

00464

11
2 ej

MOTIVOS ROMANTICOS EN LA ANTROPOLOGIA

Tesis de Grado

presentada por Mechthild Rutsch Z. para optar al título de

Maestro en Sociología

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Universidad Nacional Autónoma de México

Mayo de 1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ADVERTENCIA INTRODUCTORIA

PARTE I:

LOS TIEMPOS MODERNOS Y SUS CONTRADICCIONES

	Introducción	1
I:	El Estatus quo	3
II:	Herder: lo humano y el tiempo radicalizado	5
III:	Hegel: la razón domina al espíritu	12
IV:	Hegel: la condición de libertad de lo particular	20
V:	Los inicios: ¿Una filosofía mitológica?	26
VI:	L'art pour l'art o una nueva mitología	38
VII:	Excursus del "frio corazón" y el "autómata"	50
VIII:	La filosofía del primer beso	66
IX:	La naturaleza moralizada	75
X:	Motivos románticos	80

PARTE II:

ANTROPOLOGIA: ¿CIENCIA O ARTE?

I:	Introducción: Realidad objetiva o situación observacional	90
II:	Cuestión de jerarquías, ciencia formal y ciencia paradigmática	98
III:	Interrogando los fundamentos: historia de la antropología, estudio social de la ciencia y etnografía posmoderna	113
IV:	Disputa 1: Freeman refuta a Mead	131
V:	Una antropología posible: la ciencia de H. P. Duerr	139
VI:	Disputa 2: Duerr vs. Elias	155
	A manera de conclusión.....	174
	Referencias bibliográficas	182

ADVERTENCIA INTRODUCTORIA

El presente trabajo está concebido como contribución a la historia de los motivos románticos en la antropología y como avance teórico relativo a sus nexos y su expresión en la antropología mexicana en particular. El término "motivo" se entiende como -en analogía a lo que Stocking (1989) basado en Boas (1886) llamó- un tipo de "sensibilidad intelectual". Su objetivo sería la exposición de lo que se puede entender por el núcleo de tales motivos y es, por tanto, algo por completo distinto de una exposición de la historia ya sea del romanticismo o de la antropología. Lo que sigue intenta simplemente contribuir a relevar y ejemplificar uno de los múltiples aspectos de lo que puede entenderse como la pervivencia de una polémica que, no obstante originarse en el pasado de la disciplina, perdura hoy día en el quehacer intelectual de la misma. Por tanto, no se trata de una historia contextual en la que se inscriben los problemas aquí discutidos, emprendida a menudo con medios insuficientes; más bien, la historia contextual se insinúa a título de referencia general. ¹

Si bien el análisis del pasado de una disciplina por sí solo constituye una empresa poco atractiva, el caso cambia si las preguntas formuladas ante éste derivan de una coyuntura histórica

¹ para una contextualización histórica-social del surgimiento del romanticismo alemán y de sus influencias y continuaciones en el relativismo cultural clásico, cf. Rutsch, 1984.

específica y actual.² Esta ciertamente todavía está impregnada de lo que Stocking (1980) ha llamado la tensión entre las pretensiones universalistas (la unidad del género humano postulado por la Ilustración) y el reconocimiento de la diversidad cultural en y mediante la antropología (de raíces románticas). De hecho, lo que hoy llamamos disciplina antropológica -tanto en el sentido de disciplina académica como de inquietud teórica- nace en esta encrucijada histórica de la modernidad y encuentra su continuación en polémicas actuales relativas a la definición de lo que es la antropología ¿ciencia o arte?.

El contexto académico particular en el que se inserta el presente trabajo puede caracterizarse también desde otro punto de vista. Estoy convencida que el ejercicio presente -parafraseando a Habermas: el recurrir a la fuerza analítica del recuerdo teórico- forma parte sustancial del quehacer de las ciencias sociales y de la antropología y debe fomentarse en el contexto de las ciencias sociales y de disciplinas (como es la antropología) cuya fuerte ha sido más bien el ser receptora de la reflexión crítica ajena en términos geográficos y disciplinarios. Esto sobre todo en una coyuntura política en la que prevalecen intereses de razón instrumental, cuya expresión más visible concibe al "hecho antropológico" ante todo como renovada reconstrucción monumentalista del pasado, por una parte, y, por otra, en la que se pretende sustituir la reflexión negada con

² cf. Benjamín, 1977

metodologías y "tradiciones" de índole diversa. Como señaló Fabian (1991) para el antropólogo crítico, la antropología debe ser reinventada de manera continua, pues la crítica no es acumulativa en términos de una tradición establecida. Como quedará explícito a lo largo de lo que sigue, la reflexividad (sociológica y antropológica) es posible y deseable también desde una perspectiva metametodológica. Las condiciones de posibilidad del conocimiento (sociológico, etnográfico, sociohistórico y cultural) que busca el diálogo, la comunicación e interacción se ubica en este terreno e incluye gran parte de lo que aquí concibo como motivos románticos. Estos rebasan los límites disciplinarios comúnmente establecidas e invitan a rebasar la rutina cotidiana de nuestro quehacer.

En este sentido, el ensayo presente se inscribe en un movimiento que hoy abarca a las ciencias sociales en general y en el que la reflexividad -antes dominio exclusivo de la filosofía (del sujeto)- se ha vuelto un asunto fundamental; en el que no siempre pueden separarse claramente los problemas epistemológicos de los problemas éticos.

Tomás de Zengotita (1989) ha hecho notar que a una de las grandes herencias del pasado antropológico -el romanticismo- se le ha prestado muy escasa atención, no solo por representantes de teorías inclinadas a buscar sus antepasados y semejantes en las ciencias duras o naturales, sino también por los propios discípulos de corrientes románticos como lo fueron Kroeber y Boas por ejemplo. En general, esto es cierto para casi la totalidad de

la escuela relativista clásica, con la posible excepción de Ruth Benedict quien explícitamente buscó parte de su inspiración en Santayana, Nietzsche y otros. No obstante, el mismo autor sostiene que por lo tocante a la antropología posmoderna, ésta puede entenderse solo bajo el trasfondo de esta corriente romántica en antropología 3.

En general, historiadores del arte y de la filosofía han tenido que afrontar la poca sistematicidad del pensamiento romántico, por lo que -más que en otros casos- se dificulta y se complejiza la exposición clara de sus postulados y de sus influencias.⁴ Más bien, el romanticismo y su herencia intelectual han permanecido como el lado oscuro y subterráneo del pensamiento occidental moderno 5. Con frecuencia, el romanticismo y su llamada relativa a lo nacional y lo étnico fue tildado de conservador ⁶, de puramente emotivo, exaltada e irracional, de reivindicación del pasado per se, entre otros atributos. Ello no contribuyó precisamente a que confesarse como heredero de los románticos o parte de sus inquietudes, fuera de prestigio intelectual o académico. Al contrario, tildar a alguien de

³ al respecto cf. también Keesing, 1987

⁴ Benjamin, 1988 y Meinecke, 1982.

⁵ Por ejemplo con relación al motivo romántico del "buen salvaje" y la historia de los Estados Unidos de Norteamérica, Hinsley (1989:169) lo entiende como el "contrapunto necesario de autoambivalencia".

⁶ sobre todo en su versión alemana, el romanticismo se ha analizado como precursor de movimientos derechistas y fascistas por autores como Lukaszcz, Taylor, Picard y otros muchos.

"romántico" más bien equivalía y equivale aún a descalificarlo como irrealista y soñador. Con frecuencia, la izquierda ortodoxa de México y de otras partes del mundo combatía también a inquietudes románticos como de índole populista 7.

Pocos historiadores de la antropología ⁸ afirman explícitamente la importancia del romanticismo alemán como sustantivo en el desarrollo de la reivindicación de las diferencias culturales. No obstante, tanto la reciente discusión epistemológica en la antropología así como la emergencia de tendencias deconstruccionistas en discusión con sus oponentes muestran que también ésta sigue debatiéndose en la tensión entre herencias románticas y herencias de tipo positivas (clásicas) o de razón formal.

El presente trabajo se concibió en dos partes. En la primera, se ofrece una discusión del pensamiento moderno en la encrucijada de su surgimiento, ejemplificado mediante una revisión del pensamiento de Hegel sobre todo como contrapunto a lo que fue el pensamiento de los románticos tempranos. Su finalidad es precisar lo que puede entenderse bajo el término "motivo" o "sensibilidad intelectual" romántica.

⁷ No obstante, en el caso de la izquierda alemana, este mecanicismo, o sea su rotunda negación de la importancia del sentimiento y de la embriaguez como parte sustantiva de todo proceso revolucionario fue criticado por ejemplo por el marxista Ernst Bloch quien habló de "el notorio subdesarrollo imaginativo del marxismo economicista". (en Münster, 1977:89)

⁸ por ejemplo, Stocking, 1980

La modernidad nace en discordia consigo misma y es en el ámbito de tal discordia en el que nacen también las condiciones de interrogación de nuestro presente. De hecho, tales condiciones dejaron sus huellas y encontraron su voz en muchos pensadores - filósofos, enciclopedistas, literatos y científicos- de principios de la modernidad. La elección de autores que aquí se presenta sigue criterios de importancia formal que confluyen (como es el caso de E. T. A. Hoffmann) con gustos personales.

No obstante, en el caso de G. W. F. Hegel, parte de cuyo pensamiento se sintetiza aquí, cabe una advertencia de especial importancia. Al igual que a Nietzsche, a Hegel se le ha calificado de maneras asombrosamente disímbricas u opuestas. Así por ejemplo, en términos despectivos Popper (1992) califica a Hegel como el "romántico más reaccionario de todos" (enemigo de la sociedad democrática), mientras autores inspirados en el marxismo -como Ripalda, por ejemplo- hablan de él como un pensador netamente "burgués". Ello no obstante, por lo común se considera al pensamiento de Hegel como la síntesis del idealismo alemán y, sobre todo -en términos de Habermas- como el primer filósofo quien centra su filosofía en el atributo de lo moderno, de lo nuevo de los tiempos modernos.

Aparte mostrar sus interesantes inicios románticos, recorro al pensamiento de Hegel maduro ante todo para establecer el contrapunto al afán romántico por la unidad entre emoción y razón, su deseo por el respeto de lo múltiple, su vocación anarquista etc. En este contexto, el pensamiento hegeliano es

justamente aquella síntesis y apología de la razón de la que tanta desconfianza mostraron los románticos. El "recurso Hegel" pretende aquí, por así decir, revelar la calca inversa de lo romántico y delimitar así su propio lado oscuro; tal recurso deriva su importancia del contexto, más no aspira, pues, adquirir estatuto de un análisis pormenorizado u original del pensamiento hegeliano.

Una vez definidos con más precisión, en la parte segunda reviso posturas análogas a lo que llamo motivos románticos y humanistas en la antropología contemporánea, ubicándolos en el contexto de las ciencias sociales y de la discusión epistemológica más general. A mi juicio, pertenecen aquí tanto la discusión respecto a la relativización del concepto de ciencia, la duda acerca de la comprensión cientifista del nexo entre objeto y sujeto como los interrogantes más o menos radicales formulados al respecto desde una perspectiva más hermeneútica de la historia de la antropología, el estudio social de la ciencia y la así llamada etnografía posmoderna.

La persistencia de la "discordia moderna" se señala via algunas discusiones en torno a la de-construcción del objetivismo, tanto en la historia de la antropología y el concepto de paradigma como en el ámbito de la antropología posmoderna. Se ejemplifica además mediante dos controversias resonadas de la antropología anglosajona: la disputa Mead-Freeman y la refutación de Norbert Elias por el etnólogo H. P. Duerr.

Desde luego, lo que sigue expresa la mirada particular y subjetiva de quien escribe. En este sentido la parcialidad del discurso que aquí se expone es algo conscientemente asumido. No obstante, ha sido enriquecido en la discusión y el diálogo con colegas quienes se tomaron el trabajo de su lectura o de partes del mismo. Entre éstos quiero agradecer en especial al Mtro. Fernando Castañeda la simpatía con la que acompañó la redacción de este manuscrito así como sus valiosos comentarios críticos de su contenido.

Lo actual y lo "legítimo" de las reflexiones que siguen se apoya en la compleja actualidad de un pasado cuya herencia ha sido marginal al discurso sobre el progreso y lo científico formal. Citando a Hoelderlin simplemente diré "he hecho lo que podía, del destino exijo mi alma".....

Cuernavaca, Mor. a 31 de mayo 1993

PARTE I

LOS TIEMPOS MODERNOS Y SUS CONTRADICCIONES

**!!Es verdaderamente sospechoso que las formas
más elevadas de la razón humana dupliquen los
ideales de la Ilustración occidental!!
Anthony Giddens**

Introducción

La modernidad es afirmación del sujeto; sus albores - marcados por la Reforma, el descubrimiento del Nuevo Mundo, el Renacimiento y la Ilustración- dibujan un horizonte cuyo tema lumínico es el sujeto. En esta nueva época, tanto los discursos fundadores como los contestatarios, giran en torno a este eje constitutivo. Ser humano significa -ahora- ser aquél que centra su visión del mundo y de la sociedad, su imagen de Dios y que con ello se encuentra inmerso en una escisión entre fé y saber ¹. Estos tiempos (los que en la juventud de Hegel abarcaban ya tres siglos) quieren emanciparse del pasado, niegan a su forma medieval y se elevan por encima de su figura clásica, pretenden diferenciarse de él, se "emancipan" de antiguas visiones del mundo. Esta emancipación es el despliegue del ser humano y de pueblos enteros en la historia: la conciencia de la coyuntura, del presente, del lugar y del tiempo señalan a esta nueva conciencia que cada vez más desplaza la fé y la terminología teológica por la historia:

¿Cuál es la ley fundamental visible en todos los acontecimientos de la Historia? Me parece que es la siguiente: que la existencia de lo que hay en nuestro mundo, todo lo que en él puede existir, existe en parte debido a su lugar y las necesidades de su ubicación, debe parte de su existencia a las circunstancias y oportunidades del tiempo, y parte de su misma existencia se debe al carácter innato y creado de los pueblos.²

¹ cf. Groethuysen, 1985

² Herder, 1985:525 (original 1784). La traducción de todas las citas de textos en alemán y en inglés es mía.

El discurso y la preocupación de este nuevo espíritu -de fines de la Ilustración europea y comienzos del Idealismo alemán- abarca y tematiza no solo los cambios de su propia época, sino de toda la historia humana. En medio de cambios sociales acelerados (revolución industrial, revolución francesa y la conformación de los Estados nacionales) la conciencia se vuelve histórica. El ser humano se sabe cambio, se obsesiona con el cambio, se concibe y se define por éste, por el movimiento de los tiempos, de todos los tiempos, del tiempo universal. El tiempo "radicalizado" -como dirá Habermas- marca la ruptura con lo anterior, y la modernidad se constituye en y mediante una ruptura continua, un cambio continuo. Es durante el siglo XVIII que el despliegue del mundo burgués se intensifica. La visión de este siglo es la de un mundo nuevo que reclama para sí la totalidad espiritual y material de éste. Las filosofías de la historia que se suceden en este siglo no solo expresan la ruptura con lo pasado y la búsqueda por una nueva constitución política y social de la modernidad sino también anuncian la expansión y conversión de la historia europea en historia mundial que "se completa en ella en tanto que sumerge al mundo entero en un permanente estado de crisis" ³.

De esta crisis somos hoy herederos. Desde el siglo XVIII la herencia controvertida del discurso de la modernidad forma parte de los problemas de construcción del consenso político y social lo mismo que de la epistemología de ciencia y de lo que hoy entendemos como teoría social y ciencias sociales. En este sentido, el seguir algunas huellas de este discurso tiene

³ cf. Koselleck, 1989.

relevancia desde el punto de vista del presente pasado; es decir, en tanto en esta "modernidad en controversia consigo misma" se encuentran las condiciones de interrogación de nuestro presente.

I

El estatus quo

Puede decirse con Habermas que Hegel fue el primero en conceptualizar estos nuevos tiempos como "modernidad" a la vez que diagnosticó con precisión su espíritu. En la visión de Hegel los síntomas de estos nuevos tiempos o el estatus quo del espíritu universal, se evidencian en que el espíritu ya ha dejado atrás a sus momentos anteriores en los que -como en la antigüedad- se expresaba en la seguridad y en la fé de la conciencia con el Ser y de su presencia general, interior y exterior. Pero el espíritu todavía no ha alcanzado sus figuras nuevas y, por tanto, Hegel habla de la "miseria" en que éste yace y del "extrañamiento" de sí mismo. ⁴

Es en este contexto que se ubica su crítica a la Ilustración y al estado social contemporáneo. Para Hegel, tanto la revolución francesa con sus aspiraciones de libertad como los derechos humanos siguen siendo abstracciones vacías toda vez que éstos siguen careciendo de contenido real; el derecho sirve a la ambición personal y a la codicia de la nueva aristocracia. El estado de cosas de la sociedad postrevolucionaria sigue siendo el

⁴ Hegel 1970 a:19 sigs.

de una sociedad en disolución, fragmentada y de múltiples separaciones: es una sociedad dividida entre clases altas y bajas, entre las personas y los medios de producción, entre economía y estado, que se reconoce cada vez más en la impersonalidad de las relaciones sociales, que privilegia las actitudes egoístas y utilitarios. Esta sociedad asemeja el diagnóstico hobbesiano acerca de la omnipresencia de la guerra y la competencia en la sociedad humana.

Pero Hegel -al contrario de Hobbes- es sucesor de la tradición humanista, no renuncia a la herencia de Herder, pues para Hegel lo caótico, el malestar de los tiempos modernos es fruto a la vez de una pérdida y de una tarea, más no es resultado de una naturaleza humana agresiva desde su origen. Como en el caso de Herder, los escritores alemanes prerevolucionarios esperaban una "nueva libertad", un "horizonte nuevo de la humanidad". Pero después del Terror, Hegel y los románticos tempranos postrevolucionarios oponen su exigencia de una revolución "moral" a la revolución "física" francesa ⁵. Así como el ocaso de la sociedad romana en opinión de Hegel fue consecuencia de una decadencia moral -no solo material- también ahora la sociedad ha perdido su centro aglutinador, el espíritu está aún extrañado. Pues a los ojos de estos hombres, lo que la Ilustración llamó razón, en los hechos no consiste sino en atribuirlo todo a lo particular, lo privado; la sociedad moderna

⁵ también la filosofía política de J. J. Rousseau comparte la preocupación por la moral que ponga límites al 'amour propre' y busca establecer por esta vía su ética de la virtud (el patriotismo). cf. Rousseau, s.f., Fetscher, 1979

sufre de fragmentación y atomización en subjetividades hostiles.

6

II

Herder: lo humano y el tiempo radicalizado

La exigencia de una revolución "moral" y no meramente física, supone como condición de posibilidad la naturaleza originariamente moral del ser humano, expresada en el humanismo y la filosofía de la historia de Herder ⁷. Herder intenta conjugar la filosofía con el concepto de pueblo para llegar así a una filosofía humana cuyo resultado son exigencias nacionales y empíricas y que se opone a una "filosofía fría".

Todo lo que se relaciona con el concepto de pueblo para Herder abarca "lo que pertenece a la filosofía activa de la formación nacional y de la felicidad" ⁸.

⁶ cf. Ripalda pps.240 sigs.

⁷ Por ello, no obstante la crítica de Herder, Hegel y otros a la Ilustración, Habermas puede hablar de aquéllos que se ubican en la tradición de esperanza de la dialéctica de la Ilustración. Hoy, uno de sus últimos representantes -Hans Jonas, cuya obra tematiza la relación entre hombre y naturaleza- por ello y a pesar de su vaticinio de un terrible e inminente holocausto ecológico aún puede decir que: "La sicología del ser humano todavía no se ha estudiado por completo. Aún no sabemos qué recursos se revelarán en el ser humano en caso de la más extrema emergencia. La total renuncia a toda esperanza es aquéllo que sólo puede apresurar al holocausto. Uno de los elementos que lo pueden detener es la fé en que esta detención sea posible." Jonas, 1992.

⁸ Herder, 1985, libro V:397

Si para Hegel lo moral es manifestación del espíritu, para Herder lo moral es lo humano. Lo humanitario es el único fin (Zweck) de la historia, a la vez immanencia y tarea de la naturaleza del hombre:

El fin de una cosa -si es que ésta no solamente es medio muerto- debe encontrarse en esta misma «» si analizamos la humanidad tal como la conocemos y según sus leyes inherentes, no reside cosa más alta en los hombres que lo humanitario «..»⁹

Desde el principio de la vida parece que nuestra alma tiene una Sola Obra, tomar la figura interna, alcanzar la forma de lo humanitario, y de sentirse en ésta tan alegre y sano como el cuerpo en la suya¹⁰

Lo humanitario es principio espiritual del alma y de lo más íntimo humano. Trasluce en todos sus actos, aún cuando éstos puedan ser viles, de todas formas siguen siendo búsqueda de espíritu y de su naturaleza. Dado que Herder refiere ésta tanto al individuo como a las naciones y su carácter, resulta que

Esta naturaleza se externa aún en los pueblos más salvajes no importando para qué están luchando: luchan bajo la fuerza de las ideas. Aún el antropófago en su sed de venganza y su atrevimiento, a pesar de que lo haga de una manera ruín, trata de apoderarse de un espíritu¹¹

Entre todas las "individualidades históricas" son sobre todo los pueblos "primitivos" que le inspiran amor e interés. Después de una etapa inicial en la que sigue a los ilustrados (Voltaire y Montesquieu sobre todo), quienes veían en la Edad Media la encarnación de la sin-razón, Herder destaca también la

⁹ Herder, idem.

¹⁰ ibid.:141.

¹¹ ibid.

peculiaridad de ésta y es en función de su juicio que todo pueblo tiene un centro de gravitación, un centro propio de felicidad, que también puede apreciarla positivamente, más sin dejar de reconocer su irrestitibilidad ¹². Herder llega así a una comprensión dinámica de todas las épocas históricas de los pueblos; antes de juzgar la historia en términos de la razón y sus parámetros analíticos e instrumentales, Herder comprende y penetra a lo otro mediante un método cuyo término inventó: la "endopatía simpática" (Einfühlung). Este método es caracterizado de la manera siguiente:

una comprensión de otro sólo era posible si desaparecía la rígida separación entre objeto y sujeto, cuando todo tenía conexión con todo y se influenciaba recíprocamente, no sólo de un modo causal-mecánico, como la Ilustración se imaginaba, sino mediante una interna comunidad de vida del todo, que sólo aproximadamente se puede captar mediante conceptos, pero que se capta inmediatamente mediante la intuición y el sentimiento.¹³

A la vez que lo humanitario es inherente al ser humano y es fin de la historia también debe ser aprendido y enseñado. Para este periodo de aprendizaje la naturaleza nos dió un largo período de infancia. ¹⁴ Herder ilustra lo específicamente humano por el caminar erguido del género ¹⁵. Y esta cualidad, esto específicamente humanitario es -como posteriormente el espíritu

¹² En esto se distingue de los románticos tardíos quienes soñaron con la restitución de tiempos medievales.

¹³ Meinecke, 1982:324, subrayado mio.

¹⁴ Herder, ibid.:134

¹⁵ como concepto moral el "caminar erguido" reaparecerá en la filosofía de la esperanza de Bloch. cf. Bloch, 1985 y Bloch en Münster, 1977.

para Hegel- inherente a todo ser humano. Su determinación no es positiva, sino que adopta formas distintas, es múltiple, es historia humana en todos sus niveles y acontecimientos. De la historia conocida de los pueblos cabe concluir que el fin del género se expresa en la indisoluble unidad de su naturaleza y su historia.

Esta unidad es intrascendente, pues la fé en dioses cambiantes es producto de la época específica de la historia de un pueblo. No existe un Dios transhistórico: la historia, tal y como ha sido, es este Dios. Tal es la visión histórica radical de Herder quien "da nacimiento a un nuevo espíritu al que hoy llamamos 'conciencia histórica' y que imprimió su huella duradera en nuestra visión del mundo -hasta la hermeneútica de Heidegger y Gadamer, pero también hasta el surgimiento de los paradigmas de Kuhn y de Foucault."¹⁶

Allí donde más tarde Hegel no reconoce filosofía fuera y al margen de la historia, sigue las huellas de Herder quien lo refería todo a la íntima complicidad entre naturaleza humana (lo humanitario) y el acaecer histórico.

"Qué el hombre sea hombre. Que forme su destino según aquéllo que reconoce como lo mejor." La tautología moral y el relativismo del humanismo herderiano se vuelven también distancia crítica ante la concepción progresiva de la Ilustración. Para Herder -al contrario de lo que más tarde retomará Hegel- el cambio histórico no es sinónimo de desarrollo ascendente. Pues en

¹⁶ Frank, 1982:129.

todo caso el criterio de tal progreso es la felicidad humana. Si medimos la historia con esta vara, debemos admitir que no existe razón para afirmar que los griegos hayan sido más o menos felices que los romanos, pero -menos aún- que los modernos somos los más felices de todos:

Y si en todo eso solo hay que notar el desarrollo, ¿dónde se muestra éste en la historia? En la historia se quiere ver destrucción por todas partes sin percibir que lo nuevo pueda ser mejor que lo destruido. Las naciones florecen y decaen; en una nación decaída no nacerá flor joven, mucho menos una más hermosa. La cultura sigue, pero no por ello se torna más completa; en un sitio nuevo se desarrollarán nuevas facultades; las antiguas que corresponden a los antiguos sitios desaparecieron sin remedio. ¿Acaso los romanos eran más felices, más sabios que lo fueron los griegos? ¿Y acaso nosotros lo somos más que todos ellos? ¹⁷

En la filosofía de Herder la conciencia de la historia se vuelve autoconciencia y, a la vez, crítica contemporánea. En esta crítica Herder coincide con Rousseau. Pero mientras para Herder la creatividad histórica está basada en las individualidades culturales equivalentes entre sí, para Rousseau la distancia crítica ante lo contemporáneo está basada en el momento político del contrato social, el desarrollo y el grado de plenitud de la "volonté générale" (desarrollo de la soberanía de un pueblo). Es decir, la reflexión de Rousseau tiene una intención política y una teoría del estado de la que carece el discurso de Herder, quien solo aprueba al estado natural, extensión de la familia ¹⁸

Para Herder la historiografía es histórica y la misma historia es también histórica. Aquí se introduce la posibilidad

¹⁷ Herder, ibid.:395

¹⁸ cf. Reghaby, 1963; Meinecke, 1982

de crítica al estatus quo, pues Herder entiende a la filosofía de la historia de sus tiempos como un problema filosófico-histórico. Con ello, también la Ilustración se vuelve solo un momento, una astilla en el acontecer de la historia humana y es, ella misma, fruto de un sino sobre el que no ha ejercido control; por ello, no hay nada que la autorizara referir toda la historia humana a su propia época como si fuese su más alto fruto. No hay época que tuviera más o menos valor que otra ¹⁹. De este modo, la valorización recae sobre el mismo presente que se erige en juez. La historia no conoce normas de valor transhistóricas.

Por ello tampoco existe un sentido simple en la historia, algo que le conferiría un significado unitario. El sentido de la historia es en sí múltiple; se plasma en individualidades histórico-concretas (naciones). Así, los seres humanos no son sujetos de un solo eidos, sino son partícipes del acontecer creativo de la historia: esta participación es sinónimo de libertad y autodeterminación. Libertad es lo más íntimo de todo acto de creación humano, no es algo exterior que le fue dado al hombre como un regalo, sino es condición constitutiva de su misma intimidad. Por ello la libertad tampoco es albedrío o arbitrariedad individual y por esta razón lo dado se vuelve tarea ética. Es desde ese punto de vista que Herder puede decir que la historia a la vez constituye el amargo destino como el orgullo de los hombres.

¹⁹ "[...] ningún pueblo es el único pueblo elegido por Dios entre los de la tierra; que la verdad ha de ser buscada por todos y el jardín del bien común cultivado por todos. En el gran velo de Minerva deben tejer todos los pueblos, cada uno en su lugar, sin menoscabo, sin altaneras discordias." Herder, 1954:64

Para Herder la historia humana no solo descansa en las individualidades, esto es, las naciones. sino también en los tiempos diferentes. En este sentido los principios más importantes de la filosofía herderiana de la historia son la relatividad de tiempo y lugar. Todo desarrollo histórico y toda facultad humana se debe entender e interpretar en base a ellos. Para Herder el principio del carácter nacional (cf.cita pág.1) está referido al "espíritu de los tiempos" (Zeitgeist).

Ver la historia humana entera con este nuevo espíritu permite una crítica a la idolatría ilustrada que hizo de los griegos y los romanos las raíces de lo propio en detrimento de todos los demás pueblos antiguos y medievales ²⁰. Asimismo Herder ve con recelo al estado como tal y ya emplea en sus escritos el símil que cobra especial importancia para los románticos tempranos: la imagen del estado como una maquinaria que subordina bajo su ciego poder la creatividad, voluntad y libertad propiamente humana. Esta incipiente actitud anarquista se dirigía sobre todo también contra Prusia en cuyo ejército veía "una máquina alquilada, sin pensamiento y sin fuerza de voluntad"²¹

Pero sobre todo el Estado oprime la facultad de la imaginación y de la fantasía, y es por tanto "maquinaria fría". Este es el mismo reproche que Herder dirige a la Ilustración: la apología de la razón que desprecia una de las facultades esenciales del ser humano necesariamente carece de (auto-

²⁰ "En idioma y costumbres jamás seremos como los griegos y los romanos. Tampoco queremos serlo." ibid.:20

²¹ citado según Meinecke, 1982:349

)fundamentación. No obstante que Herder no desarrolla una filosofía política formal como si se encuentra en Rousseau, su actitud desconfiada ante la arbitrariedad del poder estatal, le permite también una actitud anticolonialista ²² "que implicaba un carácter absolutamente pacifista. Todo estado nacido de la conquista fué para él una abominación, pues destruyó [...] las naturales culturas nacionales de los pueblos primitivos." ²³

III

Hegel: la razón domina al espíritu

Tanto Rousseau como Herder hablan desde el horizonte prerrevolucionario. Herder escribe sus Ideas... en 1794 en mucho como crítica contemporánea a los tiempos prerrevolucionarios de la sociedad europea de fines del siglo XVIII. Después de la revolución francesa el panorama social no ha cambiado. La alienación imperante, este "extrañamiento" -en las preocupaciones del Hegel de los Escritos teológicos..- señala una duda, una carencia de la que, en medio de la radicalidad de su ruptura con la sociedad feudal, adolece la modernidad: la carencia de un pasado al que pueda recurrir para trascenderse a sí misma, señala, pues, algo que será tematizado con frecuencia por el

²² "Felizmente -se dice en las partes suprimidas de la obra - [el autor se refiere a las Ideas..., citadas aquí en una edición alemana] humanidad y estado no son la misma cosa". "Si tienes que hacerlo, sirve al estado; si puedes, sirve a la humanidad" citado según Meinecke, 1982:360.

²³ Idem.

arte, la literatura, la sicología y la filosofía posteriores: el drama de la ambigüedad y ambivalencia de su auto-fundación.

La subjetividad de los tiempos modernos que Hegel enuncia comporta sobre todo cuatro nociones: el individualismo, el derecho a la crítica, la autonomía de la acción y la filosofía idealista que es obra del mundo moderno en tanto que en ella la idea se aprehende a sí misma. ²⁴

Así, es el carácter de fundacionalidad de la filosofía hegeliana por el que su discurso es una gran síntesis del pensamiento occidental moderno dominante hasta hoy. Y no solo eso sino que Hegel es el primero quien centra su filosofía de manera sistemática sobre el atributo "novísimo" de su coyuntura histórica. Cuando Marcuse escribe que "Hegel ofreció la posibilidad de desarrollar la historicidad de la vida junta con la historicidad del ente realizado por la vida (el 'mundo')"²⁵, se refiere a un aspecto fundacional tanto de la filosofía hegeliana como de la teoría social que de ella puede desprenderse: el postulado de Hegel "la sustancia es sujeto" anuncia la superación de la oposición entre subjetividad y objetividad, el levantar "el punto de partida de una duplicidad originaria de subjetividad y objetividad" que fue parte de la filosofía anterior desde Descartes hasta Kant. En este sentido, la filosofía hegeliana es consecuente: el espíritu es el principio de toda realidad:

²⁴ cf. Habermas, 1989

²⁵ Marcuse, 1970:14

"El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente - el incommovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos - y su fin y su meta, como el en sí pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la obra universal que se engendra como su unidad o igualdad mediante el obrar de todos y de cada uno, pues es el ser para sí, el sí mismo, el obrar. Como la sustancia, el espíritu es la inmutable y justa igualdad consigo mismo; pero, como ser para sí, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es cabalmente el momento del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento del alma y de la sustancia y la esencia universal efectuada. Y precisamente por ello, porque es el ser resuelto en el sí mismo, es por lo que no es la esencia muerta, sino la esencia real y viva.." /26

Este principio se manifiesta progresivamente en la historia como desenvolvimiento de la razón, cuyo depositario es el individuo que deviene "para-sí" en el proceso de adquirir autoconciencia, conciencia de sí, el que se sabe a sí mismo fruto de su propia creación y que -en los tiempos modernos- ha superado sus ataduras de una conciencia nebulosa atada a las fuerzas de la naturaleza y la falta de conciencia de su propia subjetividad y aspira ahora al saber universal y la realización de la razón.

¿Pero qué es para Hegel la razón? Su respuesta se resume en que la razón es la actividad de la separación, lo negativo. El poder y la labor de la razón es "un poder absoluto". El poder infinito de lo negativo, la energía del yo puro, del pensamiento se muestra por el hecho de que lo accidental se desliga de su entorno y entra en relación con otras partes de la realidad. Este

poder sólo existe, si el espíritu se enfrenta a lo negativo. Aceptar lo negativo es lo que constituye el poder mágico que trastrueca lo negativo en ser. Hegel conceptualiza como sujeto a este proceso, pues es el ser o la inmediatez que comprende a la mediación como parte de sí misma y no como un momento exterior. Lo absoluto (o el poder de lo absoluto) es entonces este poder del automovimiento, el poder de la razón cuyo depositario es el individuo.

Al contrario de los antiguos -dice Hegel- que pensaron la diferencia (o sea, la oposición entre Yo y el objeto exterior) como carencia o ausencia de algo y por lo mismo postularon a la Nada, a lo Vacío como poder en sí, ahora es lo Negativo que se descubre como diferencia ²⁷ Lo exterior se reconoce como actividad propia de la sustancia y ésta se muestra esencialmente como sujeto. Este es el fondo a partir de lo cual es posible toda determinación y todo acaecer y como tal es unidad y totalidad. No tiene más referente que a sí mismo.

Esta unidad y totalidad del ser, subyacente a toda la relatividad del ente, es lo exento de toda retroreferencialidad, es lo "absoluto", pues es suelo y fundamento de toda relación, suelo en el que se mueven ya siempre todas las posiciones y contraposiciones, del que surgen y al que reconducen./²⁸

El proceso de "reconducción" es el proceso de acceder a la verdad, el proceso de elaboración conceptual que aprehende al mundo en el ponerse-a-sí-mismo-otro, o sea, mediante "el dolor, la serenidad, la paciencia y labor de lo negativo", pues "lo

²⁷ Hegel 1970:39

²⁸ Marcuse, 1970:20.

verdadero es el Todo, pero el Todo es sólo el Ser completado por su desarrollo." Aquí, pues, no se trata para Hegel -como se ha vulgarizado la llamado dialéctica- de un vago atributo de cosas "en movimiento" o "en devenir", sino que el movimiento es determinación ontológica de lo absoluto. En consecuencia, real, verdadero o determinado es solo aquéllo que está en movimiento. La determinación es labor del concepto, de la conceptualización del acto de producción del saber.

Però la contraposición -como labor de lo negativo-presupone una unificación originaria. Esta nunca es probada, sino "creida" (calidad axiomática), pues "probar significa mostrar la dependencia", y aquella unificación es lo 'independiente' absoluto, de lo cual 'depende' toda contraposición y toda unificación levantadora; 'teniéndola en cuenta' acaece todo contraponer y todo referir."/29. De esta forma, la unidad originaria viene siendo presupuesto del Ente, o sea, los diversos modos del ser son unificaciones. Pero como tal, la vida "simple" o "pura" no es elemento de una ontología general, sino que es "tarea", pues la determinación, el ente es singularidad y es finito, incompleto. La direccionalidad de lo negativo es precisamente lo universal, lo infinito, lo divino a que se liga, y con el que se quiere unificar. /30 Es solo una vida racional y conceptual, una vida de autoconciencia, imbuida de espíritu, la

29 Marcuse 1970:209

30 "No hay nada divino donde no hay alma, donde no hay Espíritu; para aquél que se siente siempre determinado...no hay en su abstracción distinción entre lo limitado y el Espíritu, sino que lo permanente es sólo lo contrapuesto a lo vivo...", citado según Marcuse 1970:211.

que puede llegar a esta unificación. Así, partiendo de la unidad originaria que es "vida pura", el Espíritu -en el movimiento negativo de la Razón- se edifica a sí mismo su reino en la historia. Los entes históricos, en tensión y movimiento entre lo finito y lo universal, son unificaciones más o menos consumadas o completas en su autoconciencia, unificaciones "superiores" o "inferiores". Pero esta unificación consiste solo en el movimiento del unir mismo, siempre cambiante, de la unificación, pues "...aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos", y es esencialmente el devenir de la unidad "para sí".

En su verdad simple, el espíritu es conciencia y desdobla sus momentos. La acción lo escinde en la sustancia y la conciencia de la misma, y escinde tanto la sustancia como la conciencia. La sustancia, como esencia universal y como fin, se enfrenta consigo misma como la realidad singularizada; el medio infinito es la autoconciencia, que, siendo en sí unidad de sí y de la sustancia, deviene ahora esta unidad para sí, aúna la esencia universal y su realidad singularizada, eleva ésta a aquella y actúa éticamente - y hace descender aquella a ésta y lleva a cabo el fin que sólo es sustancia pensada; 31

Así, en los tiempos modernos, el individuo se convierte en sustancia pensante y pensada, y, al contrario de épocas anteriores, se emancipa de su modo de ser ligado a la naturaleza y lo sensible. A la vez, esto implica un "levantar"/³² de los pensamientos fijos y determinados para realizar y "espiritualizar" lo universal.

31 Hegel 1982:260-261

32 seguimos aquí a la traducción de Manuel Sacristán de la palabra "aufheben" que -como término técnico- lo prefiere a la habitual traducción de "superar". cf. Marcuse 1970:13 nota del Traductor.

Es este principio del incipiente espíritu de los tiempos nuevos -dice Hegel- al que debe rescatarse de lo superficial de la actualidad. Pues hay quienes creen que lo verdadero y lo falso son magnitudes o enunciados fijos e inamovibles que nada tienen en común, como si cada una por su lado fuera moneda para embolsar. O sea, la actualidad de los tiempos nuevos muestra oposiciones estancas y estériles que deben ser imbuidas del espíritu/33.

Pero, el concepto más alto de los tiempos modernos es justamente el espíritu y el saber de lo espiritual, es -dice Hegel- la ciencia, pues "la ciencia es la realidad del espíritu y es el reino que el espíritu se edifica en su propio elemento (éter)." Para que en los tiempos modernos el espíritu llegue a su autoconciencia (su ser real) debe, pues, "elevarse" a este reino de la ciencia.

Tal como en la historia las figuras de manifestación del espíritu ascienden y se elevan del pasado al presente, así en el presente el movimiento, la capacidad del sujeto de ponerse-a-sí mismo-otro, también tiene cualidad de elevación, de ascensión, de superación. Esta direccionalidad del tiempo histórico es la que funda también la subordinación de todos los demás momentos o figuras del espíritu bajo la razón, pues el hombre moderno es "un

33 Hegel 1970:40 (Aquí Hegel arremete contra el dogmatismo corriente de sus tiempos el que pretende que la verdad radica en un enunciado fijo; regresaremos a este asunto más adelante)

hombre que se da a sí mismo realidad a través del discurso de su razón" 34.

Este giro del discurso hegeliano funda no solo la ruptura entre ciencia y sentido común sino también el predominio del conocimiento racional respecto a otros tipos de conocimiento. De hecho, como aludimos arriba a propósito de la vida como proceso de unificación, la razón, la auto-con-ciencia es el criterio del desarrollo y de la realización histórica del espíritu. Pero esta realización y este proceso de unificación tienen un fin y una meta, la libertad que Hegel liga íntimamente a lo universal. A propósito de la Ilustración y la Revolución, en las Lecciones de la Filosofía de la Historia dice:

"El pensar contempla todo en la forma de lo universal y es por ello la actividad y la producción de lo universal (...) pues mediante el pensar debo elevar al objeto hacia lo universal. Esto es la libertad absoluta, pues el Yo puro es, como la luz pura, en sí (consigo mismo); por lo tanto, lo determinado, tanto lo determinado sensible como lo determinado espiritual, ya no le horroriza, pues con éste se encuentra libre en sí y es libre en su contraposición. (...) Por lo tanto: la cima última de la interioridad es el pensar. El ser humano no es libre, cuando no piensa."³⁵

34 Benavides, 1988:29

35 Hegel 1970:520-521.

Hegel: la condición de libertad de lo particular

Pero si bien ésta es la determinación de la libertad particular, la libertad universal así como la relación y realización de ambos solo se alcanza en la eticidad absoluta de lo social que es y representa el Estado. Con relación al individuo el Estado representa la eticidad mayor, superior, pues lo inmediatamente singular, lo natural, no participa en la libertad tal y como es, en su forma inmediata, sino que solo se hace libre, esto es, razonable, con la unión de las voluntades generales en el Estado que prevalece sobre lo singular de las pasiones y la arbitrariedad. Es por ello que el Estado se convierte en condición de la libertad verdadera. /³⁶ El Estado como realización de la libertad es fin absoluto y el individuo solo tiene realidad espiritual mediante el Estado que es la totalidad ética. Por ello, el Estado es la idea divina tal cual la hallamos en la tierra y sus leyes son la objetividad del espíritu. En la voluntad subjetiva del individuo que se subordina a la ley desaparece la oposición entre libertad y necesidad.

Estos postulados de Hegel permiten la jerarquización ascendente del desenvolvimiento del espíritu en la historia.³⁷ Pues el estado natural de la existencia humana es "carente de derecho, un estado de violencia y de los instintos naturales sin restricción, de hechos y sentimientos inhumanos". De allí que

³⁶ Hegel 1970: 59-60

³⁷ Hegel 1970: 56,57

este tipo de existencia no es libre, sino que la libertad sólo se alcanza cuando la sociedad llega a la formación del Estado, la "eticidad absoluta". Por lo tanto, los pueblos preestatales se encuentran propiamente fuera de la historia, en la pre-histora. Sociedad y Estado son así "los modos en los que se realiza la libertad". De allí también que el sentimiento se identifica con la parte animal del ser humano la que impide que alcance su verdadera libertad en el pensar. Así, Hegel en el Prólogo a la Fenomenología... fustiga a la filosofía del sentimiento y la intuición que no solo pretende ser ciencia sino que mira con desprecio a la determinabilidad, que es esencia y exteriorización del espíritu /³⁸. Cambiar este estado de cosas y reconducir al espíritu hacia la ciencia que se desenvuelve en lo finito y en el concepto es una de las tareas de la filosofía moderna.

Lo éticamente más alto es el Estado moderno, y aquí anuncia Hegel lo que Habermas llama "la modernidad en discordia consigo misma". Pues a pesar de que el individuo se sabe sujeto autoconsciente y por tanto libre, es en el Estado moderno donde cada particular debe encontrar su libertad absoluta y la razón de su ser ético. La razón del individuo moderno -su seña distintiva- es para Hegel la razón en el Estado, no fuera de él. Sin embargo, a la vez, la autonomía del individuo como sujeto pensante puede conducir a que no reconozca la ley, puede transgredir lo ético

En este momento de la ruptura, el entorno social se ha disuelto como entidad sustancial. Para el individuo transgresor la comunidad ya no vale, y no vale porque ha dejado de ser la fuente del valor. Ahora el valor recae en él mismo en la medida que se sabe esencial y

³⁸ Hegel 1970: 9sigs, "La formación del presente".

sustancial, sobre todo, en la medida en que se sabe sustancia autónoma e indeterminada.³⁹

Si bien Hegel entiende la ruptura de la armonía de la vida (moderna) como desafío práctico a la filosofía, este desafío no se resuelve. Se constituye justo en el campo de tensiones entre autonomía individual y razón de Estado que desde el punto de vista del individuo puede ser vivida como alienación o enajenación doble de su autonomía: o bien el individuo particular sufre alienación en la imposición forzosa a la que está sujeto frente al Estado, si es que su autonomía le señala un camino y un valor distinto. O bien, debe sufrir alienación cuando de hecho deposita su autonomía, su razón, en el Estado, esto es, cuando niega su facultad de crítica que le es constitutiva como hombre moderno. No hay conciliación, sino subordinación en el Estado, bajo la razón absoluta. No hay salida: si la totalidad es representada por el Estado. en calidad de libertad y razón, lo particular, lo individual debe ser subordinado a él.

De hecho, el concepto de lo absoluto en la filosofía hegeliana muestra aquí la irresuelta contradicción propia a todas las democracias burguesas: la totalidad es incapaz de mediar lo múltiple, la libertad es en la igualdad, pero "no es libertad en y para la diferencia".⁴⁰ Puede entenderse -con Ripalda- que el concepto de lo absoluto -presente en el Estado- es la afirmación irrestricta de la subjetividad burguesa que enérgicamente sostiene la falta absoluta de barreras ante la fuerza de

³⁹ Benavides 1988:60.

⁴⁰ ibid.:Xii

penetración y transformación que siente en sí /41. Pero "modernizar" la sociedad no sólo significa transformar la economía y convertirla en un asunto "racional", sino que la direccionalidad del tiempo histórico nuevo orientada hacia lo futuro a partir del presente radical, implica deshacer y transformar aquéllo tradicional y antiguo (lo feudal, lo campesino, lo artesano) gran parte de cuya autorreferencia es el pasado. Modernizar, entonces, implica homogeneizar las autoconciencias individuales, "elevar" al individuo hacia la conciencia de su presente y futuro, hacia la universalidad del progreso histórico y de su condición propia moderna. Tanto la una como la otra tienen un carácter legal y necesario en el cual finalmente se disuelve la libertad individual que se quiere manifestar aparte y fuera del tiempo futuro y del Estado. 42

Sucede con la totalidad lo que con el concepto de historia: por vía de lo absoluto se vuelve totalitario lo que por vía de la radicalización del cambio, del presente autorreferencial se vuelve progreso racional que escinde a la historia en pre-(historia) y en historia propiamente dicha, coronado por la tarea del espíritu moderno. Pues si el Estado como razón absoluta es el fin y la meta histórica del Espíritu, la sociedad debe

41 Ripalda 1980:213

42 Más tarde, Bloch (19) encontrará justamente en la persistente no-homogeneidad de las conciencias modernas, la posibilidad de una alternativa a la discordia moderna escindida en antagónicos intereses de clase. De hecho, es en la persistencia de mentalidades precapitalistas (campesinas, artesanas, etc.) en la que radica gran parte de la posibilidad del proyecto y la esperanza política de la izquierda a la vez que, desde la ignorancia de éste, se explica su fracaso.

arreglárselas conforme a este fin y esta meta. No está lejos aquí el concepto de la ingeniería social como instrumento racional que regula la convivencia de los individuos en sociedad de tal suerte que debe superar de manera constante a la vida que no es conceptual, a toda aquella vida que no es progreso racional. Para el Hegel maduro la vida pura, sensible, simple es lo 'divino' "y por lo tanto es esencialmente objeto de la fé"⁴³, más no del conocimiento racional. La sucesión histórica del espíritu señala, por tanto, el paso de la razón adormilada en y por la fé hacia el predominio de la conciencia moderna y el saber universal y científico-racional.

Si el Estado se entiende como lo universal y como eticidad más alta, sustituye a la religión como elemento de la vida pública y la absorbe en sí, la niega. Con ello, Hegel recurre a una totalidad ética de carácter abstracto, pues el elemento de cohesión social de la sociedad moderna se reconoce en la razón absoluta, en el Estado y únicamente en éste. Así, la crítica que Hegel dirige a las formas inacabadas, incipientes del nuevo espíritu de los tiempos, cuya perfección y reconducción reconoce como tarea de la filosofía acaba en la apología de la razón como ciencia, como progreso, como Estado; confluyen en su madurez Lógica y realidad y la Razón -de manera irónica- acaba en lo no-razonable, lo irracional, en una mitología del devenir del Estado.

⁴³ Marcuse 1970:210

Como dice Ripalda, es la época en la que muere Dios y nace el capitalismo. Hegel solo puede ver una parte -la primera- y de ello dan testimonio sus categorías de Absoluto y de la Abstracción. Ante el dominio de la materialidad abstracta la Idea debe retroceder, pero afirmar lo abstracto como real concreto a la vez describe la esencia del dominio social.⁴⁴

Al contrario del Hegel maduro, Herder concibe a la historia como el desenvolvimiento de lo múltiple y de la diferencia. Si el estado es para Hegel lo espiritual- e históricamente más alto, para Herder lo que sustituye a la fé como elemento propiamente humano es lo humanitario, cuyas expresiones no tienen direccionalidad ni trascendencia unitaria. Donde Herder sospechó hasta el fin de su vida de la "maquinaria fría", el Hegel maduro solo conoce la reconciliación de libertad y necesidad, de lo dado con el deber ser. Desde este punto de vista, el contenido y la forma de la crítica de Herder a su propio tiempo permanecen más consecuente, pues allí donde éste incluye al estado moderno, Hegel no solamente lo exime sino que lo concibe finalmente como la realización del fin y la idea de la historia humana.

⁴⁴ "Con el nombre de abstracciones se acostumbra a designar lo irreal. Pero la abstracción se ha dado a todos los niveles históricos de la vida humana en muchos modos distintos. Por tanto se impone como una realidad; y hay abstracciones reales, no sólo en el interior de tal o cual cabeza. Es más, nada hay más real hoy en día que una abstracción: el capital." Ripalda, 1980:310

Los inicios: ¿una filosofía mitológica?

Como señala Habermas, con el concepto de lo absoluto depositado en el Estado, Hegel cae por detrás de las intuiciones de su época de juventud. La teoría social que se deriva de esta filosofía del sujeto encuentra importantes aspectos de tensión. Uno de ellos aparece aún claramente en los escritos de juventud de Hegel y arranca precisamente del análisis que éste hace de sus circunstancias sociales. Ya en la introducción a su estudio sobre la formación del pensamiento de Hegel, Ripalda hace hincapié en que existe una dificultad constitutiva del pensamiento y de la sociedad burguesas, esto es, percibir y comprender su propio pasado; es decir, desde un inicio la ruptura con el pasado y con él, la fundación de la cohesión social se volvió problema medular de estas "nuevas figuras del espíritu".

Es este el problema que Hegel afronta, junto a toda una generación de amigos poetas e intelectuales, cuando estudia a los pensadores de la Ilustración, al estatus quo político e intelectual de la Alemania, como dice Ripalda, entonces "Nación dividida" ⁴⁵. La división es doble: no solo es una división en estados y territorios políticos diferentes, sino también una división, un desgarramiento que más tarde será conceptualizado como lucha o división de clases, división que desgarrar también a los demás Estados nacionales de Europa y la Revolución Francesa.

⁴⁵ para una descripción de las circunstancias sociopolíticas de la Alemania de entonces, cf. Rutsch, 1984

En este sentido, el diagnóstico y la crítica de Hegel en sus Escritos Teológicos se dirigen contra la ortodoxia de las instituciones positivas y contra la religión (tanto católica como protestante) ⁴⁶. Esto es, Hegel reprueba el hecho de que la Ilustración hizo un ídolo de la razón, más no un elemento de cohesión social. El culto a la razón no logró ser parte real de la vida pública como en cambio sí lo fue la religión, pues ésta también hablaba a la fantasía y al corazón. Así, los positivistas establecieron una religión que, al igual que las anteriores, solo se funda en la autoridad y promueve una separación entre un clero culto y masas fetichistas e ignorantes. De hecho, aquí el razonamiento de Hegel se resume en que si la religión no incluye al "corazón", ni despierta al entusiasmo porque no se le asocia al mito y a la fantasía, ni está incluida en las instituciones de la vida pública, este intento de la Ilustración puede ser juzgado solo como el reverso de la ortodoxia anterior. Por ello, en la Fenomenología... Hegel tacha a la crítica que hace la Ilustración de las "supersticiones" como una crítica vacía, sin afirmación y sin conciencia para sí y, por tanto, no supera aquéllas. De análoga crítica parte Hegel para definir la tarea de la filosofía, esto es, fustiga al desgarramiento político y la prevalencia de la sin-razón, que solo se basa en la autoridad, en lo positivo. Por ello, Hegel ve a la razón también como una fuerza unificadora, la que no solo es capaz de fragmentar, sino de unir. Lo mismo que en algunas partes de las Lecciones sobre la

⁴⁶ Dilthey, 1944:52

Filosofía de la Historia 47 , Hegel presupone aquí una totalidad ética que es opuesta a las leyes del momento y el carácter abstracto de éstos 48.

Pero como señala Habermas, esta totalidad intersubjetiva de carácter subversivo con relación al status quo no se deriva de la autoconciencia o de una relación reflexiva del sujeto cognoscente consigo mismo. El sujeto extrañado es un sujeto extrañado de una totalidad ética que "no ha nacido del suelo de la propia modernidad, sino que está tomada del pasado idealizado" 49; este pasado lo encuentra Hegel en la religiosidad comunitaria, el cristianismo primitivo y la polis griega.

Es sorprendente descubrir a un Hegel que comparte con sus amigos Hoelderlin, Schelling, Sinclair y otros, aspiraciones de cambio sociopolítico que se basan en la fuerza unificadora de una religión racional que incluya al arte y que, mediante éste, se haga popular.

En 1917 Rosenzweig descubre un manuscrito al que denomina "Programa más antiguo de Sistema del idealismo alemán", escrito por la mano de Hegel, al cual, sin embargo, no siempre se le ha

47 Hegel, 1970:458 sigs.

48 Marcuse, 1981:48 sigs.

49 Habermas, 1989:46

considerado como único autor ⁵⁰. El fragmento -ya sea que su autor haya sido Schelling o Hegel- descubre la crítica contemporánea de toda una generación de discípulos de Herder, Rousseau, Kant y Fichte. En este sentido posiblemente expresa una especie de manifiesto programático pensado para una difusión más amplia. Expresa el mundo de ideas compartido alrededor de 1796/97 por Hegel y la generación de los románticos tempranos.

En su parte medular el programa se basa en la crítica de estos jóvenes a su tiempo. Al contrario de la fuerza libertaria e unificadora de la razón en la que creían los ilustrados, su mundo contemporáneo les parece algo que solo tiene unidad e identidad al costo de violencia; la unión sociopolítica se paga al precio de sumisión y de la falta de libertad de expresión, del abismo entre pobres y ricos, de unidades políticas artificiales etc. Apunta Dilthey que los estudiantes de teología y compañeros de cuarto Schelling, Hegel y Hoelderlin fundan en el año de la Revolución Francesa, 1789, un club político para discutir los acontecimientos. En sus reuniones también cantan La Marsellesa. El Duque de Wurtemberg, bajo cuya jurisdicción estaba la universidad de Tubinga, al enterarse de ello reprime de inmediato esta expresión de entusiasmo ingenuo y estudiantil. ⁵¹

⁵⁰ cf. Jamme y Schneider, 1984. Hay traducción del Fragmento..al español en G. W. F. Hegel, Escritos de Juventud, edición, introducción y notas de J.M.Ripalda, México, Madrid, Bnos.Aires, 1978. (Sección de obras de filosofía, Colección de textos clásicos). Cfr. también Habermas, 1989, Ripalda, 1980 y Frank, 1983 y 1982

⁵¹ Dilthey, l.c., 19.

Para poder alcanzar una unidad social verdadera, distinta a la actual que es meramente positiva y atendida a relaciones de fuerza, el Programa asume otro agente unificador de la sociedad dividida, esto es, propone una nueva religión racional, una "nueva mitología". Esta religión o "nueva mitología", en común acuerdo con la razón debe incorporar al arte para así volverse popular y poder conmovir a las masas. Así,

"el monoteísmo de la razón y del corazón debe unirse al politeísmo de la imaginación y crear una mitología siempre al servicio de las ideas: 'Hasta que las ideas no se vuelven estéticas, es decir, mitológicas, no tendrán ningún interés para el pueblo, y a la inversa, hasta que la mitología no se haga racional, el filósofo tendrá que seguir avergonzándose de ella'" 52

La división entre el pueblo y la intelectualidad se vuelve aquí tarea de superación, de búsqueda del centro perdido. La ilustración fracasó en este punto, pues la crítica que ella aplicó al pasado no fue a la vez una autocrítica.

Ya en sus tiempos de Tubinga, Hegel y sus compañeros -sobre todo Hoelderlin compartía esta inquietud- buscaban una mediación entre fé y razón, entre la fé de la razón y la fé de la Iglesia 53. El centro de la nueva religión que vislumbraban entonces debía ser el amor como fuerza unificadora. Pues tanto la religión católica como la protestante albergaban una moral eclesiástica

52 Citado según Frank/Kurz, 1975. La tesis según la que la literatura y la poesía debe estar al servicio del pueblo fue tomada como eje central también del romanticismo francés, cf. Picard, 1987.

53 Así también junto con Hoelderlin Hegel buscó en el cristianismo un principio redentor, concibiendo a la figura de Jesús como mediación posible en el extrañamiento y la escisión social de los hombres, pero dado el carácter pasivo del sufrimiento de éste se vuelve hacia el protestantismo.

corrupta, que no podía concebirse ya como la moral, el alma unificadora como principio moral y ético de la vida del Estado que deseaban. Hegel encontró el origen del carácter corrupto y corruptor de la moral eclesiástica, su hipocresía inherente en la comparación entre los discípulos de Sócrates y los de Jesús. Mientras los adeptos de Sócrates aman a su maestro en razón de la verdad, el ambiente judío más limitado provoca que los discípulos de Jesús sólo lo son en función de su adhesión a la figura de Jesús. De esta diferencia de origen deriva la constante recreación de una moral eclesiástica que se impone al hombre como algo exterior y autoritario. Más este carácter positivo no está en acuerdo con la razón y el derecho del hombre a expresarse en ésta. Por esto, ahora se trata de la tarea de crear una religión del pueblo, sobre la base del conocimiento filosófico, religión que será el fundamento de una nueva y verdadera solidaridad social:

Ilustrados y por ilustrar tienen que estrecharse al fin la mano, la mitología tiene que hacerse filosófica y el pueblo racional, así como la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces habrá unidad eterna entre nosotros. Nunca más la mirada despectiva, nunca más el ciego temblor del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Solo para entonces podemos esperar en una formación igual de todas las fuerzas, tanto dentro de cada uno como entre todos los individuos. Ninguna fuerza será ya oprimida. Libertad universal e igualdad de los espíritus dominarán entonces ⁵⁴

Es decir, en términos de los enunciados de Habermas al respecto, aquí nos reencontramos con la enunciación de una tensión fundamental existente entre la razón como discurso

⁵⁴ citado según Frank/Kurz, 1975

filosófico y su aplicación como teoría social. La eticidad que se desea es una totalidad espontánea y feliz. La fraternidad que predicaba la Revolución Francesa no se logró ni se logrará mediante lo positivo, lo actualmente existente. El ídolo de la razón abstracta, descarnada, sin alma, ni pueblo, no logrará tal propósito, pues en él se negó la fantasía, la poesía y esta negación está contenida por excelencia en el Estado. Tan es así que la crítica al Estado que contiene el manuscrito repudia a éste como totalidad ética represora y aboga a favor de una totalidad ética diversa y múltiple que debe fundarse en una religión de inspiración poética. Es solo mediante una sensibilidad así comprendida como podrá fundarse la anhelada unidad social entre intelectuales y pueblo, entre gobierno y ciudadanos, entre pobres y ricos, entre filosofía y sentimiento.

Así, el hecho de que los sacerdotes han engañado a un pueblo inculto, no niega la profunda necesidad humana del sentimiento y de la fantasía así como de introducir la alegría y la belleza al deber de la vida: la tarea de reconciliación entre nuestra naturaleza sensible y nuestra facultad moral.

Aquí la razón todavía no es idéntica con el Estado, sino que, por el contrario, la exigencia de una nueva mitología se basa en una crítica al Estado que es "radicalmente anarquista"⁵⁵, pues en el Programa se declara al Estado por definición incapaz de respetar la libertad, la espontaneidad, la imaginación. Siendo este el diagnóstico, es la nueva religión que desenmascara al

⁵⁵ Frank, 1982:155

Estado como aquél que convierte a los hombres libres en engranajes mecánicos. Por lo tanto, el Estado debe ser erradicado "debe terminar"

De la naturaleza paso a los derechos humanos. Teniendo presente la Idea de humanidad, mostraré que no existe Idea alguna del Estado, pues el Estado es algo mecánico, y no posee una Idea al igual que tampoco existe una Idea de máquina.

Solo aquéllo que es objeto de libertad puede llamarse Idea. Por eso debemos superar al Estado! - Pues está en la naturaleza de todo Estado tratar a hombres libres como si fueran engranajes mecánicos, y eso no se le debe permitir, por tanto, debe terminar.⁵⁶

Puede medirse aquí la distancia que hay entre las intuiciones del Hegel joven y el sistema filosófico del Hegel maduro. Al respecto, Ripalda, cuyo estudio sobre Hegel es ejemplar en el sentido de situarlo en una perspectiva histórico-genética, señala que el desdén por los conceptos expresados en el Programa y la controversia acerca de la autoría o no de Hegel se debe a la resistencia de gran parte de los intelectuales quienes juzgan que "Hegel no podía pensar así" ⁵⁷

Pero como se ve, en el Programa Hegel comparte un solo diagnóstico con los románticos tempranos: ausencia de libertad (política, económico, social) debida a las instituciones "positivas" de la Iglesia, las propuestas de la Revolución en cuanto a religión de la razón y la fuerza represora del Estado-máquina (imagen que, cf.arriba, será ya una clave para la comprensión herderiana del estado)jp36

⁵⁶ citado según Frank, 1982:170

⁵⁷ ibid.:215.

La tarea es doble entonces: abolición del Estado, edificación de una fuerza unificadora mediante una religión racional basada en el arte. Como vimos arriba, bien pronto Hegel cuestionará duramente y de manera radical esta utopía estética, no obstante haberla compartido en su juventud y con toda una generación.

De hecho -como dice Frank- el Programa arranca de la concepción kantiana de fundar el mundo social, el mundo humano en la Idea de la libertad y enlaza esta fundamentación de la filosofía con la exigencia de una "nueva mitología" Comienza con el postulado de una "ética", en analogía al postulado de Kant en su filosofía práctica. 58

Postulado equivale aquí a exigencia. Se exige una Idea fundadora de la totalidad social, en el sentido de ser su axioma. Pues toda acción libre -según Kant y Fichte- es a la vez origen de toda especulación y es el pensamiento más evidente, es "la concepción de mí mismo como un ser absolutamente libre", o sea es el acto de pensarme-a-mi-mismo. Toda metafísica (sistema de enunciados racionales y verdaderos) debe basarse en lo que Kant llamó "Idea" y -sigue el manuscrito- pertenece a la moral, pues para poder fundar al sistema teórico la razón debe basarse en un "fin" (Zweck). Kant define el concepto de fin como "concepción que es pensada como causa de la realidad del objeto de esta concepción". Así, nuestro mundo tendría un fin si es que su existencia fuera consecuencia de una concepción según la cual se

58 con relación a la filosofía de Kant, seguimos aquí la exposición de este autor, cf. ibid.:158 ss.

le da forma. Esta concepción puede ser una voluntad (humana) que arregla al mundo conforme a un fin. Es decir, le da realidad al mundo conforme a un plan. Esta voluntad es para Kant la capacidad de actuar conforme a fines, o sea, el actuar acorde a una determinada concepción del mundo, el producir actuando este determinado mundo y sus circunstancias.

Ahora bien, la naturaleza de esta voluntad y sus efectos se distinguen claramente de aquélla de las causas y la causalidad reinante en la naturaleza. En el mundo natural existe el cambio como consecuencia de una cadena de causas anteriores, mecánicas y predecibles, en cuya ausencia no se produce transformación alguna. Por lo contrario, un fin se funda en una concepción que no deriva de un anterior, sino que comporta una visión del futuro y de la realidad tal cual debería ser. Así el producir una circunstancia que debe ser es obra de un ente que actúa: actuar es el dar realidad a una intención. Aunque el entendimiento (Verstand) sea la facultad necesaria para intelegir relaciones mecánicas propias a la materia, se necesita la percepción de fines (Vernunft, la razón) o sea la facultad de conferir realidad a los fines o a un fin. Pero los fines se hacen realidad solo bajo condición de libertad, es decir, solo un ser libre puede realizarlos. Es por lo mismo que tienen caracter de postulados,

de exigencias; de esta manera un fin no es algo dado, sino -al igual que la libertad- es una tarea por realizar.⁵⁹

De esta forma lo que se exige en el Programa es que el mundo político, el mundo humano y social sea cambiado conforme a esta Idea, este fin de la libertad. Se repudia, pues, la fundamentación de carácter mecánico que es propia del Estado y de la sociedad moderna a favor de una fundamentación de lo social que sea su contrario, es decir lo "orgánico". Medio siglo después Marx compartirá esta idea activa y política del Programa, cuya exigencia de mitología se diferencía así claramente de una mitología contemplativa y hablará de la necesidad de "superar al Estado" para alcanzar una emancipación que reunifica en cada individuo lo que la modernidad separó, esto es "solo una vez que el hombre haya reconocido y organizado sus 'forces propres' como fuerzas sociales, de modo que deje de separar de sí mismo la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se habrá realizado la emancipación"⁶⁰

Lo que en el documento puede calificarse como "entusiasmo escatológico" muestra el carácter activo que anima a su optimismo

⁵⁹ Ripalda -al contrario de Frank- habla de un Kant que está a favor del Estado "autómata" y que "crea una psicología en un Estado dentro con su propia máquina libre en cada individuo". Sin embargo, a la luz de los conceptos y presupuestos del Programa... esta interpretación no parece la única posible, ya que sería un contrasentido unir el concepto de máquina con la Idea de la libertad. Curiosamente, ni Ripalda ni Habermas citan el pasaje del Programa referido a la abolición del Estado. Por otra parte, referente al imperativo categórico de Kant, el que trasluce en los postulados del Programa..., Bloch (en Münster, 1977) lo juzga como algo imposible en una sociedad dividida en clases, donde lo moral es intra- y no supraclasista.

⁶⁰ citado según Ripalda, 1978:220.

En cuanto a la posibilidad de reconciliación del orden social desgarrado de la modernidad y la fé en la posibilidad de una nueva construcción de solidaridad social. Esta debe ser capaz de unir activamente la separación entre una abstracta universalidad -tal cual está presente por ejemplo en el Derecho de la sociedad contemporánea- y la concreción y riqueza de la vida real, por una parte, y, por otra, abogarse a la tarea de unir activamente la división entre sujeto y objeto, remediar la falta de "amor" de lo abstracto absoluto.⁶¹

Lo que Hegel después desarrollará como reconstrucción de este centro de cohesión, esta solidaridad perdida del mundo contemporáneo (lo que para Herder es lo humanitario) -así se puede leer a la Fenomenología...- diferirá cada vez más "absolutamente" de sus compañeros de generación de románticos tempranos. Sin embargo, el diagnóstico inicial es el mismo: el desgarramiento debe ser reconducido a un centro aglutinador que la sociedad ha perdido. Es el intento por pensar de manera crítica las condiciones de posibilidad de una nueva solidaridad consciente en medio de la inconsciencia de las leyes económicas y abstractas que dominan a toda la modernidad. Pero a la vez es un intento por ligar el principio activo, de subversión, con el pensamiento.

Por lo que toca a Hegel la direccionalidad es clara: la sustancia debe elevarse a la conciencia para sí, solo que como

⁶¹ *ibid.*:222/23. Ripalda cita un análisis de Hegel sobre la figura de Abrahán.

tal esta misma conciencia será cuestionada y se volverá -no gloriosa como la vislumbraba Hegel- sino cada vez más desdichada.

VI

L'art pour l'art o una "nueva mitología"

Lo irreflexivo del discurso común identifica a los románticos tempranos (y al Hegel joven) no solo con un pensamiento retrógrado o conservador sino también con una reivindicación de "el arte por el arte". Pero así como aquí las preocupaciones centrales de estas generaciones a finales del siglo XVIII y principios del XIX se basan en el diagnóstico del malestar político y social de la modernidad del que todavía formamos parte hoy día, también su utopía estética está referida a esta matriz. 62

En forma sustancial, las reflexiones tanto acerca del papel del arte como del mito en autores como Herder, Schiller, Schelling, Hoelderlin, Novalis y Schlegel, entre otros, están determinados justamente por el cómo pensar y cómo establecer una nueva solidaridad social que pueda contrarrestar a la desintegración moderna.

En medio de la desecularización de la visión del mundo, uno de los grandes problemas del siglo XVIII giraba en torno a las

62 Blumenberg (en Fuhrmann, 1971:21ss) defendió la tesis que el renovado interés en el mito desde el Renacimiento, los románticos hasta Nietzsche, Kafka etc. debe ser visto, ante todo y aparte del material polifacético en sí, su significado 'original' o su estructura, como recepción (social, histórica) específica.

diferentes religiones del género humano y, más específicamente, sus desarrollos en cuanto al politeísmo y el monoteísmo que también se plasmó en una amplia discusión respecto al papel del mito y su función social e histórica. La razón ilustrada presuponía que su propia naturaleza analítica era capaz de producir verdades suprahistóricas y, por tanto, no había causa por la que debía ya apoyarse en algo fuera de su propio ámbito, como lo era una revelación divina ⁶³. Más bien, ésta debía indagarse como un momento en el desarrollo evolutivo de la razón analítica misma en tanto facultad humana, capaz de engendrar sus propias respuestas razonadas y, por tanto, científicas.

En cuanto al mito como expresión del politeísmo la pregunta era ¿cómo pudo originarse el mito y cómo debía entenderse? Para los ilustrados la conclusión general fue que los mitos no resistían el análisis racional y debían entenderse como documentos de tiempos supersticiosos; por lo tanto, eran

⁶³ el postulado del que parte "el espíritu analítico" es el que las cosas compuestas puedan reducirse a sus componentes elementales simples. "Todo se analizaba, en uno y el mismo movimiento se reducía el agua a sus elementos, el espíritu a la suma de sus impresiones [...] y la sociedad a la masa de sus individuos" Sartre citado en Frank, 1982:112 "Se disolvía toda totalidad y entonces se revelaba como amontonamiento de partículas elementales de naturaleza invariable. Una de éstas era la 'esencia del ser humano', capaz de infinitas combinaciones, pero de estructura invariable [...]" idem. Evidentemente, estos postulados con su confianza ilimitada en la razón servían de armas a la burguesía para minar los castillos aristocráticos.

prescindibles ⁶⁴. Siendo así, el mito ya sólo podía servir como discurso poético retórico o de adorno literario con intenciones didácticas o irónicas al estilo de las fabulas, por ejemplo.

Al contrario de la razón analítica dominante, los románticos tempranos partían de la naturaleza sintética de la razón y de todos los fenómenos humanos y naturales. Para ellos la razón no es una fuerza parcial y aislada -como explicaba Herder en su Origen del Lenguaje ⁶⁵- no solo era capacidad para razonar de manera sistemática, analítica y comparativa, sino que abarcaba a todo lo humano, era lo humano en sí que por tanto incluye el sentimiento y lo moral. Como tal, abarcaba entonces también a la fantasía y la inventiva no solo como capacidad mental formal, sino como capacidad de cambio y de subversión constante.

⁶⁴ así, había una teoría según la que la existencia de los mitos se debía a seis razones (conceptos burdos de la naturaleza, la tradición corrupta de los misterios, la insuficiente información de los cuentos antiguos, la timidez debida a la ignorancia, el deseo por disculpar al crimen, el desprecio de la religión verdadera). Esta teoría estaba ampliamente aceptada (Hume, d'Holbach, Fontenelle, etc.), pero también fue popular la hipótesis de la "influencia corrupta de los sacerdotes" como la expresaba Voltaire. Este explicaba que los mitos conservaban huellas de la religión monoteísta, que correspondía a la razón como facultad humana general y había sido la religión del origen. No obstante, fue corrompida para llegar al politeísmo a causa de sacerdotes los que con este engaño quisieron fortalecer su propia autoridad.

⁶⁵ Herder, 1956. Herder sitúa el origen del lenguaje en la poesía original de los pueblos salvajes, la "edad de oro" de la literatura y de los pueblos, su época de fuerza y de embriaguez. En mucho en términos generales -y en específico referente al Dithyrambo y los dioses de la embriaguez- Nietzsche retomará las ideas de Herder. También Herder opone aquí lo popular como lo verdadero poético en contraposición a la "pedantería" escolástica y literaria. Herder 1950:10 ss.

Por el contrario, la razón analítica -entendida como ente que obedece a leyes ahistóricas y proporciona su registro- niega la creación y el cambio continuo. Puede reconocer la fantasía, pero como cosa separada y, sobre todo, subordinada a su poder. Esto es, la fantasía, lo irracional, lo mágico y lo poético no tienen capacidad de encontrar, acceder y expresar a la verdad. Desde el punto de vista de la razón analítica "apenas reconocida en su derecho propio, la poesía es excluida del ámbito de la discusión razonable".⁶⁶

En cambio, para los románticos tempranos el sentimiento y la fantasía son parte de la razón en tanto facultad propiamente humana. Por lo tanto, también los mitos -y el arte en general- forman parte de esta razón humana y no son expresión de un retroceso ni de una degradación específica; para ellos, los mitos no se disuelven simplemente en la razón -el logos no suplanta y finiquita al mitos- sino más bien le recuerdan sus límites específicos ⁶⁷. De tal forma que las preguntas que formulan ante el fenómeno de los mitos parten de un terreno distinto. Postulando la naturaleza sintética del arte y de los mitos ⁶⁸, confrontan el abandono y el desprecio ilustrado por la fantasía

⁶⁶ Frank, 1982:121; también Ende, 1991.

⁶⁷ "Pues si es que el pensar mítico no se disuelve en la razón, entonces se le recuerdan a ésta -la razón analítica- sus límites, los que le disputan sus exigencias de validez universal" Frank, ibid.:122

⁶⁸ su naturaleza sintética residiría justamente en su capacidad de legitimación, de solidarización de un orden social y en tanto "sacrilizan" una escala de valores.

69 así como la equivalencia ilustrada de los mitos con lo no-verdadero, lo acientífico; se preguntan si en la actualidad deben inventarse nuevos mitos, qué función cumplirían éstos y si su empleo sería justificado.

En la obra de Schelling, la filosofía de la mitología, más que designación de una ciencia, ocupa el lugar de una preocupación fundamental. Para la filosofía idealista lo más importante, y como dirá el mismo Schelling, lo que en última instancia otorga la más alta dignidad a lo humano y la filosofía, es la autonomía del sujeto. Pero en el transcurso de la historia esta autonomía sufre limitaciones severas (por parte del Estado, de la Revolución etc.) y desde luego no podrá decirse que el hombre es quien hace autónomamente su historia sino que a la vez ésta es todo lo que la autonomía del sujeto no es capaz de determinar. Sin embargo, si lo más humano, lo determinadamente humano sigue siendo la autonomía y ésta no se ha realizado en la historia, ¿dónde encontrarla? Desde el punto de vista de Odo Marquard 70, la filosofía de Schelling responde que la autonomía humana debe entonces realizarse en el arte, actividad de la que dependerá lo humano propiamente dicho que debe introducirse en la historia. Antes que en el terreno histórico, es en el arte donde se produce el hombre propiamente como tal, el arte que es "el más

69 Así, Novalis describe la noche de la muerte de los antiguos dioses y de su séquito como soledad y muerte de la naturaleza encadenada por el número seco y la estricta medida, como ausencia de la fé y de la fantasía a la que canta como "celestes compañera que hermana todo y todo lo transforma", cf. Novalis, 1981:35.

70 Odo Marquard en Fuhrmann 1971:259

alto, el órgano único y verdadero". Y la mitología es, según Schelling, "materia del arte" ⁷¹; por lo tanto, hablar de una "nueva mitología" con miras al futuro -como lo hace Schelling- es hablar de una tarea (socializadora) del hombre que debe formarse a sí mismo y hacerse humano. ⁷²

En este sentido para Schiller es el arte quien puede y debe cambiar la intersubjetividad moderna en discordia consigo misma. Al igual que en el Hegel de los Escritos de Juventud, su referente contrastante es la sociedad griega. Lo nuevo de la modernidad -o sea, la aguda fragmentación social- estaba ausente en el mundo griego, pues "en ninguno de sus dioses faltaba la totalidad humana"⁷³ En cambio, la modernidad despliega a lo particular al precio de la fragmentación constante y es, también para Schiller, "un sistema de egoísmos". El divorcio del desarrollo de lo particular en el ámbito de la filosofía y de la sociedad es patente en que en la primera se autonomiza el espíritu especulativo y en la última se autonomiza el espíritu de los negocios. Schiller opina que tanto el Estado racional como el

⁷¹ op.cit.:262

⁷² Marquard sostiene la tesis que Schelling, tanto en sus preocupaciones anticuarizantes como los utópicos de la mitología de hecho neutraliza al presente histórico de cualquier obligación y, por esta vía, de hecho libera al arte de "rendir cuentas".

⁷³ citado según Habermas, 1989 :63 Esta valoración de lo fragmentario y de la sociedad griega es compartida también por Hegel quien en las Lecciones.. sostiene que la particularidad de los griegos y de sus dioses tenía un carácter "bello", es decir esta particularidad no iba en detrimento de la sociedad como tal. Sin embargo, una vez que esta divinidad se debilitó, quedaba solo "la particularidad seca, la particularidad fea, la que de forma necia y caprichosa solo se relaciona consigo misma y la que por ello mismo se encuentra en conflicto y dependencia con otros" 1970:336

Estado natural sojuzgan y reprimen al espíritu comunitario, de cuya restitución mediante el arte depende la recuperación de ese centro perdido y esa comunicación ausente. En opinión de Habermas "Schiller entiende al arte como encarnación genuina de una razón comunicativa".⁷⁴

Todas las demás formas de representación dividen la sociedad porque se refieren de forma excluyente, o bien a la receptividad privada, o bien a la habilidad privada de los distintos miembros, es decir, a aquello que distingue entre hombre y hombre, sólo la bella comunicación unifica la sociedad porque se refiere a lo común a todos⁷⁵

Así para Hölderlin, el juicio racional no abarca a la totalidad de la experiencia humana. Antes que la formación de la autoconciencia que a su vez posibilita la diferenciación entre objeto y sujeto de conocimiento, la experiencia humana es contemplación intelectual, esto es, experiencia de la identidad sustancial de todo lo existente, de toda vida que liga al hombre a lo infinito, lo inagotable. Hölderlin lo concibe como el espíritu comunitario o alma que abarca y permea al todo. Al igual que la autoconciencia, ésta es un factum. Si bien el pensar (la fuerza separadora) y la contemplación intelectual son polos contrapuestos de la experiencia humana, deben estar en "contraposición armónica" ⁷⁶ y encontrarse en una síntesis. La fuerza mediadora e unificante de la que Hölderlin espera tal armonía es el mito, pues el discurso mítico es representación de lo infinito, lo siempre fundante. El mitos es concebido así como

⁷⁴ ibid.:65.

⁷⁵ idem.

⁷⁶ cf. Gaier en Fuhrmann, 1971:295 ss.

la síntesis dialéctica entre lo humano y lo divino, lo sagrado, la unión e identidad sustancial (lo que es para Hegel la "vida pura" que no es objeto de la ciencia, sino de la fé, cf. párrafo IV). Como representación de esta unidad sustancial, lo mítico debe volverse atributo del conocimiento y de la lengua.

Todavía la utopía estética de Schlegel mantiene cierta referencialidad social. Aún aquí se expresa la preocupación por recuperar al perdido centro aglutinador de la sociedad visualizado en la construcción de una "nueva mitología". En su Discurso de la Mitología (1800) Schlegel dirige el momento estético directamente contra la revolución francesa y la lucha de la ilustración. Bohrer entiende al discurso de Schlegel como radicalización del momento estético en aras de la decepción relativa al supuesto fracaso de los acontecimientos parisinos. A la tesis de la ilustración según la cual toda poesía (o sea, toda creación artística, la mitología junto a las supersticiones etc.) han sido superados históricamente por la razón, Schlegel opone un absolutismo estético.

Pero si bien es aquí en esta "nueva mitología" de Schlegel donde la oposición a la razón adquiere rasgos más radicales, de todas formas no es lo que será en los románticos tardíos: reconstrucción de lo arcaico, lo arquetípico. Más bien, Schlegel construye una teoría relativa a la función cultural del mito en el presente social. Esta "nueva mitología" no se convierte a su vez en mitología en tanto que pretende regresar a tiempos clásicos, sino en tanto pretende que su creación (y la creación artística en general) es autónoma y autosostenida, sin

consideración de las circunstancias históricas. ⁷⁷ Con Schlegel el tiempo histórico se contrae a un momento estático:

Pues es éste el principio de toda poesía: levantar el curso y las leyes de la razón que piensa razonablemente y de llevarnos a la bella confusión de la fantasía, al caos original de la naturaleza humana, para lo cual hasta ahora no conozco un símbolo más hermoso que el tumulto alegre de los antiguos dioses ⁷⁸

Sin embargo, al contrario de lo que sucedió en el Programa..., la construcción de esta nueva mitología ya no tiene como su centro el concepto de "idea" sino "lo artificial de un producto que deviene de una fantasía artística" ⁷⁹ Así la fé de los ilustrados (también de Schiller, Herder y Hegel) en la illimitada perfectibilidad del ser humano se ve sustituida por la progresiva obra de arte y la fundación de caracter universal e histórico es dejado atrás a favor de la construcción estética. En Schlegel esta ya no se basa en la razón universal o, como en el Programa ..., en una conciliación entre razón y arte, sino se funda en una naturaleza originaria.

Este levantamiento de las leyes del pensamiento es lo que en el Schlegel del Discurso... funda la independencía y autonomía del arte de sus respectivas circunstancias históricas así como de un concepto de "verdad". En el mismo texto juzga Schlegel que el escritor y poeta realmente grande que se salva del olvido es aquél que habla desde el corazón de su pueblo. Al respecto, Bohrer destaca que con ello Schlegel no se refiere a la necesidad

⁷⁷ Habermas, 1989.

⁷⁸ Schlegel, 1958

⁷⁹ Bohrer en Bohrer, 1983.

de restablecer valores tradicionales, sino más bien a la recuperación de un centro de identidad, en analogía de lo que fue la mitología para los antiguos. Sin embargo, el sujeto que debe producir esta obra necesaria ya no es un sujeto histórico, sino un sujeto trascendental, visualizado en una comunidad de elegidos. Así también argumenta Schlegel contra el concepto de progreso de la ilustración, pero no desde el punto de vista de la realización moral del individuo y la sociedad, sino desde el fenómeno de la aceleración del proceso histórico en sí y llega a la conclusión de que "el problema medular de la historia es la diferencia en el progreso" ⁸⁰ Es esta reducción del tiempo histórico al yo imaginativo lo que se expresa tanto en la terminología esotérica que emplea el Schlegel maduro, como en sus pretensiones místicas, en las que se imaginaba como sumo sacerdote de una nueva iglesia esotérica.

He aquí, pues, la inauguración y el problema del declive del romanticismo tardío cuya nostalgia ya no pasaba por un "poner" y "actuar", sino por una contemplación más bien pasiva.

Ahora bien, si la concepción de Schlegel relativa al mito expresa más bien una apología contemplativa y elitista, conviene recordar que ya Herder hablaba de un "uso heurístico" de la mitología ⁸¹ Con este término Herder expresaba su idea de la necesidad de una "mitología política" que fuera capaz de legitimar los contenidos (valores) del espíritu histórico de una

⁸⁰ idem.

⁸¹ Herder, Vom neuen Gebrauch der Mythologie, 1767, citado en Frank, 1982:129

sociedad particular y de expresarlos en imágenes, de manera análoga a lo que se testimoniaba de las sociedades clásicas ⁸²

En general, el concepto de la necesidad de una nueva mitología en los románticos tempranos se dirigía contra la Ilustración en tanto que exige y reconoce la necesidad humana de trascendencia la que no se agota únicamente en la razón analítica; por lo mismo apunta hacia la necesidad de una legitimación social mediante la creación de sentido, de justificación de la vida y de su entorno sociohistórico.

Con esto, los románticos tempranos, al contrario del Hegel apologeta del estado y del positivismo apologeta del cientifismo, rechazaban a la teoría de la ciencia como fundamento exclusivo, posible y viable de la cohesión social moderna. Que su afán de búsqueda por una razón sintética y trascendental no fue algo en principio irracional, se delata aún en los esfuerzos del mismo positivismo por promover una "religión de la humanidad".⁸³

De hecho, la oposición de mitos y logos marcó a todo el pensamiento de la Ilustración -la "aurora de la era de la razón"- y como tal es uno de los momentos fundantes de la modernidad. La ilustración pugnaba por el "desencanto del mundo", o sea, por la

⁸² desde luego, el pensamiento de Herder se dirige hacia lo nacional, más no es por ello nacionalista o chauvinista; supone el estudio de culturas y lenguas ajenas a la propia, el estudio de canciones populares y la mitología de otras culturas, cf. también Meinecke, 1982

⁸³ Al respecto, Giddens (1978) analizará los esfuerzos correspondientes de Comte como el sustrato latente del espíritu positivo, esto es, su implicación ktácita de que, después de todo, la ciencia no es capaz de proveer su propio cometido.

erradicación de toda superstición y de todo mito; es más, su mismo concepto se resume en esta pugna, dirigida a la ruptura absoluta con su propio pasado sustentado en representaciones míticas clásicos y medievales. Y donde sospechaba aún la existencia de restos de un antiguo paradigma ⁸⁴ actuaba:

sin consideración alguna hacia sí misma quemando todo vestigio de su propia autoconciencia. Solo un pensamiento tal, el que se violenta a sí mismo, es lo suficientemente duro para quebrar a los mitos ⁸⁵

En cambio, la crítica romántica a esta "racionalización" no apuntaba a "estetizar" la vida, sino a revolucionar las relaciones sociales donde el arte y el mito tienen un lugar central como elemento humano y expresión de la razón sintética, en tanto función de solidarización.

Así en la literatura romántica prolifera la crítica al espíritu analítico y resalta la necesidad de introspección y de una fundamentación social solidarizante.

Por lo mismo, la dirección de esta visión estética es la de distancia crítica ante la ciencia superespecializada y alejada de los problemas cotidianos; para los románticos el pensador abstracto tiene un corazón frío y descompone relaciones que solo como un todo pueden conmovier. Es solo un corazón que siente, un corazón ardiente que puede conmovirse y cambiar, un corazón que no solo sepa calcular sus propias ventajas.

⁸⁴ el término se entiende aquí en el sentido de propuesta de explicación del mundo, o sea, como lo son los mitos desde el punto de vista de su contenido: un discurso de fundación cosmológico y social

⁸⁵ Horkheimer y Adorno, 1988:10.

VII

Excursio del "frio corazón" y el "autómata"

Su corazón está hechizado y ha perdido sus cualidades humanas, convirtiéndose en el más frío de los metales

[...]

Y tuvo entonces la impresión de estar ante otro ser, cuyos movimientos eran los que es dable esperar en un mecanismo averiado.

Ludwig Tieck, "El Runenberg".

El uso que Schiller hace de la metáfora del "corazón frío" como atributo del científico puramente racional y especializado quien se concentra en las partes sin que el todo lo conmueva, ilustra que la metáfora del corazón en general y la oposición entre "corazón frío" y "corazón caliente" es un Leitmotiv tanto del movimiento del Sturm y Drang como del romanticismo temprano: desde el punto de vista de sus representantes expresa de manera poética el malestar social e individual de una sociedad dominada por la razón moderna.

Frank señala que el corazón pertenece al orden de los símbolos de larga duración histórica que tuvo y tiene un lugar central en muy diversas culturas.⁸⁶ Como metáfora ⁸⁷ la palabra corazón suple la falta de un concepto apto para expresar la íntima unión entre funciones físicas y espirituales; aprehende

⁸⁶ Frank, 1978:255.

⁸⁷ El concepto de metáfora se entiende aquí como la simbolización o representación de algo que de suyo no es sensible o ilustrable, como lo es, por ejemplo, una idea o un pensamiento.

así "la experiencia de simultaneidad entre sentimiento orgánico y estado del alma."

No obstante esta definición general y su validez durante periodos históricos largos, el esquema específico de la metáfora del corazón cambia acorde al estado de la discusión histórica relativa a la dicotomía cuerpo-alma. Este cambio señala su campo de indefinición semántica a la vez que exige la definición de un particular contenido histórico.

Por ejemplo en el discurso medieval se concebía al corazón como la sede de la fuerza de voluntad, el lugar en el que arde el fuego prístino heraclidiano, la chispa divina, residencia del espíritu de Dios.

Esta concepción encuentra expresión en muchas pinturas religiosas europeas (aún del siglo XVI y más tardías) donde -en especial tratándose de retratos de cuerpo entero de santos o de Jesús- se destaca al corazón ya sea mediante un gesto de la figura que señala su lugar anatómico ya sea mediante su relieve y realismo orgánicos y su color rojo vivo, a veces envuelto en un halo particular. Esta tradición persiste hasta hoy día en los cultos populares al sagrado corazón de Jesús y otros. Lo arriba dicho se expresaba también en ritos funerarios en ocasión de la muerte de eclesiásticas de alto rango. Sucedió así en la antigua abadía de Fulda/Alemania (fundada en el año 705 y durante mucho tiempo la única universidad al norte de los alpes): una vez muerto el abade se le extraía el corazón para -después de embalsamarlo- conservarlo en un lugar especial. Se le depositaba

en la pared del espacio más sagrado, en la cripta interior de la catedral que alberga los restos del inglés Bonifacio (Winifredo), el santo fundador.

Se ve que en la tradición cristiana el corazón así como la ética del corazón caliente ocupa un lugar central en tanto metáfora de lo vivo, como sede ardiente de vida y de fé. Su opuesto, o sea un corazón frío, anti-natural, hecho de piedra o cristal, un corazón "seco", representa entonces la falta de vida, la falta de moral, la muerte espiritual; expresa pues la íntima unión entre heridas del corazón y desequilibrio y decadencia de los estados del alma. En una asociación derivada, el corazón crece, se amplía y se ensancha mediante la compasión, la comunidad con los otros, mediante la capacidad de identificación compasiva; en cambio, se encoge, se seca y se cristaliza a consecuencia del movimiento concéntrico sobre sí mismo, el egoísmo, mediante la preocupación y el ser temeroso. Existe aquí una transferencia según la ley de la semejanza: el corazón en su insensibilidad hacia otros se comporta como el frío hacia el calor, como la piedra hacia la sustancia almadada.

Frank contrasta esta especificidad simbólica de la tradición cristiana con la metáfora corazón de culturas más antiguas, como la egipcia. También aquí el corazón como metáfora tuvo un lugar central, pero de signo o de valoración distinta. En las prácticas funerarias de personalidades importantes, se solía extraer el corazón orgánico; en su lugar se colocaba una piedra preciosa. O sea, el corazón orgánico se valoraba como expresión de inestabilidad, de lo cambiante y pecaminoso, flexible y

perecedero, mientras lo duradero de la piedra simbolizaba constancia y eternidad, la definitividad como vía de acceso al reino de los dioses. 88

En cambio, en la tradición cristiana, el corazón de piedra más bien simboliza dureza de espíritu, carencia de emociones y, sobre todo, impermeabilidad ante las enseñanzas del dios vivo y es, por ello, asociado al diablo, el mal y, en general, a la contra-moral.

Ahora bien, el cambio históricamente específico que experimenta la metáfora corazón en tiempos del romanticismo es su transformación en metonimia. En el transcurso de la mayoría de los cuentos debidos a poetas de esos tiempos (Hoffmann, Tieck, aún Wagner, etc.) somos testigos de "una historia en cuyo transcurso intercambian sus roles el alma con el cristal, el corazón con el dinero, sin que fungan en un significado nuevo respecto a la usanza tradicional y sin que cedan su lugar a un significado metafórico diferente, tan poco como 3 metros de tela adoptan las propiedades físicas de las monedas por las cuales se intercambian.«...» aquí la ley no consiste en una semejanza interna, sino en la equivalencia que es la que funda este tipo de transferencia." 89 No es que de pronto el corazón tenga atributos internos que lo hagan comparable a lo inorgánico sino que ha entrado en una relación real con éste; es en base a esta relación

88 La ruptura y oposición entre una y otra tradición es atestigada por pasajes del Antiguo Testamento donde se relata que el faraón egipcio mostró un corazón duro y "empedernido" ante las enseñanzas del Dios "vivo".

89 Frank, 1978:268, subrayado mio.

real que la piedra puede ocupar el lugar del corazón (y viceversa). Esta relación real se encuentra en el contexto histórico que es el del capitalismo naciente y su economía, dominada por la figura del (inter-) cambio mediante un equivalente universal: el dinero.

Al igual que el dinero de origen metálico que es -como decía Marx- del todo indiferente a lo perecedero de las mercancías, el corazón de piedra puede intercambiarse por diferentes anhelos y riquezas, puede hacer un pacto con el diablo. Pero para que el corazón que es de origen caliente se vuelva frío y se petrifique, sobre todo deberá renunciar al amor. En las diferentes versiones del cuento de las Minas de Falun, tanto Tieck como Hoffmann, Wagner, Schubert y otros, varían este mismo tema: Christian, el protagonista, por seducción del mineral, cuya reina se le aparece en sueños, renuncia a su oficio de marinero para trabajar en las minas de Falun/Suecia. Allí conoce a su amor verdadero (en el personaje femenino de Ulla), pero al mismo tiempo está bajo la fuerza de seducción del cuerpo de la reina del monte, simbolizado en los cristales y minerales de la mina. Sin embargo, resuelve casarse con Ulla. Empero, el día de sus bodas se desata la tragedia. En una ocasión anterior Christian ha visto una piedra preciosa de un color rojo intenso hermosísimo y resplandeciente bajo la luz de su lámpara y sobre la que están grabadas dos corazones enlazados, rodeados por letras extrañas. Esta visión le parece prometer durabilidad y riqueza a sus amores con Ulla y anhela poseer los cristales del monte para obsequiárselos el día de sus bodas en señal de

eternidad de su amor. Temprano por la mañana se interna a la mina para buscar allí la tabla de corazones. Una vez llegado a las profundidades de la mina, ésta se desliza y lo sepulta. Celosa, la reina del monte lo sepultó en una tumba eterna por debajo de los cristales y minerales que anhelaba. Cincuenta años más tarde en ocasión de otro deslizamiento de la mina los mineros encuentran su cuerpo, conservado todavía tan joven como el día de su muerte, pero ya nadie se acuerda de Christian. Al poco tiempo llega Ulla -ya una anciana de edad- quien reconoce a su prometido de juventud. Ella muere de dolor junto al todavía joven cuerpo de Christian. 90

En sus diferentes variantes la drama denuncia el "poder que ejerce el maldito metal -del cual todavía Marx dirá que parece 'locura pura'- y que en un sentido sumamente literal tiene el efecto de de-socialización y des-humanización" 91 A la vez, el carácter absolutamente indiferente de este equivalente universal tanto con relación a las propiedades físicas de las mercancías que expresa como respecto a la personalidad de quien lo posee es la que niega por completo la particularidad y lleva -según la expresión de Marx- al "total dominio de la cosa enajenada sobre el hombre". El principio enemigo del cual Ulla sabe poseído a Christian, como si fuese un poder que se le impone desde el exterior, es la nostalgia por "la cosa general" que transformó el alma de Christian en un "alma de dinero". Pues en el fondo el

90 Este último motivo es aún tan actual que por ejemplo aparece en la película "Cinco días de verano" de F.Zinneman (1981).

91 ibid:279

"alma de dinero" es la forma monetaria del "alma de piedra" o alma cristalizada. Así la tragedia se vuelve ineludible y "triunfa la metonimia", vivida y contada como realidad, como contenido literal del discurso poético. 92

La transformación de la metáfora corazón en metonimia tiene un trasfondo aún más decisivo y cruel. Esta no solo se debe a la cosa enajenada, sino a la enajenación de la mirada humana. El deseo por la durabilidad simbolizada en la piedra y en el metal es un deseo encerrado sobre sí mismo, en tanto no reconoce que el brillo del metal -al igual que lo reluciente de la tabla pétreas de amor- es reflejo de la luz viva y del amor vivo, y que ambos solo existen gracias a la relación creadora. El objeto del amor, exteriorizado en piedra y tabla, se impone al hombre y condena a la muerte a quien deposita en él lo vivo de su deseo y su amor.

La enajenación tiene así carácter de inversión: el metal es percibido como un ente alzado, que desde su materialidad confiere vida propia. En aras de esta percepción enajenada se renuncia a

92 Lo duradero de la metonimia corazón-dureza en el contexto de las relaciones capitalistas es comprobado por su actualidad. Así, por ejemplo la expresión irónica y crítica de "Pedazo de Corazón" del escritor y director de teatro Heiner Mueller (Berlín, 1983):

UNO: Me permita Usted poner mi corazón a sus pies

DOS: Solo si Usted no me ensucia el piso

UNO: Mi corazón es limpio

DOS: Eso ya se verá

UNO: No logro sacarlo

DOS: Quiere que le ayude

UNO: Si no le importa

DOS: Es un placer. Pero tampoco yo logro sacarlo

UNO: Llora.

DOS: Se lo sacaré operando. Para qué tengo una navaja.

Terminaremos pronto. Trabajar sin desesperar. Por fin, aquí está. Pero si es un ladrillo. Su corazón es un ladrillo.

UNO: Pero solo late para Usted

lo realmente vivo; Christian desprecia el valor de su relación amorosa viva en favor del reflejo de éste que emana de la tabla y de la imagen de los corazones enlazados grabados sobre el cristal muerto. Es esta transferencia de lo sensible a lo no-sensible que permite la inversión y constituye el fondo de la enajenación. Es, pues, la exteriorización del alma que Christian confunde con el alma mismo. En vez de reconocer a su propio amor como promesa de una felicidad duradera, la busca en la tabla de cristal y en su posesión cree obtener su garantía.

Unos cincuenta años más tarde, Marx analizará análogamente el fetichismo de la mercancía; la exteriorización del valor en un valor de cambio (la mercancía) es confundida con su valor (o sea la relación viva que lo crea, el trabajo vivo en un contexto específico). Como escribe Marx, en el valor "no entra un solo gramo de materia natural." En este contexto se entiende también el símil marxiano según el que el capital es el dominio de los muertos sobre los vivos, base de su efecto enajenante, inversión que privilegia la "seguridad" del poseer en general sobre el goce y el proceso de la relación viva.

* * *

Este mismo tema -el del dominio de la muerte sobre la vida en el contexto de la modernidad- también se expresa en otra metáfora de la poesía y literatura románticas: la máquina, el autómatas, el robot, aquéllo que se mueve por engranajes mecánicos, y su asociación a lo diabólico, las tinieblas, lo oscuro, la locura y la muerte.

Paradigma y maestro de este complejo temático que es recurrente en los románticos tempranos ha sido la obra de E.T.A. Hoffmann, cuya influencia se deja sentir más tarde también en poetas y escritores franceses como Baudelaire y Flaubert. Desde el cuento de "Cascanueces" (musicalizado por Tschaikowsky) hasta el menos conocido "El Hombre Arena", Hoffmann recurre a un personaje que es físico, maestro en mecánica u óptica etc. y quien es capaz de crear mecanismos que imitan perfectamente la figura humana. Una vez creados, estos autómatas ciegan la mirada humana de tal manera que el personaje respectivo se llega a confundir lo automático con lo real y vivo.

El cuento de "El Hombre Arena" está repleto de inversiones de este tipo. Nathanael, el protagonista, en su infancia conoce a un personaje que de noche suele visitar a su padre; entonces su padre y su amigo desconocido se dedican a experimentos en un laboratorio que forma parte de la casa. Cada vez que llega este hombre oscuro y de risa diabólica, de inmediato la madre manda a los niños a la cama, diciéndoles que ya oye los pasos del "hombre arena"; a su pregunta de quién es ese "hombre arena", la sirvienta le cuenta al niño Nathanael que el "hombre arena" castiga a los niños que no se quieren dormir, pues vierte arena en sus ojos hasta que les saltan de la cabeza; entonces se lleva los ojos de los niños en su saco y, subiendo al cielo nocturno, alimenta con éstos a los hijos de la media luna. Por supuesto Nathanael comienza a temer profundamente al hombre arena y lo identifica con el desconocido amigo de su padre. Pero una noche la curiosidad de Nathanael puede más que su temor: se esconde en

el cuarto de su padre y al llegar el visitante reconoce en él al viejo abogado Coppelius quien odia a los niños y los llama "pequeñas bestias". Otra noche, después de una visita de Coppelius, se escucha una terrible explosión en el laboratorio de su padre y Nathanael, mientras oye como se alejan los pasos del visitante nocturno, encuentra a su padre muerto. Nathanael culpa por ello al hombre-arena a quien identifica con Coppelius.

Años más tarde, ya como estudiante universitario, Nathanael vuelve encontrarse con el mismo hombre quien ahora se hace llamar Coppola y es comerciante ambulante de anteojos. Al conocerlo Nathanael experimenta las mismas sensaciones que le inspiraba de niño: pánico, repulsión y un presentimiento que este personaje le causará un fin terrible. Al mismo tiempo, Nathanael se hace amigo de un maestro universitario en física. Este tiene una hija, Olimpia, a la que Nathanael comienza amar apasionadamente. Tal es su encanto que se olvida de su primer prometida. Olimpia es una señorita muy bella, de facciones finas, algo pálida. Ella también es muy educada, pues nunca interrumpe ni se distrae del torrente de palabras y de la lectura de sus obras que Nathanael le dedica a diario. Pero por fin, cuando Nathanael decide pedir la mano de Olimpia y se dirige hacia la casa de ésta para hablar con su padre, escucha desde la entrada un terrible pleito entre éste y otra persona. Sube corriendo por las escaleras de la casa y encuentra la puerta del estudio abierta. Jalando de pies y cabeza de una gran muñeca de madera los hombres se insultan a voz en cuello y se disputan las diversas partes, ojos y mecanismos del robot. Así Nathanael se entera del engaño tan espantoso del que

ha sido víctima: Olimpia es un autómata, una muñeca, animada por mecanismos tan perfectos que aún los caballeros de los círculos de té que frecuentaba Nathanael con Olimpia y su padre en Berlín se escandalizaron ante la noticia. En el instante de su desengaño Nathanael cae preso de una locura que poco tiempo después lo lleva al suicidio.

En analogía al intercambio del corazón caliente por el frío, de lo vivo por lo muerto, la máquina simboliza aquí la enajenación más profunda que acaba por socavar al mismo amor, fuente del que brota el calor del corazón. Nathanael permanece inconsciente ante el fetichismo del cae preso al amar al autómata Olimpia. Así como el fetichismo del dinero reduce el valor a su expresión, el fetichismo amoroso que caracteriza la relación de Nathanael con Olimpia, reduce esta relación dialógica a un monólogo narcisista, pues los discursos de Nathanael permanecen sin réplica. Y no obstante, es justamente por ese silencio interpretado como consentimiento que Nathanael se encanta con Olimpia,

[...] durante horas y con mirada fija «Olimpia» captaba los ojos de su amado, sin cesar y sin moverse y su mirada se volvió cada vez más viva, más ferviente. Y solo cuando Nathanael al fin se levantaba de su silla, le besaba la mano o también la boca, ella decía: "Ah, ah" y después: "Buenas noches, querido". Ya de vuelta en su cuarto Nathanael exclamaba: "Oh, qué emoción tan hermosa, tan profunda es la tuya, tu, solo tu me comprendes por completo." Al pensar en la suerte tan feliz que a diario le revelaba la confluencia de sus almas temblaba de alegría interna, y le parecía que Olimpia le hablaba desde lo profundo de sus obras, desde lo profundo de su genio de poeta y su ser interior..⁹³

⁹³ Hoffmann en Frank, ibid.:207.

A los ojos de Nathanael, el silencio y la pasividad de Olimpia intensifican su hermosura, pero de hecho permiten su narcisismo y sus exaltados monólogos. ⁹⁴

Mientras el móvil para maldecir al corazón caliente y orgánico es la promesa (incumplida) de alcanzar poder y dominio mediante la riqueza o lo durable y eterno, la relación amorosa con el autómatas promete el amor perfecto. Pero también esta promesa permanece incumplida, pues al final se desenmascara como locura y muerte. La transferencia de lo metafísico (la relación amorosa dialógica) a lo físico (el autómatas Olimpia) -Nathanael percibe al cuerpo mecánico y desalmado de Olimpia como si fuese el alma misma- tiene como precio la negación y la noche absolutas (o sea, la muerte).

Como en el caso del dinero, el cristal y el corazón-piedra que los adora, también sucede en el caso del trueque de la fuerza viva, creadora por el mecanismo y lo mecánico: es la enajenación del alma propia, del sentido subjetivo lo que Nathanael percibe en las miradas de Olimpia. Como dijimos más arriba, la perversión se encuentra también en la mirada del hombre moderno, y como hemos visto, tanto en el caso del metal y el deseo de su posesión como en el del dominio por "engranajes mecánicos", los ojos y la

⁹⁴ Si bien no es nuestro tema de indagación, nótese la magistral ironía con la que Hoffmann crítica a la relación entre los sexos y el fetichismo de las relaciones amorosas de su tiempo que siguen siendo síntoma de toda la modernidad. Respecto a estos problemas, cf. la obra de George Sand y Mdm. de Stäel.

mirada tienen un papel simbólico y metonímico especial.⁹⁵ En el momento del desengaño, Nathanael ve los ojos de la muñeca tirados en el suelo que desde allí le miran fijamente. Es entonces cuando el físico furibundo los levanta y los lanza contra el pecho de Nathanael. En este instante es preso de la enajenación suprema: la locura que finalmente lo conduce a la muerte y la autoaniquilación como intrascendencia y anti-sentido total ⁹⁶

⁹⁵ De hecho, el cambio que experimenta la mirada en el contexto de la narrativa moderna o sea su transformación desde la interpretación al simple observar, denota una forma de enajenación típica del capitalismo tardío, fruto también de la supresión del sujeto y de su reducción a un producto. Relativo al enunciado de Benjamin quien sostiene que en la modernidad del capitalismo tardío y su industria del cine, el espectador no se identifica realmente con el actor sino con la cámara (con el ojo de la cámara), Stewart dice lo siguiente: "With the advent of film interpretation has been replaced by watching, by an eye that suffers under an illusion of nakedness, an illusion shared with the camera's naked eye. Here we see the increasing historical tendency toward the self-sufficient machine, the sign that generates all consequent signs, the Frankenstein and the thinking computer that have the capacity to erase their authors and, even more significantly, to erase the labor of their authors." Stewart, 1984:11.

⁹⁶ podría decirse que una versión "post-moderna" de la temática de Hoffmann es el drama de la película Blade Runner de Ridley Scott, basado en la novela de Philip K. Dick, Do androids dream of electric sheep. Existen sorprendentes coincidencias aún en los detalles, como p.ej. la fabricación de los ojos de los robots que se lleva a cabo en un laboratorio de hielo y de intenso frío. Es aquí donde uno de los creadores de los "replicantes" es asesinado por sus criaturas, pues lo despojan de su abrigo y lo exponen sin protección a ese intenso frío. No obstante, el mensaje de la drama es más optimista: a pesar de la muerte de los robots y sus creadores, sobrevive una mujer quien se "humaniza" mediante un pasado memorizado y la compasión del protagonista quien se enamora de ella. Además, parece que aún el mismo nombre de los mecanismos con forma humana -replicantes (del inglés to reply = responder)- encierra ya una posibilidad dialógica. Desde luego, esta comparación merece un análisis más detallado. No obstante, comprueba una vez más la actualidad de este complejo temático.

Sin embargo, la metonimia de lo mecánico encierra un significado todavía más cruel. En la relación que Nathanael establece con Olimpia en cuyo fetichismo adora a su propio alma enajenada, también él participa de la naturaleza robotésca y mecánica de su amada. Aquí se explicita una realidad social diagnosticada por los poetas: la reducción del alma burguesa a una máquina, un mecanismo sin vida, tanto más útil, mientras más conformista. Un robot es programado en analogía a un reloj y jamás tendrá iniciativa propia alguna. La máquina y su espejismo enajenante simbolizan así la pesadilla romántica según la que los hombres se asemejan más a las máquinas, que las máquinas a los hombres. Así, después de hacerse pública la noticia de la "naturaleza automática" de Olimpia, las damas de los círculos de té en Berlín deben hacer un esfuerzo especial para

"[...] no solo dar la impresión de escuchar, sino que en ocasiones también pronunciaban un comentario que pudiera suponer un pensamiento o una emoción real".⁹⁷

Junto a otros poetas del romanticismo temprano, Hoffmann asocia aquí el carácter mecánico del alma burguesa, esta psicología del reloj y su conformismo al triunfo de la técnica y de las ciencias naturales. Ese mismo diagnóstico y la previsión romántica pesimista relativa a que la persecución exclusiva de lo científico excluye al desarrollo humano del hombre lo ilustran también contemporáneos como Nathaniel Hawthorne quien en su cuento Ethan Brand, hace reflexionar a su protagonista después de una vida gastada en buscar la sabiduría científica:

⁹⁷ ibid.:211.

[...] Tanto por la razón! ¿Pero donde se había quedado su corazón? Se había secado - encogido - endurecido - estaba destruido! Su corazón había dejado de latir al unísono con el universo [...] Ethan Brand se convirtió así en un hombre poseído por el demonio.⁹⁸

Si en el contexto de las sociedades modernas la productividad humana "cristaliza" en cosas autónomas respecto a su(s) creador(es) tan pronto como salen de la(s) cabeza(s) y mano(s), se sigue que su subjetividad es subsumida y aún reducida a favor de una objetividad que expresa solo a la parte materializada del proceso de creación, o sea, su producto final. En la apreciación exclusiva y apologética del producto, se suprime, oprime y enajena la parte viva y creadora del proceso de producción. Aunque esta parte creadora encuentra su expresión en el producto, no es idéntica a él. Así como la conciencia enajenada no reconoce en el valor de cambio y en su equivalente universal (el dinero) la expresión del valor de uso y el trabajo vivo que lo crea, la maldición del corazón caliente invierte las cosas: los hombres se desconocen a sí mismos para extrañarse y enajenarse en un producto y en la posesión de éste. La metonimia del corazón frío y la de la máquina (automatismo) en la literatura romántica temprana expresan al malestar social general de las sociedades modernas: la reducción de los valores de uso a valores de cambio a los que el alma sacrificada transfiere sus sentimientos más profundos. Mediante el dinero y el autómatas no se expresa la esencia del valor de uso, sino solo su valor.

"Uno solo es aquéllo por lo que nos valora el mundo. Si no hay nadie que pueda ver que soy rico, no lo soy".⁹⁹

⁹⁸ ibid.:248/249.

⁹⁹ citado según Frank, 1978.

El mecanismo del "quidproquo" económico y amoroso es el mismo: el representante suprime y se confunde cada vez más con aquéllo que es representado. El fetichismo de la mercancía como el de la narrativa de la sociedad burguesa trata a lo que pertenece al orden imaginario como si fuese algo material y reduce así al valor a su expresión. Por ejemplo, respecto a la función suplementaria de las posesiones en el contexto burgués en general y en particular con respecto a la posesión y colección de miniaturas Stewart las analiza como metáforas y substitutos del interior burgués

In order to construct this narrative of interiority it is necessary to obliterate the object's context of origin [...] Whereas the larger economy has replaced use value through the translation of labor into exchange value, the economy of the collection translates the monetary system into the system of objects [...] In its search for perfect hermetism, the collection must destroy both labor and history [...] 100

La homología estructural entre la economía política y el discurso poético de los románticos tempranos se evidencia respecto a la crítica del mismo proceso: el representante domina cada vez más completamente a lo representado, el sujeto es reducido a su expresión.

Las voces de los poetas no están aislados. También sus contemporáneos ocupados del análisis de la economía denuncian, como lo hace Baader, "el purismo económico que carece de afecto, de corazón y emoción" y durante la primera década del siglo XIX Adam Mueller reconoce en el deseo por la ganancia y la fetichización de la propiedad el "puro hacer plusvalía", cosa

que, aparte de los pobres ya existentes, crea "pobres artificialmente", los que por su propia situación persiguen la subversión de las relaciones económicas existentes 101

Y la homología no solo se evidencia en que el análisis de la economía política retoma el concepto de inversión y de enajenación; también el contenido del discurso de los románticos tempranos se ocupa de la inversión y el espejismo (de productos y de conciencias) y presenta sus metáforas claves como metonimias. También consiste en que el corazón orgánico y el trabajo vivo respectivamente se consideran como fuente y espacio de creación de todo valor, no obstante que tanto el corazón como el trabajo no posean valor alguno.

VIII

La filosofía del primer beso

¿Quién no amaría una filosofía cuyo
origen fuera el primer beso?
Novalis

¿Cuál es la filosofía que sustenta a estas metonimias románticas y que permite el postulado de una unión, en vez de la separación dominante, entre ciencia y arte? Como destaca Walter

101 Baader y Mueller, citado según Frank; estas preocupaciones se asemejan al problema social sobre el que se concentró gran parte de la literatura romántica francesa (Víctor Hugo y Béranger, entre otros) así como los autores del llamado socialismo utópico.

que, aparte de los pobres ya existentes, crea "pobres artificialmente", los que por su propia situación persiguen la subversión de las relaciones económicas existentes 101

Y la homología no solo se evidencia en que el análisis de la economía política retoma el concepto de inversión y de enajenación; también el contenido del discurso de los románticos tempranos se ocupa de la inversión y el espejismo (de productos y de conciencias) y presenta sus metáforas claves como metonimias. También consiste en que el corazón orgánico y el trabajo vivo respectivamente se consideran como fuente y espacio de creación de todo valor, no obstante que tanto el corazón como el trabajo no posean valor alguno.

VIII

La filosofía del primer beso

¿Quién no amaría una filosofía cuyo
origen fuera el primer beso?
Novalis

¿Cuál es la filosofía que sustenta a estas metonimias románticas y que permite el postulado de una unión, en vez de la separación dominante, entre ciencia y arte? Como destaca Walter

101 Baader y Mueller, citado según Frank; estas preocupaciones se asemejan al problema social sobre el que se concentró gran parte de la literatura romántica francesa (Victor Hugo y Béranger, entre otros) así como los autores del llamado socialismo utópico.

Benjamin ¹⁰² la visión romántica debe ser referida a su trasfondo y fundamento filosófico-gnoseológico. Es aquí donde el concepto fichteano de reflexión se convierte en el centro desde donde cobra sentido el afán romántico tanto por penetrar la infinitud relacional (es decir, la infinita interrelación de todo cuanto existe) como su peculiar visión del sujeto, de la inmediatez del conocimiento y de la forma (artística). En su obra Doctrina de la Ciencia Fichte define a la reflexión en función no solo de su contenido, sino también con relación a su forma

En virtud de este acto libre, [i.e. 'el acto de la inteligencia'] algo que ya es forma en sí, el necesario acto de la inteligencia, se asume como contenido en una nueva forma, la forma del saber o de la ciencia, y ésta es la razón por la que ese acto es un acto de la reflexión. ¹⁰³

Esta forma es "la ciencia de algo, pero no ese algo mismo," o sea, constituye la reflexión de la reflexión, o el saber del saber. El acto de la reflexión es un acto de libertad "a través del cual la forma se convierte en forma de la forma como contenido suyo, y retorna a sí misma, [y eso] es lo que llamamos reflexión." ¹⁰⁴ El centro de esta reflexión es -en Fichte- el sujeto absoluto que se conoce de manera inmediata mediante y en su autoconciencia; este conocimiento de sí mismo es a la vez esencialmente formal, pues el contenido de la reflexión no puede desligarse de su forma.

102 1988:22 ss.

103 citado según Benjamin, 1988:43/44, subrayado mio

104 ibid.

Cada reflexión convierte a la reflexión precedente en su objeto; de esta manera el proceso de conocimiento se concibe como una sucesión infinita de formas de conciencia.

En cuanto al acto de la reflexión, Fichte desarrolla sobre todo el aspecto del poner -cosa central para la dialéctica hegeliana; así la reflexión es el acto transformador del reflejarse sobre una forma. En cambio, los románticos se concentran en el concepto de la reflexión como aspecto puramente formal del conocimiento. Y mientras para Fichte solo el "yo" es capaz de reflexión y de ponerse a sí mismo, los románticos centran todo en el pensarse-a-sí-mismo. "Dicho de otro modo: en Fichte, la reflexión se refiere al yo, en los románticos remite al mero pensar"¹⁰⁵ Así, el pensamiento romántico no se dirige al objeto engendrado por el yo en su autoconciencia (Fichte postulaba que solo el yo es capaz de ello), sino a la forma y el carácter infinito del pensamiento mismo. Mientras en Fichte, el acto de la autoconciencia es un acto inderivable e inexplicable¹⁰⁶ y como tal capacidad exclusiva del yo, y es éste, por tanto, el centro de la reflexión, para los románticos el centro de la reflexión es el arte. Si el yo en Fichte es la célula originaria

¹⁰⁵ ibid:55.

¹⁰⁶ "En tanto que generalmente se contempla la actividad como algo que presupone un ser, todo ser es para Fichte sólo un producto del hacer originario. La función sin un ser funcional es su primer principio metafísico...El espíritu pensante no 'es' primeramente para después, merced a un motivo cualquiera, llegar a la autoconciencia, sino que jamás tiene lugar con anterioridad al inderivable e inexplicable acto de la autoconciencia." Windelband en Benjamin, ibid.

del concepto intelectual del mundo, en los románticos -y sobre todo en Schlegel- esta célula originaria es la idea del arte.

Ahora bien, si el medium en el que se realiza la reflexión puede ser determinado de múltiples maneras (como arte, como naturaleza, como historia) esta multiplicidad del medium supone, no obstante, postulados comunes en cuanto a su teoría de conocimiento del objeto. El sujeto de la reflexión es en todos los casos el pensamiento, o sea, un sujeto espontáneamente activo e inmediatamente autocognoscente. En este sentido, la multiplicidad de objetos deriva de un origen común que es el pensamiento como el medium de la reflexión, como

"nexo de una relación pensante. Por consiguiente, el absoluto permanece como pensante en todas sus determinaciones, y una esencia pensante es todo cuanto lo llena. Con ello está dado el principio romántico fundamental de la teoría del conocimiento del objeto. Todo lo que está en el absoluto, todo lo real piensa; [...]" 107

Pero esta esencia pensante no es, como en el caso de Fichte, necesaria- y exclusivamente un 'yo', sino que forma parte de todo ser, permea al Todo, al universo entero. Ver la conexión (el nexo pensante) que no solo va del sujeto hacia el objeto, sino también de éste último hacia el sujeto, es comprender que "en todos los predicados en los que vemos un fósil, éste nos está viendo también a nosotros." 108 Por lo mismo, "romantizar" es potenciar la reflexión, la autoconciencia a tal punto que sea

107 ibid:86

108 A partir de este postulado, también se esclarecen los textos literarios que se ocupan de la vida existente en las plantas, minerales y animales que normalmente son tratados como objetos sin-razón, sin conciencia alguna.

capaz de incorporar a muchas conciencias aún fuera del ámbito humano. 109 Desde este punto de vista, la distancia entre sujeto y objeto se reduce y prácticamente sujeto y objeto conocido llegan a confluír y a interpenetrarse, a identificarse, pues "el ser conocido de una esencia a través de otra coincide con el autoconocimiento de lo que está siendo conocido, con el del cognoscente y con el ser conocido del cognoscente a través de la esencia que conoce." 110 De forma tal que el proceso de conocimiento siempre depende de un proceso sin jerarquías, puesto que en igual medida depende tanto del sujeto como del objeto mismo. El observador se comporta hacia el objeto únicamente como punto estimulante del proceso de autoconocimiento del objeto, y se convierte así en punto de partida del autoconocimiento del mismo objeto. Pues este objeto participa de todo lo real y no es, por tanto, materia muerta, sino materia más o menos consciente, es vida propia. Solo así podemos entender los enunciados de Novalis relativos a que la naturaleza debe "moralizarse" y solo así puede la naturaleza explicarse como un "progreso hacia la moralidad", rechazarse la "cuestión de las causas" como algo

109 Según Novalis, "El mundo debe estar envuelto de espíritu romántico. Así encontraremos el espíritu originario de los actos. Hacer romanticismo no es otra cosa que una elevación poderosa, cualitativa. El yo inferior se encuentra identificado en este acto con un Yo superior. Nosotros mismos somos así una serie de potencias cualitativa[.] Cuando damos a las cosas comunes un sentido más elevado, un aire misterioso a lo que es cotidiano, la dignidad de la magia de lo desconocido a lo ordinario y conocido, reverberaciones de infinito a lo temporal, entonces estamos siendo románticos..." Novalis, 1984:27/28

110 ibid.:90.

"abstracto" o externo al objeto, y afirmar a la vez que la ciencia, en última instancia, está basada en la fé 111

En base a esta concepción el verdadero conocimiento es de naturaleza dialógica, se da al interior de las cosas, movidos por el amor y el sentimiento de la simpatía.

En cuanto al arte como medium de la reflexión es éste el que es concebido como absolutamente creador. De forma tal que la crítica de la obra de arte es lo que la observación respecto de la naturaleza o el objeto natural.

El sujeto de la reflexión es, en el fondo, el producto artístico mismo, y el experimento no consiste en la reflexión sobre un producto, que no podría esencialmente transformarlo, según la intención de la crítica romántica del arte, sino en el despliegue de la reflexión -esto es, del espíritu- en el producto. 112

"Crítica", por tanto, no significa en la acepción romántica emitir un juicio razonado de rechazo o aceptación, no significa "enjuiciar" una obra (de arte), sino -en analogía a la filosofía especulativa- elevar el pensamiento por encima de sus ataduras y, reconociendo a éstas como algo insubstancial, llegar a la verdad. El concepto de crítica se entiende aquí, por tanto, como recreación de una obra, como crítica inmanente, potenciadora (romantizadora), que es capaz de señalar las relaciones que esta obra particular guarda con todas las demás y con la idea del arte. El contenido del concepto de obra aquí es reunión de lo Uno

111 Novalis, 1984:61,72,63,24.

112 Benjamin, 1984:101.

y el Todo, pues el medium es la idea del arte de la cual la obra particular es un destello.

Aquí -en clara diferencia con Hegel ¹¹³- el momento de la negación carece de importancia y de peso "frente a la cabal positividad de la elevación de la conciencia en quien reflexiona", ¹¹⁴ positividad que, como hemos visto arriba, puede constituirse en parteaguas entre los románticos tempranos y la nostalgia resignada de los tardíos. Y Novalis escribe:

Absolutización, universalización, clasificación del momento individual...tal es la esencia auténtica del romantizar ¹¹⁵

Esta idea entonces comprende a la crítica como consumación, como plenificación de una obra ¹¹⁶ que la lleva más allá de su momento de casualidad y su carácter relativo, expresado justamente en su forma. Así, lo individual de la obra, su forma o autolimitación en la que es y se manifiesta adquiere carácter de necesario y de sine qua non de su trascendencia y complementación en una reflexión superior, o crítica.

¹¹³ Además, nada más lejano del Hegel de la Fenomenología... que la propuesta de unión entre poesía (arte) y ciencia. Si bien para Hegel la sustancia es sujeto y éste se da su propia realidad mediante la razón, la ciencia es la figura moderna y superior de esta razón, a la vez tarea y facultad más elevada del espíritu como pensamiento. Por lo mismo, la ciencia está más bien separada de la emoción, el arte y la fé; ante todo lo está de la intuición como vía de conocimiento. cf. el Prólogo a la Fenomenología.

¹¹⁴ Benjamin, 1984:103

¹¹⁵ idem.

¹¹⁶ cosa que en la filología - y más concretamente- en las traducciones tuvo y tiene importancia

Por lo mismo -al contrario de la Ilustración- los románticos no concibieron a la forma como una dogmática regla de belleza, sino como un "formalismo liberal", cuya validez se deriva -en cada obra y positivamente- de las relaciones que guarda la obra singular con la idea y el medium de arte.

Al respecto, Benjamin señala que para los románticos el medium absoluto de la reflexión como arte es "la forma absoluta del arte, que es idéntica a su idea" 117 Al contrario de muchos teóricos quienes han juzgado al romanticismo como un subjetivismo extremo, sostiene que el concepto de la unidad del arte, del continuum de sus formas (o idea del arte) constituye una objetividad formal, una legalidad objetiva que se expresa en el proceso de la crítica de las obras. Lo que queda al arbitrio del autor o poeta es únicamente la materia. De esta forma, la crítica se vuelve nexo -más no distancia- entre este universo objetivo y formal del arte y la obra singular. El proceso de crítica obedece a tres principios: "el caracter inmediato de la evaluación, el de la imposibilidad de una escala de valores positivos, y el de la no-criticabilidad de lo malo" 118 El valor de una obra depende solo de la posibilidad de su crítica inmanente. Así lo afirma Schlegel:

La verdadera crítica no puede en absoluto tomar en cuenta obras que en nada contribuyen al desarrollo del arte; en consecuencia, no será nunca posible una verdadera crítica de aquello que no se encuentre en relación con el organismo de la cultura y del genio, de

117 ibid.:129

118 ibid.:118

aquello que no exista propiamente para el todo y en el todo. 119

La noción de "desarrollo" o "progreso del arte", sin embargo, no es la de la ilustración, sino más bien se trata aquí de un progreso que tiene y busca "su centro".¹²⁰ Ese centro es revivificación, inmanente recreación que es, asimismo, poesía en el medium de la reflexión. Por tanto, la crítica se convierte en instancia reguladora de toda subjetividad del autor singular, no mediante la subjetividad de otro autor, sino mediante su referencia a la objetividad y universalidad de la idea del arte expresado en la obra. 121

Tal idea no es un asunto estático, sino es una entidad incommensurable en devenir y esto no en cuanto a la vacía infinitud de un universo cronológico o lo inacabado de la tarea de la crítica; al contrario, en el medium de las formas en el que se desarrolla y progresa "como su más estricta dominación y ordenación." Esta ordenación se concibe no solo como un vago devenir o poetizar, sino como un proceso de cumplimiento progresivo. Es este proceso el que permite contestar la pregunta por el nexo entre poesías de coyunturas históricas tan distintas

119 citado en Benjamin, 1984:119

120 "¿Qué buscaría ese incondicionado afanarse y progresar sin pausa y sin centro? [...] Nada es ese vacío e inquieto bregar sino una aberración nórdica" Schlegel citado según Benjamin 1984:135.

121 No se trata aquí, pues, de una opción de gusto o de moda. Respecto al medium de arte como reflexión, Benjamin sostiene la continuada validez de la crítica romántica como criterio de selección que incluye las traducciones al alemán de Cervantes, Dante, Shakespeare, Calderón, Boccaccio y la recensión de Goethe entre otros, debidos a los hermanos Schlegel y a Tieck.

entre sí como la griega y la moderna. Este proceso es poesía de la poesía y su órgano es la "forma simbólica"; Aquí "la apariencia de lo finito es puesta en relación con la verdad de lo eterno"; y es el símbolo el que otorga este significado. 122

IX

La naturaleza moralizada

Y desde entonces comprendo bien esos suspiros y quejas que emite la naturaleza, y conozco con sólo escuchar sus sonos, que tanto las plantas, como las hierbas y las flores, los árboles todos, son seres en los que parece alentar una herida grande y dolorosa.
Ludwig Tieck.

Es en base a lo dicho con relación al medium del arte que puede comprenderse la determinación romántica del concepto de naturaleza. De antemano resalta aquí lo infinito de la interrelación entre todas las cosas vivientes, incluido también el mundo inorgánico y, desde ese punto de vista, también los

122 En tanto que la reflexión se manifiesta en el medio del arte, la forma simbólica más alta de su manifestación que conoce la romántica es la de la novela, pues es ésta su forma de exposición más acabada y la "poesía espiritual más alta." Por ello, a propósito de su crítica de la novela Wilhelm Meister de Goethe, Schlegel escribe: "En virtud...de la variedad de las masas singulares ...cada una de las partes necesarias de la única e indivisible novela se convierte en un sistema en sí [...] La exposición de una naturaleza que siempre se contempla a sí misma de nuevo, hasta el infinito, era la prueba más hermosa que un artista podría ofrecer de la insondable profundidad de su potencia." citado según Benjamín 1984:142. En la concepción de los románticos, la idea de la poesía, es, por tanto, la prosa. Y la novela es un poema en prosa. Como novela romántica en este sentido puede considerarse la obra de Ende, 1985.

minerales y las riquezas de la tierra albergan vida propia. 123 De esta forma, la visión romántica introduce la idea de un continuum que úne a toda vida. 124 La naturaleza y lo humano no son entidades opuestas, sino relacionalmente entrelazados. Por tanto, el hombre no se encuentra en actitud de dominio o hostilidad ante la naturaleza, sino como una de sus muchas formas que es preciso reconocer y trascender. Esta trascendencia se encuentra en el acto humano de moralizar la naturaleza en el sentido de introducir a ella un fin (Zweck) según la noción de Kant. Pero este fin es opuesto a la posesión particular así como a una ciencia que se reduce a mera manipulación y progreso tecnológico.

Así, es en el acto de la posesión que el corazón caliente se vuelve frío. Wagner escribe que "nadie puede arrogarse un derecho natural y verdadero sobre esta o aquella posesión". Para él, el deseo por la acumulación y posesión del dinero y de riqueza en forma de tesoro conlleva siempre una maldición. Así sucede en su tratamiento del "Anillo de los Nibelungen". A todos sus sucesivos poseedores, el anillo acarrea muerte y destrucción y su destino es acompañado por una serie de violencias y asesinatos. Para restaurar el equilibrio original y deshacer la maldición, el anillo debe ser devuelto al Rhin del que surgió, o

123 en mucho de la literatura romántica esta vida está asociada a lo "más ancestral", lo pagano, el período humano preagrícola, lo prístino en la que aún lo humano hunde sus más remotos raíces.

124 el estímulo que esta idea introdujo a las ciencias naturales se explicita en Gode v. Aesch, 1947.

sea, debe ser devuelto a la naturaleza que es la única capaz de liberar al corazón humano del deseo por el maldito metal.

También Novalis en su novela Heinrich von Ofterdingen expresa claramente que la "voluntad" de la naturaleza está dirigida hacia la propiedad social de las riquezas y que de sí rechaza la posesión exclusiva:

La naturaleza no quiere ser propiedad exclusiva de una sola persona. Al convertirse en posesión de uno solo se torna veneno peligroso que excluye la tranquilidad y retribuye con una larga cadena de preocupaciones y pasiones salvajes el deseo maldito de concentrarlo todo en el círculo del poseedor. Es así como secretamente socava el fundamento del poseedor y lo acaba por sepultar en un abismo que se desliza poco a poco; la naturaleza expresa así su fin que es ir otra vez de mano en mano y satisfacer su inclinación de pertenecer a todos.¹²⁵

La naturaleza adquiere aquí caracter de redención de la enajenación humana, de la maldición de ambición y propiedad exclusiva, privada. El egoísmo individual y narcisista tan caracterísitca de la sociedad moderna, resulta así anti-natural y opuesto a una sociedad comunitaria cuya cohesión está basada en la propiedad social ¹²⁶

En Los Discípulos en Saís las imágenes con las que Novalis dibuja a la Naturaleza son amigables, de bondad y de sobreabundancia. "Afirmar que hay una Naturaleza, es manifestar algo inmenso y sobreabundante". Aquí el concepto de escasez

¹²⁵ Novalis, Schriften, t.I:293, citado según Frank, 1978:320.

¹²⁶ para un análisis del caracter narcisista de las sociedades occidentales modernas respecto a su filosofía, cf. la obra de H.E.Richter, 1988.

natural es tan lejano como el de un salvaje degradado o inferior. Al contrario, existía armonía entre el mundo y "los hombres primitivos /.../ nuestros antepasados." La imagen que ellos forjaron del universo es "copia del estado primitivo de la Naturaleza terrestre."¹²⁷ Existía comunidad entre hombres, dioses y animales y las representaciones (mitos, leyendas) de la historia del universo se asimilaban a las relaciones y acontecimientos humanos. Fue así como lo accidental de la naturaleza se asoció a la personalidad humana y por lo mismo el amante de la naturaleza se sirve de la poesía para penetrarla.

En este estado todavía no hubo oposición y discrepancia entre sabios y poetas "pues hablaban idéntico idioma." Sin embargo, unos comenzaron a descomponer la naturaleza en elementos diversos e hicieron "perecer a la naturaleza amiga; y de ella solo quedaron restos palpitantes o muertos." ¹²⁸. La naturaleza amiga solo revivió para el poeta y es con el alma de poeta que debe buscársela. Es por eso que, quien no se acerca a ella con "vida interna de poeta" le tenderá una "ingeniosa trampa" y por ello la naturaleza se trueca en "horrible devoradora". Solo al poeta revela sus caracteres bondadosos y solo a él no le rehuye, pues es el poeta quien busca el "encanto de la edad de oro." El matemático (científico) puro podrá suscitar las fuerzas terribles de la naturaleza, más no la comprenderá, pues la reduce a una "máquina sin pasado ni futuro".

127 Novalis, 1988:33

128 ibid.:35

Al igual que en el Rousseau del "buen salvaje", la "edad de oro" no tiene geografía ni coyuntura histórica específica. Es una "auto-concepción interior" que no nace de la reducción y del análisis formal sino de la simpatía, del amor que es "germen" creador de la misma.

El optimismo ante la posibilidad del malestar individual y social de la sociedad burguesa es evidente ¹²⁹ también en que la Naturaleza asumida con alma de poeta podrá volverse "intermediaria del acuerdo entre los seres dotados de razón."¹³⁰

Que esta proposición constituye una actitud de distancia ante la sociedad del incipiente capitalismo, está claro, pues "[...] ahora entendemos por sabiduría el exterminarlo todo y denigrar lo elevado en lugar de elevar lo que es bajo, así como someter el espíritu humano a las leyes de la mecánica."¹³¹ Salvar esta brecha y cambiar este estado de cosas exige la (re)unión de lo científico y lo poético.

De este modo, el concepto de naturaleza y de "edad de oro" quiere ser crítico ante el estado de cosas existentes, ante la inconsciencia humana de la relación originaria y permanente que liga la naturaleza y su mundo. El progreso tecnológico como exclusiva meta de la ciencia no es lo que los románticos

¹²⁹ Felix de Azúa reconoce en éste la seña distintiva del romanticismo temprano en oposición a la "carcajada" o resignación irónica de los románticos tardíos ante las objetividades de la pérdida subjetiva.

¹³⁰ ibid.:58, subrayado mio

¹³¹ Novalis, 1984:55.

entendían con "moralizar" a la naturaleza. Por el contrario, introducir una Idea a la naturaleza supone que la ciencia sea ligada a un fin trascendental. Desde la visión romántica liberar al hombre de sus necesidades no significa que esta libertad equivale a un dominio absoluto de la naturaleza.

X

Motivos románticos

Desde el punto de vista de los románticos tempranos, la "dureza" y la "frialdad" del pensamiento moderno dominado por la razón analítica y formal no es solamente su ruptura radical con un pasado en el que ciencia y arte estaban unidos, en su desprecio de los mitos como centro legitimador y cohesivo del quehacer social, sino sobre todo el que esta razón reduce el criterio de la existencia humana y cultural al saber racional y que con ello se erige a sí misma como el único e universal criterio de verdad.

Si para Hegel la razón es la facultad de la escisión, de la labor negativa del espíritu, y ésta es un poder absoluto, entonces es justamente ese autoadjetivarse como "absoluto" y "verdadero" lo que discuten los románticos tempranos. Para ellos, la apología de la razón analítica, y con ésta, la apología de la sociedad moderna, carece de un valor fundador, de un valor trascendental moral que guie a las intenciones de las realizaciones sociales científicas presentes y futuras. Disputaron que lo humano (y con ello, la naturaleza y el universo) fuera un ente reducible a sus partes; para ellos el

espíritu, como realización humana en la historia, no necesariamente expresaba un movimiento ascendente, ni debía encontrar en el presente su sustento único, su "eter" más elevado en la ciencia de la razón.

Mientras éste pugna por una oposición mecánica (sujeto-objeto, hombre-naturaleza, individuo-comunidad), la razón simpática reconoce y reivindica la existencia de un problema hermeneútico entre lógica y experiencia; la experiencia humana rebasa y permanece irreductible a la exclusividad del análisis deductivo. En este sentido, los románticos tempranos participan de la sublevación ante lo que Habermas (1968) la llamado la reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia; si bien comparten con Hegel el énfasis sobre el sujeto de la historia, en este punto se separan de manera decisiva de él. La historia es unión y equivalencia, idea moral en realización constante, no es lugar de realización ascendente de un espíritu discriminatorio y divisor de lo humano en prehistoria e historia de la razón. La razón analítica no ocupa un lugar rector y privilegiado entre las facultades humanas y por lo mismo -como sucede en Herder- la crítica al "espíritu de los tiempos" busca la unión con la fantasía, la imaginación, el arte.

Al conjurar el "espíritu de la naturaleza" a quien acude para conocer el secreto último y más profundo del mundo, Fausto sucumbe ante la visión conjurada y debe voltear su mirada finita y humana, escuchando la terrible sentencia de éste: "Te asemejas al espíritu que puedes comprender, no te pareces a mí". El deseo faústico de la razón analítica llevado a su extremo, sume al

hombre en la desesperación, el abandono y la autoaniquilación, de la que solo un sentido trascendente lo puede salvar. En este crisol confluyen la concepción romántica tanto del arte como de la mitología y la política. En este sentido, el problema central de los románticos tempranos fue un problema de naturaleza política y social y sus reflexiones estéticas se aunaron a éste en una especie de metarreflexión. 132

Como observa Frank 133 es este pensamiento crítico que intenta aprehender el lado oscuro de la razón moderna, que también explica el concepto romántico de lo "orgánico" y su contraposición a lo "mecánico". Siguiendo a la filosofía de Kant, el postulado político del Programa... denuncia el carácter mecánico del Estado; éste está dado por la carencia o ausencia de una idea, es decir, su existencia solo obedece a causas reales, unidimensionales.¹³⁴ En cambio, el concepto de lo orgánico sí supone a causas ideales o la interrelación de ambas causalidades, pues supone sobre todo una voluntad que arregla las causas reales conforme a su facultad de representación y ésta debe ser sintética. Tanto en el Programa... como en la idea del arte como "órganon más alto" y en la exigencia de una nueva mitología el diagnóstico romántico del status quo no es que la sociedad moderna necesite más causas ideales, sino que éstas están

132 Frank en Bohrer, 1983:24

133 1982:150 ss.

134 cf.párrafo V.

ausentes del ámbito social y son sustituidas por un concepto instrumental y mecánico de ciencia.¹³⁵

Aparte su influencia en las ciencias naturales ¹³⁶ la visión romántica de la oposición entre lo mecánico y lo orgánico ejerció una honda influencia también sobre la sociología posterior. Así, por ejemplo, en nuestro siglo la sociedad para Toennies es un concepto que caracteriza a una conjunción mecánica y exterior de los ciudadanos, mientras su concepto de comunidad supone una comunión orgánica de los mismos.¹³⁷ También Habermas reconoce en la utopía estética de Schiller la intención de una razón comunicativa, dialógica, capaz de legitimación social y fundación de consenso.

Pero el problema del divorcio entre ciencia y arte no puede entenderse al margen de la conformación del poder en la sociedad moderna, y es, a su vez, un problema político. Al igual que otros autores, Horkheimer y Adorno analizan este divorcio como manifestación de la cada vez más marcada división social del trabajo que abarca también a la lengua como divorcio entre signo e imagen; así, se vuelve dominante la visión -comúnmente adjudicado a los románticos en bloque- según la que en el reino del arte existen leyes especiales, fuera de lo común, lejos del

¹³⁵ Pero mientras los románticos tempranos aún podían creer en la posibilidad de una restitución de la idea, el resurgimiento de los dioses, medio siglo más tarde, Nietzsche declarará que Dios ha muerto.

¹³⁶ cf. Goede v. Aesch, 1947.

¹³⁷ Ferdinand Tonnies, 1935

contexto de la vida cotidiana/¹³⁸ En este sentido permanece en la opinión común moderna una analogía de la obra de arte con la obra de la magia; inexplicadamente en ésta como en aquélla aparece el Todo en una parte. Esta "herencia mágica" de la obra de arte es la que determina la oposición y el terror de la ilustración y del espíritu de la modernidad ante cualquiera de sus pretensiones de conocimiento. Los románticos sostuvieron esta pretensión de conocimiento mediante el medium del arte, justamente allí donde ésta se había vuelto un escándalo social y del pensamiento dominante, "pues desviaba la atención del mandamiento de dominar a la praxis."¹³⁹ Pero a su vez el combate que la Ilustración libró contra el mito se trueca en mitología de la igualdad, pues en su afán por hacer comparable a lo diferente, se amputa lo incommensurable y el número finalmente sustituye al sujeto, el ser se vuelve mero instrumento de acumulación, de posesión y de dominación.

Si bien los románticos tardíos (cosa que se anuncia en Schlegel) neutralizaron al arte cuando lo consideran objeto de contemplación, los primeros románticos -tanto desde su filosofía como desde su gnoseología estética- exigían que el arte fuese reconocido como legitimación solidarizante y fundadora de la sociedad, en oposición a la subyugación del pensamiento personificado en la ciencia instrumental encadenada a ciegas tendencias económicas. Desde luego, esta exigencia no se basó en introspecciones particularistas, ni tampoco en cambios

¹³⁸ Horkheimer y Adorno, 1989:20 sigs.

¹³⁹ ibid.:41, subrayado mio

individuales, sino en un universal poético que fuera capaz de trascendencia

La pregunta por la posibilidad de un contenido universal de la poesía [...] nos lleva hacia algo más elevado. Es solo de la unidad espiritual de un pueblo [...] de donde puede surgir la poesía verdadera y valedera universalmente ¹⁴⁰

Así, esta entidad trascendente se visualizaba en el pueblo ¹⁴¹ como "idea moral" , plasmada en todas sus manifestaciones culturales, sobre todo en su arte y en su idioma respectivo, como vías particulares e individuales de conocimiento histórico. Por ello el interés romántico -como el de Herder, el que siguiendo a su maestro Hamann declaraba que la poesía es la lengua original de los seres humanos- se centró también en el arte y la lengua como vías del conocimiento y puertas para acceder a las individualidades históricas. En la vocación anarquista de los románticos tempranos se dibuja un motivo que augura el acceso al otro en su propio contexto específico, equivalente valorativamente a lo propio. Así para Herder no había época histórica abandonada por Dios y si bien el salvaje asemejaba a los niños, éstos no se juzgaban por falta de razón, sino se estimaban en especial por sus facultades imaginativas.

Puede decirse que los románticos tempranos diagnosticaron el dilema moderno -aún irresuelto- entre el espíritu humano sintético y la razón analítica; por lo mismo intentaron recoger

¹⁴⁰ Schelling, citado en Frank, 1983.

¹⁴¹ más no en el Estado como en Hegel; de este punto arrancarán posteriormente lo que Horkheimer y Adorno llaman el "monstruoso engaño fascista".

"la herencia del pasado". Por el contrario, la Ilustración veía a la herencia del pasado como algo por contradecir y negar, como algo vacío y sin valor al que distanciándolo había que objetivizar. 142

Testimonio del divorcio radical entre presente y pasado, entre ciencia y arte, entre lo antiguo y lo nuevo es también la contraposición y la distancia entre objeto y sujeto de conocimiento. Esta es premisa de la abstracción que predicaba la Ilustración y que, a nivel del pensamiento científico dominante, participa del dominio y del poder clasista moderno.¹⁴³ Al fin venció aquéllo que Hoffmann criticaba mediante su cuento del autómatas Olimpia -eso es, el conformismo burgués y la enajenación del hombre moderno y su mirada alterada.

En mucho por su intención propia y en gran parte de sus autores el pensamiento romántico no es unitario, ni tampoco sistemático como aquél edificio monolítico del espíritu que Hegel construyó.

Pero mientras para Hegel existe un sentido único en la historia, para los románticos tempranos el sentido de la historia es en sí múltiple y, como en el caso de Herder, la filosofía de

¹⁴² como anotan Horkheimer y Adorno, la tendencia hacia la objetivización no es exclusiva de la modernidad, también subyace ya a los mitos como discursos de poder y como respeto mítico ante lo dado. Destaca más bien en la modernidad la unilateralidad cada vez más acentuada y coactiva del poder clasista, que lleva a que aún el utopismo revolucionario se avergüenza de sí mismo y sucumbe ante la fé en una tendencia objetiva de la historia.

¹⁴³ a propósito de su expresión en la literatura, cf. Stewart, 1984:4 sigs.

la historia permanece un problema abierto, inacabado, propiamente de interpretación continua. La libertad de los románticos no se resuelve -como en Hegel- en el pensar puro, sino en la unión entre pensamiento, experiencia e interpretación ideal.

A pesar de su marginalidad global, ni en la reflexión epistemológica ni en las ciencias en general, incluida, por supuesto, la sociología y la antropología, dejan de persistir estas inquietudes. El postulado de la interpretación como nexo entre lógica y experiencia, el afán romántico por la síntesis, el esfuerzo por la atención hacia lo individual histórico y lo múltiple, la mediación creativa en la relación hombre naturaleza, la visión según la que la naturaleza y lo humano no son entidades opuestas, sino relacionalmente entrelazadas; la negación de una tendencia objetiva e unilateral en la historia humana, el privilegio del arte como medium del conocer frente a la ciencia analítica, la insistencia sobre los valores y contenidos de lo humano en su contexto específico antes que su semejanza o su disimilitud formal, el esfuerzo de su comprensión "endopática" y de su traducción y comunicación posible a lo propio, la lengua como vía de acceso a los universos múltiples, lo no-conforme al dominio del objeto y la distancia ante él, la desconfianza ante lo formal y analítico como autojustificado discurso del poder que subordina todo "mecánicamente", la atención e inclinación por lo subjetivo y el universo microsocioal, tales son los "motivos románticos" que guían a esta otra "sensibilidad intelectual". Esta dejará ondas huellas y disputará la preeminencia de una visión más positiva y clásica

del desarrollo humano, de la sociedad moderna y de la ciencia. Destacará en ésta la pregunta por quién conoce, o sea el sujeto del proceso científico y de su actitud interrogativa ante el objeto y, por consiguiente, la cuestión de la historicidad, la relatividad y el significado del conocimiento.

Con esto, los motivos románticos que identificamos aquí formarán parte de las condiciones de posibilidad del conocimiento en la sociedad moderna y los que acompañan más o menos intensamente al predominio de la razón analítica. Y son estos los motivos que determinan al polo opuesto de las condiciones de interrogación del presente de lógica formal en las ciencias sociales.

PARTE II

ANTROPOLOGIA: ¿CIENCIA O ARTE?

I.- Introducción: Realidad objetiva o situación observacional

Para aquéllos como nosotros que creemos en la física,
esta separación entre pasado, presente y futuro es
solamente una ilusión por muy tenaz que sea
Albert Einstein

La cuestión de la relación entre arte y ciencia así como la necesaria mediación interpretativa entre lógica científica y experiencia humana -tan crucial para el romanticismo- acompaña a la epistemología y la filosofía de las ciencias de toda la modernidad. Si bien varían los términos, el escepticismo ante la razón analítica y el pensamiento deductivo marca una tradición persistente en la filosofía del siglo XIX. También concierne a la discusión sobre la fundamentación del conocimiento en ciencias sociales, por una parte, y en las ciencias naturales, por otra.

La posición dominante considera a las ciencias naturales como referidas a la realidad objetiva y por ello en posibilidad de alcanzar un conocimiento metódico, estableciendo leyes, con capacidad predictiva y, por tanto, con una fiabilidad superior al conocimiento de las ciencias dedicadas al estudio de la sociedad, el ser humano y la historia. Por lo común, esta fiabilidad es comprobada mediante el alto grado de manipulación de la naturaleza alcanzado por los avances de las ciencias naturales, ejemplo que para las ciencias sociales sería digno de emular. En consecuencia, la antropología del siglo pasado, dominada por el pensamiento social evolutivo de raíces positivistas, orienta la mayoría de sus esfuerzos a tentativas de

encontrar leyes así como métodos análogos a las ciencias naturales ¹

No obstante, la tradición de la filosofía de la vida y la hermeneùtica retoma gran parte de la preocupación romántica por fundar el estudio de lo social ligado al arte y la historicidad herderiana. En esta tradición la cuestión del conocimiento en ciencias sociales se distingue epistemológicamente del conocimiento obtenible por las ciencias naturales. Rickert declara que las ciencias sociales se fundan en los valores y el sentido (de una época, un hecho sociológico, etc.) ²; el conocimiento de las ciencias sociales se transforma así en "tipológico" y valorativo más que legalista, pues reproduce el postulado -que mantenían también los románticos- de la incognoscibilidad última de la realidad y de su insondable multiplicidad. La hermeneùtica de Dilthey propone una metodología que difiere de la de las ciencias naturales en que, orientada por la empatía, se transporta hacia una vida espiritual ajena mediante las categorías de el fin (Zweck), la significación (Bedeutung) y el valor (wert) ³. A su vez, este

¹ para un suscito análisis epistemológico de las tentativas clásicas de E. B. Tylor referidas a las regularidades en las "costumbres", cf. Stocking, 1992.

² Rickert, 1952 y 1961

³ Dilthey, 1978 y 1980. Cabe señalar que Dilthey también establece la interdependencia de autor y obra; como el hombre solo se conoce a través de sus obras, la máxima intimidad que pueda alcanzar en esta relación consiste en la autobiografía, la cual asume el status de la instrucción más elevada de conocimiento acerca de nosotros mismos; a la vez, ésta solo se puede realizar por medio de la comparación con la "otredad", con otras vidas, a través de la analogía y de la comparación e inducción de una serie de caracteres significativos.

método no es ahistórico, ni objetivo. Depende del sujeto en que - como explica Rickert- éste se puede acercar a una misma realidad mediante un interés de procedimiento distintivo: generalizador (ciencias naturales) o individualizador (ciencias culturales), pero cuya validez no depende de la existencia de una realidad objetiva, exterior o independiente de aquéllo que se quiere conocer. Estos postulados darán lugar a una sociología preocupada por el sentido "mentado" de las acciones sociales (Weber) y las teorías del relativismo clásico en la antropología mundial y, sobre todo, norteamericana⁴.

Pero de hecho, la duda relativa a la existencia de una realidad objetiva e independiente -cosa que marca la disputa epistemológica de nuestro siglo- fue alimentada aún por la más dura de las ciencias convencionales: la física. (N.B. lo que sigue no pretende una reflexión desde los terrenos de la física. Simplemente recorro a ejemplos que aún desde la física permiten afirmar la subsistencia del humanismo y de una epistemología "blanda" en las ciencias naturales actualmente).

A comienzos de nuestro siglo el principio de las relaciones de incertidumbre de Heisenberg destacó la importancia del sujeto (entendido como teoría) en el proceso de producción de conocimientos científicos. Esto significa que también alimentado por el desarrollo en física teórica, la pregunta por el sujeto que conoce marca a la epistemología de la ciencia durante todo el siglo XX. De una epistemología más bien orientada hacia el

⁴ para el desarrollo más amplio de esta relación, cf. Rutsch, 1984

objeto de conocimiento se pasa al ¿quien y en qué circunstancias se conoce?; esto es, se inaugura un enfoque más sociológico e histórica del conocimiento científico.

La historia de las ciencias muestra que durante las dos primeras décadas de este siglo la física vivió lo que hasta ahora se concibe como el desarrollo más revolucionario en la historia de las ciencias en general: la teoría de los cuantos de luz ⁵ Lo revolucionario de esta teoría -que a la vez funda su oposición a la física clásica- es la posibilidad, mediante el principio de incertidumbre de Heisenberg, "delimitar cuantitativamente el determinismo en mecánica cuántica" ⁶ La implicación también desarrollada por Bohr en el principio de complementariedad sostiene que un experimento destinado a manifestar la naturaleza corpuscular de la luz no puede manifestar su naturaleza ondulatoria y viceversa. Resulta entonces que la luz no "es" ni onda, ni corpúsculo, sino es solo lo que se ve en el experimento y depende, por tanto, de la situación observacional. En palabras del mismo Heisenberg las relaciones de incertidumbre

vienen a decir que dos determinantes de un sistema - cuyo conocimiento simultáneo es necesario en la física clásica para determinar completamente el sistema- no pueden ser conocidas en la teoría cuántica, con pretensión absoluta al mismo tiempo, o lo que es lo mismo, que entre las incertidumbres o imprecisiones de esas magnitudes existen relaciones matemáticas que impiden el conocimiento exacto de ambas a la vez. ⁷

⁵ desarrollada por físicos como E. Schroedinger, Werner Heisenberg, Niels Bohr y otros.

⁶ Bernstein, 1991:29

⁷ Heisenberg, 1985:125.

Así, la aplicación de la teoría cuántica (comportamiento de partículas subatómicas, movimiento de luz láser en fibras ópticas, etc.) implica la manipulación de un mundo aparentemente no relacionado con lo que llamamos nuestra experiencia común, pues pone en duda la existencia de una realidad objetiva, ya que ésta parece comportarse según la situación observacional a la que es sometida. No todos los físicos estaban convencidos de la validez de esta teoría, ante todo por sus implicaciones críticas respecto a la imagen del mundo hasta entonces dominante en la física, a la que se "quitaba el suelo de debajo de los pies" ⁸

Por ese motivo, Einstein siguió sosteniendo la necesidad de una teoría más profunda que conjugara a la teoría cuántica con la física clásica, mientras Bohr y Heisenberg no veían necesidad de esto. Einstein mismo explica lo irreconciliable de ambas posiciones en una carta a Bohr del 7 de septiembre de 1944 en la cual decía:

Nos hemos convertido en antípodas en nuestras expectativas científicas. Tú crees en el Dios que juega a los dados e yo en la ley y en el orden completo en un mundo que objetivamente existe y el que de una forma especulativa de modo salvaje estoy intentando capturar. Yo creo firmemente, pero espero que alguien descubrirá una forma más realista o quizá una base más tangible que la que yo he intentado buscar. Incluso el gran

⁸ "En la física anterior Einstein podía arrancar siempre de la imagen de un mundo objetivo que se desenvuelve en el espacio y en el tiempo y que nosotros, en cuanto físicos solo observamos desde afuera, por así decirlo. Las leyes de la naturaleza determinan su decurso. En la teoría cuántica ya no es posible esa idealización. Las leyes de la naturaleza versaban aquí sobre la modificación temporal de lo posible y de lo probable. Pero las decisiones que conducen de lo posible a lo fáctico sólo cabe registrarlas estadísticamente, no predecirlas. Lo cual es, en el fondo, como quitarle el suelo de debajo de los pies a la representación de la realidad de la física clásica". ibid.: 150

éxito inicial de la teoría cuántica no me hace creer en el juego de dados [...] ⁹

Cincuenta años más tarde un físico y prominente historiador de la ciencia -Thomas S. Kuhn- reconoce como uno de los factores de la prevalencia de la teoría de los cuantos de la luz lo que es requisito de aceptación sine qua non de toda teoría científica: su discutabilidad y la discutabilidad de las intuiciones en su contra. Mientras Bohr promovió y siempre fue accesible a la disusión de su teoría, el rechazo poco discutido de Einstein junto a su aislamiento posterior de la comunidad científica, determinó que sus intuiciones en contra tuvieron escaso éxito.¹⁰

Hasta ahora la búsqueda por desprobar "el juego de dados" - basada en la tradición de Einstein- emprendida por el físico John Stewart Bell no tuvo éxito, ".para mi fue una pena que la idea de Einstein no funcionara. Lo razonable simplemente no funciona" ¹¹

De tal forma que aún en física apareció la posibilidad de un determinismo limitado y con ello, la posibilidad de que no exista un mundo "real", independiente del observador. Más allá de

⁹ citado según Bernstein, 1991:40

¹⁰ Kuhn, 1977:337.

¹¹ ibid.:69. Es interesante anotar que, según los últimos resultados, las investigaciones en física de partículas subatómicas no han avanzado mucho desde los años treinta cuando Otto Hahn y Fritz Strassmann lograron partir el núcleo del átomo. Recientemente, en un reporte de investigación firmado por unos 300 científicos del CERN (Centro de Investigación Europeo del núcleo atómico cerca de Ginebra, donde también trabaja Bell), su búsqueda por una partícula especial que supuestamente forma parte de la estructura del átomo, fue infructuosa. Cf. Der Spiegel, no.8, febrero 1993.

ello, con este desarrollo también se deja entrever la divergencia de tradiciones científicas en la física teórica que carecen de un fundamento lógico-matemático común.

Algunos físicos -como fue por ejemplo el caso de Bohr y de Schroedinger- intentaron aplicar sus resultados teóricos en física a otros campos del conocimiento, como son el filosófico y el epistemológico. No obstante que tuvieron cuidado en no confundir los respectivos campos, destacaron el papel central que en las implicaciones de esta teoría puede tener el sujeto como aquél que inventa y crea sus propios mundos.

De esta manera el humanismo en la filosofía de la ciencia, entendido como visión preocupada por el papel del sujeto de conocimiento y que aboga por la necesidad de (re-)ligar la ciencia a lo que los románticos tempranos llamaron una "idea", también se expresó por parte de físicos como Werner Heisenberg. En los años sesentas, éste piensa "que la física moderna ha fallado definitivamente en favor de Platón" ¹² Esto es, que el problema de lo "uno" como "principio unificador que rige el universo" consiste de hecho en "formas, ideas que pueden ser expresadas de manera inequívoca sólo en el lenguaje matemático...Platón tuvo razón al creer que en el meollo de la naturaleza encontramos, en último término, simetrías matemáticas".¹³

¹² Heisenberg et al., 1987:18

¹³ ibid.:19

Pero -sigue Heisenberg- este lenguaje queda restringido a un solo campo de la realidad y no es adecuado para un principio en el que la sociedad moderna pueda encontrar lo "uno" como fundamento significativo de su existencia. Este debe ser comprensible para todos sus miembros y por tanto debe expresarse en términos extra-científicos, en lenguaje ordinario. y Heisenberg -en analogía a Platón- piensa que

Si la armonía de una sociedad depende de la interpretación común del "uno", de la unidad subyacente a la multitud de fenómenos, el lenguaje de los poetas podrá ser más importante que el de los científicos.¹⁴

Muchos científicos naturales se muestran escépticos ante la pregunta de si el rendimiento actual de la ciencia y de la tecnología se encuentran realmente relacionadas con las necesidades más urgentes del género humano ¹⁵. El físico japonés Yukawa ve el problema en términos de un divorcio demasiado grande entre abstracción e intuición:

Lo importante al respecto parece ser el equilibrio o la colaboración entre la intuición y la abstracción. Y aquí radica un problema de nuestra civilización científica: parece existir una conciencia general de la enajenación de la ciencia respecto de otras actividades culturales como la filosofía y la literatura. ¹⁶

Pero aún después de Chernobyl, pocos científicos se atreven a expresar sus críticas y su desconfianza respecto al "progreso de la ciencia" y el carácter destructor de algunas de sus

¹⁴ *ibid.*:23. subrayado mio. También Meinecke (1982) hace hincapié en las raíces neoplatónicas del humanismo de Herder.

¹⁵ p.ej. Stent, 1987

¹⁶ Yukawa en Heisenberg *et al.*, 1987:43

consecuencias ¹⁷ Sin que quepa duda relativa al inmenso impulso que representaron los conocimientos científicos para la productividad económica ¹⁸, hoy el carácter "ciego" e intrascendente de su desarrollo es más evidente que nunca.

II.- Cuestión de jerarquías (ciencia formal y ciencia paradigmática)

"Let me begin by asking how philosophers of science can for so long have neglected the subjective elements which, they freely grant, enter regularly into the theory choices made by individual scientists? Why have these elements seemed to them an index only of human weakness, not at all of the nature of scientific knowledge?"
Thomas S. Kuhn

El desarrollo de una teoría discordante con la mecánica clásica en la física teórica de principios de siglo puede verse como indicativo del proceso que en el transcurso de este siglo lleva a la polarización de dos tradiciones epistemológicas en la filosofía y la historia de la ciencia en general. Estas tradiciones divergentes fundamentan también a la teoría y la

¹⁷ Así, en un reciente congreso de físicos en Berlín, Alemania, ante lo precario del almacenamiento de la "basura nuclear" de Chernobyl, el físico Arsenii Beresin se atrevió decir que ante los riesgos de contaminación que implica, propondría su transporte a la luna. Su propuesta causó risas en el público, muestra patética de la conciencia (crónicamente) buena de la mayoría de los científicos naturales. cf. Der Spiegel, no.8, febrero 1993.

¹⁸ Así desde 1900 a la fecha el producto social bruto a nivel mundial se multiplicó en cien veces, lo que al menos en parte es debido a los avances científico-tecnológicos.

práctica científica en las diversas disciplinas de las ciencias sociales. La disputa se ubica no solo en el campo de la naturaleza objetiva (y/) o subjetiva de la observación científica -y, con ello, de la naturaleza de la realidad- sino también en el terreno de la jerarquía entre ciencias sociales y naturales. Así, mientras en las corrientes hermenéuticas -parte de cuyo bagaje intelectual es legado del romanticismo- se enfatiza lo múltiple, el contexto y el papel del observador (teoría y comunidad científica), en las corrientes neopositivistas se mantiene el postulado del método universal y formal como criterio de conocimiento científico y el observador -junto a la realidad- constituye un ente poco problematizado desde el punto de vista sociológico e histórico.

Si para la Ilustración la ciencia significaba subordinar la sociedad y la naturaleza a la razón, esta misma posición encuentra su más importante partidario en la filosofía de la ciencia del siglo XX en el racionalismo crítico de Karl R. Popper. Este declara que: "/../la metafísica de la historia obstaculiza la aplicación de los métodos rigurosos, aunque lentos, de la ciencia a los problemas de la reforma social" ¹⁹ En su interpretación el paso histórico de la sociedad "cerrada" a la sociedad "abierta" significa además que, siendo las ciencias sociales la encarnación de la promesa ilustrada en la sociedad,

¹⁹ Popper, 1991:17; edición original de 1943. Aquí se evidenciaría la conjunción (de raíz positivista) que implica la teoría de la ciencia de Popper entre empirismo (el conocimiento es técnico e útil) y racionalista (sólo si se siguen procedimientos racionales puede aumentarse el dominio técnico), orientado por lo que Habermas (1982) ha llamado el interés cognitivo técnico. cf. también Giddens, 1978.

éstas deben ser rescatadas del estado insatisfactorio en que se encuentran via su "metodologización". Esto es, para Popper existe un solo método científico y las ciencias sociales deben usar un lenguaje y una metodología tan rigurosa como las ciencias naturales ²⁰ ; de esta manera llegamos a satisfacer la necesidad de una "tecnología social" que finalmente posibilitará una "ingeniería social" ²¹ Respecto a los problemas económicos, esta ingeniería social descansa en la tecnología y, en términos generales, sobre la defensa de las instituciones democráticas y liberales.

Desde esta perspectiva no se percibe ningún problema o tensión entre religión (arte) y ciencia en la sociedad del siglo XX; esto es ya algo superado o, al menos demasiado insignificante, como para merecer reflexiones de tipo racional ²². Solo hay que optar entre una fé "verdadera" -la fé en la ciencia- y una fé "falsa", la religiosa. La primera es lo único moral que existe, puesto que conlleva la "defensa de los individuos humanos", contra el racismo y el totalitarismo ²³. Desde luego para Popper el mito es en bloque la tentativa por racionalizar lo irracional (lo irracionalizable). Por definición,

²⁰ el sueño de la unidad universal y racional de las ciencias, ya fue característica del positivismo clásico, cf. Giddens, 1978

²¹ Popper, 1991:389 ss.

²² como nota Giddens (1978), para el positivismo clásico éste aún era un problema que trasluce en su llamado por una religión universal de la humanidad, lo que a su vez deja abierto la cuestión de la fundamentación de la ciencia en un ámbito fuera de la misma.

²³ Popper, 1991:411

lo individual y lo singular también deben quedarse en las puertas de la razón, inaprehensible para la ciencia, no susceptibles de ser analizados y abstraídos. Popper reproduce así la separación tajante entre el ámbito científico y lo que los románticos tempranos entendían por arte; al tiempo subordina todo bajo su racionalismo crítico, descartando cualquier tipo de transcendencia como "metafísica", por definición acientífica.

Pero a pesar de sus ataques acérrimos a Hegel -a quien junto a Platón y Marx califica como enemigo de la sociedad abierta- su racionalismo lo lleva a una curiosa y poco gratuita semejanza al Hegel maduro. Pues si bien su primera defensa de la razón se inscribía en el contexto del combate al fascismo alemán, la apología de las instituciones democráticas per se como encarnación de la razón en la tierra, adquiere rasgos francamente reaccionarios. En este sentido también le alcanza la ironía hegeliana, pues esta misma razón exclusiva con la que Popper cree combatir y exorsizar la voluntad de poder que descubre como totalitarismo e historicismo en la filosofía de Hegel, se torna apologética y conformista en el ámbito político-social.

Esto se volvió evidente en el famoso Positivismusstreit. Popper concibe a la teoría como un sistema deductivo y caracteriza al conocimiento científico como aquel que "es resultado causal de un sistema de leyes verdadero y universal que lo fundamenta como tal" ²⁴ Así pues, Popper entiende la relación

²⁴ Benavides, 1986:14; en este sentido la filosofía de la ciencia se diferencia claramente de raíces empiristas, pues rechaza la inducción. Popper insiste en que toda observación es impregnada de teoría.

entre conocimiento y método como mutuamente condicionante y necesaria y posibilitada por las categorías deductivas (experimentación, predicción y ley) que se supone garantizan una adecuación entre la explicación científica y aquello que se quiere explicar. En este sentido, la sustitución de una teoría científica por otra es explicada en términos de una mayor adecuación a la realidad (los hechos), cuya garante es la lógica y el método científico. Pero su interlocutor Adorno somete la concepción neopositivista a un examen que lleva al criticismo popperiano más allá del terreno de la lógica formal ²⁵ hacia la relación del conocimiento con la sociedad ²⁶. Según Adorno el renovado surgimiento del sujeto en el proceso cognoscitivo, entendido como antinomia entre valor y objetividad (tal y como emerge en la sociología weberiana), marca un retroceso ideológico y un problema mal planteado. En su opinión, el sujeto (como teoría y disciplina) solo puede acceder a su verdad si se constituye como crítico de la sociedad. La misma debe concebirse

²⁵ Ya desde Hume, Comte, el positivismo clásico, hasta Popper, el conocimiento empírico discrepa de manera lógica de fines o ideales morales y de estándares éticos. Pero esto no implica que -a pesar de que los fenómenos sociales tienen una dimensión moral- deban tratarse como lógicamente diferentes de los hechos de las ciencias naturales. Al contrario, deben ser tratados como "cosas", de la misma manera que aquéllos hechos objeto de las ciencias naturales. cf. Giddens, 1978

²⁶ Uno de los alumnos de Adorno -Habermas- dirigió el esfuerzo de su obra en esta dirección. No obstante, esta fue criticada justamente a causa de la defensa que sustenta a favor de la razón ilustrada y que tiene puntos de confluencia con la filosofía de Popper, que, independientemente de sus muchos aportes, la hacen sospechosa de etnocentrismo, y, sobre todo, de eurocentrismo. Por ejemplo, según Giddens, "la razón se convierte principalmente, tanto para Habermas como para Popper, en un fenómeno de criticismo metodico, identificando nuestros errores podemos corregir, propone Habermas, nuestros intentos fallidos" 1991:160.

como contradictoria en sí 27. Por lo tanto, los métodos no dependen de un ideal metodológico sino de la cosa en sí. Pero para Popper esta posición es insostenible, dado que rebasa el ámbito de la lógica científica como tal, la que no admite la existencia de contradicciones.²⁸

Empero, para Adorno, visualizadas de otra manera, esto es, entendidas sólo de manera formal, las ciencias sociales no representan un progreso, sino un retroceso de la humanidad, y no llegan a constituir un concepto verdadero de ciencia sino que se quedan en el nivel de mera acumulación de técnicas. Con este pensamiento crítico la cuestión del "sentido" o "idea" de la ciencia se ubica en un contexto claramente político y práctico, en el cual el optimismo popperiano acerca de un método universal como garante de deducción en la búsqueda por la verdad se ve seriamente cuestionado ²⁹, pues

²⁷ La contradicción no tiene por qué ser, como Popper supone al menos aquí, una contradicción meramente 'aparente' entre el sujeto y el objeto e imputable exclusivamente al sujeto en calidad de insuficiencia del juicio. Antes bien puede tener su lugar -un lugar en extremo real- en la propia casa, siendo, en consecuencia, ineliminable del mundo por simple aumento del conocimiento o por mayor claridad en las formulaciones. 1978:32.

²⁸ Pero si no es necesario evitar las contradicciones, entonces se vuelve imposible toda crítica y discusión, puesto que la crítica siempre consiste en señalar las contradicciones, ya sea dentro de la teoría criticada ya sea entre ella y algunos hechos de la experiencia", Popper, 1991:384

²⁹ Señoras y señores, en la correspondencia que sostuve con él previamente a la formulación de mi coaponencia, el señor Popper definió la diversidad de nuestras posiciones en los siguientes términos: en su opinión, vivimos en el mejor de los mundos jamás existentes - yo, en cambio, me niego a creerlo así." Adorno, 1978:44. Así, también Horkheimer (1971) insiste en oponer al optimismo positivo, un pesimismo crítico que lleve la cuestión del sentido más allá de un formalismo instrumental y de la antinomia entre razón objetiva y subjetiva.

Lo que aparece como el triunfo de la racionalidad subjetiva, esto es, la sumisión de toda realidad al formalismo lógico, se trueca en la sumisión obediente de la razón a lo que es inmediatamente dado ³⁰

El sentido político concreto de esta disputa teórica se evidencía claramente en lo que dice Popper en una entrevista que concedió en ocasión de su 90 aniversario (julio de 1992) y del otorgamiento de la "medalla Goethe" por parte del gobierno alemán en Weimar (marzo 1992) y que vale la pena citar in extenso:

SPIEGEL Según su convicción vivimos en el mejor y más justo de los mundos que jamás existió. No obstante, las democracias liberales no ofrecen ninguna solución convincente para eliminar el hambre masivo que padece el Tercer Munco o para remediar la destrucción del medio ambiente.

POPPER Somos más que capaces de nutrir al mundo entero. El problema económico fue resuelto por la tecnología, no por los economistas.

SPIEGEL ¿Pero acaso disputa Usted que hay miseria masiva en gran parte del Tercer Mundo?

POPPER No. Pero eso más que nada se debe a la estupidez política de los líderes en los diversos Estados que padecen hambre. Nosotros les dimos su independencia demasiado rápidamente y al encontrarse ellos aún a nivel de mucho primitivismo. Aún no son Estados de Derecho. Sucedería exactamente lo mismo si uno permitiera que se autoadministrara un jardín de niños ³¹.

Aquí Popper explicita los corolarios de su fé absoluta en la objetividad y racionalidad científica como meta suprema por alcanzar. Esta fé solo es defendible a costa de una visión evolutiva de la historia, donde el progreso es la cima jerárquica del bienestar humano que han alcanzado solo unos cuantos estados de derecho (u europeos) y por esto la única solución posible es el principio de conformidad histórica con el estado actual de las

³⁰ Giddens, 1978:267.

³¹ publicada en Excelsior, 13 de mayo 1992

cosas. Lo que queda también claro aquí es que el esfuerzo popperiano, si bien nació desde una perspectiva de oposición a los desarrollos fascistas de los tiempos de su primer obra, deja de vuelta entrar el fantasma de intolerancia y de dogmatismo que pretendió exorcisar justamente. Aplicando un criterio evolucionista, su racionalidad se vuelve discriminatoria y es etnocéntrica. Tal parece aquí que la voluntad de poder aparece en su discurso en la misma proporción de unilinealidad en que su visión de la historia es moldeada con arreglo a un ideal de progreso civilizatorio y de ciencia, que se encuentra determinado por una razón exclusivamente formal que niega y declara como fuera de su propio ámbito la reflexión histórica crítica respecto su propio proceso de formación sociocultural del cual depende y sigue siendo parte. Es por eso que, llevado a un terreno que no corresponde a la fe científicista, su filosofía revela justamente lo que exige de todo científico: actitud (auto)crítica.

Así, una de las mayores debilidades de la filosofía de la ciencia de Popper, radica en su (auto-)comprensión científicista de la ciencia como "una pura práctica investigadora de hechos"³² Pues si su lógica científica y la misma ciencia se distinguen de la metafísica por su investigación de los hechos y de relaciones entre hechos "el problema de la demarcación conduce a la cuestión

³² Habermas, 1982. En esta obra el autor sostiene la necesidad de una "empatía hermenéutica" (Gadamer) que necesariamente debe sostener a la relación entre el científico social y aquéllos cuyo conducta estudia.

de qué sea la positividad de los hechos"³³. Siguiendo el razonamiento que hace Habermas respecto del positivismo clásico, aquí se funda un status contradictorio de ciencia en que "deslindando a la ciencia como duplicación de los hechos frente a la metafísica, no puede justificar una reflexión que supere a la ciencia, con lo que no puede justificarse a sí misma"³⁴ y -podría añadirse- con esto se convierte en dogma o, para hablar con Kuhn, en "ideología de la ciencia" ³⁵.

En efecto, la crítica de Kuhn a la concepción de la lógica científica llega a este resultado sin que esté basada en reflexiones que a priori parten de factores considerados -por la filosofía lógica de la ciencia- ajenas al proceso de la actividad científica misma .³⁶ Por ejemplo, la acusación que eleva Kuhn de

³³ *ibid*:87. Habermas aquí sostiene que la Ontología y la teoría de conocimiento rechazada por el positivismo clásico, se "venga planteando un problema no resuelto que ha de ser reelaborado en una curiosa renovación de la Ontología como Ontología de lo fáctico".

³⁴ *ibid*:94.

³⁵ "pending clarification of these questions [i.e. el contexto en el que funciona la 'falsificación' popperiana], I am not sure that what Sir Karl has given us is a logic of knowledge at all. In my conclusion I shall suggest that, though equally valuable, it is something else entirely. Rather than a logic, Sir Karl has provided an ideology; rather than methodological rules, he has supplied procedural maxims" Kuhn, 1977:283, subrayado mio.

³⁶ Kuhn se define como historiador, no como filósofo, de la ciencia.

"falsacionismo ingenuo" se basa en su análisis de la actividad normal de la ciencia, no en una ontología metafísica. 37

Un "hecho" científico, demuestra Kuhn, no es dependiente solo de una observación y la deducción a la que ésta puede inducir. Incluye factores psicológicos (de valores) y sociológicos (de contexto) como parte de su determinación, por lo que la pregunta de su validez debe hacerse también desde las circunstancias de validez de una tradición científica aceptada ("puzzle solving") o rechazada (sustitución de una teoría por otra, o "revolución científica"). Con esto, no se ofrecen soluciones al problema de inducción ³⁸, sino consideraciones importantes sin los cuales tal problema no podrá visualizar una solución aceptable, es decir, la pregunta por lo que es la ciencia, qué es el progreso científico, debe necesariamente

37 Así, para Kuhn, uno de los errores de Popper consiste en que éste se dedica a describir casi exclusivamente a la lógica de la actividad científica extraordinaria. De allí que no adjudica importancia a la transmisión tradicional del conocimiento de una generación a otra, no la separa tampoco de la actividad cotidiana de un investigador ya formado que trabaja dentro y condicionado por una teoría, delimitándose así los problemas por investigar, para cuya solución la lógica es sólo una herramienta más empleada de manera circunscrita al contexto. La falsación no es igual a "error" en el proceso de la actividad científica ordinaria. Admitiendo esto, dice Kuhn, Popper sin embargo no ofrece más que la falsación lógica que sólo caracteriza a las revoluciones científicas como "conclusive disproof". Pero aún en este caso, los filósofos de la ciencia dejan de lado el hecho que los experimentos supuestamente "cruciales" para la adopción de una teoría nueva generalmente se hacen después de su adopción; además el análisis de este tipo se concentra en la teoría triunfante lo que, a su vez, determina serias limitaciones en las conclusiones de sus análisis. Kuhn, 1977:280 ss.

38 "How a value based enterprise can develop as a science [...] to this question, unfortunately, I have no answer at all, but that is only another way of saying that I make no claim to have solved the problem of induction" ibid :332.

incluir el análisis del contexto y las circunstancias de tal progreso. Aún más, según Kuhn sería enteramente posible y plausible preguntarse si los criterios de validez de la explicación de la imagen del mundo del siglo XVIII no fueron igualmente o más satisfactorios para la sociedad y el contexto respectivo y aún comparado con lo que abarca nuestro conocimiento actual de la naturaleza ³⁹. Con esto, si bien no lo afirma tajantemente, deja abierta la posibilidad de juzgar el desarrollo de la ciencia no necesariamente como "progreso" hacia la verdad, la civilización, lo mejor etc., cosa de los que no son inocentes los postulados de Popper.

Hay que decir que la obra de Kuhn (cuya influencia fundamental fue el concepto de "paradigma", no obstante su definición poco precisa) fue inspirada por la del médico y filósofo judío-polaco Ludwik Fleck, cuyas tesis fueron poco conocidas y prácticamente ignoradas hasta hace muy poco. Sin embargo, es interesante señalar que Fleck comenzó a elaborar sus teorías sobre lo que puede entenderse como "realidad" y "verdad" científica durante la segunda década de este siglo. ⁴⁰ Para él, el conocimiento científico no depende de una lógica unitaria del método universal, sino de "estilos de pensamiento" y de un "colectivo de pensamiento" de una comunidad histórica de científicos y de lo que ellos asumen como definición de ciencia. Es este estilo de pensamiento el que va constituyendo y delimitando al objeto de estudio. De esta forma, en la relación

³⁹ Kuhn, 1977:290

⁴⁰ Fleck, 1983.

binaria sujeto-objeto se introduce un tercer miembro sin el cual ésta relación epistemológica no puede existir: el colectivo de pensamiento.⁴¹ Así para Fleck no existe un fundamento último (como si lo es para Popper la contrastación o la falsificación como acercamiento a la verdad):

a partir del cual el conocimiento se pudiera construir lógicamente. El saber no descansa en ningún fundamento, la transmisión de ideas y verdades sólo tiene lugar a través de un movimiento e interacción constantes ⁴²

Desde luego, estos postulados son totalmente contrapuestos a lo que Popper y sus seguidores y antecesores del positivismo lógico han defendido y hay autores que afirman que la obra de Fleck tuvo el propósito de desprobar los postulados de aquéllos en que el proceso de conocimiento para él no radica en una lógica abstraída de la sociedad respectiva, sino que es condicionada por el consenso de científicos.

Por último, es interesante notar que Kuhn sí reflexiona relativo al problema de la relación entre arte y ciencia. Al respecto, hace una afirmación cuyas consecuencias pueden ser muy sugerentes: la tradición científica -al contrario de la del arte- destruye su pasado, no lo conserva. Si este hecho caracteriza a la actividad científica moderna y la transmisión de su tradición (sus estudiantes no visitan museos ni se les enseñan técnicas resultantes de paradigmas pasados) podría decirse que constituye la condición misma de su actualidad. En esta "ceguera" ante su propio pasado radica entonces gran parte de su funcionalidad

⁴¹ Rivadulla Rodriguez, 1987:44.

⁴² ibid.:46.

económico-técnico y objetivante, su ausencia de ideal guía, de trascendencia.

Así, el conocimiento científico no sólo no es concebido como acumulativo en su devenir histórico y como progreso hacia la verdad, sino que los criterios de su sustento propio se deslizan de la "teoría" al "paradigma", de la "lógica" a la "tradicición". Por tanto, aumenta la conciencia que la objetividad científica tiene una validez relativa o limitada en el tiempo y ante todo el proceso de observación incluye al observador y no como "interferencia" calculable y resoluble por más y mejor teoría sino como ente determinante de este mismo proceso. Sobre todo, lo que resalta aquí es el reconocimiento que en la determinación de lo que es ciencia y lo que constituye un hecho científico media un problema de interpretación, pues la experiencia científica se desarrolla en un contexto y unas circunstancias históricos y específicos de una comunidad, una cultura. Por ejemplo, pregunta Kuhn, bajo qué circunstancias se rechazan o se aceptan generalizaciones como "todos los cisnes son blancos", lo que llama la atención hacia la sociología de la actividad científica "objetiva" así como el problema de las aplicaciones individuales de sus criterios ⁴³. Es evidente que esta posición que admite el derecho de la lógica, pero en un ámbito limitado por espacio y

⁴³ También Giddens (1978:263) señala que en el caso de descartar la existencia de cisnes negros o no reconocerlos como cisnes, Popper tacha esta actitud de científica. "But this is not very convincing and one could claim that here Popper is hoist with his own petard, because such an argument seems to do just what it criticizes, namely to propose that any instance which does not accord with the thesis should be disregarded as "unscientific procedure".

tiempo, se apoya firmemente en una conciencia histórica acerca de lo que es la ciencia como forma moderna del conocimiento más seguro. Con ello -como resaltamos en el párrafo II- una vez más, la razón analítica reencuentra su sombra en aquélla crítica, inspirada en los retos planteados desde el nacimiento de su dominio exclusivo. En este sentido puede ubicarse el carácter herderiano de esta crítica. En última instancia aquí no existen criterios extrahistóricos de validez más que el conocimiento mismo, entendido como proceso de intercambio de una determinada comunidad de científicos. Una de sus consecuencias será que abre campo al autoexamen de las comunidades científicas en torno al sentido otorgado al proceso de su propio quehacer.

Desde los años setentas la obra de Kuhn y el concepto de paradigma ha tenido mucho alcance entre historiadores y filósofos de la ciencia. Claramente, las implicaciones de su obra llevan a la inclusión de lo subjetivo en el proceso de la actividad científica así como los valores y la comunicación que la rigen, campo todavía muy poco elucidado ⁴⁴.

Pero si bien la intención de este concepto es asumir una relativización de lo que es el conocimiento científico y la realidad que construye, también el término paradigma es usado por

⁴⁴ Así lo expresa Kuhn: "For those who know the work in which I have done so, I close by indicating three aspects of what I have said which would better represent my views if cast in other terms, simultaneously indicating the main directions in which such recasting should proceed. The areas I have in mind are: value invariance, subjectivity, and partial communication. If my views of scientific development are novel -a matter about which there is legitimate room for doubt- it is in areas such as these, rather than theory choice, that my main departures from tradition should be sought" Kuhn 1977:334

aquéllos que sostienen una visión más positiva del conocimiento y una inferioridad genérica de las ciencias sociales respecto a las naturales.⁴⁵ Así, a causa de la coexistencia de diversas teorías y la ausencia de un consenso respecto a conceptos y métodos de investigación, se habla de un estadio pre-paradigmático de las ciencias sociales. Por ejemplo, el físico John Ziman plantea el uso de la abstracción (o sea, el lenguaje matemático) en términos de "una técnica sumamente especializada para llegar a un consenso muy completo" y sitúa el fin de la ciencia en la creación de un ámbito de consenso y el contenido que éste otorga a la misma, cuestión en la que las ciencias sociales no destacan favorablemente:

Abundan los bocetos teóricos, pero hay muy pocos "mapas" fiables [...] no obstante, el sueño de construir un modelo adecuado del comportamiento social continúa absorbiendo la atención de la imaginación científica ⁴⁶

Así y desde luego no todos los practicantes de la ciencia adoptaron, o vieron con buenos ojos y actitud reflexiva, las interrogantes planteadas respecto a su actividad. Muchos científicos, tanto naturales como sociales, en la práctica optaron por mantener una imagen de ciencia y de sí mismos

⁴⁵ de hecho, el mismo Kuhn deja entender esta última posición en tanto que las ciencias sociales no han llegado a un estado de consenso. por ejemplo, cf. también Ziman, 1987; Roth, 1987; Krotz, 1987

⁴⁶ Ziman, 1991, 252/253

arraigada en la concepción de lo decisivo del método riguroso para llegar a la realidad y su objeto de estudio.⁴⁷

III.- Interrogando los fundamentos: historia de la antropología, estudio social de la ciencia y etnografía posmoderna

Ser romántico es ser antinormativo. Es ser suspicaz respecto del concepto de progreso [...] no hay estándares de tipo universal
R .A. Shweder

A partir de los años setentas, en la sociología y la antropología la implicación epistemológica de la obra de Kuhn arrojó frutos. El extender la estructura social de la ciencia también al proceso de conocimiento mismo -hacer del sujeto un objeto de estudio, el concebirlo como un "otro" a estudiar- tuvo como consecuencia el paso de la interrogación desde lo formal y normativo hacia lo cognitivo e interactivo del proceso de conocimiento científico. Desde el creciente escepticismo ante la razón formal y macrosociológica se van desarrollando tres tipos de estudios ocupados de diversos aspectos de la antropología o que desde la disciplina sociológica utilizan sus métodos:

⁴⁷ Roth, 1987; cf. también Campbell en Herskovits, 1973, quien rechaza de lleno el relativismo implícito en la concepción de paradigma de Kuhn.

1.- estudios histórico-epistemológicos en antropología (en el sentido de una interrogación por las tradiciones científicas y la construcción de su autoentendimiento respectivo),

2.- estudios etnográficos del conocimiento científico que polemizan contra la sociología de la ciencia y, en su versión de estudio social de la ciencia, se radicalizan también frente a la sociología del conocimiento científico.

3.- aquéllos estudios que cuestionan actividades generalmente asumidas como típicamente antropológicos, junto a las funciones que en el ámbito social suelen cumplir. Me refiero aquí a la así llamada antropología postmoderna y sus posiciones respectivas, ampliamente debatidas durante los últimos años.

De la aplicación propia del término paradigma en lo que toca al primer campo (estudios histórico-epistemológicos) George W. Stocking ofrece un ejemplo destacado y creativo en su ensayo sobre adherencia de costumbres y alternancia de sonidos.⁴⁸ El autor recurre aquí a dos ensayos "paradigmáticos" de la antropología clásica, los que en sus enunciados teóricos y metodológicos abarcan respectivamente el evolucionismo clásico (Tylor) y el relativismo cultural (Franz Boas). A partir de las temáticas concretas de estos trabajos Stocking muestra la concepción de ciencia subyacente en los mismos. Parafraseando al autor, en el caso de Tylor lo primitivo se asume como una aproximación fracasada a lo europeo; esto es visto así, ya que Tylor supone -con una visión optimista- que el conocimiento es

⁴⁸ George W. Stocking, 1988

mediado sólo por el método y aprehende directamente a la realidad.

En cambio, reflexionando a partir de las alternancias de sonidos, Boas sugiere otra concepción del cómo conocer. Esto es, si también lo europeo está mediado por la cultura y no aprehende directamente a la realidad, no puede erigirse como referente absoluto y debe ser, por tanto, relativizado. Aquí se introduce - aún en ciernes - la sospecha del sujeto como perturbador de aquéllo que quiere conocer, como concepto de un conocimiento mediado.

Después de esta exposición, Stocking sugiere que este tipo de análisis puede servir para proponer una nueva perspectiva paradigmática: esto es, asumir la existencia de paradigmas en "retrospectiva", los que no sólo pueden arrojar luz en términos de nuestro pasado teórico, sino también en términos de su influencia continuada hasta la actualidad. Sugiere asimismo la imposibilidad de una reconciliación entre ambas perspectivas. Las piensa como antinomias y de idéntico valor explicativo, tal como Boas en "The Study of Geography" había formulado el dilema entre ciencias nomotéticas e ideográficas: como expresión de visiones diferenciales de vida y, por tanto, de la ciencia.

En el terreno de la antropología filosófica hay autores quienes llevan más lejos sus indagaciones histórico-epistemológicas. La constitución histórica de la conciencia de lo que es ciencia no ha sido todavía visto como un objeto de estudio propiamente antropológico, con todo y que lo es por excelencia

49. Tal es la tesis de Gregory Schremp, quien la demuestra con una argumentación interesante al respecto. En todas las ciencias sociales, pero en especial en antropología moderna, se ha sostenido la distinción entre pensamiento lógico formal (científico) y pensamiento participativo, generalmente en el marco de una visión evolucionista que asigna al pensamiento científico la cima del desarrollo humano. En este sentido la antropología puede reconocerse como heredera de postulados filosóficos que datan de la antigüedad griega, específicamente de la lógica aristotélica y su ley de contradicción. Esta tradición no solo produjo el postulado de sistemas de pensamiento dualistas -el racional y el participativo, como lo sostienen las obras de Levy-Bruhl y Durkheim, entre otros- sino también la tesis de la posibilidad de que ambas, la forma lógica (científica) de pensar y la de participación, son principios de pensamiento de todo ser humano y no necesariamente características de ciertas etapas evolutivas. Esto es, en el caso de Durkheim p.ej., que tanto la religión como la ciencia necesariamente abarcan momentos de contradicción y de no-contradicción.

En la actualidad -sostiene Schremp- esta discusión sigue presente en postulados de Bourdieu y otros. Los asuntos morales implícitos en ella -por una parte, el que la identificación del principio de lógica formal niega humanidad al "otro" y, por otra parte, siendo que el enjuiciamiento de este principio implica la más grande prueba del pluralismo humanista, comprueban que se

trata de parte importante de la búsqueda occidental por su identidad intelectual.

La existencia de un dualismo fundamental de la conciencia humana no es un postulado nuevo. No obstante, el autor se propone obviar cómo algunos de estos dualismos -aquellos que normalmente escaparon a la atención antropológica- afectaron y siguen afectando a la construcción de esta identidad antropológica occidental. Así Schrepp sostiene la tesis de que el misticismo que Lévi-Strauss p.ej. adjudica al pensamiento participativo indígena y el que a decir de éste contamina a muchos textos etnográficos, de hecho está ya presente en la misma lógica formal aristotélica y su noción de contradicción. El autor sostiene esta tesis mediante un interesante examen de la fundamentación aristotélica relativa a lo que es (y sigue siendo) la facultad propiamente humana: el pensar como facultad de distinción, de diferenciación, ya sea referida a objetos o personas (cosa en la que le sigue Hegel). Sin embargo, la fundamentación del criterio de esta facultad no se localiza en la Lógica sino en la Ética. Es aquí donde Aristóteles desarrolla su teoría de amistad, ampliada en teoría sociopolítica que gira alrededor del concepto de alter ego o heteros autos. Pero este es de carácter metacontradictorio, de una naturaleza participativa y sin límites fijos, ligado a una definición de "humanidad" o "lo humano" "precariously devoid of its own specific content" 50.

De esta forma, la reflexión acerca del "exotismo metafórico" del fundamento de la lógica aristotélica no sólo induce al cuestionamiento de un "totem" subyacente también a la noción de ciencia en antropología, sino que justamente es en la ignorancia de este aspecto donde reside un objeto antropológico por excelencia. Resulta entonces que, el "yo sin límites" como fundamento de la lógica y la tradición científica occidental no queda tan alejado del pensamiento cosmológico. El "dualismo ontológico" de éste está presente en la mitología de muchas sociedades no-occidentales los que en términos evolutivos se han calificado hasta ahora como precientíficas. Argumentos similares se dejan oír desde la antropología cognitiva ⁵¹. Desde el punto de vista de una inversión del hombre racional de Piaget, el pensamiento es más que lo racional y la evidencia; es la penetración de lo no-racional de los ámbitos culturales lo que inspira la "rebelión romántica". Así

En la medida en que no hay una forma racional de escoger, la elección deviene en culturación, y cambiar de creencia es haber sido adoctrinado en las maneras propias de cualquier nueva subcultura que uno encuentre [...]⁵²

En este contexto vale la pena señalar que una de las críticas que Giddens hace de la obra de Habermas (Teoría de la Acción Comunicativa) es justamente su confianza ilimitada en las investigaciones de Piaget y de Kohlberg como muestra del desarrollo de la razón, a pesar de que basan sus brillantes tesis

⁵¹ Shweder, 1991

⁵² ibid.:107

en resultados obtenidos solamente en el ámbito occidental del proceso de aprendizaje.⁵³

"Antropologizar" la construcción de la noción de ciencia significa aquí pues tomar distancia respecto a la noción legalista de ciencia. La posibilidad de esta actitud crítica radica en su carácter metametodológico que rebasa al tiempo la especialización sub-disciplinaria comunmente establecida.

También los estudios etnográficos de la ciencia parten de un creciente escepticismo cognitivo, que en los postulados de Steve Woolgar tiene uno de sus más beligerantes representantes. Junto con Bruno Latour escribió un clásico estudio relativo a la construcción de los hechos científicos, basado en la observación etnográfica de un laboratorio de biología en Estados Unidos ⁵⁴. Con Feyerabend, Woolgar parte del postulado que el método y las reglas formales no pueden definir a lo que es ciencia, sino que éstos más bien constituyen racionalizaciones post hoc de la práctica científica. ⁵⁵ El estudio social de la ciencia que él defiende se enfrenta a las epistemologías objetivistas tanto de la sociología de la ciencia (Marx, Mannheim, Durkheim) como a la sociología clásica del conocimiento científico (Merton y discípulos). Tanto en uno como en otro caso se sigue presuponiendo que el conocimiento científico está determinado por la naturaleza real del mundo físico, y que, por tanto, el

⁵³ Giddens 1991:186.

⁵⁴ Latour y Woolgar, 1986

⁵⁵ Woolgar, 1991:33

contexto del actor (científico) es de poca o ninguna monta, todo lo cual, sigue Woolgar, indica una falta de voluntad de estas sociologías de asumir las consecuencias de un ataque crítico a la ciencia. En cambio, argumentando a partir de los estudios etnográficos concretos de laboratorio, Woolgar sostiene que el objeto no antecede a la observación, sino que "cómo conocemos es lo que existe", o sea que el objeto se constituye en virtud de su representación 56.

Se proponen, pues, varios tipos de inversiones "del compromiso objetivista asociado a las concepciones tradicionales de la ciencia", siendo la más importante de ellas lo que Woolgar llama "la ideología de la representación" (aquella concepción que considera al objeto como independiente de su representación). Esta ideología funda un orden moral basado en el "control a distancia", esto es, con la finalidad de manipulación tecnológica. En este sentido, la ciencia es solo la punta del Iceberg, pues esta ideología permea a toda la sociedad contemporánea, aún en ámbitos lejanos del fenómeno ciencia como institución organizativa específica 57.

Esta deconstrucción de la ideología de la ciencia -propone Woolgar- solo puede lograrse si se adopta la etnografía como un recurso reflexivo y no solo exótico. Dicho en otras palabras, el etnógrafo de la ciencia no solo debe ser un extraño en el laboratorio (o sea, tratar a los procesos que registra al igual

56 ibid.:84

57 ibid.:154

que si estuviese ante un pueblo o una cultura extraña a la propia), sino sobre todo debe mantener la distancia crítica, "el principio de incertidumbre". 58

Respecto a los resultados de la etnografía de la ciencia se encontró que la mayoría de los científicos tienen una orientación instrumental, pues tanto los atributos científicos como la facticidad científica se constituyen y se orientan en función de valores instrumentales. Según Woolgar, es solo aquí donde puede sostenerse una diferencia entre ciencias naturales y ciencias sociales, más no en términos de una noción filosófica de adecuación del procedimiento (método). 59 Su carácter social se muestra en que los científicos (naturales) trabajan en equipo, su labor está impregnada de preselecciones, y no dirigen sus acciones hacia "la naturaleza" o "la realidad", sino hacia la suma total de las operaciones y argumentos de otros científicos. 60

Obviamente este radicalismo epistemológico corre peligro de caer en el subjetivismo y en el desmantelamiento de las disciplinas científicas como tales, a menos que la reflexividad propuesta se torna tan radical como para incluir el "sí mismo",

58 "Retenemos de la etnografía el principio de incertidumbre más que la noción de exotismo" Latour/Woolgar, 1986:278.

59 Aquí cabría decir que, si bien el punto de vista filosófico-metodológico de diferenciación entre ciencias naturales y sociales es descomprobado por los estudios sociales de la ciencia, los valores instrumentales -en términos de acción a distancia- no han sido nunca ajenos a ciencias sociales tales como la antropología.

60 Woolgar, 1991:134 ss.

cosa que sostiene Woolgar como una exigencia del estudio social de la ciencia.

Cumplir esta exigencia se antoja difícil o prácticamente imposible si se consideran las estructuras de poder político que sostienen también a la interrogación científica. No obstante, es de resaltar que el reclamo por terminar con el "exotismo del otro" va ligado a lo que tanto en ciencias naturales como en ciencias sociales es un procedimiento habitual: establecer una distancia (retórica) entre observador y objeto. Desde este punto de vista la pregunta por la científicidad de las ciencias sociales (antropología y sociología en este caso) resulta, en efecto, una "pregunta trasnochada". Para Woolgar ni aún las ciencias naturales son científicas:

Tal vez el logro más importante del estudio social de la ciencia sea el haber puesto de manifiesto que las ciencias naturales mismas apenas se comportan según los ideales de la CIENCIA! La pregunta sobre hasta qué punto la sociología puede o debe emular a las ciencias naturales da así un nuevo giro. Al reconocer el carácter no-CIENTIFICO tanto de las ciencias sociales como de las naturales, los científicos sociales pueden dejar de preocuparse sobre cuán CIENTIFICOS son./⁶¹

Esta posición no es compartida por la antropología posmoderna. Si bien considera que la pregunta por la científicidad de la antropología es una pregunta "trasnochada", busca el fundamento de esta afirmación en un supuesto menos radical ⁶². En 1972 Geertz ve el problema -en analogía a Ziman (cf.pág.17)- en términos de la falta de lenguaje, de medios que

⁶¹ ibid.:164

⁶² cf. por ejemplo, Geertz, 1987, 1989, 1991; Tyler, 1986; Clifford, 1986.

permitan a la interpretación de las culturas enunciar sus teorías 63. Como explica, si bien en principio no existe obstáculo para la validación del trabajo etnográfico que se lleve a cabo análogamente a un experimento físico o biológico, en la práctica faltan los términos para enunciar tales formulaciones.

En el fondo los antropólogos posmodernos discuten este problema desde su concepción de cultura y de su visión de lo que es el trabajo del antropólogo. Geertz es bien claro: la cultura es un sistema semiótico, esto es, una red de significaciones. En consecuencia, el análisis cultural no es ciencia experimental en busca de leyes, sino es ciencia interpretativa, en busca de significaciones. Estas significaciones se desentrañan o se describen en lo que hacen los antropólogos: etnografía. Así Clifford define al etnógrafo como "la mano que escribe" 64 y prosigue que hoy día lo central de la etnografía no es ya la observación participante, sino el hacer textos; la escritura emerge como central en la actividad etnográfica. Desde terreno similar, S. Tyler argumenta que en la escritura tradicional de la etnografía el realismo histórico y epistemológico se conforma con la retórica científica:

[...]pero se trata de un realismo ilusorio, que promueve, por un lado, el absurdo de 'describir' entidades ideales como 'cultura' y 'sociedad', cual si fueran tan plenamente observables como por ejemplo las chinches; por otro lado, la ridícula pretensión behaviorista de 'describir' pautas ideales de conducta... 65

63 Geertz, 1987:35

64 Clifford, en Clifford y Marcus, 1986

65 Tyler, en Clifford y Marcus, 1986:134.

El discurso se vuelve así el centro y el blanco de una nueva actividad antropológica que Geertz define como la que va "desde orientar la antropología hacia el estudio de las propias mistificaciones de la sociedad occidental, hasta diseminarla hacia el exterior a lo largo y a lo ancho del batiburillo internacional de la cultura posmoderna".⁶⁶

Es claro que aquí se rechaza como un absurdo definir lo cultural en términos instrumentales. En este sentido, lo que en otros "posmodernos" se restringe a los textos culturales como traducciones de un otro (sea dentro o fuera de la cultura propia), en Geertz va más allá de esto y adquiere el fin último de conversación, de diálogo, de ampliación del "universo del discurso humano". Este universo no solo es registro de los diferentes discursos, sino también confrontación de éstos entre sí.

Así la validez de las etnografías depende de la imaginación científica para ponernos en contacto con otras gentes o subculturas. La validación de un etnógrafo es la de alguien que relata cuentos, un escritor de ficción; aquí el término ficción no significa "invento falso", error que debe su existencia a la idea formal para la que lo literal y el objeto son idénticos. Pero la determinación fundamental de esta imaginación y esta descripción a la vez es que sigue siendo descripción del observador tanto como de lo observado; éste último es una

⁶⁶ Geertz, 1989:145.

cualidad sobresaliente de la etnografía de Ruth Benedict ⁶⁷ Su vena satírica -el confrontar lo propio con lo ajeno de forma tal que de los Otros resulta un Nos-otros ⁶⁸- tuvo su influencia en el proceso de subversión de las opiniones americanas acerca de "las vías practicables y los sentidos válidos" ⁶⁹.

Es así como la actividad del antropólogo y del científico social a las claras está mucho más ligada a la de los jugadores de ajedrez o los estetas que a la de un ingeniero o un científico natural. ⁷⁰ En ese terreno, el etnógrafo contempla la sociedad como un conjunto de juegos, en vez de reglas sociales ve una arbitrariedad radical que no se ajusta a regularidades formales. De esta forma -con Goffmann- la "vida no es más que un tazón de estrategias". Por lo mismo, las teorías como las de Víctor Turner en el fondo consisten en un esquema aplicable a asuntos vívidamente dispersos que los convierte en "aburridamente homogéneos"; esta aparente homogeneidad no traduce la diferencia de los contenidos y constituye así la mera documentación masiva de una sola proposición.⁷¹ Más que al quehacer científico-legalista la actividad etnográfica que concibe las instituciones sociales como textos se parece a la labor del traductor y del filólogo. Así, aparte la descripción dramática y lúdica, se

⁶⁷ Geertz, 1989:114 ss., 140 ss.

⁶⁸ ibid.:122.

⁶⁹ ibid.:132, lo cual al menos es confirmado por su gran éxito comercial. El hombre y la cultura de Benedict vendió dos millones de ejemplares en veinte idiomas diferentes.

⁷⁰ Geertz en Reynoso (comp.), 1991:66

⁷¹ ibid.:70-72.

pretende la fijación de un significado. Entre otros fenómenos, en las ciencias sociales esta nueva perspectiva se muestra en el cambio del estilo de la escritura ⁷².

En esta nueva perspectiva es sobre todo Clifford quien hace hincapié en la circunstancia de que si bien todavía los relativistas clásicos (Boas, Kroeber, Benedict, Sapir, etc.) procuraron una separación estricta entre arte y ciencia, hoy estos límites ya no son tan pronunciados gracias a los trabajos de Geertz, Turner, Leach etc. Si bajo la epistemología objetivista la escritura fue método para la presentación de resultados, ahora se asume que la ciencia no está más allá de, sino que se encuentra al interior de los procesos históricos y lingüísticos que la conforman. Esto va en contra de la ideología de la representación que exigía transparencia e inmediatez de la experiencia así como negaba la subjetividad del autor en tanto exigía su separación de la objetividad del texto.

De tal forma que ahora estamos ante un fenómeno que empuja la antropología hacia áreas tradicionalmente ocupadas por la sociología, pues la primera -en medida creciente- estudia grupos marginales y diferencias culturales al interior de la cultura occidental. Así, aquéllo que Clifford llama poesis cultural se resume en la "constante reconstitución de nosotros y los otros mediante exclusiones, convenciones y prácticas discursivas específicas.." ⁷³

⁷² en la que se nota un paso de las metáforas propulsivas a las lúdicas por ejemplo.

⁷³ Clifford en Clifford/Marcus (comp.), 1986:23/24

En el contexto de la discusión y de la pregunta por la naturaleza de la antropología ¿arte o ciencia? se argumenta ⁷⁴ que la antropología interpretativa (posmoderna) sigue manteniendo un ideal de ciencia trascendente ⁷⁵. Esto es, mediante su oposición a lo que se ha entendido por ciencia positiva, sigue orientándose con arreglo a una idea de verdad. Desde el punto de vista de Ziman y de Roth, Carrithers llama la atención hacia lo innecesario de este esfuerzo, ya que -argumenta- la definición de ciencia puede ser la de un acuerdo mucho menos trascendente y a la vez menos elitista de lo que suponen los exponentes de la antropología interpretativa.

Sin embargo, de las exposiciones anteriores relativas a la opinión antropológica postmoderna con respecto a la similitud/diferencia entre ciencias naturales y sociales, el problema de verificación y el método, se desprende que, en lo fundamental, ésta sigue las huellas de la distinción rickertiana y diltheyana entre ciencias nomotéticas e ideográficas y comparte la crítica posmoderna a los metarrelatos de universalidad (de la razón, del sentido histórico etc.) Siendo la etnografía sobre todo y ante todo literatura la pregunta por su ajuste a los métodos nomotéticos en efecto resulta trasnochada, pues pertenece a un campo del proceso cognitivo opuesto al suyo propio; empero,

⁷⁴ Carrithers' 1990

⁷⁵ Lo posmoderno se define por la negación de lo trascendental, de los metarrelatos o grandes narrativas que se concentraron en la modernidad especulativa, cuyas pretensiones han fracasado. cf. Lyotard, 1989. también Huber, 1990

esta pregunta no ha perdido validez porque la antropología postmoderna haya cuestionado radicalmente la concepción de ciencia en sí.

Woolgar ⁷⁶ advierte del peligro epistemológico de esta deconstrucción objetivista poco consecuente, al decir que la etnografía de este tipo no solo afirma ser diferente sino promete ser más adecuada a su objeto de estudio. Por mucho entonces que defienda retóricamente la multiplicidad o multivocalidad, en el fondo refuerza la ideología de representación, mientras no acepte una reflexividad radical que incluya sus propios textos, condiciones de producción y reproducción. ⁷⁷

Desde otro ángulo también Sangren ⁷⁸ argumenta que la posición epistemológica postmoderna corre peligro de ser incongruente si es que no concede la misma multivocalidad por la que aparentemente aboga, también a teorías discordantes con la suya y mientras no aplica el principio dialógico también como algo prioritario entre sus propios textos y esos "otros". Los requerimientos actuales relativos a la autocomprensión de las ciencias sociales y de la antropología en especial son de naturaleza dialógica y requieren de argumentos teóricos

⁷⁶ Woolgar, 1991:139

⁷⁷ actualmente Geertz, 1991b:612 está trabajando en un texto en el que promete -según los lineamientos de Renato Rosaldo- ser autoreflexivo y situarse a sí mismo como antropólogo en un contexto histórico.

⁷⁸ 1988:286

sintetizadores ⁷⁹. De otra manera, la antropología postmoderna corre peligro de caer de vuelta en un individualismo burgués que política- y económicamente la puede favorecer, pues resulta poco crítica y, por tanto, cómoda a la dominación de las ciencias naturales en el contexto de muchas universidades norteamericanas.

En este sentido Rabinow ⁸⁰ está en lo cierto al clamar por una antropología de la antropología, pues las condiciones restringidas a las que está sometida la labor antropológica en las diversas instituciones se topan contra un tabù de enunciación y de análisis abierto del poder político a su interior, tabù que es mucho más fuerte y más difícil de atacar que las denuncias contra el colonialismo y el clamor por lo múltiple.⁸¹

⁷⁹ una de las propuestas "sintetizadoras" entre lo interpretativo y lo crítico (desde un punto de vista marxista) surgió en el ámbito de la arqueología. Hodder (1992) parte de que el viaje al pasado debe hacerse confrontando al presente, si es que se puede mantener una cierta objetividad que provee la base de una crítica mediante la realidad de la diferencia (lo otro). Así, la arqueología interpretativa no solo es capaz de ser crítica, sino que plantea su labor más próxima a las necesidades del presente, esto es, reconstrucción del pasado en diálogo con las necesidades de grupos marginados, minorías sociales, identidades étnicas, y supera así la distancia normalmente grande entre el arqueólogo y su objeto.

⁸⁰ en Clifford/Marcus, 1986

⁸¹ Esta crítica se confirma también en el caso de México donde los esfuerzos pioneros encaminados hacia una etnografía de la ciencia en gran parte silencian los conflictos de poder que atraviesan investigación y docencia. cf. Vázquez León, 1992

Como sea, aún cuando según Geertz el afán postmoderno por una nueva ciencia lúdica ⁸² nada debe a lo romántico, se pueden distinguir claramente varios motivos románticos en los postulados de deconstrucción de la antropología postmoderno. Estos van desde su epistemología hasta la indagación temática central. El escepticismo ante la razón formal -como en el humanismo- conduce a la reivindicación de un (re-)encuentro entre arte y ciencia que se cuestiona la distancia comúnmente establecida entre objeto y observador; se aboga a favor de una nueva emergencia del sujeto en el proceso cognitivo al tiempo que se reclama el reconocimiento multivocal y lo múltiple de los discursos culturales. El objeto existe en y mediante la representación y el proceso de conocimiento es un proceso dialógico que busca significados mediante la imaginación del observador científico. La perspectiva micro engloba a todo el universo epistemológico y cultural⁸³, las cosas se interpenetran sin una jerarquía necesaria, más que el imperativo de fijar su significado, es decir, de traducirlo adecuadamente, inteligiblemente. De allí que el interés por lo literario y la filología se convierte en central. Una buena traducción (etnografía, descripción) es aquella que logra reproducir (re-crear) en lo pequeño el significado cultural que le da coherencia. Al igual que en el

⁸² 1991:66. Sin embargo, en otro contexto (1991b) el mismo Geertz define sus preocupaciones iniciales -a las que fue fiel durante toda su carrera- como muy cercanas a los románticos tempranos; en la misma entrevista consta también que fue él quien introdujo en el departamento de antropología de Chicago la enseñanza del historicismo alemán en los planes de estudio de la antropología con la lectura de Herder, Dilthey, etc.

⁸³ Geertz, 1987:35 y 1991:74

romanticismo temprano el significado y el contenido de lo simbólico cultural se expresa en gran parte en un estilo metafórico.

IV.- Disputa 1: Freeman refuta a la Mead

No obstante los postulados postmodernos, en antropología la posición contraria a la deconstrucción, o sea la posición neopositivista -que sigue reivindicando a las ciencias sociales como el pariente pobre de las ciencias naturales- actualmente es aún fuerte. En la defensa de una visión unitaria de la ciencia ha corrido mucha tinta y no son pocos los que se resisten a una reflexividad más radical. De esta forma, el proceso de deconstrucción perseguido por la antropología postmoderna y los estudios sociales de la ciencia no son uniformes ni (aún) mayoritarios ⁸⁴. Hay quienes regresan a posiciones clásicas y desean mostrar que lo científico de la antropología solo puede lograrse si uno se acerca "correctamente" -o sea, mediante la utilización de "el" método científico- al objeto de estudio, y no solo los postulados de los antropólogos postmodernos son tachados como acientíficos, sino también los de la antropología relativista clásica.

⁸⁴ Desde allí que la reflexividad radical exigida por Woolgar puede verse no como la negación de la razón, sino como su consecuencia, su auto-clarificación que ahora también (o de nuevo) se radicaliza ante el sujeto de la ciencia y lo incluye en el mismo proceso de interrogación analítica.

Al respecto, una de las más recientes disputas paradigmáticas en la antropología norteamericana ilustra muy bien esta posición respecto a la discusión en torno al sujeto cognoscente y cómo, desde esta perspectiva, se intenta repensar a la antropología como ciencia. Me refiero al revuelo causado por el libro de Derek Freeman, Margaret Mead and Samoa, The Making and Unmaking of an Anthropological Myth, publicado por la Universidad de Harvard en 1983.

Freeman -quien dedica su libro a Karl R. Popper- se empeña en devolver a la antropología su status científico, esto es, su verdadero estatuto científico. En un intento de refutación según las reglas metodológicas de Popper, contrapone su estudio de Samoa al de Margaret Mead, cuyo clásico (Coming of Age in Samoa, 1928) había sido el libro antropológico de más influencia en lo que va del siglo ⁸⁵. Mead había descrito el ethos cultural de Samoa como pacífico, amable y, sobre todo en lo que respecta a su objeto específico de estudio -la adolescencia-, como de una notable ausencia de conflictos. Según su apreciación, este estado de cosas en Samoa se opone a las experiencias de esta etapa en las culturas occidentales, ya que por lo general la adolescencia se vive como una edad llena de conflictos internos y externos (generacionales). Para Mead, esta diferencia demostraba que las diversas culturas otorgan un contenido y un sentido diferencial a ciertas etapas de la vida, cuya problemática específica en Occidente se había atribuido sobre todo a cambios hormonales y, por tanto, biológicos.

85 Stocking, 1989

Con base en un estudio realizado durante cuatro décadas, seis años de trabajo de campo así como trabajo de archivo, incluida la revisión de documentación jurídica, Freeman refuta la etnografía de Mead y sus conclusiones, juzgándolas como la construcción de un mito antropológico. Según Freeman, su esfuerzo se inscribe en un marco de referencia más amplio, esto es, el de "examinar aspectos relacionados con un mito más general representado por el determinismo cultural", con el argumento de que "esta doctrina ahora anticuada debe ser abandonada en favor de un paradigma antropológico más científico".⁸⁶

Freeman llega a conclusiones opuestas a la de la Mead: los samoanos son marcadamente agresivos, no existen prácticas sexuales libres antes del matrimonio; por el contrario, tienen un ideal cultural de virginidad rigurosamente impuesto, un sistema rígido de prestigio social, estructurado en torno a "títulos" o "rangos", etc. Así, Freeman señala muchas de los erróneos juicios de Mead y explica los errores de interpretación que ésta cometió por su excesiva confianza en lo que le comunicaban sus informantes además de su corta estancia de cinco meses en Samoa; además, de acuerdo con Freeman, "la construcción del mito" bien pudo deberse también a una práctica cultural de "burla" intencional (llamada Fa'ase'e), de la que pudo haber sido víctima Margaret Mead.⁸⁷

⁸⁶ Freeman, 1983: XVI

⁸⁷ ibid.: 290.

Freeman fundamenta la mayor cientificidad de sus propios resultados -y, por tanto, de la refutación de Mead- en la discusión entre antropología y biología; esto es, en el contexto de la disputa acerca de "nature vs. nurture".⁸⁸ El empeño básico de Freeman es una refutación científica del supuesto extremo "determinismo cultural" de Boas, para quien los resultados del estudio de Margaret Mead constituían supuestamente la "instancia negativa", decisiva en la batalla teórica y práctica contra el movimiento eugenista. Freeman no soslaya que en aquellos años dicho movimiento fue auspiciado por universidades norteamericanas e inglesas de gran renombre. Lo que no dice es que este movimiento, además de su responsabilidad en cuanto a la divulgación de ideologías racistas, también tuvo efectos políticos muy concretos como, por ejemplo, la derogación del Acta de Inmigración más racista y discriminatorio de la historia de los Estados Unidos.⁸⁹ Estas circunstancias por sí solas podrían explicar y justificar ampliamente la militancia de Boas y de sus alumnos en contra de los nefastos efectos de estas teorías que, basadas en el darwinismo social, postulaban un determinismo unilateral de la herencia sobre la socialización y, apoyados por poderosos intereses fascistas, pugnaban por el "mejoramiento de las razas", etc. Pero aun dejando de lado este importante contexto político-económico, la argumentación de

⁸⁸ Este asunto, que causó gran polémica durante las primeras décadas del presente siglo, es retomado actualmente en los planteamientos de ciertos etólogos, cuyos presupuestos al pensar la naturaleza así como sus extrapolaciones a lo social se asemejan mucho al darwinismo social.

⁸⁹ al respecto cf. Weiner, 1983.

Freeman y su juicio acerca de Boas y de la supuesta doctrina del "determinismo cultural" son erróneos. Como han señalado diferentes autores ⁹⁰, Boas nunca abogó por ninguna especie de determinismo, pues la relación entre cultura y biología para él era una tarea por dilucidar antes que un dogmatismo por establecer. Los resultados concretos de sus estudios en el campo de la antropología física, que expuso ante la Comisión Dillingham de Inmigración, indicaban que los caracteres hereditarios podían ser moldeados por el medio cultural, pero siempre se negó a establecer un determinismo unilateral.

Murray ⁹¹, en su alargada polémica con Freeman ⁹², muestra que si bien es cierto que en aquéllos años el asunto biología/cultura fue un topos importante para Boas y sus alumnos, éstos no dependían de los resultados de la Mead para establecer su paradigma al respecto ⁹³. Antes bien, hubo voces discordantes y críticos de sus resultados, a pesar de que el mismo Boas

⁹⁰ Weiner, Schwartz, 1983; Stocking, 1982; Rutsch, 1984

⁹¹ 1990, 1991.

⁹²/1991

⁹³ aquí además se evidencia la concepción de Freeman -en analogía a la de Popper- que los científicos deben proceder lógicamente en el sentido en que aplican el falsacionismo para adoptar una nueva teoría, es decir, ésta se adopta en base a hechos observados.

prologó al exitoso libro de la Mead, lo cual, por otra parte, ciertamente contribuyó a su credibilidad. ⁹⁴

Freeman sustenta entonces su "mayor científicidad" con base en el supuesto reclamo de una mayor atención al factor biológico en la antropología. Y esto lo hace con afirmaciones como las siguientes:

"Further, although by the time of Mead's recruitment to its ranks cultural anthropology had achieved its independence, it had done so at the cost of becoming an ideology that, in an actively unscientific way, sought to tally to exclude biology from the explanation of human behavior" ⁹⁵

Basado en ciertos estudios biológicos, Freeman sugiere además que el dogmatismo de algunos individuos que intervienen en el proceso de conocimiento (como en el caso de Mead y Boas) puede explicarse mediante el sistema linfático del cerebro humano (sic) ⁹⁶ y llega finalmente a una conclusión más bien decepcionante en su pobreza propositiva. En el último capítulo de

⁹⁴ Al respecto cabría recordar también las lúcidas anotaciones de Lecourt (1980) relativas al trasfondo filosófico-ideológico subyacente al pensar la naturaleza en el contexto de las sociedades burguesas. Esto es, la "fantasía filosófica" acerca de un sujeto naturalizado y formalizado, en función de garante eterno e inmutable del status quo y que subyace lo mismo al pensamiento de Galton con sus excesos racistas que a la moderna sociobiología (por ejemplo Lorenz y Leyhausen, 1973), cuyas conclusiones extremas han sido impugnados desde hace tiempo ya por diversos paleontólogos (por ejemplo, Maitland/Edey, 1982 y Lovejoy, 1980). Estos sostienen más bien que la sobrevivencia de nuestra especie no estuvo determinada por la herencia predominante de "genes egoístas", la "guerra primitiva" y demás engendros hobbesianos, sino por el hecho de la cooperación y solidaridad en la tarea de la reproducción, la búsqueda y el compartir de los alimentos.

⁹⁵ ibid.:282.

⁹⁶ 1983:292

su obra, titulado "Hacia un paradigma antropologico más científico", concluye:

The time is now conspicuously due, in both anthropology and biology for a synthesis in which there will be, in the study of human behavior recognition of the radical importance of both the genetic and the exogenetic and their interaction, both in the past history of the human species and in our problematic future. 97

Como se ve, Freeman en su "refutación" y su reclamo por un paradigma antropologico "más científico" carga con los lastres de corrientes positivistas que deposita su confianza y su optimismo en el avance ilimitado de la razón sin más, como instrumento para llegar a los "hechos" etnográficos, y cuya relación con el objeto de estudio impone una distancia epistemologica (y también vivencial) absoluta y excluye importantes elementos de crítica. Lo "objetivo", lo "científico" en este supuesto "nuevo" paradigma oculta la naturaleza contradictoria de la realidad social, en el sentido expuesto por Adorno. Con ello, esta "cientificidad" no sólo parece ingenua y en última instancia se vuelve una mera "técnica", sino que sus raíces participan de una reacción política conservadora, apologética del poder.⁹⁸ Aquí una vez más se comprueba lo que también ya se evidenciaba en algunos enunciados de Popper: mientras más cercano se encuentra el pensamiento al dogma de la razón y el progreso de la metodología científica, más etnocentrista suele ser. Y mucho de la discusión desatada por este tópico en los Estados Unidos versó sobre todo

97 ibid.:302.

98 la que, por cierto e históricamente hablando no es exclusiva de la derecha como puede constatarse en muchos casos, cf. por ejemplo Louise Michel, 1973

en torno a la "confiabilidad" y la "validez" de los datos etnográficos recolectados. Pocas fueron las voces que, como en el caso de Annette Weiner, rebasaron este nivel y señalaron que

The notion that there is a single 'true version' of history, genealogy, or oral traditions comes from a Western positivist position in which the scientist believes in the existence of ultimate truth <...> truth is embedded in the telling rather than in statements of fact. ⁹⁹

Pero aun Weiner regresa al nivel de la "validez" de la antropología como tal y ve en el libro de Freeman un ataque a la credibilidad de los datos etnológicos y de la antropología en general. Este giro peculiar que asumió la discusión subsiguiente podría deberse a que la antropología, como muestra Stocking ¹⁰⁰, desde los tiempos de Tylor tuvo que defenderse contra ataques de ciencias "duras" que dudaron de su conocimiento pues lo juzgaban "subjetivo" (es decir, poco riguroso o arbitrario, y posteriormente, sobre todo, también a causa de la observación participante) y, por lo tanto, poco científico o de una validez mínima.

La polémica de Freeman con Mead demuestra no solo uno de los extremos de la polémica entre las tradiciones científico-epistemológicas vigentes, sino además que la perspectiva popperiana, según la cual el mundo social es algo que puede conocerse científicamente con una aproximación adecuada y unilateral a esta realidad, de hecho es una discusión metametodológica que, a su vez, es solo capaz de establecer una

⁹⁹ Weiner, 1983:914.

de tantas verdades de la realidad estudiada ¹⁰¹. Además, con la perspectiva de Freeman y Popper, esta realidad no se concibe como algo que es inestable por definición, sino que el mismo conocimiento acerca de ella, contribuye justamente a sus características de inestabilidad y mutabilidad.

V.- Una antropología posible: la ciencia de H. P. Duerr

Al relativista solo le queda el intento por seducir al dogmático (como á la Feyerabend) ¿Pero qué dogmático lo acompañaría a los bosques oscuros?
H.P.Duerr

Ahora bien, no todas las propuestas filosófico-epistemológicas en antropología pueden ubicarse en uno de los extremos del binomio ejemplificado arriba por la contraposición formalismo-deconstruccionismo. Hay que dirigir la atención también hacia una propuesta que pretende contribuir a una vision que intenta zanjar las oposiciones estancas, mediante el reconocimiento de la "autenticidad" del sujeto y del proceso de conocimiento antropológico.

Desde hace varios años, esta reflexion se halla presente en las obras del etnólogo alemán H. P. Duerr. ¹⁰² Sin coincidir plenamente con él, Duerr piensa desde el irreverente anarquismo metodológico de Paul Feyerabend, quitándole toda solemnidad y

¹⁰¹ Murray, 1991, Stocking, 1989

¹⁰² 1974, 1978, 1984, 1988, 1990

sensacion de pesadez a la venerable matrona de la ciencia; manteniendo con todo lo que se ha llamado "rigor" académico y lucidez analítica. Koepping ¹⁰³ acusa a la antropología académica alemana de ignorar olímpicamente las cuestiones planteadas por Duerr, seguramente porque las entiende como "provocacion" ¹⁰⁴. Esto no es de extrañar, pues en este país como en muchos otros, ciencia equivale a falta de humor. Esto parece tanto más certero cuando, después de haber "digerido" kilómetros de etnografías de tono solemne, uno se deleita con un texto de Duerr que seduce por su magistral humor e fina ironía .

Duerr sostiene que el problema de la verdad y de la realidad es un problema mal planteado, lo mismo en el caso de los metafísicos y positivistas que en el de los relativistas culturales. En su opinión, el conocimiento científico es, historicamente, producto de la civilizacion y, por tanto, es también un producto cultural. Para poder entronizar sus propios cánones, esto es, el conocimiento racional o científico, la civilización occidental tuvo que sustituir una serie de contenidos anteriores (y también contemporáneos) por otros más acordes con la vision cristiana y burguesa. Ello lo demuestra a propósito de sus estudios en torno a lo que se ha dado en llamar "lo mágico", "el tiempo de ensueño", "estados alterados", "alucinaciones", etc. en la historia de las propias sociedades occidentales, desde el medievo hasta la modernidad. La

¹⁰³ en Duerr (ed), 1987

¹⁰⁴ esta cuestión es retomada también en un interesante ensayo de Michael Ende, 1991.

sustitución de contenidos no fue -como pudiera ingenuamente pensarse siguiendo a ciertos etnólogos- una cuestión formal.

Por ejemplo, a propósito de la falta de interés del Santo Oficio por conocer las recetas de mezclas alucinógenas, o sea, de las plantas que provocan estados alterados de percepción y demás, dice:

En cierta manera el Santo Oficio tenía razón, pues su interés no fue psicológico ni farmacológico, no se trataba aquí de los aspectos medicinales de las alucinaciones como tales, sino más bien de los contenidos de estos estados y de su origen. Y si hoy día uno de los más conocidos etnofarmacólogos [se refiere a R.E.Schultes] presume su conocimiento en el sentido de que él -a diferencia de los brujos indios- reconoce la naturaleza de las plantas mágicas como química, entonces se comprende fácilmente que el Santo Oficio tuvo una intuición mucho más fina por su objeto de estudio, que muchos científicos de nuestros días.

105

Este análisis comienza con un examen de lo que ha sido lo "otro", pero lo otro del y al interior de la civilización europea moderna. O sea, inicia con un examen de ciertas prácticas populares paganas, aún vivas a finales de la Edad Media y principios de la modernidad europea, las que estaban ligadas sobre todo a la mujer como "bruja" y también como viajera y voladora nocturna; estas prácticas eran comunes sobre todo entre

las clases populares. ¹⁰⁶ A principios de la modernidad (siglos 15 al 17) las prácticas paganas, mágicas y alucinatorias, fueron cruelmente extirpadas por la Inquisición. Ahora el diablo, lo sexuado, la mujer comenzaron a encarnar al mal. ¹⁰⁷

Con detalle y énfasis Duerr señala la diferencia histórica entre prácticas semejantes, es decir, las costumbres paganas que datan de la época de los inicios de la cristianización de Europa (Edad Media temprana) y aquéllas creencias y ritos muy posteriores, aludidas arriba. Como antecesores inmediatos de las primeras figuran los cultos asociados a deidades griegas o indogermanas, como fueron la Artemis Orthia, la Artemis karyathis, la korythalia y otras. En sus variantes locales Artemis era diosa de las mujeres y de la fertilidad preagraria, es decir, de la fertilidad silvestre, por lo que muchas veces se le representaba como reina y señora de los leones y de los lobos.

¹⁰⁶ "No es que la nueva secta de brujas haya venido de afuera en el sentido de provenir de bosques y parajes aislados y lejanos, sino que venía desde adentro, o, como tal vez lo preferiría formular Lévi-Strauss, desde lo afuera del adentro. Para los administradores del orden, el rostro de la bruja -mucho más fielmente que el de las viajeras nocturnas- reflejaba al lado oscuro del rostro propio; es justamente por eso que se les consideraba como realidad, si bien como realidad de los otros. Duerr, 1984:38.

¹⁰⁷ así, Muchembled (1982) insiste en que entre los años 1550-1570 cambia sustancialmente la actitud de las élites y el clero educado hacia las prácticas populares de brujería. Este cambio de actitud trae consigo el que se extinguirán los remanentes de un mundo popular con rasgos arcaicos así como que la bruja (no el brujo) se convierte en "scapegoat" de la incipiente sociedad burguesa y científica.

108 En su séquito y sobre todo durante ciertas noches al año, las mujeres, con el pelo suelto y cantos extáticos, danzaban por la naturaleza y por las selvas. En estas fiestas sucedían cosas extraordinarias. Según Estrabón, en los cultos de los templos de la Artemis Perasia, las sacerdotisas de la diosa caminaban descalzas sobre carbón caliente sin quemarse ni piel ni pies; tal parece que muchas de estas fiestas también eran ritos de iniciación. Más tarde, la diosa Artemis se transformó en la Diana itálica, diosa de la guerra y de todos aquéllos que vivían fuera del orden establecido, o sea de esclavos fugitivos, criminales, extranjeros, etc. y fue venerada sobre todo por el pueblo común. Diana también tenía el don de otorgar visiones (o sea de hacer "volar"). Al norte de los alpes, esta diosa y su culto pronto se identificaron con cultos celtas de fertilidad y de la naturaleza. Diana se convirtió en la opositora más acérrima del cristianismo, puesto que el celo de la nueva religión se dirigió sobre todo contra ella. 109 Según los testimonios históricos, en estos tiempos no se dudaba tanto de que Diana y su séquito eran seres demoníacos y extáticas viajeras de noche, sino que se negaba que ésta era una diosa real, verdadera, y que, por lo tanto, a su séquito no solo podían pertenecer demonios sino también seres

108 El lobo en las culturas mediterráneas al igual que también el oso en las nórdicas representaba todo aquello fuera del orden cultural, lo no domesticado por el hombre, así como la parte salvaje, lo otro de su propia naturaleza.

109 Su poder fue tan grande y temido que todavía existe una estatua de mármol de la diosa (antes colocada en un monasterio de Tréveris) con una inscripción renovada apenas durante el siglo XVI la que en forma de verso relata la destronización y la encadenación de la Diana a manos de los santos cristianos. ibid, :36.

humanos (o sea, mujeres). Una vez disputada su existencia real, Diana y lo que ella representaba en el contexto del paganismo antiguo palideció como creencia cada vez más marginal hasta que cayó en el olvido.

De modo que el objeto de la persecución de la Inquisición ya no era la fé en la Diana y sus cultos que para entonces y en sus antiguas formas habían desaparecido, sino que su violencia se dirigía a una de sus manifestaciones concomitantes: los estados extraordinarios de conciencia provocados por alucinógenos que inducían el "vuelo nocturno". Como demuestra Duerr con testimonios históricos de los procesos de la Inquisición contra las brujas, aquí no se trataba de saber cómo se provocaban tales estados (recetas de ungüentos y bálsamos que incluían cantidades específicas de hierbas, hongos y líquidos). Esto habría implicado que el poder institucionalizado tuviese que admitir que tales estados tenían un origen o una causa natural y explicable. Más bien se trataba de convencer a la víctima (y a la sociedad) tanto de que dichas prácticas estaban asociadas o provocadas por el diablo como de que no eran experiencias reales sino engaños del diablo. 110

Más bien se creía que los seres humanos que se abrían a tales experiencias percibían a la realidad de una manera desdibujada, se despegaban de ésta y que ya no

110 En la mayoría de los casos, los testimonios que dan las víctimas se refieren a un ungüento embadurnado en la planta de los pies o bajo las axilas, después de lo cual comenzaba el vuelo hacia un monte o hacia algún otro lugar al que se llegaba por el aire. Allí generalmente se asistía a fiestas, donde en compañía de personajes femeninas, como la señora Venus, la señora Holle u otras, se embriagaban, bailaban y, a veces, copulaban.

podían emitir juicio racional alguno relativo a la frontera entre lo aparente y la realidad. 111

De hecho entonces la tarea de la Inquisición era la diabolización de tales experiencias ligadas sobre todo a las mujeres de clase popular. Así, es solo desde el siglo 15 que el diablo se vuelve una figura popular en Europa. En la inmensa mayoría de los casos (actas de procesos e interrogatorios de brujas) fue solo después de haber sufrido la tortura que las víctimas confesaban la relación entre sus respectivas experiencias y el diablo así como que las experiencias orgiásticas de sus vuelos adoptaban un carácter pecaminoso. 112 De esta manera, el coito, lo sexuado, definitivamente dejan de ser una vía de conocimiento. Por el contrario, se convierten en

111 ibid.:75.

112 Es también durante este época que el diablo cada vez más frecuentemente sale ganador en la lucha por las almas y los cuerpos humanos. Así por ejemplo, en las versiones populares del Fausto, anteriores a la de Goethe, el Doctor es condenado definitivamente y su alma acaba en la condenación eterna, en el infierno. También durante el siglo XVI hubo una larga discusión acerca de las facultades físicas del diablo ya que en la anterior tradición eclesiástica de Tomás de Aquino el diablo no tenía capacidad de eyaculación. Esto originó toda una teoría acerca de cómo éste, a pesar de su incapacidad física, podría embarazar a una mujer (bruja), pues tendría que robar el semen de un hombre y transportarlo por los aires -sin que se enfriara- e implantarlo a la manera de un incubus en la bruja respectiva. No se asiste pues aquí a un proceso de "internalización" o espiritualización de lo diabólico, sino más bien a un proceso de su "encarnación". Sin embargo, al mismo tiempo el diablo durante mucho tiempo aún se representará -por ejemplo frecuentemente en esculturas de las iglesias- con características físicas femeninas. Esto permite que lo diabólico se asocie con el cuerpo, y, en especial, con el cuerpo femenino. Así, había muchas representaciones del diablo con senos provocativos. cf. Duerr. También Muchembled cita a una obra del siglo 15 en la que se enumera lo que el diablo puede y lo que no puede hacer. Entre lo que puede hacer está que puede llevarse a la gente y hacer "como si volasen". Sin embargo, está especificado ya claramente que no puede "hacer el trabajo de la vida en los cuerpos", lo que remite sin duda a la discusión citada por Duerr.

un peligro y el cuerpo es culpabilizado. En la imagen de las leyendas populares aquélla mujer que persiste en la conciencia de su sexualidad se vuelve amenaza: el hombre que es seducido por una mujer "dianesca" regresa de esta experiencia lesionado en cuerpo y en alma: le falta fuerza, es pálido, pierde la razón, etc. La tierra (vagina) ahora tiene dientes salvajes, se vuelve un monstruo que consume al hombre que osa penetrar su mundo. Lo que aún tenía cierto lugar incluso durante la alta Edad Media, lo "otro" afuera, lo no común, es reprimido y en este proceso de negación es volcado hacia dentro, y más tarde, se le califica como "subjetivo". Se niega realidad y verdad a todo aquéllo que recuerda a este otro mundo, se persigue y tortura cruelmente aquéllos que osan conocerlo. 113

Es evidente que este proceso de represión y de negación se manifiesta sobre todo con relación a todos aquéllos que, como muchas mujeres, habían estado tradicionalmente cercanas a ese otro mundo y ocasionalmente escapaban del control de la civilización. Y este no fue un proceso lento y gradual, sino ha

113 El "estar entre dos mundos", el subvertir el orden acostumbrado es simbolizado con frecuencia en cuentos y leyendas populares no únicamente europeos sino también de muchos otros pueblos. Así, la bruja siberica, Baba Yaga, se visualiza sentada sobre el empalizado que separa el pueblo de la selva, la cultura de lo salvaje. Además, frecuentemente también las brujas caminan con la cabeza hacia abajo, o los pies invertidos (p.ej. así se le representaba también en las pinturas rupestres australianas). Asimismo, en la conciencia arcaica, la cueva, la entrada hacia la tierra se asocia a cultos de iniciación, que permiten la "muerte pequeña", es decir aquélla que permite ver algo del lado opuesto a la cultura, donde las cosas se subvierten y adquieren un significado inverso a lo acostumbrado. De esta "muerte pequeña" el iniciado puede regresar para, en base a su conocimiento del "otro lado", incorporarse de nuevo y ahora de manera consciente a la cultura y su orden.

sido un proceso de represión brutal y comparativamente súbito, pues la época inmediatamente anterior había sido de mucho más libertad.

Así, mientras durante la alta Edad Media la mujer estaba excluida de los oficios regulares y subordinada por completo al hombre ¹¹⁴, durante el siglo XIV, tanto en la moda femenina de vestir como en otras esferas de la vida cotidiana, se nota una nueva libertad de los sentidos.¹¹⁵ La vestimenta de las mujeres del pueblo, sobre todo de las campesinas, se tiñe de color y se vuelve más corta ¹¹⁶

¹¹⁴ En señal de ello la moda prescribía una gorra que escondía el pelo y cuyas ligas se amarraban tan fuertes que había que aflojarlas para comer y en consecuencia, las mujeres "bajo la gorra" solo podían hablar en voz baja.

¹¹⁵ Así, p.ej., es durante el siglo 14 que se introduce la moda femenina de "robes á la grand gorge", en la que el escote del vestido llegaba hasta la cintura, permitiendo ver hasta las mamas, que se teñían con rouge y también se adornaban ocasionalmente con anillos de diamantes y otros objetos preciosos. También durante este tiempo la pintura de nuevo adquiere sensualidad y belleza corporal. Lo mismo sucede por ejemplo en la vida cotidiana en la que prosperan las casas de baño como lugares públicos de higiene, pero también de diversión. En Frankfurt/Alemania en el año de 1387 hay 39 de esas casas, los que un siglo después prácticamente habían desaparecido.

¹¹⁶ Es interesante notar que en el transcurso del desarrollo de la sociedad burguesa, el "refinamiento", el "buen gusto", el "estilo de vida" se refiere cada vez más a ciertos tintes y matices, donde el rechazo del color se vuelve asunto central. Hace poco, por ejemplo, lo "in", lo "posmoderno" era vestirse y decorar viviendas en blanco y negro, lo cual supone el anticolor por excelencia. "Refinement has to do with not only the articulation of detail but also the articulation of difference, an articulation which has increasingly served the interests of class. Beaudrillard [...] described the bourgeois interior as dependent upon the discretion of 'time and nuances'. Colors such as grey, mauve, and beige mark a moral refusal of color in the bourgeois world. 'De la couleur sourtout: trop spectaculaire, elle est une menace pour l'interieure' [...]." Stewart, 1984:29, subrayado mio.

Duerr adjudica por lo menos parte de esta actitud más libre ante la vida y el cuerpo y menos represiva hacia la mujer a la experiencia de la peste que poco antes asoló Europa y que ocasionó un tremendo descenso de población. En París y aún en Colonia existían entonces gremios de mujeres artesanas, sobre todo en oficios relacionados con la industria textil, panaderías, médicas (aún judías) y otros. 117

Sin embargo, escasos 150 años después la mentalidad social dominante había cambiado. Durante los siglos 16 y 17, los sentidos son cada vez más reprimidos y diabolizados. La moda femenina de nuevo vuelve al vestido cerrado, el cuello se esconde, el pelo y la cabeza se cubren con otra gorra. Según testimonios contemporáneos, es sobre todo en España donde la mujer tenía que esconder cualquier reminiscencia de su cuerpo bajo la vestimenta, incluso entre la aristocracia se usaban tablillas de metal para aplanar los senos. 118 Si la mirada de la mujer del siglo 14 es la mirada de una mujer independiente,

117 parece también que esta apertura correspondía a la fase de la acumulación de capitales comerciales, cuya actividad, como explica Marx, aún no había formado la mentalidad del capitalista industrial relativo a control del proceso de producción, disciplina estricta y concentración de la fuerza de trabajo en un solo lugar.

118 cf. ibid.:94 sigs. Esta extremada hostilidad hacia el cuerpo y en especial hacia el cuerpo femenino, explica mucho de lo que España legó a sus colonias. Así, por ejemplo, si uno piensa en las características físicas de la virgen de Guadalupe, el único rasgo físico libertario que ésta representa es su color moreno. Pero éste solo puede notarse en su rostro, ya que con excepción de sus pies apenas visibles, el resto del cuerpo está por completo escondido y se omite cualquier alusión a caracteres sexuales.

consciente de su sexo, de su sexualidad y seducción ¹¹⁹, es esta mujer la que de nuevo es reprimida y domesticada durante los principios de la modernidad.

De modo que la diferencia entre la bruja precristiana y aquélla de tiempos ya cristianos no estriba tanto en su facultad de invertir el orden normalmente establecido y representar aquéllo que en la vida diaria se sitúa más allá de las conceptualizaciones y el lenguaje acostumbrados; más bien se encuentra en el cambio de actitud que se generaliza relativo a ella y, por lo mismo, relativo a lo "otro", a su realidad y la posibilidad de entrar en comunicación con este otro lado del espejo.

Como en el caso de la Inquisición, que sustituyó sistemáticamente los contenidos de las experiencias de origen diverso por contenidos cristianos, la civilización inventó muchas formas para levantar un muro de protección de su propio ámbito a fin de separarlo claramente de lo otro, denominándolo "salvajismo".

Por una parte, este muro se perpetúa en la creencia de que existe una verdad que se equipara a la realidad (presente en las reflexiones de los dogmáticos metafísicos) y que tiene su correlato en la postulación de una experiencia abstracta, "en

¹¹⁹ Así, por ejemplo, la amante del rey Carlos VII, "el bueno" se dejó retratar como virgen María con senos desnudos a punto de amantar al niño Jesús.

sí", vacía de contenidos.¹²⁰ Por otra parte -y aquí el muro acaso sea más alto y duro aún- existe la creencia relativista de la inconmensurabilidad de las experiencias, como es el caso de Feyerabend.¹⁰⁵

En etnología esto sucede cuando las fronteras entre la experiencia de la civilización (a la que se considera la única realidad o la medida de todas las realidades) y las experiencias de sociedades no civilizadas (por ejemplo en el caso de los brujos indios o shamanes) se juzgan o se entienden como "enfermedad" o "esquizofrenia" (juicio de Devereux, Linton, Kroeber y otros), o sea, como aproximación "fracasada" a lo occidental. ¹²² Según Duerr aquí se confunde lo históricamente

¹²⁰ "Parece una debilidad de todos los filósofos trascendentales, ya sea en sus variantes ontológicos ó lingüísticos, que separan de una manera demasiado tajante a la experiencia de las condiciones de esta experiencia" ibid.:157

¹⁰⁵ Una tesis de inconmensurabilidad, sin embargo, la que ubica a la verdad y al significado en cada caso de este lado de los límites de una forma de vida, osifica a la forma de vida de la que se trata en un sistema, el cual solo es lo que es. Tales tesis obstaculizan el traspasarlos o, cuando sí incitan a traspasarlos, dicen al mismo tiempo: ¡Dejad todo saber!" ibid.:158.

¹²² "Lastimosamente en la mayoría de los casos resulta que estos siquiátras son hombres que confunden las fronteras - trazadas por la civilización moderna entre ella misma y el salvajismo- con las fronteras entre realidad y apariencia. Lo que se ubica más allá de las fronteras de esta civilización es, para ellos, una "proyección" y la disolución de los fronteras es inidicio de una enfermedad del alma". ibid.:145.

creado con lo absoluto. ¹²³ Por lo mismo, tanto para el etnólogo como para el científico en general, no se trata entonces de encontrar algo así como una "suiza epistemológica" donde todas las experiencias son neutras, sino que el reto es asumir que no existe una categoría "experiencia" vacía de su contenido respectivo. ¹²⁴

Asimismo, tampoco cabría postular que cada experiencia particular es incommensurable, totalmente determinada por la forma de vida respectiva de la cual emana, sino que también lo otro es experimentable y que por esta vía pueden rebasarse las fronteras de la civilización; por último, Duerr sostiene que los códigos de las experiencias particulares sí son traducibles, sí son intercomunicables.

Pues si el dogmático, el que cree en la ciencia (como tal vez hoy día lo denominaríamos), es el hombre que destruye los puentes y refuerza los muros, entonces, a su vez, el escéptico, el relativista consecuente, se comporta de la misma forma. O, dicho de otra manera: no le niega al dogmático el dominio y el derecho hacia dentro de los muros. Sólo le indica que ha perdido la mirada hacia el exterior y que allí pudieran suceder cosas de las que él (el dogmático), en su sabiduría escolástica, nada puede imaginar en absoluto. El dilema del relativista radica en que no puede decir eso hacia adentro de los muros, los que no le ofrecen la protección a que aspira, y en que siempre debe

¹²³ "En los fundamentos filosóficos (y, por tanto, también sociológicos) de la modernidad, Hegel convierte al espíritu en historia, el espíritu es esta historia, es absoluto. De ahí que "el proyecto de la modernidad esbozado por Hegel nació con la máscara de la pluralidad, pero su realización, en este inagotable peregrinar hacia un progreso planeado de antemano, ha resultado en una suerte de modelo unívoco que aniquila automáticamente a quienes se erigen como sus enemigos.«...» La libertad del hombre moderno ha significado libertad en la igualdad, pero no libertad en y para la diferencia" Benavides Lee, 1990: IX/X.

¹²⁴ esto es algo en lo que Schrempf hace hincapié a propósito de su análisis de la Lógica aristotélica, cf. pág.21

hablar ambivalentemente. Al relativista solo le queda el intento por seducir al dogmático (como á la Feyerabend) ¿Pero qué dogmático lo acompañaría a los bosques oscuros? 125

Lo que aquí se rescata de la subjetividad no es, entonces, el solipsismo ó la incommensurabilidad, pensamiento que a pesar de reivindicar la existencia de este otro territorio "más allá de los muros", permanece también atado -via la irreductibilidad de cada experiencia de una forma de vida- a un determinismo que de antemano imposibilita la comunicación. Más bien lo subjetivo se ubica en la autenticidad del diálogo posible, sin que su particularidad de antemano sea un impedimento para ello. Se intenta así pensar la pluralidad de los territorios a la vez tanto más allá de la antinomia dogmática (civilización-barbarie) como de la neutralidad valorativa de las tradiciones hermenéuticas.

Así pues, el científico, y en especial el etnólogo debe moverse "entre dos mundos", debe ser "caminante de fronteras". La soledad, la exclusion de lo "por supuesto" de su propio mundo cultural se convierte así en el precio que paga por su conocimiento. Este, por así decir, debe ubicarse en la posibilidad del entendimiento de lo otro (no en su reduccion aferrada a lo propio), condicion también y a la vez de su autocomprension.

Al respecto, Koepping 126 resalta que hasta ahora se ha visto como imposible sostener ambas cosas conjuntamente; esto es,

125 Duerr, 1984:167.

126 ibid

guardar "objetividad" en los enunciados acerca de la realidad del otro y al mismo tiempo ver esta realidad con los ojos del otro.

En palabras del autor:

La etnología se encuentra lo mismo con Bastian que con Lévi-Strauss ante el principio de su establecimiento como ciencia, esto es, ante la misma pregunta: ¿como se puede rescatar lo humano del otro (al que estudiamos) y de nosotros mismos, si disolvemos toda subjetividad?
127

Koepping sostiene que la autenticidad del etnólogo y de la etnología no está en el nivel de la pregunta por la descripción "verdadera" de la realidad del otro, sino en el nivel del compromiso del investigador mismo. Por ello, la autenticidad siempre es una categoría de re-relación, donde la autenticidad de la vida original solo se puede garantizar por la conciencia del mismo investigador relativa al desgarramiento entre visión interior (representada por las tradiciones hermeneúticas) y visión exterior (representativa de la visión positivista). El desentenderse de su cultura propia entonces no se asumirá como "indigenización" sino con el fin de la comunicación de la visión y vida del otro. Así pues, la objetividad del etnólogo se ubicaría en el nivel de esta comunicación, donde debería diferenciarse entre la teoría del mundo de los investigados y la del investigador. De este modo la dialéctica de lo extraño no solo abarcaría la correspondencia entre teoría y método, sino también una adecuada ética de investigación, esto es, la confesión y el hacer explícito los valores propios.

Tanto en la obra de Duerr como en el ensayo de Koepping, la proposición acerca de un nuevo "paradigma etnológico" es clara: se rechaza la "cientificidad" entendida como lo hace Freeman y, a la vez, se somete a un escrutinio crítico el delirio escéptico de la inconmensurabilidad y el radicalismo epistemológico. Inspirándose en una de las tradiciones señaladas por Stocking esto es, la hermenéutica, el discurso de Duerr et al. llega, no obstante, a una conclusión diferente a la compartida por Boas y Stocking. Este último señala la irreconciliabilidad de ambos paradigmas, el "nomotético" (evolucionismo clásico) y el "ideográfico" (relativismo cultural), y añade una nueva formalización a la vision paradigmática (esto es, propone el paradigma "retrospectivo"). En cambio, justamente allí donde el discurso de Stocking claudica ante el caracter antinómico de las tradiciones respectivas, surge el discurso irreverente de Duerr, quien habla desde una posición metametodológica. En base a un análisis a la vez "internalista" propone una visión diferente que invita a superar la antinomia, entendida no sólo como un asunto formal y estático, sino como parte histórico-cultural de las fronteras trazadas entre la civilización y lo otro. Una vez ubicado el problema en este contexto irreverente y crítico al sentido moderno (esto es, en el contexto de una distancia ante la ciencia positivista y sus parámetros absolutos y verdaderos) así como en el contexto del desamparo simultáneo del escepticismo, se le exigen cuentas al etnólogo y su sentido propio (cultural). Cuentas que, despojadas de sus pretensiones científicas e inconmensurables, colocan al sentido de la etnología y del etnólogo en el nivel de la autenticidad via la

exigencia de una comunicacion crítica y autocrítica. Al respecto, y sin agotar el tema, cabría señalar que esta vision se hace posible justamente por su posición histórica y contestataria a su propia sociedad y cultura y su modelo de civilización.

VI.- Disputa 2: Duerr vs. Elias

En base a estas reflexiones Duerr emprende su revisión de las tesis centrales del eminente sociólogo polaco Norbert Elias, quien desde 1936 había sostenido un "bosquejo de una teoría de la civilización". 128

Elias escribe abogando por una sociología más científica, menos ideológica. Esta cientificidad radica en el análisis de procesos sociales a largo plazo; las teorías de la evolución social han caído en el olvido y son vistas con un desprecio injusto. La causa de ello radica en que la sociología actualmente dominante está ciegamente al servicio del presente y sigue una orientación intelectual naciocéntrica; desde esta perspectiva dominante el estatus quo (o sea, la existencia actual de las naciones) se antoja inmutable y eterno y se recurre a él lo mismo para indagar la historia del siglo X como la del siglo XX. Parsons y sus alumnos dirigen su atención hacia estudios sincrónicos que reducen las interrelaciones y el cambio social a

128 Elias, 1936; esta obra fue reeditada en los años 1968, 1977 y 1979 en alemán; en adelante cito la edición del Fondo de Cultura Económica, 1989.

categorías de un binomio, heredado por Durkheim y Toennis. 129 La irresuelta ambivalencia interna de muchos sociólogos -esto es, su oscilación entre el deber ser (un estado ideal) y la realidad, como p.ej. sucede con Weber- también actúa sobre las teorías sociológicas. Así, en la teoría parsoniana se opone el ser humano aislado a un sistema social abstracto, sin que exista interrelación real. La sociología que hace hincapié en un supuesto equilibrio y estaticidad de la sociedad yerre su objetivo; más bien, se pierde lejos de la realidad social que se constituye por continuos procesos de cambio. Por el contrario, construir una sociología científica implica autodistanciamiento y una cosmovisión capaz de abdicar al naciocentrismo 130. Pero existe un obstáculo cultural real a esta apertura, pues desde el Renacimiento y la salida de la Edad Media el hombre europeo ha aprendido a autocomprenderse como una "mónada sin ventanas" y a entender a su propio ser íntimo como algo separado por completo

129 "Puede decirse con seguridad que no será comprensible la relación entre los conceptos a los que llamamos individuo y sociedad mientras continuemos manejándolos como si se tratase de dos cuerpos con existencias separadas y, además, como dos cuerpos cuyo estado normal fuera el reposo y que, por así decirlo, sólo entrasen en relación a posteriori. Aunque no lo digan de modo claro y rotundo, no hay duda de que Parsons y todos los sociólogos hijos del mismo espíritu, piensen en algún tipo de existencia separada de los conceptos de individuo y sociedad." Elias, 1989:16

130 ibid., 25 ss. Pero a pesar de la exigencia por una cosmovisión diferente a la orientación intelectual naciocéntrica, las perspectivas contemporáneas de "progreso y de un futuro mejor" le parecen "hoy mayores que nunca", idem.

de los demás, encerrado en su interior ¹³¹. Lo que en la sociedad moderna aísla a un individuo de otro

aparece como un muro invisible, que separa el 'mundo interior' del individuo del 'mundo exterior' o al sujeto del conocimiento del objeto, al 'ego' de los 'otros', al individuo de la sociedad, [esto] es la contención más firme, más universal y más regular de los afectos característica de este avance de la civilización" ¹³²

El autocontrol y la contención afectiva son elementos civilizatorios porque, entre otras cosas, permiten el pensamiento científico. Como muestra la sociogénesis de esta nueva "economía afectiva", ésta se relaciona estrechamente con el desarrollo histórico que va desde el feudalismo europeo hasta la centralización política creciente y la constitución del Estado moderno.

Así, después del derrumbe del imperio germanoromano, Europa entra a una primera fase de dispersión de los poderes políticos y de rivalidades que obligan a los señores feudales a luchar por posiciones de monopolio. ¹³³ Estas luchas, aunadas a las presiones de la naciente burguesía, llevan a la organización política del feudalismo absoluto; aquí la parancia de los reyes

¹³¹ "Esta trampa, en la que siempre se cae, de la acepción estática de los dos conceptos de 'individuo' y 'sociedad' únicamente puede quebrarse cuando, como hacemos aquí, se desarrollan ambos conceptos sobre una base empírica, de tal modo que los dos se manifiestan como procesos. Pero esta ampliación de los conceptos aparece bloqueada por el enorme poder de convicción que, desde el Renacimiento, posee en la sociedad occidental la autoexperiencia del ser humano como ser aislado y encerrado en su propio 'interior' frente a todo aquello que está 'fuera'." ibid.:35.

¹³² ibid.:42

¹³³ ibid.:339 ss.

absolutos es expresión de la tensión exacerbada entre aristocracia y burguesía, ilustrando la gran inestabilidad del aparato social.¹³⁴ En general, el movimiento sicogenético hacia un mayor autocontrol y una autorepresión más efectiva está determinado por la naturaleza y la orientación (de clase) de la diferenciación social; a grandes rasgos el aparato sociogenético de autocontrol psíquico se vuelve más diferenciado, más generalizado y más estable. En la medida en que se extiende la institucionalización de la violencia física, el individuo se autoacciona y entrega su espontaneidad a cambio de su seguridad.¹³⁵ Como advirtió Elias en el prólogo, este rasgo civilizatorio se deslinda favorablemente de sociedades "primitivas" que más bien se quedaron a nivel de desarrollo infantil, pues los hombres que viven en ella controlan poco a sus instintos y en general poseen poca o nula capacidad de contención afectiva.¹³⁶

Así, en las sociedades guerreras la vida está constantemente amenazada, pues no hay represión de los instintos (se refiere aquí a la agresión y la violencia), ya que la

134 ibid.:408/422/423

135 ibid.:452 ss.

136 lo que Elias encuentra en las sociedades "civilizadas" es el aumento de la distancia entre el comportamiento y la constitución psíquica de niños y de adultos. Como -según Elias- esto no sucede así en las sociedades "incivilizadas", se justifica describir su constitución psíquica como infantil: "Ciertamente la estructura afectiva y mental del niño tiene un cierto parentesco con la de los pueblos 'incivilizados' y lo mismo sucede con esa capa en la conciencia de los adultos que, con el avance de la civilización, está sometida a una forma más o menos intensa de censura y que se manifiesta en los sueños, por ejemplo." ibid.:49.

disposición a la autorepresión es difusa y predomina el interés por el presente inmediato ¹³⁷; en cambio, con el desarrollo hacia la institucionalización de la violencia se establece una "dulcificación" de la vida en general ¹³⁸ Mediante este proceso interrelacionado de sociogénesis y sicogénesis civilizatoria, el campo de batalla se traslada al interior y así asistimos a una mayor sicologización del comportamiento; cosa paralela ocurre con los procesos de racionalización y el desarrollo del pensamiento científico. Al tiempo que la institucionalización de la violencia "disminuye el miedo y el terror que el hombre inspira al hombre" ¹³⁹, también el goce de los placeres de la vida se hace más mediato. En las sociedades "incivilizadas" y

en comparación con el [tipo de vida] de sociedades más pacíficas, este aparato de autocoacción es difuso, inestable y con numerosas grietas que permiten descargas repentinas y emocionales. [...] En una sociedad de este tipo puede haber una gran autodominación en el sufrimiento de los dolores, pero se complementa, por otro lado, con un rasgo que se evidencia como una libertad extrema en la manifestación del placer producido por la tortura de los demás. En lógica correspondencia, podemos encontrar en determinados sectores de la sociedad medieval formas relativamente extremas de ascetismo, autocoacción y autorrenuncia que se contraponen a manifestaciones de placer no menos extremas en otros sectores de la sociedad y, con mucha frecuencia tropezamos con cambios repentinos de una actitud en la otra en la vida de una sola persona. La autocoacción a que se somete aquí el individuo, la lucha contra el propio cuerpo, no es menos intensa y unilateral, menos radical y apasionada

¹³⁷ Así describe la vida de sociedades guerreras: "Y la intranquilidad continua, la cercanía constante del peligro, toda la atmósfera de esta vida insegura y escasamente calculable en la que sólo ocasionalmente aparecen islotes en los que se cuenta con una efímera protección de la existencia..." *ibid.*:456

¹³⁸ *ibid.*:455, 457.

¹³⁹ cf. *ibid.*:505

que su contrapartida, esto es, la lucha contra los demás, o el disfrute de los placeres ¹⁴⁰

La autocoacción que en la modernidad separa crecientemente a lo público de lo privado es notoria sobre todo con relación al sentimiento cada vez más intenso de la vergüenza corporal. Mientras en la Edad Media el dormitorio y los baños todavía eran lugares (semi-)públicos, al entrar la edad contemporánea la gente guardaba celosamente su intimidad; o sea, se instaura por ejemplo el uso de vestimenta especial para dormir, el envolver o tapar el cuerpo a la hora del baño, etc. Lo mismo aplica para la relación entre los sexos, la que -según interpreta Elias a las fuentes- fue más "natural", más libre. Doncellas servían la bebida nocturna a la cama de los señores, la gente caminaba desnuda por la calle rumbo a los baños públicos, etc. ¹⁴¹ De esta forma resulta que en todos estos goces y placeres, así como en aquéllos ámbitos donde hoy conocemos una estricta privacidad e intimidad, el hombre medieval (por no hablar del hombre "primitivo") se comportaba con mucho más naturalidad, prácticamente de manera infantil:

Por lo demás, esta mayor naturalidad en cuanto a la exhibición del cuerpo desnudo, así como en relación con el límite correspondiente de la vergüenza, se manifiesta con especial claridad en las costumbres en el baño [...] Esta naturalidad va desapareciendo lentamente en el siglo XVI, de modo más decidido en los siglos XVII, XVIII y XIX; [...] la visión de la desnudez completa era algo cotidiano hasta el siglo XVI. Todo el mundo se desnudaba por completo al ir a dormir y, además, no había ningún tipo de tapujos en los baños calientes. Y esto no solamente era válido para Alemania. Los seres humanos tenían una relación mucho más natural con sus cuerpos igual que con muchas de sus

140 ibid.:458.

141 cf. ibid.:203 ss.

funciones corporales, incluso cabe decir que tenían una relación infantil. Así lo muestran las costumbres y los hábitos en los baños ¹⁴²

Tal es la imagen cuasi-paradisíaca ¹⁴³ que Elias pinta de la Edad Media, su autocooacción y sus límites de pudor. En cambio, en la modernidad, la mayor rigidez de estos límites se convierte en parteaguas entre esfera pública y privada; la civilización -en su doble sentido de psicogénesis y sociogénesis- nos dotó a nosotros, los modernos, mayor pudor ante lo desnudo a la vez que la institucionalización de la violencia física nos induce a controlar en mayor medida nuestros impulsos agresivos y primarios.

Cinuenta años más tarde de la primera edición de su obra, Elias encuentra una minuciosa refutación de su teoría. No obstante, en el curso de su polémica con H. P. Duerr al respecto -polémica que trasciende los medios académicos para encontrar eco en un vasto público televisivo y de importantes semanarios alemanes- Elias reafirma sus tesis principales. ¹⁴⁴ Si bien admite que el concepto de civilización puede tener tintes ideológicos, "la concepción de una evolución unilineal, universal que marcha hacia delante, me es por completo ajena". Pero una vez que el concepto de "civilización" es desembarazado de su bagaje

¹⁴² ibid:204-205.

¹⁴³ "El sentimiento de vergüenza se adhería a modos de comportamiento que, hasta entonces, no tuvieron nada que ver con tal sentimiento. También aquí se repite, como suele suceder en el curso de la historia, aquél proceso psíquico que ya aparece en la Biblia (<y vieron que estaban desnudos y se avergonzaron>) como un avance que es de los límites de la vergüenza, como un adelanto en la represión de los impulsos" ibid.:205.

¹⁴⁴ Elias, 1988 a y 1988 b

ideológico, de todos modos nos quedamos con el hecho de ciertos cambios sociales a largo plazo los que siempre adoptan una dirección bien definida. Aquí la cuestión es el porqué y cómo ocurren tales cambios y -dice Elias- tanto la pregunta por la naturaleza de estos cambios como la respuesta ofrecida carecen de ideología.

En su respuesta a Duerr Elias reafirma su interpretación de los "hechos empíricos" (fuentes escritos y gráficos, como sobre todo miniaturas del medievo) mediante los que sustenta sus tesis, pues éstos presentan lo que "se puede ver y nada más", es decir, en uno de los casos disputados, ilustran escenas "liberales" y cotidianas de casas de baño del medievo y no son -como sostiene H. P. Duerr- escenas excepcionales de una casa que es baño y burdel a la vez. Los burdeles de la Edad Media también eran bien diferentes a los modernos, pues "tenían un estatus social completamente diferente al de hoy día"; incluso ciudades en los que solían acampar los reyes tenían por costumbre enviar a las prostitutas en su bienvenida.¹⁴⁵

El discurso de Duerr relativo a la desnudez, los límites de vergüenza, el pudor y el concepto de intimidad se despliega en tres interesantes volúmenes en los que refuta las tesis de Elias. Sostiene Duerr que, en vez de representar "hechos empíricos" del proceso civilizatorio, Elias más bien contribuyó a cimentar más el "mito" ideológico evolucionista del proceso civilizatorio.

¹⁴⁵ Elias, 1988 a

Desde luego no es difícil descubrir los rasgos evolucionistas de la teoría de Elia. De hecho, la "nueva economía afectiva" característica de la modernidad es fruto de una adaptación que permite una más ventajosa interrelación del individuo con los demás miembros de su sociedad. En los tiempos modernos el individuo enfrenta una mayor interdependencia social y, por tanto, debe ejercer una mayor represión de sus instintos y deseos.

También para Elias la distancia entre la Europa (auto-)civilizada y el medievo (así como nuestros contemporáneos "primitivos") mide la distancia entre el niño espontáneo que conoce poco pudor y vergüenza física y para quien la intimidad no es un asunto esencial, por una parte, y, por otra, el ser adulto que ya fue sometido plenamente al proceso sicogenético de (auto-)coacción afectiva.

Con su interpretación de las fuentes -desde la Grecia antigua hasta los siglos del medievo- Duerr sostiene una tesis contraria: las relaciones entre los individuos en las sociedades antiguas fueron mucho más reglamentadas que la vida que nos caracteriza hoy día. Pues si bien puede decirse que "una ampliación en las 'cadenas de interdependencia' favorece a la modestia y a la negación de los instintos" ¹⁴⁶, no es menos cierto que esta ampliación favorece también lo superficial de los compromisos afectivos y más que un aumento incentiva, por el contrario, una disminución de los límites de vergüenza y de los

146 Duerr, 1988:11

sentimientos de pudor y penosidad física, tal como puede observarse en los desarrollos de nuestro propio siglo.¹⁴⁷ De forma tal que el desarrollo histórico europeo parece confirmar justamente lo contrario de lo que sostiene Elias.

Por ejemplo, a menudo se suele afirmar que los baños públicos del medievo -inventados en el siglo 11- admitían ambos sexos conjuntamente y que era la regla el desnudarse por completo; sin embargo, no existen pruebas suficientes para una afirmación tan tajante. Más bien, la interpretación de las miniaturas y grabados que representan escenas de baño (la de Elias, entre otros) la mayor de las veces confunden el contexto de las escenas respectivas. Así con relación a una miniatura (pintada en Francia alrededor de 1470) y que Elias aduce como una de las pruebas de la mayor liberalidad de las costumbres del medievo en general y, en especial, de la desnudez, Duerr escribe:

Miremos más de cerca a la miniatura en cuestión. El solo hecho que la mano de uno de los caballeros presentes en el baño llegó ya al lugar último de sus deseos, o que se encuentra por lo menos a unos pocos centímetros de distancia, y eso ante los ojos de todo el mundo, esto, en un intérprete como Elias, debiera haber suscitado la sospecha que no se trata aquí de un baño común y corriente [...] esta sospecha se confirma cuando uno también ve a los dos caballeros vestidos del fondo. Aquí parece que un dignitario eclesiástico enseña a un duque algo perplejo, qué tipo de cosas suceden noche tras noche en ciertos establecimientos de su ducado ¹⁴⁸

¹⁴⁷ Así, con relación por ejemplo a la vestimenta de natación en los baños públicos, a lo largo de este siglo puede observarse una cada vez menor, no mayor cobertura del cuerpo de ambos sexos.

¹⁴⁸ Duerr, 1988:49.

En muchos casos se demuestra entonces que un buen número de historiadores de la cultura -al igual que Elias- confunden los burdeles del medievo con lo que eran los baños públicos comunes. Lo mismo sucede también con la supuesta mayor liberalidad de las costumbres respecto a la desnudez y el sexo. Aquí la regla era que el término "desnudo" se usaba por los cronistas para designar la vestimenta mínima (un calzón en el caso de los hombres, un camisón largo en el caso de las mujeres)¹⁴⁹ Respecto al baño público, la costumbre (y la ley) no admitían la completa desnudez, aún entre personas del mismo sexo. Es más, los niños generalmente fueron educados para ni siquiera mirar su propio cuerpo. Así, aún durante el siglo de la Ilustración, el liberal Diderot escribe a su hija que "el fundamento verdadero de la decencia [es] la necesidad de esconder de uno mismo aquéllas partes del cuerpo cuya contemplación puede inducir a la lujuria"¹⁵⁰. Y esto no solo con respecto al mirar al cuerpo, sino también respecto a su aseo; en muchas regiones se concebía como pecado lavar la región genital ¹⁵¹

Ya que Elias había rechazado airadamente las interpretaciones de Duerr como un asunto de "mucho ruido y pocas

¹⁴⁹ como muestra Duerr, esto también es cierto en el caso citado por Elias, 1989:304.

¹⁵⁰ citado según Duerr, 1988:102.

¹⁵¹ Aparte de costumbres campesinas, un indicador de ello es por ejemplo el hecho que la reina Elisabeth I solía bañarse una vez al mes, mientras el rey Luis XIV durante los sesenta y cuatro años en los que sus médicos llevaban diarios médicos (1547-1711, o sea 64 años), se bañó una sola vez. Duerr, 1988:113

nueces, repleto de tonos fuertes"¹⁵², éste dedica gran parte del segundo libro de su trilogía al examen de los hechos empíricos relativo a los burdeles del medievo. En principio, argumenta que las casas de baño "decentes" se encontraban al interior de los muros de las ciudades, mientras los burdeles ¹⁵³ generalmente se encontraban en las afueras de éstos. El estatus geográfico denota aquí el estatus social. Pues aún cuando -durante la segunda mitad del siglo 14 y a principios del 15- las "casas de mujeres" (como también se denominó a los burdeles) por órdenes administrativas de muchas ciudades se trasladaron al interior de los muros, debían permanecer en barrios marginales, al igual que los barrios judíos. El estatuto social de marginación de prostitutas y de burdeles se deduce también de muchas miniaturas en los que éstos aparecen junto a juglares y musicantes ¹⁵⁴, y símbolos tales como el mono y la jaula sin pájaro ¹⁵⁵. No obstante su estatus de

152 Elias, 1988 a

153 una etimología de la palabra "burdel" la deriva del diminutivo de "borde", "con lo que se designaba una casa solitaria en las afueras de los muros por contraste con la casa (maison) citadina" Duerr, 1990:276

154 cuya posición social y legal era -desde tiempos carolingios hasta la Edad Media tardía- de gentes sin tierra, sin honor y sin paz. vg. ibid.:284

155 El mono simbolizaba en la Edad Media la lujuria y el deseo carnal, el pájaro enjaulado fue una metáfora frecuente de la virginidad, mientras entonces una jaula sin pájaro simbolizaba lo contrario, o sea, las mujeres que ya no son vírgenes y fue, sobre todo en los países bajos, anuncio común de los prostíbulos. ibid.:288/89.

marginadas ¹⁵⁶, las prostitutas -al menos durante gran parte de la Edad Media- fueron asociadas a la suerte, hecho que derivaba de raíces romanas y germanas y el que explica el porqué se les enviaba por ejemplo en bienvenida del rey. ¹⁵⁷

Con estos ejemplos se ve que concebir a la Edad Media como algo por completo ajeno al presente y su economía afectiva, describiendo su ejercicio de la sexualidad como comportamiento inocente e infantil, se revela como "exotización" de lo otro-adentro, o sea, de lo diferente en el ámbito de la cultura propia.

Lo mismo sucede respecto a los pueblos "naturales" o "primitivos" y sus costumbres con relación al pudor y los límites de penosidad. Aquí no hay que confundir desnudez con falta o ausencia de pudor. Al contrario, en muchos pueblos preestatales y extraeuropeos, el hecho de no portar vestimenta que cubría todo

¹⁵⁶ En muchas ciudades medievales solo los ciudadanos que disponían de una apreciable fortuna mínima podían residir en el círculo interior de los muros. Las prostitutas medievales -al igual que los judíos- eran discriminadas aún legalmente. Así, por ejemplo, según una ordenanza de Avignon del año 1243 ni judíos ni prostitutas debían tocar ni pan ni frutas de venta en el mercado de la ciudad. En Cracovia les fue prohibido asistir a los trabajos públicos de apagar incendios; asimismo durante gran parte de la Edad Media les era prohibido participar en la celebración de las misas. cf. Duerr, 1990:310 ss.

¹⁵⁷ Puesto que en muchas culturas las prostitutas encarnan la sexualidad desenfrenada y la obscenidad, también se les asociaba a la fertilidad, tal como sucedió en la sociedad medieval. En especial, parece que las competencias en las "carreras de putas" se asociaban, aún hasta entrada la alta Edad Media, a los ritos de fertilidad de la diosa itálica Flora (diosa de las plantas y los cereales). Todavía durante tiempos del barroco clásico se le representaba semidesnuda en compañía de sus doncellas estáticas adornadas con guirnaldas de flores y se le llamaba la diosa de la primavera.

el cuerpo se aparejaba con las más estrictas reglas de decencia y de sanciones sociales severas ante cualquier falta de pudor. En base a fuentes etnográficas Duerr muestra cómo en los casos específicos de sociedades cazadores-recolectoras y horticultoras de Nueva Guinea, Africa y Tierra del Fuego, la desnudez -tanto masculina como femenina- no implicaba inocencia o espontaneidad sexual.¹⁵⁸ En cambio, muchos etnólogos y fotógrafos han violado las reglas de pudor de las sociedades respectivas, como, por ejemplo, cuando se usaba la fuerza para poder retratar a mujeres africanas desnudas ¹⁵⁹ Así, la falacia de muchos etnólogos, esto es, su búsqueda por indicios físicos-concretos de la vergüenza y el pudor en otras sociedades, esta mirada ciega ante la sicología del otro, incapaz de desembarazarse de los "hechos" acostumbrados de su propia cultura, no pocas veces indujo a actitudes colonialistas y de humillación total del sentimiento de vergüenza de otros mundos humanos.

Pero aún la tesis de Elias relativa la separación de una esfera privada y otra pública como signo distintivo de los

¹⁵⁸ Al respecto sobran los ejemplos. Por citar solo algunos, en Nias (sureste asiático) se ejercía una severa pena sobre aquél hombre que miraba a una mujer mientras se bañaba; se le quemaban los ojos. Entre los Toba de Sumatra la misma acción se consideraba como adulterio. En las sociedades africanas, los hombres generalmente no "notan" a las mujeres y de encontrarse por casualidad deben voltear la vista y, si es necesario conversar, hacerlo de espaldas. En muchas sociedades, aún durante el coito no se acostumbra contemplar los genitales y en todos los casos existen barreras invisibles, pero muy estrictas entre los sexos.

¹⁵⁹ casos documentados de Lee Morehouse con indias Umatilla de Oregon, el antropólogo Marno con "ejemplares femeninos" de los Akka, el etnólogo Cipriani con los Ongó, y muchos otros; cf. Duerr 1988:141 ss.

tiempos modernos resulta errónea. Aunque en muchas sociedades "naturales" una familia extensa comparte una casa sin divisiones físicas, existe privacidad y el respeto a ésta. ¹⁶⁰ Entre los Yagua (selva del Perú) por ejemplo, es suficiente que un miembro de la familia adopta una posición característica para que se le respeta su deseo por intimidad y se le "ignora" durante el tiempo que dure esta posición. También en este caso pueden multiplicarse los ejemplos.

Por último, conviene revisar brevemente el desarrollo de la vergüenza corporal femenina como caso especial de los límites de vergüenza y su socio-psicogénesis occidental. Contradiendo a Elias, Duerr muestra que tanto en la antigüedad clásica como durante la Edad Media, todo lo que tenía que ver con el cuerpo femenino en tanto reproductor, con el nacimiento etc. era asunto de mujeres ¹⁶¹. Así, los médicos tenían generalmente ningún conocimiento o solo muy escasa experiencia relativa a la anatomía femenina así como el desarrollo de los fetos y el proceso de

¹⁶⁰ Muchas veces existen barreras invisibles, a veces tabuizadas para ciertos miembros de la familia; otras veces, como en Nueva Guinea, una pareja o una persona busca intimidad en los jardines, etc.

¹⁶¹ Durante la Edad Media no solo fue costumbre que las mujeres parturientas fueron atendidas unicamente por otras mujeres, sino que el hombre que intentaba intervenir corría hasta peligro de vida. Así, un tal Dr. Zitz fue muerto por hoguera en 1521 en Hamburgo, pues, entre otros delitos, osó asistir a una mujer durante el parto.

gestación y nacimiento 162 . Estos eran asuntos de mujeres y parteras profesionales y solo durante el siglo de Luis XIV algunas mujeres comenzaban aceptar la asistencia masculina cuando daban a luz.¹⁶³ Aún las mujeres parteras generalmente debían ejercer su oficio con las manos debajo de una cubierta que cubría las genitales de la mujer en cuestión y con la mirada desviada de sus manos y de la región genital. Por lo tanto, no puede hablarse -como lo hace Foucault- que la vergüenza corporal femenina es un invento burgués del siglo XVIII y XIX y, mucho menos, como lo hace Elias, que los límites de vergüenza corporal femenina aumentaron durante la modernidad.

El proceso, documentado por las fuentes, más bien parece indicar lo contrario. Esto es, la extensión y el moderno dominio masculino en la ginecología ¹⁶⁴fue un proceso de imposición,

162 Así, por ejemplo, "Según Platón el examen médico de una mujer debía detenerse en el ombligo y también Justiano escribe que la inspectio corporis de una doncella, a fin de determinar su pubertad, hiere al sentimiento de pudor [...] El promedio los médicos antiguos -según todo lo que sabemos- no tuvo idea de la anatomía de la región genital femenina y aún el médico Galen, para solo nombrar un ejemplo, debía depender de la sezesión de hembras de monos para llegar a conclusiones de analogía relativas a las órganos sexuales de mujeres" ibid.:97

163 Durante el siglo 17 comenzaron a ejercer su oficio unos médicos cirujanos en Francia -llamados 'accoucher'- y en algunos casos fueron llamados a los partos. Esto no significó, sin embargo, que hayan podido inspeccionar a la mujer en cuestión, sino que simplemente daban consejos a las parteras. Hasta el año 1665 cuando Mme.de la Valière -la amante en turno del rey francés- bajo medidas estrictas de privacidad llamó a un tal accoucheur, tampoco la aristocracia recurría a tales servicios masculinos. cf.ibid.:63

164 en la década de los años ochentas del siglo XX, el 96.5% de los ginecólogos de América del Norte eran hombres, mientras en China, en el año de 1973, el 97 % de éstos eran mujeres.

apoyado en legislaciones que obligaban a las mujeres a acudir a los hombres en busca de ayuda a la hora del parto, así como - hasta bien entrado el siglo XIX- las mujeres fueron obstaculizadas o excluidas del aprendizaje de la ginecología moderna. 165

Con su "teoría de la vergüenza corporal" Duerr sostiene que la vergüenza humana ante la exposición pública de los genitales es un hecho universal que solo adopta matices culturales e históricas diferenciales. Por tanto, hablar de un aumento de los límites de vergüenza, y lo que es más, de su invento sico- y sociogenético por la civilización occidental, contribuye no solo a la ideología civilizatoria como tal, sino a sus nefastos efectos, esto es, el desprecio del otro y su desvalorización. De hecho, el cubrir la región genital 166, o sea, controlar su acceso, es el acto humano general de dividir su ámbito en una esfera privada y otra pública, acto que pertenece a su identidad

165 generalmente los hospitales intentaban atraer a las mujeres mediante la promesa de atender sin costo a las parturientas. Cuando esto no causó la respuesta deseada, la imposición se llevó a cabo mediante decretos como el emitido en 1791 por el duque de Hessen-Kassel en el cual se estipuló que era obligación legal de cualquier mujer que iba ser madre soltera parir en una clínica en Marburgo. Por otra parte, la médica y feminista norteamericana Elizabeth Blackwell en su diario describió las experiencias discriminatorias y de boicoteo de las que fue objeto de parte de algunos maestros y colegas cuando, durante la primera mitad del siglo XIX, intentó realizar estudios ginecológicos. Una frase de estos tiempos, adjudicada a un ginecólogo norteamericano famoso, ilustra bien la actitud generalizada al respecto tanto en Norteamérica como en Europa: si admitimos a las mujeres al estudio de la ginecología, de una vez podemos admitir a los negros.

166 aparte de posibles razones sociobiológicas como parecen ser la disminución de la competencia sexual entre los hombres y el garantizar la cooperación de la pareja masculina en la crianza de los hijos mutuos.

como ser humano. Por tanto, también la inferencia de Elias en el sentido de que solo con el proceso civilizatorio occidental emerge la división entre lo privado y lo público es errónea. La restricción de lo sexual a lo privado e íntimo -con todo y sus variantes culturales- garantiza su mediación por relaciones de confianza, de amor y de afecto.

Solo en una sociedad que apreciase poco o nada tales relaciones se podría, por así decir, 'naturalizar' la sexualidad, esto es, desligarla por completo de su entretrejimiento con el amor, el afecto, la confianza etc. [...] ¹⁶⁷

Al contrario de lo que postula Elias, lo que generalmente se puede observar en las sociedades occidentales es una disminución de los límites de vergüenza lo que indicaría que las cadenas de interdependencia que éste aduce como incentivo para una mayor represión de los instintos, trabajan -vía anonimidad de la existencia social contemporánea- a favor de su "liberación". Pero tal liberación es un asunto hedonista en tanto ocurre en una sociedad que lo subordina todo bajo la ley del consumo.

Pero la tesis de la universalidad de la vergüenza corporal como identidad humana no puede derivarse certeramente de una función biológica o genética. A juicio de Duerr, en la actualidad la decisión sobre esta cuestión no puede resolverse aún de manera unilateral o tajante a favor de la biología o a favor de la educación (cultura).

[...] En mi opinión debería mostrarse que los intentos de eliminar la vergüenza corporal están destinados al fracaso bajo las más diversas condiciones sociales. La erosión común de los estándares de penosidad y de las

barreras de vergüenza en las sociedades occidentales modernas parece contradecirlo. Pero sigue siendo cuestionable si este proceso de erosión continuará 168

A MANERA DE CONCLUSION....

Si la modernidad puede ser caracterizada como afirmación del sujeto, este sujeto emerge en un doble movimiento de escisión. Es espíritu que se piensa a sí mismo y que de la conciencia simple accede a su autoconciencia. Esta autoconciencia encuentra su "eter" más elevado en la ciencia que exige "el dejar atrás sus figuras anteriores" e inferiores y lo enmarca en un ámbito de fundamentación absoluta de su ser-para-sí en la razón. Así, el sujeto moderno se constituye mediante la renuncia a todo fundamento fuera de la razón. Su realidad (individual y social) se agota y se confunde con lo racional. Si la historia es la realización ascendente del espíritu, esta historia camina hacia el sujeto moderno en el que encuentra su máxima realización. Por tanto, éste se constituye en autorreferencial como el sujeto en y de la historia, pues todo movimiento del espíritu hacia su realización absoluta culmina en este sujeto occidental.

Contra esta pretensión histórica e absoluta de la razón elevaron su voz los románticos tempranos. Señalaron que la realidad humana no es agotable únicamente por la razón, que la experiencia de tal realidad incluye niveles no iluminados por ésta. En la literatura romántica, estas realidades oscuras se expresaron en las metáforas de la máquina (la orientación técnica-económica ciega y destructiva de la razón absoluta) y la imagen del corazón frío (la enajenación resultante que invierte los valores y el sentido de lo humano y que resulta en la pérdida del diálogo, de la convivencia y la muerte propia y ajena). Tanto con sus intentos de filosofía mitológica como su llamado de

inclusión del arte en la vida social moderna, señalaron la necesidad de reconciliación entre razón e idea legitimadora y fundadora del orden social más allá del ámbito propio de la razón analítica. A ésta opusieron el postulado de una razón sintética que no se agota en lo formal, sino que abarca aspectos hermenéuticos y de comunicación entre la naturaleza y lo humano, el yo y lo otro, el objeto y el sujeto. Llamaron así la atención hacia lo orgánico, la interconexión sintética del Nos-otros, es decir, hacia los aspectos de la experiencia humana que no se expresan en lo sistemático y lo preciso. Exigieron un diálogo de razón comunicativa que fuera capaz de emancipar la sociedad de su enajenación humana. De hecho, como en Herder, afirman motivos críticos al dominio colonial y el menosprecio de las sociedades preestatales e incivilizados aparejado a la visión evolucionista del énfasis en la razón analítica y la conciencia de la superioridad histórica occidental. A la conciencia histórica unilineal opusieron una conciencia histórica de la multiplicidad y de su valoración equivalente, opuesta a la visión dominante, discriminatoria de otras realidades y visiones culturales. Promovieron así las bases de una anthro-po-logía que no se centre en lo otro como eslabón perdido del pasado propio y superado.

Ciertamente dibujaron motivos de desdicha del sujeto moderno y con ello mostraron lados oscuros de la razón gloriosa, tanto en cuanto a lo humano individual (la enajenación de su idea) como en cuanto a la cohesión social (entre razón y sociedad debe mediar una comunicación legitimante que rebasa el ámbito racional). Señalaron también que en el proceso cognitivo, entre

sujeto y experiencia, debe mediar un proceso de interpretación y la consideración de su contexto cultural. Con todo esto crearon parte de las condiciones de interrogación de nuestro presente.

Así, el proceso que describí como la polarización de las dos tradiciones científico-epistemológicas durante este siglo y que también en antropología conduce a una "post-modernización", no se fundamenta en un tipo de conocimiento o una polémica radicalmente diferente a las tradiciones de conocimiento ya establecidas desde inicios de la modernidad.

Antes bien, se ocupa de una de-construcción en germen ya presente desde los inicios de la Ilustración; para entonces el problema se planteaba no solo en términos de una ruptura con todo lo pasado de la historia humana, sino también en términos de lo que diferentes pensadores ¹⁶⁹ han llamado el drama de la "autofundamentación" de la razón y de la modernidad.

En el fondo este drama encierra la paradoja del postulado racional y científico de la criticabilidad radical de todo conocimiento. Para evitar su retorno a un pasado dogmático y providencial del que precisamente pretendía emanciparse, el conocimiento racional debe ser abierto a la crítica, pero a la vez arrastra sin solución el problema de cómo fundar la razón mediante la misma y su autorreferencialidad histórica. Esto constituye un movimiento circular en el que también encuentra

¹⁶⁹ por ejemplo, desde el punto de vista de la psicología social cf. Richter, 1988; desde la filosofía cf. Bohrer (ed.), 1983 Frank, 1982, Ripalda, 1978 y desde la sociología Giddens, 1990.

expresión como "razón destructiva" en lo económico-ecológico, como pérdida de legitimación social entre estados y ciudadanos etc. De este drama forma parte el movimiento descrito como reducción de la teoría del conocimiento a teoría de la ciencia. A su vez es un movimiento que se inscribe en la irresuelta reflexividad de la razón respecto sus orígenes culturales e históricos.

Parte de este drama se expresa en lo que aquí he llamado la persistente polémica entre una posición filosófico-epistemológica formal y clásica y otra que, desde diversas corrientes en antropología, retoma motivos y reflexiones románticos relativas a la ciencia, el conocimiento y su objeto.

Como se vió en el discurso de la lógica del conocimiento de Popper y de Freeman así como la concepción de Norbert Elias, éstos insisten en el conocimiento como un asunto lógico formal y el acercamiento al objeto de estudio tiende ser cuestión de narrativa significativa de carácter evolucionista que reduce al afuera a su propio centro. La diferencia de lo ajeno es descontextualizada y se entiende en términos de una aproximación fracasada -o solo parcial- a lo propio; en medida creciente corre así peligro de volverse etnocéntrico. En esta perspectiva -para hablar con Duerr- aún el propio "afuera del adentro" se subsume al presente y al estatus quo en la misma medida de unilinealidad en que la visión de la historia es moldeada con arreglo a un exclusivo ideal de progreso civilizatorio y de ciencia, es decir, en la misma medida en que el sujeto occidental se erige como referente y sujeto histórico absoluto.

Lo que he llamado motivos románticos como una sensibilidad intelectual específica (cf. Cap. I, págs. 80 ss) en antropología se ha manifestado no solo en el relativismo clásico, sino en tendencias actuales que muestran afinidades electivas no solo teóricas sino también temáticas, como es el caso de la llamada antropología posmoderna (desde la preocupación por la semiosis y la traducción de un contexto cultural hasta el manejo del idioma como ficción significativa de un autor). Como han anotado varios de sus críticos, este tipo de antropología subprivilegia un contexto que atañe las estructuras de poder, tanto de lo propio como de lo ajeno. Independientemente de que esta restricción pueda ser legítima en términos de delimitación de un objeto de estudio, denota no obstante, una semejanza a lo que fue el declive del afán romántico por lo social y lo literario en tanto se convirtió en asunto más contemplativo que propositivo ante la decadencia del mundo burgués. El estilo y la metáfora preocupan a la antropología posmoderna como un recurso de traducción y de destinatario de una actividad que es la escritura etnográfica, pero no adquieren -con la posible excepción de Rabinow- fuerza de confrontación y de trueque en metonimia. Su afán por la reunión de ciencia y arte carece de lo que fue fundamental en los románticos tempranos: la utopía moral como guía de esta unión.

En esto coincido también con la crítica que Woolgar dirige a la etnografía posmoderna. Desde ese punto de vista, la etnografía de la ciencia, con su postulado de la reflexividad radical de la ideología de la representación adopta una perspectiva potencialmente más fecunda, que incluye y tiene como

su centro el escrutinio del proceso de conocimiento mismo y su desmitificación.

En este sentido, me parece que la propuesta de Duerr supera con mucho a la perspectiva posmoderna. Esta rebasa lo "otro" no solo en términos de un "afuera" de límites geográficos y culturales, sino se concentra sobre el "otro adentro" de los límites propios, culturales y sicosociales. Así emprende una crítica de la historia de su desarrollo y es desde ese terreno que se deconstruye al sujeto occidental como referente histórico absoluto. Aquí la perspectiva relativa del contexto histórico no cae en el pozo epistemológico oscuro y profundo de la inconmensurabilidad, sino que se torna crítica fecunda a lo propio y lo actual.

Entender la reflexión y re-reflexión sobre la propia sociedad como parte sustancial del trabajo etnológico y de historia cultural equivale aquí a lo que apunta Woolgar con deconstruir la ideología de la representación; vía el concepto de autenticidad se hace una propuesta de ética profesional. Según Koepping, con intención dialógica, esta actitud deberá unir a las mejores tradiciones de la Ilustración y del romanticismo, elevando la "cultura de papel" (término despreciativo de Herder ante la pedantería común de la "cultura intelectual") a una explicitación de sus valores propios, pues la distancia ante el objeto no solo suele servir como mecanismo para negar humanidad a lo otro sino también para proteger el estatus propio ante la crítica.

La seña distintiva de la modernidad es la radicalización de la reflexividad y de la abstracción en todos los ámbitos. Por lo mismo, la deconstrucción gradual de elementos teóricos teleológicos también en la filosofía y en las ciencias sociales - como es la teoría evolucionista de la historia en sus expresiones diversas- forma parte de la misma. Desde ese punto de vista, Giddens ¹⁷⁰ habla de la post-modernidad como fase de "auto-clarificación del pensamiento moderno". Más que trascender lo propiamente moderno, constituye una radicalización de la modernidad ¹⁷¹, en la que el pensamiento crítico-racional también abarca al sujeto y sus construcciones (ficciones). ¹⁷²

Como disciplina y comunidad científica la antropología está inmersa en esta coyuntura compleja. Parafraseando a Fabian, si el trabajo de campo es confrontación y la antropología ha de transformarse de ciencia de lo desaparecido en conocimiento que se dirija a desentrañar al "exotismo metafórico" objetivante de

¹⁷⁰ Giddens, 1990:51

¹⁷¹ Según Giddens, la modernidad y sus instituciones se caracterizan sobre todo por la separación de tiempo y espacio, el desarrollo de mecanismos de de-contextualización y la apropiación reflexiva del conocimiento.

¹⁷² Si lo distintivo de lo post-moderno es la eliminación histórico-teórica de la teleología la pretensión de definir lo postmoderno como algo "novísimo", o sea, como una fase más allá de lo moderno, es admitir de nuevo lo que ya se declaró como asunto del pasado y, por lo tanto, lejos de ayudar al análisis de los fenómenos "post-modernos" ayuda a oscurecelo. Giddens entiendo lo postmoderno en función de cuatro características: a) la evidencia de que nada puede ser conocido con certeza, pues todo fundamento epistemológico resulta ser incierto, b) la evidencia que la historia humana no alberga ninguna teleología y, por tanto, tampoco una noción de progreso, c) la emergencia de una agenda política nueva con conceptos ecológicos y, en general, el auge de nuevos movimientos sociales y d) el declive de la privilegiada posición de las naciones occidentales. ibid., 45.

lo propio y lo ajeno, permanecerá cuestión de futuro. Como señalé a lo largo de los ejemplos y referencias de lo que antecede, enfocar tal proyecto implica un proceso cognitivo (y la representación del mismo) que des-centre su propio origen. Al menos lógicamente nada impide que la confrontación se dirija hacia lo "afuera del adentro".

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Adorno/Popper et al., 1978, La lógica de las ciencias sociales, Textos Vivos, Grijalbo, México.
- Benavides Lee, Jorge, 1988, Hegel y Nietzsche: la modernidad en controversia, Tesis de grado, FCPyS, UNAM, México D.F.
- Benjamin, Walter, 1988, El concepto de arte en el romanticismo alemán, Ed. Península
- 1977, Para una crítica de la violencia, La nave de los locos, Premia Ed., México.
- Bernstein, Jeremy, 1991, Perfiles cuánticos, Un análisis de la física cuántica, McCraw Hill.
- Bloch, Ernst, 1985, Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp Werkausgabe 8, 554, Ffm.
- , 1984, Das Materialismusproblem, Seine Geschichte und Substanz, Suhrkamp Werkausgabe 7, Ffm.
- Boas, Franz, 1966, Race, Language and Culture, The Free Press, New York.
- Bohrer, Karl (ed.), 1983, Mythos und Moderne, edition suhrkamp, Neue Folge, 144, Frankfurt/Main.
- Campbell, Donald T. 1973, "Herskovits Cultural Relativism and Metasciences", Cultural Relativism, Perspectives in Cultural Pluralism, Vintage Books, New York.
- Carrithers, Michael, 1990, "Is anthropology art or ciencia?", Current Anthropology, vol.31, no.3
- Clifford/Marcus (eds.), 1986, Writing Culture. The poetics and politics of ethnography. University of California Press.
- De Zengotita, Thomas, 1989, "Speakers of Being: romantic refusion and cultural anthropology", Romantic Motives Essays on Anthropological Sensibility. History of Anthropology vol.6, (ed. by G.W.Stocking), The University of Wisconsin Press.
- Dilthey, Guillermo, 1944, Hegel y el Idealismo, Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1978, Obras, El Mundo histórico, t.VII, Fondo de Cultura Económica, México.

- , 1980, Introducción a las Ciencias del Espíritu, Alianza Editorial, Madrid.
- Duerr, H.P., 1985, Traumzeit. Ueber die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Suhrkamp verlag, Ffm.
- (ed), 1987, Authentizitaet und Betrug in der Ethnologie, Suhrkamp verlag, Ffm.
- , 1988, Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Band I. Suhrkamp Verlag, Ffm.
- , 1990, Intimitaet. Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Band 2. Surhkamp Verlag, Ffm.
- , 1993, "Das Gewissen hat versagt" (Entrevista), Der Spiegel, no.2
- Elias, Norbert, 1989, El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Fondo de Cultura Económica, México.
- , 1988, "Was ich unter Zivilisation verstehe", en Die Zeit, no.25 (junio)
- , 1988 a, "Fernsehinterview", Südwestfunk 3, (13 de junio)
- Ende, Michael, 1985, La historia interminable, Alfaguara, México.
- , 1991, "Reflexión de un Salvaje", Jornada Semanal, no.95, 7 de abril.
- Fabian, Johannes, 1991, Time and the Work of Anthropology. Critical Essays, 1971-1991, Harwood Academic Publishers.
- Fetscher, Iring, 1979, Filosofía Moral y Política de J. J. Rousseau, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Feyerabend, Paul K., 1981, Contra el Método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento, Ariel, México.
- Fleck, Ludwik, 1983, Erfahrung und Tatsache, Suhrkamp, Ffm.
- Frank, Manfred, 1982, Der kommende Gott. Vorlesungen ueber die Neue Mythologie, Ffm, Suhrkamp.
- , 1978, Das kalte Herz. Texte der Romantik, Insel, Ffm.
- y Kurz, Gerhard (eds), 1975, Materialien zu Schellings philosophischen Anfaengen, Suhrkamp, Ffm.
- Freeman, Derek, 1983, Margaret Mead and Samoa, The Making and Unmaking of an Anthropological Myth, Harvard University Press.

- , 1991, "On Franz Boas and the Samoan Researches of Margaret Mead", Current Anthropology, 32 (3)
- Fuhrmann, Manfred, (ed.), 1971, Terror und Spiel, Probleme der Mythenrezeption, Wilhelm Fink Verlag, München.
- Geertz, Clifford, 1987, , Gedisa, México
- , 1989, El antropólogo como autor, Paidós Studio, Barcelona.
- Giddens, Anthony, et al. 1991, Habermas y la modernidad, (introducción de Richard J. Bernstein, Ed. Cátedra, Colección Teorema, Madrid.
- , 1990, The Consequences of Modernity, Stanford University Press, Stanford, California.
- , 1978, "Positivism and its critics", en A History of Sociological Analysis, Bottomore & Nisbet (eds.), Heinemann, London.
- Goede v. Aesch, 1947, El romanticismo alemán y las ciencias naturales, Espasa-Calpe, Buenos Aires
- Groethuysen, Bernard, 1985, La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII, Fondo de Cultura Económica, México.
- Habermas, Juergen, 1989, El discurso filosófico de la modernidad, Ed. Taurus.
- , 1982, Conocimiento e Interés, Ed. Taurus.
- Handler, Richard, 1991, "An Interview with Clifford Geertz", Current Anthropology, 32 (5)
- Heisenberg, Werner, 1985, Encuentros con Einstein y otros ensayos, Alianza Editorial, Madrid.
- et.al., 1987, El humanismo en la filosofía de la ciencia, Coordinación de Humanidades, UNAM, México.
- Hegel, G. W. F., 1970, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in zwanzig Bänden, t.12, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main.
- , 1970 a, Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- , 1987, Fenomenología del Espíritu, Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- Herder, J. G., 1985, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Fourier Verlag, Wiesbaden.

- , 1950, Poesía y Lenguaje, Ministerio de Educación, Buenos Aires. (traducción y notas de Ilse Brugger)
- , 1954, La Idea de Humanidad, Ministerio de Educación, Buenos Aires, (traducción y notas de Catalina Schibber).
- , s.f., Essay on the Origin of Language, (translated by Alexander Gode), New York University.
- Hodder, Ian, 1991, "Interpretive Archaeology and its role", American Antiquity, 56 (1)
- Hoelderlin, Friedrich, 1989, Hiperión, Ed. Hiperión
- Hoffmann, E.T.A., 1965, Saemtliche Werke, Winkler Verlag, Muenchen
- Horkheimer, M., 1971, Sozialphilosophische Schriften, Fischer, Ffm.
- Horkheimer/Adorno, 1988, Dialektik der Aufklaerung, Philosophische Fragmente, Fischer
- Huber, 1992, "The Vanishing Central Perspective", manuscrito proporcionado por la Dirección General del INAH.
- Jamme y Schneider (eds), 1984, Mythologie der Vernunft. Hegels "aeltestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus, Suhrkamp.
- Jonas, Hans, 1992, "Entrevista con Hans Jonas", Der Spiegel, no.20, mayo de 1992.
- Keesing, Roger M., 1987, Anthropology as interpretive Quest, Current Anthropology, 28 (2).
- Koselleck, R., 1989, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der buergerlichen Welt, Suhrkamp.
- Krotz, Esteban, 1988, Cerca del grado cero. Consideraciones sobre la problemática metodológica en la antropología mexicana. Cuadernos de la Casa Chata, núm.160
- Kuhn, T.S., 1983, La estructura de las revoluciones científicas, Breviario del FCE, 213, México.
- , 1977, The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Latour, Bruno y Woolgar, Steve, 1986, Laboratory Life, The Construction of Scientific Facts, Princeton University Press, Princeton.

- Lecourt, D., 1982, "La biología y la crisis de las ciencias sociales", Boletín de Antropología Americana, núm.5, IPGH, México.
- Lorenz y Leyhausen, 1973, Biología del comportamiento (raíces instintivos de la agresión, el miedo y la libertad), siglo XXI Editores, México.
- Lovejoy, C.D., 1980, "Hominid Origins. Their Role of Bipedism", American Journal of Physical Anthropology.
- Luckács, 1976, El Asalto a la Razón, Grijalbo, Barcelona.
- Lytard, Jean-Francois, 1989, La posmodernidad (explicada a los niños), Ed. gedisa,
- Marcuse, Herbert, 1970, Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, Ediciones Martínez Roca, S.A., Barcelona.
- , 1981, Razón y Revolución, Alianza Editorial
- Marx, Karl, 1972, Introducción General a la Crítica de la Economía Política (1857), Cuadernos de Pasado y Presente, México.
- Maitland/Edey, 1982, Lucy. El primer antepasado del hombre, Planeta, México.
- Meinecke, Friedrich, 1982, El Historicismo y su Génesis, Fondo de Cultura Económica, México.
- Muchembled, R., 1982, "Witchcraft, Popular Culture, and Christianity in the Sixteenth Century with Emphasis on Flanders and Artois", en Forster/Ranum (ed), Ritual, religion and the sacred. Selections from the Annales, vol 7., The Johns Hopkins University Press.
- Mueller, Heiner, 1983, Herzstück, Rotbuch Verlag, Berlin.
- Murray, Stephen O., 1990, "Problematic Aspects of Freeman's Account of Boasian Culture", Current Anthropology, 31 (4)
- , 1991, "On Boasians and Margaret Mead: reply to Freeman", Current Anthropology, 32 (4).
- Michel, Louise, 1973, Mis recuerdos de la Comuna, Siglo XXI, México.
- Münster, Arno (ed.), 1977, Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch, Suhrkamp, Ffm.
- Novalis, 1984, Fragmentos, Juan Pablos, México
- , 1988, Los discípulos en Saís, Hiperión.
- , 1981, Himnos a la Noche, Premia Ed.

- Ortiz-Osés, Andrés, 1986, La nueva filosofía hermeneùtica, hacia una razón axiológica posmoderna, Anthropos, Barcelona
- Picard, Roger, 1987, El Romanticismo Social, Fondo de Cultura Económica, México.
- Popper, Karl R., 1981, La miseria del historicismo, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1985, La lógica de la investigación científica, Técnos, Madrid.
- , 1991, La sociedad abierta y sus enemigos, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- , 1992, "Hacer la guerra por la paz", Entrevista con la revista Der Spiegel, publicado en Excelsior, 13 de mayo.
- Reghaby, Heydar, 1963, Revolutionäre und konservative Aspekte in der Philosophie des Volksgelstes. Untersuchungen zu Rousseau, Herder, Burke und Hegel. Inaugural Dissertation. Berlin
- Reynoso, Carlos (comp.), 1991, El surgimiento de la antropología posmoderna, Gedisa, México.
- Rickert, Heinrich, 1952, Ciencia Cultural y Ciencia Natural, Colección Austral, Madrid.
- , 1961, Introducción a los Problemas de la Filosofía de la Historia, Ed.Nova, Buenos Aires.
- Ripalda, José María, 1978, La Nación dividida, Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel, Fonde de Cultura Económica, México,
- Rivadulla Rodríguez, Andrés, 1987, Ludwik Fleck: la irrupción de la orientación histórico-sociológica en epistemología, Arbor, 126
- Roth, Paul A., 1989, Meaning and Method in the Social Sciences. A Case for Methodological Pluralism. Cornell University Press Ithaca and London.
- Rousseau, J.J., 1979, El Contrato Social,
- Richter, Horst E., 1988, Der Gotteskomplex, Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, rowohlt.
- Rutsch, Mechthild, 1984, El relativismo cultural, Ed.Línea/Centro de Investigación para la Integración Social, México.
- Sangren, P. Steven, 1988, "Rhetoric and the authority of ethnography", Current Anthropology, 29 (3)

- Schenk, H.G., 1983, El espíritu de los románticos europeos, Fondo de Cultura Económica, México.
- Schrempp, Gregory, 1989, Aristotle's Other Self. On the boundless subject of anthropological discourse, en Stocking, 1989.
- Schwartz, T., 1983, Anthropology: A Quaint Science, American Anthropologist, v.85.
- Shweder, A., 1991, La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia, en Reynoso (comp.), 1991.
- Stent, Gunther S., 1987, Las paradojas del progreso, Biblioteca Científica Salvat, Barcelona.
- Stewart, Susan, 1984, On Longing. Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection, Johns Hopkins University Press
- Stocking, G. W. Jr., 1968, Race, Culture and Evolution. The Free Press. New York
- (ed.), 1989, Romantic Motives. Essays on anthropological sensibility. History of Anthropology, v.6, The University of Wisconsin Press
- , 1991, Books unwritten, turning points unmarked: Notes for an anti-history of anthropology. The David Skomp Distinguished Lectures in Anthropology, Indiana University.
- , 1992, "La 'adherencia de costumbres' y 'la alternancia de sonidos' como ejemplos paradigmáticos retrospectivos", Nueva Antropología, num.41.
- Taylor, A.P., 1962, The course of german history, Capricorn Press, New York.
- Tieck, Ludwig, 1987, Lo superfluo y otras historias, (trad. y comentario de José M. Minguez), Ed. Alfaguara.
- Toennies, Ferdinand, 1935, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Leipzig.
- Vázquez León, Luis, 1992, Cuando la antropología conoce a la ciencia...y los sociólogos a los científicos, manuscrito proporcionado por el autor.
- Weiner, A., 1983, "Ethnographic Determinism: Samoa and the Margaret Mead Controversy" American Anthropologist, v.85
- Woolgar, Steve, 1991, Ciencia: abriendo la caja negra, Anthropos
- Ziman, John, 1981, La Credibilidad de la Ciencia, Alianza Editorial, Madrid