Entre más desarrollado y evolucionado es el aparato neuronal central de los animales, más curiosidad desarrollan frente al mundo que los rodea, menos prisioneros son del automatismo instintivo como dispositivo de su conducta y más juegan. Los animales superiores juegan, pero el animal humano es el animal lúdico por excelencia. Por esa razón algunos antropólogos

se refieren al animal humano como el «homo ludens». Jugar es desarrollar conductas «inútiles» para el instinto y por fuera de su lógica centrada en la eficacia. El cachorro que corretea y todo lo muerde y lo daña no está teniendo conductas útiles para su supervivencia sino conductas de exploración lúdica. El niño humano es el animal que más juega en la naturaleza. Su juego consiste en separarse de la prisión del instinto, ir más allá de sus límites, imaginar lo que no existe hasta el punto de volverlo «real». Jugar es ir hacia el vacío de la invención, es crear lo que no existe, es penetrar el mundo de las posibilidades que la imaginación y el deseo, y sólo la imaginación y el deseo ofrecen.

La curiosidad, junto con el juego, constituyen el mundo del niño. La curiosidad es el deseo de saber y averiguar, pero también es el impulso que nos lleva a observar y a inmiscuirnos en lo que quizás no debiera importarnos. Los niños son curiosos, todo lo preguntan, todo lo quieren saber, y en su impulso todo lo dañan, en todo se meten. Pero en su camino hacia el juego y la curiosidad sin límites encuentran límites severos. El principal límite de la curiosidad infantil humana es que los niños carecen todavía de un aparato conceptual para «ordenar» y «dirigir» el impulso de esa curiosidad. La mera curiosidad, como simple deseo de saber y de inmiscuirse en todo, es la base originaria del conocimiento humano, pero no es suficiente. Para que sea útil a la ciencia, se necesita que esa curiosidad madure y se inscriba en una estructura cultural: el paradigma, en el sentido de Thomas Khun. Pero la curiosidad humana infantil tiene otro gran límite: la educación como amaestramiento, como sojuzgamiento, como sujetamiento a la Ley de Cultura, de la cual forman parte, aunque nos cueste admitirlo, los diversos paradigmas con que trabaja la ciencia académica.

Además, a medida que el niño salta al vacío por el camino de la curiosidad, la cultura lo ata al sentido común, es decir a las ideologías y modos convencionales de ver el mundo preexistentes. Sólo así, en esta paradoja de salto al vacío por la curiosidad

y refugio en el terreno seguro que ofrecen las ideologías y el sentido común, es que el niño «madura» poco a poco y se hace adulto pero a costa de un alto precio. No debemos olvidar que «madurar» **es abandonar el reino del principio del placer para ingresar en el reino del principio de realidad.** Curiosidad y vacío infantil, de una parte, pero educación, seguridad y ausencia de vacío, de otra parte, en esta contradicción consiste la maduración.

La curiosidad infantil puede en muchos casos llegar a ser arruinada y hasta sepultada por el peso del sentido común y las ideologías. Esta es una de las más grandes tragedias de la humanidad, pero es al mismo tiempo su mejor método de control, desde el comienzo mismo de los tiempos. Las denominadas comunidades primitivas de todo tienen, menos de libres. Las culturas primitivas atenazan a sus miembros de manos y pies al mito y a las creencias colectivas. De ese atenzamiento depende su sentido de identidad y su seguridad frente a la diferencia. Por esa razón trágica, en las culturas míticas no es posible la aventura individual del sujeto hacia el pensamiento libre, herético, heterodoxo, crítico. En la cultura primitiva todo es unidad, unanimidad, ausencia del principio de individuación, imposibilidad absoluta del pensamiento abierto a la crítica. Pero en ciertas condiciones culturales, sobre todo en el mundo moderno, se hace posible el pensamiento independiente, crítico, el denominado «punto de vista personal». Sería imposible el apareamiento y posterior desarrollo de la ciencia sin el entorno cultural que se hizo dominante en la modernidad. Los pequeños embriones de modernidad que florecieron en la Grecia antigua favorecieron el pensamiento crítico de Sócrates, e hicieron posible que Platón la hubiese emprendido, como lo hizo, contra lo que él denominó «llenura» de opiniones, cuando se refería a la ignorancia y al saber convencional. Para Platón, ser ignorante no era estar vacío, sino por el contrario lleno, pero de opiniones equivocadas fundadas en la «apariencia» de las cosas. Gastón Bachelard, más de veinte siglos después, denominó a esta llenura, de uno o de otro modo, «obstáculos epistemológicos».

Domesticar a los niños, como parte de la tarea educativa, constituye una tragedia que, sin embargo, debe ser asumida con paciencia y con grandeza, porque resulta tan ineludible como imprescindible. Domesticar para la libertad, esta podría ser la paradoja trágica del hombre moderno. Hay que domesticar y someter al niño al aprendizaje del lenguaje, para que luego pueda ser libre y creativo en la escritura de su pensamiento crítico, si es que decide por esta opción. Hay que someterlo a la aritmética, a la biología, a la química y a la física del bachillerato. Esta domesticación hace parte de las **condiciones** sin las cuales se hace imposible cualquier pertenencia mental al universo moderno de las ciencias. Hay que ser bachiller, pues, para ingresar en la formación universitaria científica.

Pero no basta con aprender a leer y a escribir, con dominar los conocimientos básicos de química, física y demás ciencias naturales y sociales, para que florezca en el bachiller o en el universitario el pensamiento crítico. Es preciso, además, inscribir al niño y al joven en la **actitud crítica frente a los dogmas**. Quizás no sobre decir que los dogmas son necesarios a la cultura, porque sin ellos los seres humanos vivirían en el vacío y sin nada a que aferrarse. Pero, una vez dado el piso, los dogmas deben ser reventados por la crítica del pensamiento. Sin sentido común, sin ideologías y grandes relatos no habría cultura y podría incluso reinar la locura. Sin embargo, el sentido común y las ideologías de dominación -que no lo son todas- son algo contra lo cual el **espíritu crítico** debe combatir, hasta la agonía y a todo costo.

De la curiosidad originaria infantil humana se pasa, mediante la educación familiar, escolar y cultural, al amaestramiento como seguridad y creencia tranquilizantes. Es como si el niño debiera entrar en una gran ciudad, donde las calles ya están trazadas, la nomenclatura ha sido puesta y ya existe un orden y un sentido del mundo dados. Sin ese ingreso y sin esa interiorización de la gran ciudad que es la cultura, el ser humano no sería ser humano. Pero ese ingreso, esa interiorización en el niño de la gran ciudad de

la cultura preexistentes, donde domina el sentido común, los grandes relatos, los dogmas y las ideologías, es lo que puede terminar arruinando la curiosidad y domesticando para siempre al sujeto humano. La domesticación es imprescindible a la condición humana, ofrece seguridad a la existencia, pero tiene un altísimo costo trágico en términos de aventura hacia el saber, la investigación y el espíritu crítico.

2. INVESTIGACIÓN Y CONOCIMIENTO

Existen varias maneras de entender lo que el **conocimiento** significa. El saber ideológico, los mitos y las religiones pueden llegar a ser vistos como formas de conocimiento. El sentido común, incluso el laico, puede igualmente ser utilizado y tomado por la cultura como una forma de conocimiento popular, cuya «utilidad» en términos antropológicos y hasta psíquicos, en ciertos casos, resulta indiscutible. Pero Occidente ha desarrollado una forma muy particular y especializada de conocimiento, que es el conocimiento científico. Se trata de una forma de ver y entender el mundo que se separa del sentido común y de las ideologías, que rompe con ese sustrato que Platón denominaba «opinión» y que apunta, sin concesiones, a desvelar críticamente las «apariencias» y los «imaginarios» que «encubren» lo real.

Este tipo de conocimiento en su forma moderna, que conduce a la ciencia, resulta impensable sin el concurso de la investigación. Conocer, en términos modernos, no significa sólo recibir de la tradición cultural un legado de aplicaciones «útiles» transmitido por el saber popular. Se sabe, por ejemplo, que hay plantas «útiles» para el tratamiento de ciertas enfermedades, que las culturas tradicionales míticas han identificado e inventariado con gran detalle y acierto. Pero lo que esas culturas no han conseguido explicar, es lo que podríamos denominar **relación real de causa a efecto**. Esta relación **real** entre las causas y los efectos es diferente de la **relación imaginaria**. La mentalidad mítico-mágico-religiosa opera fundamentalmente con las re-

laciones imaginarias de causalidad y efectividad, mientras la ciencia pretende identificar y explicar la **relación real** entre causas y efectos.

Para instalarse en el terreno de las relaciones reales entre las causas y los efectos no basta con heredar y recibir una tradición de saberes sobre una cosa y la otra. Se puede manipular un saber profesional, incluso con indudable experticia y hasta con resultados prácticos exitosos, sin necesidad de tener un conocimiento simultáneo acerca de las relaciones **reales** de causalidad y efectividad que allí imperan. Esto es lo que hace un yerbatero: sabe de las plantas y de sus impactos positivos sobre las enfermedades, pero ignora la **relación de causalidad real**, es decir el modo como efectivamente actúa una sustancia para desencadenar un efecto.

Experimentar, en la ciencia moderna, es someter la relación de causalidad y efectividad a los rigores del experimento manipulado, para verificar hipótesis, descartar causalidades posibles y afinar la operación mental del conocimiento por la identificación de las causas. El yerbatero sabe de su oficio, pero no se preocupa por indagar acerca de las relaciones de causa a efecto reales que gobiernan el mundo práctico y empírico que maneja. Conocer científicamente es formular leyes, principios y teorías alrededor de la causalidad real. Que se asume como real y no como imaginaria, precisamente porque supera la prueba del experimento o la prueba del rigor lógico, allí donde la experimentación no es posible.

Conocer **científicamente**, en el sentido moderno del término, es mucho más que manejar una técnica o ejercer una profesión. El contador y el administrador manejan técnicas, pero muy pocas veces indagan sobre las relaciones de causa efecto que imperan en el mundo real donde ellos se desempeñan como profesionales. Para algunos, parecería que ello no fuera necesario a su práctica o, incluso, que ni siquiera fuera conveniente. Se puede, pues, recibir en las universidades un

adiestramiento en el oficio profesional de contador o administrador, sin preguntarse jamás por las relaciones de causalidad y efectividad, o por las «lógicas» reales que dominan en el mundo de la economía y los negocios. Es preciso diferenciar, entonces, entre adiestramiento profesional, por una parte, y conocimiento científico crítico del mundo en el cual se aplica dicho adiestramiento, por la otra. No es lo mismo «saber hacer» un oficio, que conocer las relaciones de causalidad y efectividad que dominan el mundo en el cual dicho «saber hacer» se lleva a cabo.

Saber hacer, en consecuencia, no es lo mismo que conocer científicamente el contexto donde se ejerce lo que se sabe hacer. Conocer científicamente, ya lo sabemos, es instalarse con el pensamiento en el terreno de las relaciones reales de causalidad y efectividad, para conocerlas y explicarlas. Es ver el mundo como un **tejido** de dependencias reales. Eso significa, por lo tanto, demoler el tejido de las relaciones imaginarias, deconstruirlo, explicar el mundo de otro modo y, en su reemplazo, construir otro universo de explicaciones alternativas, a la luz de los paradigmas históricamente pertinentes.

Pero ese nuevo mundo de explicaciones alternativas puede en ciertos casos convertirse de nuevo en otro tipo de prisión. Liberación y dominación, he ahí los extremos permanentes del péndulo humano. Es como si, al estar el científico instalado en el paradigma científico dominante y prestigioso de la ciencia en un momento histórico determinado, se liberara de la influencia de los viejos paradigmas pero no pudiera ver más allá. Pensar científicamente debería ser, también, pensar críticamente, y ese es el ideal. No basta entonces con lograr instalarse en el paradigma dominante y refugiarse en él, mediante un acto de fe. Este refugiarse en el paradigma dominante sirve para defenderse de los paradigmas que en un determinado momento están siendo demolidos, es cierto. Sirve además para tener seguridad y orientar el sentido de la búsqueda. De nuevo el paradigma dominante de la ciencia opera como la ciudad en cuyas calles la nomenclatura ya ha sido asignada, don-

de los movimientos pueden ser calculados y tranquilos, espacio mental donde uno sabe para dónde va y de dónde viene, y donde los pares de la ciencia pueden hablar y ser entendidos. Hay una etapa de la ciencia en que el paradigma dominante y prestigioso contribuye al avance del conocimiento. Pero se ha conocido de casos en los cuales el paradigma dominante comienza a operar como una dictadura cultural sobre el pensamiento de los jóvenes científicos de espíritu crítico. Se requiere, pues, además de todo, una buena dosis de pensamiento crítico.

3. ESPÍRITU CRÍTICO

No es muy claro qué es lo que permite que surja el espíritu crítico en la cultura, la vocación crítica del pensamiento. Quizás no se trate de un sólo factor, sino de la suma de varios de ellos. Para empezar, es preciso ir al clima que rodea la formación infantil y juvenil. Las primeras influencias al respecto parecen definitivas. Un ambiente familiar fundado en los dogmas y en las verdades absolutas no favorece ni el surgimiento ni el cultivo del espíritu crítico. Por el contrario, un ambiente familiar donde sean bienvenidas las dudas, el no «tragarse» entero, el estar exigiendo a toda hora un fundamento racional de las afirmaciones, en fin, es algo que favorece el florecimiento del espíritu crítico. Pero se requiere de mucho más, para no caer en los vicios y deformaciones que son frecuentes al espíritu críticón.

El auténtico espíritu crítico debe ser ordenado y obedecer a la exigencia de las leyes racionales y de la lógica argumental. No se trata de criticar por criticar, sin piso ni fundamento, sino de ser capaces de formularse dudas y preguntas **pertinentes** sobre las «verdades» ya existentes. La pertinencia de las preguntas deriva del conocimiento previo sobre los temas, de su dominio riguroso. Sólo se hace preguntas pertinentes el que sabe responsablemente de un tema y de alguna manera lo domina, pero aun así no se cansa de formularse interrogantes al respecto. Se trata, una vez más, del ejercicio de la libertad

creativa, aunque siempre sobre la base de ciertas condiciones que deben estar dadas, y sin las cuales la **pertinencia de las preguntas** no se hace posible. Se puede formular preguntas críticas importantes el estudioso de la contabilidad que domina la contabilidad, es cierto, pero sobre todo aquel que domina con seriedad y rigor los paradigmas de las ciencias sociales y humanas allende la contabilidad. Eso mismo sucede con las disciplinas administrativas. La economía, la historia, la politología, la sociología, en fin, levantan paradigmas y cuerpos teóricos desde los cuales, muchas veces, surgen las preguntas realmente **perturbadoras y pertinentes** a propósito de la contabilidad y la administración. El espíritu crítico es entonces aquel que sabe **ver** las fisuras lógicas y argumentativas que existen en una teoría, sus síntomas, sus vacíos, sus silencios sospechosos. Pero ocurre que esos síntomas, esas fisuras, esos vacíos y silencios no se perciben con frecuencia desde **el interior** del paradigma contable o administrativo. Se trata de la «miopía» o visión corta que con frecuencia deriva del paradigma único, en universos que por su complejidad requieren de paradigmas múltiples. Es preciso salirse del paradigma único, colocarse al margen de él, estar «out» para conseguir «ver» desde allí, críticamente, y poder construir y formularse con responsabilidad las nuevas preguntas perturbadoras.

4. CONCLUSIONES

La dignidad humana no deriva sólo del instinto animal que define el ámbito de sus pulsiones y deseos, sino también del **uso de la razón crítica, de la razón lúcida**. No venimos al mundo sólo a comer, a copular con amor, a agredir y matar. Venimos también a pensar y a conocer, a investigar la tierra en que nacimos y a comprender lo que en ella sucede. Se puede saber de muchas cosas sin conocer nada acerca de sus causas. Muchos saben de un oficio y poseen destreza profesional, pero ignoran las relaciones de causación y de efectividad reales que dominan el universo donde ese saber se ejerce. Son

profesionales a ciegas. Conocer las relaciones de causación y de efectividad, he ahí el universo del científico. Pero para dominar el reino de las causaciones y de las efectividades se requiere de la investigación, tanto teórica como de campo, y del empleo de los métodos lógicos y, cuando es preciso, de los métodos experimentales. Pero se puede investigar como un simple borrego, obedeciendo los paradigmas en uso y siguiendo la espalda de las autoridades académicas, moviéndose con seguridad y certeza en la ciudad cuya nomenclatura ya ha sido trazada previamente por los paradigmas convencionales de la ciencia en uso. Existen casos en los cuales la ciencia existente se convierte en una especie de nueva religión, cargada de dogmas ya dados y llena de actos de fe. Eso es lo que el espíritu crítico no tolera. Precisamente por ello, el espíritu crítico genuino es aquello que requiere de mayores exigencias y condiciones en el tema de la ciencia y el conocimiento. La investigación científica tiende a regalarnos, preferentemente, **respuestas** serias y rigurosas. Muchas de estas respuestas derivan de preguntas, pero el fin de la ciencia es la **respuesta, donde la pregunta obra apenas como un medio, como parte substancial del método**. Pero el espíritu crítico opera a la inversa: su fin es la pregunta pertinente y continua, aunque la respuesta no se tenga a la mano ni sea en ese momento posible. Conocimiento científico, investigación y espíritu crítico, he ahí los componentes ideales de una mente abierta, moderna, libre y sin compromisos. De una mentalidad lanzada al vacío en el mejor de los sentidos, hacia la gaya ciencia. Para no caer en el riesgo de los nuevos dogmas a nombre de la ciencia. Para no extraviarse en el laberinto de las nuevas religiones, a nombre del prestigio de ciertos paradigmas puestos al servicio de los actos de fe que la desesperanza y la incerteza del mundo contemporáneo demandan. Hoy, más que nunca, nuestro reto consiste en volver a la razón lúcida como un valor de nuestra dignidad. El asunto, pues, es de valor y dignidad para la estada del hombre sobre

la tierra. Permítanme ustedes, entonces, traer a la memoria el fragmento de José Martí que ustedes podrán leer con mayor detenimiento en uno de los separadores de libros mandados a elaborar por los organizadores de este congreso: «En el mundo ha de haber cierta cantidad de decoro, como ha de haber cierta cantidad de luz. Cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen en sí el decoro de muchos hombres. Esos son los que se revelan con fuerza terrible contra quienes roban a los pueblos su libertad, que es robarles a los hombres su decoro. En esos hombres van miles de hombres, va el pueblo entero, va la dignidad humana».

LA MUERTE DE LOS PARADIGMAS Y LA CRISIS DE LA RAZÓN

No se puede desconocer que es sonoro el rumor contemporáneo acerca de la muerte de «los paradigmas» -concepto por definir-, o al menos de su declive. Se parte del supuesto según el cual, la modernidad desarrolló y consolidó ciertos «paradigmas» que, en la contemporaneidad finisecular, han entrado en crisis. Debemos entonces precisar el alcance de los términos en debate, la naturaleza de dicha crisis y la capacidad de los «paradigmas» en cuestión para resistir el embate o, simplemente, para doblarse ante el ímpetu de la crisis.

Cuando se habla de paradigmas debemos pensar, ante todo, en los **modelos** que la cultura de occidente ha elaborado para construir el conocimiento y la apropiación científica y filosófica del mundo. La cuestión consiste en saber si los modelos científicos actuales, relacionados con el conocimiento del mundo, están realmente en crisis. Dichos modelos o paradigmas, dicen relación con lo que Kuhn denomina «realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica» (1). Hablar de la muerte de los paradigmas en este fin de siglo, entonces, podría significar poner en cuestión la validez de las ciencias en el mundo actual, entendidas como modelos universalmente aceptados en el seno de determinadas comunidades científicas, de los cuales se

derivan modos de formularse problemas e interrogantes, modos de responderlos y de ofrecer soluciones a los mismos y, por supuesto, modos de verificar la validez de las teorías y de las hipótesis, modos de experimentar y métodos de consecución, procesamiento y validación de la información.

Las ciencias tienen como misión o razón de ser, producir el conocimiento **racional** del mundo, en el rompecabezas por piezas de las especializaciones y súperespecializaciones contemporáneas, tal como se comportan los desarrollos de la ciencia en las últimas décadas.

¿En esta perspectiva, en qué sentido se podría afirmar que estamos asistiendo en este fin de siglo y comienzos del siguiente a la muerte o al declive de los paradigmas?

En la historia de Occidente, la cultura ha presenciado el advenimiento de cruciales «coyunturas» en las cuales se ha establecido, mediante rigurosos ajustes de cuentas, el límite crítico de ciertos modelos paradigmáticos que hasta entonces se consideraban inamovibles, proceso histórico del cual han surgido otros nuevos paradigmas, para los mismos fines del conocimiento y apropiación racional del mundo: maneras revolucionarias y novedosas de descartar viejas preguntas y de formularse otras que antes no se hacían, así como de ofrecer respuestas y soluciones a esas nuevas cuestiones; surgimiento de nuevas metodologías y formas de verificación y experimentación y, en consecuencia, formulación de cuerpos teóricos capaces de sustituir a los anteriores. Todo esto ligado, como bien lo han demostrado Brunschvicg (2) y Bachelard (3), a ciertas condiciones y desarrollos de la sociedad y a determinados contextos y tejidos culturales.

Se trata, en consecuencia, del proceso normal e histórico por el cual, debido a ciertas modificaciones en el tejido social y cultural, suelen entrar en crisis determinados paradigmas y nacer otros que los sustituyen, tal como ocurrió con Einstein respecto de Newton, para mencionar sólo este memorable caso. La pregunta, en consecuencia, debería ser otra, y podría consis-

tir en saber si en este fin del siglo XX y comienzos del XXI se está produciendo, en realidad, un hecho nuevo y de naturaleza diferente, que consista, no exactamente en la crisis histórica y normal de ciertos paradigmas a manos de otros, lo cual sería no sólo natural sino incluso deseable, sino en el derrumbe, colapso o muerte definitiva del modelo paradigmático científico como tal, hasta ahora imperante. Dicho de otro modo, se trataría de saber si estamos asistiendo a una auténtica crisis del **fundamento último**, es decir del presupuesto básico que le ha sido propio a las ciencias durante el período moderno, expresada como una crisis de la **razón misma, es decir, como un derrumbe del modelo racional de producirse en el occidente moderno la relación de conocimiento y apropiación del mundo**. Modelo que ha venido imperando, por lo demás, según algunos desde Grecia antigua, y según otros desde la modernidad renacentista.

En síntesis:

¿Estamos presenciando, ciertamente, el fin del racionalismo, el fin de la Razón como fundamento **de nuestra relación de conocimiento** con la realidad? Y, si esto es así, ¿estamos asistiendo entonces, actualmente, al declive del fundamento racional de las ciencias y de la filosofía, en cuanto construcciones racionales, así como de los paradigmas elaborados por ellas a partir del **modelo racional de pensar**, con el carácter de universalmente aceptados por las comunidades de científicos y filósofos, todo esto con el propósito de lograr, efectivamente, el **conocimiento y la apropiación** del mundo, a través del desarrollo de las parcelas y los fragmentos de los que se ocupa la especialización y la súperespecialización?

El modo racional occidental de pensar, hay que decirlo de una vez por todas, ha mantenido intacto su fundamento desde la Grecia antigua, a pesar de la crisis histórica y cultural que han sufrido sus diversas expresiones de época, es decir, los

paradigmas a través de los distintos contextos y tejidos culturales en las diferentes épocas. Es más, tal modo racional de pensar es el que ha hecho posible, precisamente, la crisis de ciertos paradigmas que, mediante el ejercicio de la **crítica racional**, derivada de cambios sociales y culturales, terminan por tornarse desuetos y por dar nacimiento a nuevos modelos que los reemplazan, hijos también de la Razón. Es el modo racional de pensar el que permite triturar y deconstruir los viejos paradigmas, dando origen a nuevos objetos de conocimiento, modificando el modo de formularse las preguntas, eliminando las viejas cuestiones y criticando sus fundamentos, ensayando nuevas soluciones a nuevos problemas, iniciando otras metodologías y proponiendo a la comunidad de la ciencia otros cuerpos teóricos y otros lenguajes. Que se sepa, la deconstrucción y la crítica de los paradigmas tradicionales, cuando a esto se ha llegado en momentos de crisis cultural y social, para permitir el nacimiento de nuevos paradigmas científicos y filosóficos, no es precisamente labor de la religión, con toda su gama de pastores, ni de la cartomancia o la quiromancia. Mucho menos de la magia o de la hechicería. Ni tarea de los adivinos y astrólogos, aunque estén debidamente computarizados. Es labor de la Razón rigurosa en su función crítica.

La crisis de los paradigmas científicos y filosóficos, hay que decirlo entonces, jamás podría considerarse como un derivado del declive de la razón sino, por el contrario, como un producto del ejercicio a plenitud del **pensar racional**. Los más severos y demoledores trabajos de **deconstrucción** de los paradigmas tradicionales, son el resultado del refinado ejercicio del pensar racional y de los extraordinarios poderes y caminos que ofrece la Razón. No parecería, en consecuencia, que el **fundamento racional** de donde surgen los paradigmas y los modelos y modos de formularse las preguntas y las respuestas de la ciencia y de la filosofía actuales, como un derivado suyo, esté muriendo por el sólo hecho de que dichas preguntas y tales respuestas hayan sido puestas en situación de crisis en este fin del siglo XX y comienzos del XXI.

Resulta evidente que el modo racional de pensar está pues todavía a la orden del día en el mundo de las **comunidades científicas y filosóficas**, en el seno de las academias y, en general, en el mundo de los intelectuales que suelen entablar una **relación de conocimiento** con la realidad y sus procesos. Sin embargo, es necesario admitir que este modelo racional, que gozó de inmenso prestigio en la época moderna **por fuera** de las comunidades científicas y académicas, que veían con asombro confiado el avance de las ciencias y presenciaban como invitados de segunda fila el espectáculo del «progreso» y el avance científico-técnico, ya no cuenta con esta especie de «aval de confianza», de privilegio cultural o de «sacralización» por lo secular. Por el contrario, lo que se observa es que el viejo «prestigio» del pensar racional, en cuanto modelo «ideal» y «respetable» para entablar una **relación de conocimiento y apropiación** del mundo y sus procesos, ha entrado en crisis en la **conciencia colectiva** y en el modo de pensar y de vivir contemporáneos (léase postmoderno), para pasar a ser sustituido por el prestigio re-encauchado de los **neo-misticismos**: religión revivida, magia de la negra y de la blanca, hechicería con alfileres en la fotografía del enamorado, astrología de la convencional pero también cartas astrales por computador, quiromancia, cartomancia por telefonía celular e internet, etc. Creencias y procedimientos que se re-viven y re-editan en la cultura de nuestros días con inusitado furor, mediante una especie de retorno neoconservador y neomedieval que tienen mucho de milenaristas pero que se autodenominan «nuevas», sólo por el hecho de que no se desea saber nada del pasado (hedonismo situado por entero en el presente de los sentidos y en la **velocidad** y fugacidad de todo), y porque se ha roto de un tajo la relación cultural con el saber clásico e ilustrado, que para nuestros jóvenes postmodernos ya no vale ni un pito ni «sirve» para nada.

El asunto no parecería consistir, entonces, en la muerte de los paradigmas en cuanto modelos científicos o filosóficos imperantes en las **comunidades académicas y científicas** e imprescindibles, a modo de códigos y reglas de juego, para poder entablar un diálogo más o menos unívoco acerca de la **relación racional** de conocimiento y apropiación del mundo y sus procesos, modelos que no sólo perduran sino que se fortalecen entre «pares» que intercambian y en el interior de las respectivas comunidades que trabajan con «rigor» en el ámbito de sus especialidades, de conformidad con los paradigmas en uso, universalmente aceptados. El asunto está ocurriendo entonces, si se me permite esta metáfora de espacio, **por fuera** de dichas comunidades, es decir en la conciencia social, en los imaginarios y en el universo de las representaciones colectivas que rigen, en términos de valor y de prestigio, la relación de conocimiento y apropiación de lo real y sus procesos.

Veamos:

Forma parte del **ideal ilustrado del mundo moderno**, la representación colectiva que valora la **relación de conocimiento y de apropiación racional del mundo, como una relación humana superior**, producto de la razón, de la que depende el «progreso» de la humanidad. Si la idea de «progreso» pudo llegar a ser el eje central de los mitos modernos, hoy en declive, lo fue precisamente porque en el imaginario colectivo de la modernidad ilustrada la relación de conocimiento y apropiación racional del mundo fue considerada siempre como una **relación superior, admirable y admirada**. Es en el tejido de esta **valoración colectiva** donde al parecer ha ocurrido la crisis, pues mientras ahora los científicos y académicos racionalistas ya no son **valorados** como antes, a pesar de que continúan haciendo lo mismo o incluso más y mejor en términos de la relación de conocimiento y apropiación del mundo, los nuevos sacerdotes, pastores y promeseros se insertan en la desesperanza colectiva, en la crisis de la promesa amorosa o en la

incertidumbre milenarista, sustituyen a los científicos y filósofos en los tejidos del reconocimiento social y ocupan la escena con similar ímpetu al que la Ilustración conoció para honrar en su momento a sus filósofos y hombres de ciencia. El rigor de la Razón, su dolor y su paciencia estoica, así como la aceptación e interiorización de sus exigentes normas, reglas, sistemas y convenciones, por no mencionar la incapacidad de sus productos para ofrecer gratificaciones y consuelos al componente carnal del hombre hedonista, presentista e inmediatesta de nuestro tiempo, ya no son valores viables, posibles, vigentes ni legítimos.

Dicho de otra manera, en el sistema de valoraciones de la modernidad post-renacentista, el **modo racional de pensar y de apropiarse del mundo**, a pesar de ser practicado, debido a su rigor, por minorías de científicos, filósofos y académicos, se convirtió **culturalmente**, sin embargo, a lo largo de la modernidad, en el modo más prestigioso y cargado de valor positivo que la cultura de entonces conoció. Aunque el común de la gente no pudiera participar de las reglas, lenguajes, condiciones y normas propios de los paradigmas rigurosos de la filosofía y la ciencia modernas, cuyo dominio se consideraba reservado y delegado sólo a los sabios, no obstante casi todos reconocían en esos modelos paradigmáticos un valor positivo y un prestigio cultural indiscutibles. Poder participar del **saber ilustrado**, esa era la meta, el reto y el ideal de la juventud. Sin embargo, este prestigio ha sido corroído, en medio del silencio de la noche causado por la desesperanza contemporánea y el derrumbe de los mitos modernos, por el resurgimiento de los viejos prestigios derivados de una visión mistificada del mundo, por una especie de neosacralización de la relación de conocimiento y de apropiación de lo real, con una fuerza tal que amenaza incluso con invadir ciertas zonas de la experiencia vital de los mismos hombres de ciencia y de los académicos. Podríamos estar a las puertas de ver científicos rigurosos en sus respectivos campos del saber, que tienen sin embargo en sus casas talismanes, amuletos y biblias para su seguridad y consuelo.

Si esto es así, como parece, ¿se trata de un fenómeno meramente coyuntural de agotamiento o desprestigio histórico del modelo racional de pensar, o de algo más severo? Para decirlo de otro modo, parecería que estamos en presencia de una posible revalorización histórica y cultural de las zonas **no racionales de la experiencia**, de las representaciones y racionalizaciones causadas por el «horror vacui», la desesperanza, el desamor y la necesidad de insistir en la negación de la muerte, todo lo cual necesita de cuerpos teóricos interesados, preguntas y respuestas consoladoras antes que esclarecedoras, en fin, normas, reglas y convenciones de un discurso cuyo «rigor» consiste sólo en ese mínimo de coherencia derivada de la economía del deseo, el hedonismo, el miedo a la muerte, el principio del placer y la carne en flor.

Ciertamente, habría que admitirlo, sólo una porción muy limitada y fragmentaria de nuestra relación con el mundo y sus procesos, en términos de conocimiento y apropiación, exige poner en práctica el modelo del pensar racional. Relacionarse **racionalmente** con el mundo significa, términos más, términos menos, pensar del siguiente modo: dadas ciertas premisas y condiciones, se deben y se pueden derivar, con rigor lógico y argumentativo, y dentro de ciertas normas y convenciones, determinadas conclusiones. Es decir: dado A, entonces B. Pero este modo racional de relacionarse con el mundo, dentro de reglas, normas, métodos y modos de formularse las preguntas y las respuestas, propio de las ciencias y de la filosofía, sólo se refiere a la **finalidad del conocimiento y a la experiencia del conocimiento**. Dicha finalidad y experiencia constituyen apenas una parte, y muy restringida, de la existencia humana. La otra gran parte de nuestra experiencia dice relación, al menos, con la sexualidad y el deseo, la voluntad de apoderamiento, la instintividad alimenticia y el enigma de la muerte. Y todo esto porque **somos carne**. ¡Qué difícil ha resultado finalmente reconocernos y aceptarnos como carne! Carne pensante, es cierto, pero al fin y al cabo carne y sólo carne. Carne que se dirige, sin apelación, camino de la muerte; que demanda placer

y consuelo, que siente la fascinación de apoderarse de todo tipo de carne que se atraviese por su camino, que se alimenta y que tiembla de miedo. Carne deseante, carne trémula.

El hecho de ser carne conduce a que el pensar racional constituya apenas una porción excepcional de nuestra relación con el mundo: la relación rigurosa del conocimiento mediante la construcción de paradigmas. La sexualidad, la alimentación, el poderío, los miedos trémulos delante de la muerte, en fin, nuestra naturaleza animal no requiere de ningún tipo de paradigma riguroso en términos racionales para realizarse y llevarse a cabo. Mucho menos nuestra vida inconsciente ni el universo de nuestras ensoñaciones y fantasías. Todo esto puede ocurrir y suele ocurrir sin intermediaciones racionales «rigurosas». Lo que la carne pide a gritos son discursos de consuelo revestidos de apariencia «rigurosa». Y el pensamiento se presta para cualquier cosa.

De modo que cuando hablamos de la muerte de los paradigmas en este fin de siglo y comienzos del siguiente, deberíamos estar hablando apenas, si es que acaso esto está ocurriendo, de la crisis de los modelos científicos del conocimiento contemporáneo en términos de valor, prestigio cultural y reconocimiento social. Pues si de lo que estamos hablando es sólo de la relatividad e historicidad de los hallazgos de la ciencia, se trata de algo que debería entenderse como apenas natural, dada la historicidad de la cultura, la redefinición epocal de los modelos cognitivos y la relatividad de las premisas que, si bien en una época histórica se consideran inamovibles, en otra época se estiman revaluadas.

Se podría pensar entonces la cuestión de la muerte o declive de los paradigmas en el sentido de la crisis del mito moderno del sujeto centrado en la Razón. Se trata de la crisis que, en términos de reconocimiento colectivo, se ha producido ahora alrededor del valor y del prestigio social y cultural del **rigor**, como un atributo del pensamiento racional. El pensamiento riguroso, es decir **paradigmático**, es un pensamiento sometido a normas exigentes, a rigurosas reglas de juego, a condiciones metodo-

lógicas y experimentales, a demandas lógicas y argumentales, a exactitudes y rigores lingüísticos, en fin, a condiciones de validez universalmente establecidas por los pares. Esta **rigurosidad** constituye una condición apenas obvia dentro de los círculos académicos y científicos, aun hoy, y continúa teniendo vigencia en dichas comunidades; pero hacia **afuera**, en la cultura general de la sociedad moderna tal exigencia de rigor como valor del espíritu ha entrado definitivamente en crisis. Dicho de otro modo, en nuestra contemporaneidad cualquier «charlatán» que maneje un discurso cargado de promesas, por incoherente y carente de rigor que sea, es preferido a un académico o a un científico. Es más: el «charlatán» pasa por serio, porque no existe en la cultura, como un valor positivo, la exigencia del rigor ni los criterios para establecer con claridad las jerarquías. Y todo esto en medio de una cultura configurada por los medios masivos, casi como un producto industrial, donde la imagen y la información a raudales, entre cuñas comerciales, han sustituido al pensamiento crítico.

Asistimos entonces a una especie de derrota contemporánea del pensamiento (4), de derrota del rigor y de ocupación de los espacios de la cultura por la banalidad, la frivolidad, la memez de la gente «bella» que pautan imagen y el magma neomístico. Los paradigmas del conocimiento, rigurosos y exclusivos, pierden su prestigio cultural. Es ahí, en consecuencia, en esa especie de hedonismo mental que rechaza el esfuerzo y el «dolor» de la razón, unido a la desesperanza que causa la lucidez, donde la exigencia de rigor entra en derrota. El rigor de los paradigmas ha quedado reducido a ser sólo una exigencia académica propia de minorías aisladas y sólo para sus fines. Y la carne, que siempre había estado ahí, relativamente sojuzgada, impone de nuevo sus condiciones para convertir en «verdad» y en «conocimiento», no exactamente lo que es riguroso en términos paradigmáticos, sino lo que desea escuchar como consuelo, como promesa, como satisfacción del deseo o como simple

curiosidad vanguardista que le hace el juego a la novedad por la novedad misma. Asistimos pues, en lo colectivo, a la derrota del prestigio de la Razón y del pensamiento ilustrado, como valores superiores de la humanidad y de su cultura.

Referencias

- 1 Kuhn, Thomas S: La Estructura de las Revoluciones Científicas, Fondo de Cultura Económica, Breviarios, Santafé de Bogotá, 1992, pág.: 13.
- 2 Brunshvicg, León: Las Edades de la Inteligencia, Librería Hachette S.A. Buenos Aires, 1955.
- 3 Bachelard, Gastón: El Compromiso Racionalista, Siglo XXI Editores S.A. Buenos Aires, 1973.
- 4 Finkelktaut, Alain: La derrota del Pensamiento, Anagrama, Barcelona, 1990.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

CONSIDERACIONES LAICAS ACERCA DE UNA GUERRA SANTA

1-. El terrorismo es un viejo instrumento de la humanidad. España utilizó el terror al imponerse en América. Los ingleses y otros inmigrantes lo utilizaron para dominar el territorio indígena norteamericano y construir la civilización de que hoy se ufanan, a punta de matones, asaltantes de carretas y exterminadores. Los blancos lo utilizaron contra los negros en la época de la esclavitud en toda la tierra donde esta ignominia existió. La Iglesia católica y sus más altas jerarquías lo practicaron en nombre de dios y del bien, para aterrorizar a los infieles y a los herejes, a los librepensadores y a los diferentes. La población civil fue objeto de actos terroristas en Hiroshima y Nagasaki, a nombre de los «buenos» que decían actuar en representación de la civilización. Antes de ser electo, e incluso ahora, el presidente de Israel se ha comportado como un terrorista temible. La biblia está llena de episodios de terror, a través de actos de violencia por medio de los cuales Dios enviaba mensajes intimidatorios, castigaba y hacía serias advertencias a su pueblo. Más allá de la lógica de los buenos y de los malos, hay que decir que el terrorismo es humano, que forma parte de la civilización y que, al parecer, no desaparecerá mientras el ser humano exista sobre la tierra. Pero, a fin de asimilarlo psicológicamente e inscribirlo en el ámbito de lo legítimo, es preciso previamente dividir al mundo entre los buenos y los malos, y

enseguida practicarlo a nombre del bien y en defensa de valores que se suponen superiores. Cuando Pinochet y Videla violaron en forma sistemática todos los derechos humanos imaginables o por imaginar, y sembraron el terror en sus pueblos, ninguno de los países que ahora han conformado la nueva Cruzada de «Los Buenos» contra Bin Laden «el malo» y, de paso, contra el Islam, movió siquiera una pestaña de sus ojos para evitarlo.

2-. Por supuesto que desde el punto de vista ético, nadie estaría dispuesto a defender los métodos del terror. Pero ocurre que la política obedece a otra racionalidad, que no es la de la ética sino la de la eficacia e idoneidad de los medios para el logro de los fines perseguidos. Cuando la práctica política permite que la ética se injiera en sus métodos y en sus procedimientos, pierde eficacia y arriesga la contundencia de sus combates. Quizás por esa razón los juicios éticos eficaces se producen casi siempre a posteriori.

3-. Será entonces, cuando ya se hayan consumado y agotado los actos de terror de lado y lado, que la historia procederá a juzgar desde el punto de vista ético la conducta de quienes un día atentaron contra las torres de New York y la vida de quienes allí se encontraban, tanto como la conducta de de respuesta de quienes reaccionaron para castigar a los responsables, llevándose de paso niños, ancianos, hombres y mujeres inocentes. Ninguna guerra es higiénica, esas guerras no existen.

4-. Es necesario siempre luchar contra el terrorismo, quién lo duda. Pero desconsuela saber que quien ahora lidera esta especie de nueva Cruzada es el país que más lo ha practicado en los dos últimos siglos y que más lo ha patrocinado en el mundo, incluso con sus omisiones y terceras manos. Los negros norteamericanos sí que conocen esa historia en su propio país, como la conocen también los japoneses, los árabes, los argentinos y los chilenos, los bosnios y los negros surafricanos. Bin Laden es hechura refinada de la política norteamericana, quién lo ignora, y no por simple

casualidad sino porque esa es una de sus preferidas técnicas de lucha por fuera de su territorio. Pero ocurre que, frente al terrorismo de los que dominan y se imponen de ese modo, no tardará en producirse la respuesta de quienes resisten y expresan su sed de venganza desde la impotencia. Cuando ya no es posible hacer nada porque el poder del otro resulta aplastante, siempre será posible hacer lo peor. Y vendrá la respuesta de la venganza.

5-. Es cierto que la globalización es económica y política, pero es ante todo y por sobre todo cultural. Norteamérica, líder económico y político de Occidente, tritura y descuartiza de manera silenciosa e impecable, sin el menor miramiento ni consideración a través de la tecnología «massmediática», todas las otras culturas del mundo. Se imponen así los enlatados televisivos y las fórmulas cinematográficas violentas, el consumismo compulsivo y el individualismo a ultranza, el hedonismo y el nihilismo; se produce el derrumbe de las fronteras simbólicas entre lo femenino y lo masculino, declina el sentido del deber y se impone la ética indolora (Gilles Lipovetsky, 2000); cunde la ingratitud respecto de la tradición cultural (Alain Finkielkraut, 2001) tanto como la derrota del pensamiento en la cultura y se extiende el consumo de sustancias estupefacientes y tabletas para la alegría artificial. Este es el paisaje cultural y existencial que domina en el Occidente contemporáneo. Estos son los rasgos centrales de una cultura que se considera triunfante, arrogante, modelo digno de imitar a lo largo del mundo y que efectivamente coloniza y se impone en forma de «ántrax mental». Tal colonización, altamente expansiva y soterrada, no ha sido resistida, mucho menos combatida por ningún país de Occidente, salvo el caso de voces excepcionales de intelectuales críticos que se alzan en el vacío y que ya nadie escucha, simplemente porque esa cultura hace parte de una de las industrias más rentables y de más alto consumo, como lo es la industria cultural. Hasta el Japón fue penetrado de ese «ántrax», si se mira el asunto desde el lado contrario de la frontera.

6-. Pero con el Oriente Islámico las cosas son a otro precio. trata en su conjunto y habida cuenta de sus matices y diferencias regionales, de una cultura altamente simbólica y de tradiciones milenarias practicadas por cerca de 1.200 millones de personas. Esa cultura puede o no gustarnos. De ella podemos admirar algunos rasgos y rechazar otros, desde la mirada occidental. Pero, debido a su identidad, a su diferencia y a su fortaleza interna, es decir a su sentimiento de dignidad, dicha cultura no se doblega sino que por el contrario resiste y enfrenta, con su propio sistema de representaciones, la amenaza que el «otro» significa. Sin embargo, más allá de las fanáticas y fundamentalistas razones que dominan el momento y que se imponen como «racionalidad» que legitima la lucha entre «el bien y el mal» -de esta manera se representan ahora el conflicto ambos contendientes y sus simpatizantes-, el pensador racional está obligado a entender y a contextualizar lo que sucede en el mundo, a partir de paradigmas como el psicoanálisis, la historia, la antropología, la economía y las ciencias humanas y sociales en general. Visto a la luz de este tipo de pensamiento complejo, el asunto «Bush - Bin Laden» aparece en la historia como un enfrentamiento más, diferente y específico frente a los de antes pero de todos modos inscrito en la ya muy larga historia de las civilizaciones que miden fuerzas, entre una cultura invasora y una cultura que resiste. Sólo que ahora las armas y los métodos son otros, tanto para la penetración como para las respuestas de que se vale la resistencia. Porque si el Islam llegara a ceder tan sólo un gemo, toda la estructura central de su tradición y de su identidad se empezaría a venir abajo. Ese es el miedo identitario que explica la manera como el Islam se enconcha y desde allí sataniza a occidente y todo lo que se le parece.

7-. No estamos, pues, ahora, como lo pretende Huntington, en un novedoso choque de civilizaciones, por varias razones. En primer lugar, porque el supuesto choque de civilizaciones

de nuevo nada tiene. Toda diferencia cultural se ha vivido en el pasado y se vive en la historia como un choque con el «otro diferente», como una tensión, como una tentación de dominación y eliminación del contrario. Pero, aunque de esto se tratara en realidad, ocurre que la cultura Islámica también es monoteísta y, por lo tanto, hace parte del monoteísmo occidental y tiene un origen embrionario común con las culturas judeo cristianas de occidente. ¿Acaso semejante afinidad es cosa de poca monta? Sería interminable, además, hacer el inventario de los muy sólidos puentes y vasos comunicantes que unen al Islam con occidente desde el punto de vista cultural (filosofía, arquitectura, literatura, astronomía, matemáticas, etc.). Si se dejan de lado los fundamentalismos occidentales y del Islam, que los ha habido y los hay en términos de la exageración de la diferencia de los rasgos menores para construir sobre dicha exageración la identidad amenazada (Sigmund Freud, Michael Ignatieff), se pone en evidencia que el Islam tiene a su favor una larga tradición racionalista y de tolerancia probada. Pero en los momentos en que se produce la agresión política, económica y, sobre todo cultural de occidente, la vocería del Islam, como ha sucedido en muchos otros casos en la historia con otras culturas, de inmediato es asumida por los fundamentalistas que se toman las banderas y que empiezan a hablar y a actuar a nombre de la identidad. Los racionalistas, los universalistas y tolerantes de ambos lados pierden entonces terreno e incluso legitimidad y el espacio de la confrontación termina enrarecido, ocupado de hecho por los guerreros, que se parapetan detrás de lo más primitivo de sus motivaciones y razones. Por supuesto que hay en norteamérica intelectuales racionalistas enemigos de la respuesta del presidente Bush, que han tenido que permanecer en relativo silencio, debido a que los resortes primarios del nacionalismo y de la venganza que procura la reparación se han activado. Y los ignorantes iletrados que forman parte de la gran masa media norteamericana, cuya única cultura y

representación del mundo deriva de los salones de maquinitas de juego, las papitas fritas y la tele por su lado estupidizante, jamás le perdonarían a su presidente que ante los hechos del 11 de septiembre en New York fuera demasiado sensato y se abstuviera de responder de un modo que estuviera por debajo del tamaño de su orgullo personal y colectivo. Y, puesto que las Torres Gemelas se vinieron abajo en público, bajo la forma de espectáculo visual sin precedentes y como si se tratara de cualquier cinta cinematográfica, es necesario que la respuesta también sea televisada, para aplacar en el terreno del espectáculo y de conformidad con sus leyes, la sed de venganza por causa de una afrenta inferida en público a un orgullo que se creía intocable. Entre tanto, los civiles de ambos bandos ponen la carne en el asador de la guerra.

8-. No obstante los innumerables puentes y vasos comunicantes que existieron un día y existen aún entre Occidente y el Islam, lo cierto es que Occidente se precipitó a partir de la segunda mitad del siglo XX en una cultura que algunos han denominado como «postmoderna» y que otros han preferido llamar simplemente como de «crisis de la modernidad». Salvo algunos rasgos serios y profundos de esta crisis, que se me antojan supremamente respetables y que dicen relación con el derrumbamiento de lo que tenía de mítico y excluyente el proyecto moderno y sus metarrelatos de apoyo, lo cierto es que este proceso de deconstrucción ha derivado en el triunfo de los peores rasgos neoconservadores, que se han impuesto en la coyuntura y que se han convertido en la expresión más visible de la crisis. Después de todo, esta es la mierda que invade el mundo en la actualidad: la cultura de la banalidad, de la farándula, de la supresión del pensamiento, de la impudicia en público de lo íntimo, de la exhibición de lo femenino, de su exposición al marketing. ¿Qué niña occidental no ha soñado alguna vez con ser una modelo perdida en la pasarela? ¿Acaso no han escuchado ustedes que ahora llaman «talento» femenino a las nalgas y a las tetas de las chicas en exhibición? ¿Se conoce acaso de una humillación al

género femenino superior a esta humillación del marketing, y todo a nombre del mercado, la igualdad y la libertad?

Estas y otras formas de agresión y soterrada colonización cultural, conforman esa especie de entorno «ántrax massmediático satelital» sin fronteras. Entorno que desata la paranoia y que causa esa especie de angustia punzante ante el riesgo del enemigo invisible, cuadro psíquico colectivo capaz de explicar cómo el Islam fundamentalista ha terminado reaccionando de manera virulenta, a modo de colofón o de tapa de la olla de todos aquellos conflictos territoriales, políticos y económicos precedentes y a actuales, que dejaron y dejan en el camino tantas deudas pendientes, tanta sed de reparación y venganza, y de los cuales los países islámicos han salido perdedores, humillados y ultrajados por el poder occidental unificado. Poder que, de paso, no se abstuvo jamás de emplear, cuando se hizo necesario, los peores métodos de terror en el camino de sus propósitos y de la realización de sus intereses.

Los choques y tensiones entre las civilizaciones siempre han existido, entonces, aquí no hay nada nuevo. Esto ocurre cuando dos o más civilizaciones miden fuerzas en el terreno de la confrontación identitaria, a pesar de los vasos comunicantes y los puentes culturales que pudieran existir entre ellas. E, incluso, gracias a ellos, precisamente. No existe, pues, nada de novedoso en el verdadero fondo de cuanto ahora está sucediendo. Pero, desde luego, a pesar de ese fondo común, de paso demasiado humano, hay que reconocer que ninguna confrontación es idéntica a la otra, pues el contexto es cambiante y la tecnología de la violencia y el ingenio del terror no se detienen.

9-. El terrorismo de los opresores y colonizadores no es sólo el de la violencia que hiere y mata como un hecho actual, para imponerse. Existe también la modalidad de los actos de terror «preventivos» o de advertencia y chantaje, algo así como un buen menú de mensajes intimidatorios y amenazas implícitas, por qué no explícitas, que sirven para doblegar a los «resistentes» en el terreno de la economía, de la política. Al actual

gobernante de Pakistán, se le impuso el juego de tener que elegir entre la espada y la pared, víctima del terror que causa este tipo de chantaje. De modo que acepta las condiciones, o la alianza de los buenos lo bombardea como cómplice. Ha terminado entonces doblegado por causa de la amenaza. Lo mismo están sufriendo ahora ciertos gobiernos islámicos, que han decidido silenciarse con prudencia y permanecen relativamente al margen, por temor a las consecuencias. Y porque, claro, han tenido que condenar en público los actos de terror ocurridos el 11 de septiembre en New York, por obvias razones éticas pero sobre todo por razones de obligatoriedad y conveniencia políticas, mientras las masas populares ocupan las calles y deliran de admiración por Bin Laden. De otro lado, el terrorismo de los oprimidos tampoco desmerece en sus métodos, casi siempre desesperados, producto de su propia debilidad militar, de su aislamiento identitario y de la paranoia que deriva del acoso y del asedio cultural del enemigo omnipresente. Ya se sabe que la omnipresencia en la invisibilidad es un atributo divino, y no por mera casualidad, pienso, la guerra contra esa clase de enemigo tiene que ser planteada en el terreno de la guerra santa. Estamos, pues, de nuevo, entre bandas terroristas, cada una de las cuales toma en sus manos la bandera de la defensa del bien. La humanidad no ha conocido hasta ahora otro tipo de historia, otro tipo de relación entre el «Yo y mis amigos», que somos los buenos y los que tenemos la razón, y el «Otro diferente y sus secuaces», que son caca, cucaracha, rata, perro sarnoso, piojo.

10-. Pasará el tiempo y el planeta será de nuevo un inmenso territorio de muerte legítima, de carne herida para calmar la sed humana. Un mundo construido entre los vencedores y los vencidos, en la pugna trágica entre el bien y el mal. Y quedarán por ahí, como despojos, niños que recordarán la ignominia y se alimentarán para siempre de esta historia de humillaciones, pan sagrado que sabrán integrar muy bien a la representación de sus identidades. ¿Acaso el relato de las humillaciones y ultrajes vividos, no hace

parte también de la almendra esencial de la identidad cultural de la mayoría de los pueblos oprimidos? Y vendrán luego épocas de hegemonía en la dominación de los vencedores, que algunos preferirán denominar tiempos de paz, pero los humillados y vencidos estarán dedicados a afilar sus cuchillos y a calcular la respuesta rabiosa que darán algún día, por la sola razón de vengar su dignidad. Respuesta que será tanto más terrorista, cuanto más sea capaz de expresar la aterradora e insomne sensación de la impotencia, la necesidad psíquica y antropológica de la reparación, a cualquier precio.

Quien se enfrenta, quien intenta resistir al actual estado de dominación, que algunos prefieren denominar con el eufemismo de globalización, sabe de lo imposible de esa lucha y de lo inútil que podría significar el esfuerzo. Entonces, lo que se observa en el mundo es un paisaje de gobiernos y de seres humanos arrodillados, cínicos realistas acomodados que prefieren montarse en el coche antes que sea tarde. Nadie se atreve a discutir a fondo el modelo económico y cultural triunfante, salvo algunos intelectuales a quienes ya casi nadie escucha, porque la lógica real de la economía, de la geopolítica y de la industria cultural «massmediática» resulta simplemente aplastante. Ante esta impotencia real y objetiva, que algunos de nosotros hemos tenido que aprender a sublimar o a vivir como simple desajuste neurótico, los fundamentalistas de todas las latitudes reaccionan mediante estridentes y espectaculares actos de violencia, para gritar: aquí estamos todavía, la esperanza existe, somos los buenos, somos los puros. Así actúan las minorías de Irlanda, de España, de Alemania, del Japón, del Islam, en fin. Pasarán los días, las semanas, quizás los años y no mucho habrá cambiado sobre la tierra. Pero siempre me acompañará un enigma: la misteriosa actitud de ese pueblo que un día hizo tambalear un imperio y atentó gravemente contra su arrogancia y su mesianismo colonizador, expresándose desde un territorio hecho de pedruscos, cuevas primitivas, alturas nevadas por donde sólo circulan el polvo y la arena, vientos helados, casamatas de indigentes, niños de grandes ojos vacíos y asnos que sólo comen tierra.



Programa Editorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co