

01082

1  
2



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**Facultad de Filosofía y Letras  
División de Estudios de Posgrado  
Colegio de Estudios Latinoamericanos**

**Título: *Asedios al problema de la identidad.  
Crítica de la razón identitaria  
latinoamericana.***

**T E S I S**

Para obtener el título de:  
**Doctorado en Estudios Latinoamericanos**  
Presentada por:  
**Héctor Guillermo Alfaro López**



Director de Tesis:  
**Dr. Gustavo Vargas Martínez**



México, D.F.

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

1996

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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 esta 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.

**Asedios al problema de la identidad.  
Crítica de la razón  
identitaria latinoamericana.**

**Héctor Guillermo Alfaro López**

Para  
Karime Lorena y Zaira Friné,  
mis amadas hijas

## INDICE

A MANERA DE INTRODUCCION	7
I. CIVILIZACION Y BARBARIE: EL PRISMA DE LA IDENTIDAD	12
II. AMÉRICA LATINA: CONSTRUCCION DE UNA REALIDAD HISTORICO SOCIAL ESCINDIDA	28
1. El hombre escindido	31
2. Imaginario colectivo y racionalidad	39
3. Europa moderna: construcción de una realidad unificada-hegemónica. El eurocentrismo	54
4. <i>Hispania finis terrae</i>	69
5. Dinámica de la realidad escindida	97
<i>EXCURSO SOBRE EL LABERINTO DE LAS IMAGENES</i>	141
III. IDENTIDAD NOMADA	149
6. La huella fugitiva: historicidad y percepción	153
7. La máscara evanescente: representación ideológica	176
8. El nomadismo: identidad no-identidad	196
CONCLUSION	218
BIBLIOGRAFIA	221

## A MANERA DE INTRODUCCION

Una investigación es una empresa de conocimiento que busca hacer luz sobre un objeto de *interés* antes opaco. El interés es guía de la intencionalidad cognoscitiva y, por consiguiente, entraña la subjetividad del investigador. No existe investigación ni por extensión disciplina -sea científica, humana, social- que pueda suprimir o marginar totalmente el factor subjetivo. De hecho la subjetividad es condición de posibilidad del conocimiento. Por contra, la objetividad es una convención histórica surgida del *desideratum* realista sobre el que fue erigida la modernidad occidental y, en cuanto tal, responde en gran medida a los mecanismos reductores de ese *desideratum*. El realismo es una concepción inmanentista del mundo que sólo considera válidas las propiedades repetitivas, constantes, invariables de lo inmediato. Una concepción de semejante índole propicia un tipo de conocimiento fundado en la objetividad procuradora de precisión, rigor, pero sobre todo, seguridad en la continuidad inmediatista. El paradigma de esa objetividad son las ciencias exactas, en ellas se extremó el *pogrom* contra la subjetividad arrojándola al *ghetto* del error. Dentro del conocimiento científico aquello que tenga marcado tufo de subjetividad sólo puede dar lugar al error, el cual debe eliminarse para alcanzar el acierto y con ello mayor objetividad.<sup>1</sup> El *caos* generado por la imprevisibilidad humana es un atentado contra el *orden* que persigue la objetividad y exactitud científica. Esta tendencia fue plataforma del gran desarrollo del conocimiento y transformación de la realidad material. Pero también la voluntad de poderío que alienta en el conocimiento científico así practicado acabó por revertirse contra el propio hombre, convirtiéndose en un mediatizador del conocimiento lo que, finalmente, redundó en la división del sujeto entre un ente cognoscitivo productor de saber científico y un ente social presa de los instintos y avatares metafísicos.

Robert Louis Stevenson en su parábola clásica sobre la ambigüedad humana capturó de paso esa contradicción. El Dr. Jekyll rige su vida y actividad científica por la objetividad mientras su *alter ego* Mr. Hyde es un monstruo poseído por insanas pasiones. Este último se hunde en toda

---

1 Cf. Feyerabend, Paul K., *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1989.

aquella clase de abominables excesos que aterrorizan y facinan a Jekyll pero que, sin embargo, no puede permitirse. Más no olvidemos que Hyde es producto de la oculta voluntad de poder científico del escrupuloso Jekyll. Los sueños de la razón producen monstruos cuando no están habitados por la hondura humana.

El acto de conocimiento no sólo ilumina al objeto desvaneciendo su opacidad también humaniza al hombre. En el conocer el hombre proyecta además de la razón su fisiología entera, pasiones, mitos, símbolos, temores y toda su historia individual y colectiva; por lo que la actividad cognoscitiva es un proceso integral de transformación simultánea del sujeto y del objeto. En ese primer destello de lo humano en la actividad cognoscitiva que es el interés -subjetividad inmediata- se escucha el llamado al hombre para que retorne del exilio hacia su hogar: el mundo. Empero, el retorno es obstaculizado por la muralla del método. Muralla construída en Occidente para resistir las oleadas de lo irracional y los materiales con los que fue levantada son la objetividad y la exactitud. El esfuerzo por escalar la muralla desgastó en el conocimiento el interés primigénio de retorno a la comunión con el hogar. El método es así instituído como condición previa a la experiencia vital como indicó la gran María Zambrano: "Mas el riesgo de un método 'a priori' es grande con respecto a la experiencia de la vida. Re caería sobre ella, sobre la vida misma y sobre el brotar de la experiencia, como una falta original, privándola de su indispensable inocencia. La imaginación acecha siempre, siempre que se trate de conocimiento; y en grado extremo, del conocimiento extraído de la propia vida [...] La experiencia precede a todo método. Se podría decir que la experiencia es 'a priori' y el método 'a posteriori'".<sup>2</sup>

El método en la modernidad occidental pretendiendo ser el camino a través del cual se organiza, jerarquiza y dirige el conocimiento que aspiraba a ser universal terminó por estatuirse como separación entre el hombre y su experiencia vital del mundo. La deificación renacentista del hombre dio de bruces en la desconfianza acunada en el método cartesiano. La racionalidad divinizada acaba por desconfiar del mundo en el que habita; la naturaleza, los objetos y los hombres tornánse extraños, la experiencia que se tiene de ellos va enrareciéndose. Debe

<sup>2</sup> Zambrano, M., *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 18

desconfiarse de los sentidos puesto que fácilmente pueden ser engañados por algún genio maléfico. El único asidero es el pensamiento que por vía del método recobra la confianza, después de la odisea de la duda, en su propia existencia: *cogito ergo sum*. Descartes fórmula, pues, el epitome del método en el cual: "La claridad homogénea, extensa, y el tiempo plano y sucesivo aparecen establecidos por el predominio de la *conciencia*, sombras de su soledad".<sup>3</sup>

El método pensado y aplicado de manera a priori priva a la experiencia vital de su inocencia porque la tortura, la envicia con una claridad homogénea. Pero al constreñir la multiplicidad y *elan vital* de la experiencia el método hace que lo imaginario, que fulgura en cada acto humano, se evada con lo que el proceso de conocimiento acaba por convertirse en un ritual hueco y mecánico. Asimismo lo imaginario que circula entre las articulaciones del método es mediatizado por los requerimientos de objetividad y exactitud que le impuso la racionalidad instrumental. El método a priori nace signado por la carencia, por la imposibilidad de tenderse como camino sobre el abismo de lo imaginario. El sucedáneo de esa carencia es el camino seguro que se extiende sobre el paisaje monótono de una realidad estatuida como permanencia homogénea.

El método concebido como entidad a posteriori, como sugieren las palabras supracitadas de María Zambrano, no es un camino invariable que puede ser recorrido siempre igual y con absoluta seguridad. Exige por su parte la revisión, la crítica constante, la legitimidad del error que deben abrir la posibilidad de su ajuste, transformación o, simplemente, su remplazo. Esto último es necesario que se haga una vez que ya cumplió su función de mostrar una vereda entre el bosque. Vereda que opcionalmente puede ser seguida por otros exploradores, pero antes que cualquier cosa debe ser una invitación a divagar, a perderse en la espesura del bosque para que luego vuelvan a encontrarse a sí mismos. Autoencuentro que es al mismo tiempo apertura de sus propias veredas por donde peregrinar acorde con el *interés* que otros recodos del bosque les despierte. El método se configura, por tanto, después de la experiencia; una vez concluída la investigación la vereda queda sugerida atrás de nuestros pasos. Las palabras rigurosamente

---

<sup>3</sup> *Ibid.* pp. 25-26.



subjetivas del poeta lo expresaron mejor que nadie: "caminante no hay camino se hace camino al andar..." Un método a posteriori accede y libera lo imaginario que fluye del hombre a la realidad y dentro de su propia estructura, y, con ello, reconoce y acepta la subjetividad como base inseparable del proceso de conocimiento. Aunque, siendo consecuentes, en ésta visión ya no cabe hablar de método sino de líneas o veredas metódicas.

Todo aquel problema cuyo atributo es la evasidad exige sean recorridas sendas diversas para cercarlo o, simplemente, acercársele. El problema de la identidad está marcado por ese atributo, por lo que no puede ser rastreado a través de un camino uniforme, lineal; ha menester para ello pergeñar a cada paso veredas que nos permitan en un claro del bosque encontrarnos frente a frente. El claro es producto de la conjunción de múltiples saberes -disciplinas-. En ésta investigación se siguen varias veredas metódicas para acceder al claro multidisciplinario: espero haber salido de él y del bosque de la totalidad llevando conmigo el esbozo de una analítica de la identidad.

La analítica de la identidad aquí perfilada tiene como eje vertebrador la interconstrucción histórica del hombre y su circunstancia; pero-circunscrita al horizonte de la civilización occidental dentro del cual, obviamente, está comprendido su extremo occidente: América Latina. El hombre construye su realidad históricosocial y ésta al par construye al hombre. En éste simultáneo proceso interconstructivo se configura la identidad de ambos. La actividad constructiva, creadora, es el germen de la identidad. El hombre *es* lo que hace. Y el *hacer* es inalienable de la realidad históricosocial, de facto es condición de posibilidad de ésta última.

La vereda metódica central aquí seguida tiene como primer nivel de análisis la construcción de la realidad históricosocial; el segundo nivel está centrado en el análisis de la construcción del hombre; el último nivel es el análisis *stricto sensu* de la identidad. En cada uno de los tres niveles se siguen a su vez otras veredas metódicas, nacidas del interés -subjetividad- en conjunción con la materia tratada y la multidisciplinariedad. En el primer nivel se tomó como objetivo para su estudio entre el conglomerado de fenómenos que intervienen en la construcción de la realidad históricosocial dos que considero primordiales y en los que de una u otra forma

confluyen los demás: lo imaginario y la racionalidad. De hecho son las líneas de tensión que concatenan esta investigación, incluso se prolongan en la analítica del segundo nivel para entreverarse con los mecanismos constructores que ahí se estudian: el sistema perceptual humano y las representaciones ideológicas. En el nivel conclusivo se estudia la constitución histórica y fundamentación teórica de la identidad a partir del concepto y fenómeno contrario pero complementario: la diferencia. De donde se deduce una crítica a las representaciones ideológicas que envuelven en América Latina al problema de la identidad. De antemano debe quedar establecido que ésta es una analítica abierta, por tanto, puede ser transformada o remplazada. No se busque en ella definiciones simplificadoras, acabadas o estáticas en alguno de los elementos contenidos en sus niveles de análisis.

Unas palabras sobre lo imaginario. A semejanza de las huellas dibujadas en la playa, lo imaginario deja una marca que sólo es percibida en el efímero instante previo a que el oleaje de la cotidianidad social la borre. Para evitar que se pierda del todo esa marca ha menester hacer un amplio uso de herramientas teóricas multidisciplinarias así como artísticas, lo que permite *re-crear* una porción del fenómeno imaginario haciéndolo de esa forma comprensible, aceptando con ello su inasibilidad y la imposibilidad de atraparlo dentro de una jaula conceptual.

Finalmente he de decir que se confirmó lo que era previsible desde el principio, que la analítica de la identidad resultó ser un espejo donde contemplo mi imagen entrañablemente unida a mi circunstancia latinoamericana y occidental.

## CAPITULO

### I

## CIVILIZACION Y BARBARIE: EL PRISMA DE LA IDENTIDAD

La identidad se puede perder en la persecución del objeto absoluto de un deseo absoluto.

Juan García Ponce.

*Facundo* es el panorama de una organización fraudulenta -que es el octavo círculo del infierno- más que de la barbarie. Pues la barbarie ¿qué es sino una copia en bruto de la civilización?

Ezequiel Martínez Estrada.

El interés que el civilizado siente por los llamados pueblos atrasados es de lo más sospechoso. Incapaz de soportarse más; se esfuerza por descargar en ellos el exceso de males que lo abruman, los incita a probar sus miserias, los conjura a afrontar su destino que ya no puede arrastrar sólo... La civilización, su obra, su locura le parece un castigo que se ha inflingido y que quisiera, a su vez hacer sufrir a quienes hasta ahora se han librado de él "venid a compartir las calamidades, sed solidarios de mi infierno": ese es el sentido de su solicitud para con ellos, ése es el fondo de su indiscreción y su celo.

E.M. Cloran.

Civilización y barbarie. Esta es la grieta con que Domingo Faustino Sarmiento signó la entraña de nuestro continente. Parafraseando a Marx, bien se puede decir que: civilización y barbarie es la tradición de todas las generaciones muertas que oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos en América Latina.

La caudalosa dicotomía civilización y barbarie es un *intento* por expresar las *contradicciones* más esenciales que cruzan nuestra historia desde el impacto de la conquista. Contradicciones que desenrollando sus sutiles cauces han desembocado hasta nuestros días; por lo que han dado lugar en la actualidad a encontradas y enconadas interpretaciones, las cuales abarcan completo el espectro: desde las conservadoras hasta las radicales, desde las viscerales hasta las sosegadas, desde las innovadoras hasta las tópicas. Pero lo que es importante resaltar de entre esta miscelánea de interpretaciones es que en ellas palpita un anhelo común: la búsqueda de nosotros mismos, el afán de saber qué es lo que somos, en pocos términos, *saber cuál es nuestra identidad*. Por lo mismo, la dicotomía civilización y barbarie asume una funcionalidad categorial; cada uno de los dos términos se elevan al rango de categorías explicativas de la realidad latinoamericana.

Civilización y barbarie, como podemos avizorar, semejan una profunda mina que todavía cuenta con ricos filones por explorar, por explotar: porque la búsqueda de la identidad que deambula entre los pliegues de la dualidad categorial es perdurable, es una errancia inagotable. Hacia algunos de estos filones deseo conducir mi errancia indagadora; como por ejemplo, puede ser el rico filón de la interacción dialéctica de las categorías. Pero antes ha menester dejar asentado que la dialéctica que aquí implementare es la llamada negativa; en contraposición de la dialéctica positiva.

De principio me centrare en la conjunción copulativa 'y' mediadora de las dos categorías. Sarmiento tituló sin lugar a equívocos a su obra fundamental *Facundo. Civilización 'y' barbarie*. Empero, semejante título esconde una elusiva ambigüedad, como la que se da entre la luz y la sombra con sus fugitivos contrastes, ocultadores y desocultadores de los perfiles de la realidad.

El procer argentino respondiendo a brumosos designios *quizá* hubiera podido titular a su obra *Civilización "o" barbarie*, lo cual sería inconcebible para todo lector y estudioso del libro. La "o" disyuntiva es por definición segregadora, disociativa: o esto "o" lo otro pero no juntos. De haberla incrustado en la dicotomía eso implicaría que la civilización no tiene nada que ver con la barbarie. Sin embargo, nuestro autor sabía que de ningún modo podía ser así; a pesar de que en el interior de su conciencia se libraba una sorda contienda entre deseo subjetivo y la evidencia objetiva de incluir o de excluir mutuamente ambas categorías.<sup>1</sup>

La 'y' copulativa se cierne sobre la dualidad uniendo, pero igualmente separando. La 'y' no significa que civilización sea lo mismo que barbarie, de serlo no habría necesidad de esta conectiva. La conjunción 'y' es la conectiva dialéctica esencial: ella entraña el *devenir multiforme de las contradicciones entre dos o más términos* -cosas, conceptos, categorías, etc.-.

Por el contrario, la disyunción "o" gravita hacia la linealidad separatista, lo que la inserta cabalmente en una estructura de lógica formal, *sustentada* en el *principio de no contradicción*; prístina *mismidad* sin contaminación de *alteridad*: o esto igual a sí mismo o lo otro igual a sí mismo pero nunca interpenetrándose.

La 'y' es el eje dialéctico que permite la interacción entre mismidad y alteridad -ser y no ser-. Cada término es mismo respecto de sí mismo y es otro en relación a lo demás: en la dinamicidad dialéctica el no ser adquiere su plena *significatividad* a través de su función definitoria del ser. *La alteridad define a la mismidad, pero inversamente la mismidad define a su vez a la alteridad*; así, por momentos cada una se permuta en su contrario, *sin reducirse o sintetizarse* con él, y según la nueva perspectiva que asumen delimitan -definen- al otro. Pre-existe, por tanto, en su vertiginoso devenir la *reciprocidad definitoria*.

Debe acotarse previamente que la 'y' se *reafirma como asociativa* cuando los dos términos coludidos pertenecen a una común región ontológica. Y es *doblemente disociativa* cuando los términos se vinculan a regiones ontológicas distantes (p.ej. la distancia que media entre reino animal y reino vegetal).

---

<sup>1</sup> Esta pugna en la conciencia de Sarmiento la analizare con detalle más adelante.

Los miembros componentes de una común región ontológica son diferentes pero afines, por la gracia de algunos atributos compartidos, y lo que los articula mutuamente es la contigüidad que va poniendo en contacto las partes constitutivas de cada uno; como nos lo señala José Ortega y Gasset: "Esa nueva 'vista' reclamada por la primera, será la de otro 'aspecto' de la cosa -pero no uno cualquiera sino el aspecto que en la cosa está *contiguo* al primero... La contigüidad 'lógica' de las 'vistas' (vulgo, conceptos) proviene de la contigüidad real de los aspectos".<sup>2</sup>

Antes de continuar debe quedar ratificado que la contigüidad a que me refiero no culmina en reductibilidad, síntesis o absorción -la famosa *Aufhebung* hegeliana<sup>3</sup>- de los términos, ya que ello conduciría a negar sus particularidades concretas y soberanas que rechazan cualquier abstraccionismo absolutizador. Contigüidad en este contexto simplemente equivale a dinámica interactiva definitoria de los términos; o con las palabras más precisas del conocido filósofo español Fernando Savater:

La dialéctica de Adorno no alcanza nunca la síntesis; su movimiento se aferra a la negación de lo existente sin fingir o pretender reconciliación alguna; para Adorno, cualquier afirmación que superase el momento negativo no sería más que pura constatación ideológica del dominio reinante [...] La síntesis subyuga lo fragmentado a la totalidad misma que lo fragmenta, lo absolutamente falso. Razones históricas... convierten la dialéctica de Adorno en dialéctica negativa; pero la presencia de la síntesis definitiva deja un gran hueco que viene a llenar la esperanza utópica".<sup>4</sup>

Lo anterior nos enfrenta a la siguiente pregunta ¿Qué contigüidad dialéctica puede existir entre dos entidades que por tradición han sido consideradas antagónicas, excluyentes, disyuntivas como pretenden ser civilización y barbarie?

Para la percepción oblicua de la historia que sólo vislumbra ésta desde el *axioma* del *progreso*, la dicotomía se encuentra tránsida por la ausencia. Para que el irreversible progreso de

2 Ortega y Gasset, José, *Origen y Epílogo de la Filosofía*, México, F.C.E., 1977, p. 42.

3 "Esta aventura de las ideas que mueren, no por aniquilación, sin dejar rastro, sino porque son *superadas* en otras más complejas, es lo que Hegel llamaba *Aufhebung*, término que yo vierto con de de 'absorción'. Lo absorbido desaparece en el absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado". *Ibid.* p. 23.

4 Savater, Fernando. *Apología del sofista*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 54-55. "La teoría crítica entiende civilización y barbarie dentro del marco de la explicación de la dialéctica del iluminismo. La defensa de lo particular contra la amenaza de lo general apuesta a lo no-idéntico. Frente a la totalidad igualadora, no identidad es identidad, cuya garantía es la filosofía. Y filosofía es añoranza de *Heimat* a cuya precisión se niega la dialéctica". Gregor, Sauerwald, "Civilización y barbarie" en *Nuestra América* No. 11 mayo-agosto/1984, edición dedicada a la filosofía de la liberación, CCyDEL-UNAM.

la civilización se realice debe ausentarse, retroceder, desaparecer la barbarie. Pero es precisamente aquí, en este supuesto, donde asoma el protéico rostro de la contradicción: la ausencia del uno implica la presencia del otro; con lo que el ausente por necesidad asume el *status* de presencia, es decir, de presencia con halo de ausencia. Puntual presencia de la alteridad en la mismidad. Por tanto, *la condición de posibilidad de la civilización es la barbarie; pero también, la condición de posibilidad de la barbarie es la civilización: el no ser de la una define el ser de la otra.*

Llegados a este punto podemos comprender que la contigüidad ontológica de *categorías de civilización y barbarie* estriba en que *reflejan la esencia histórica del hombre*, la cual se plasma en el mundo inmediato en usos -haceres-, costumbres y creaciones. Esto es lo que hace afines a las dos categorías, pero ello igualmente les otorga su sello diferencial.

Todo hombre y todo pueblo tienen *análoga estructura histórico-ontológica*, pero al manifestarse ésta en la realidad adquiere formas iridiscentes, distintivas, particulares. Tal especificidad dará lugar a la conciencia histórica; en otras palabras, a la visión que un pueblo tiene de sí mismo frente a su hacer y comprender su inherente devenir histórico. Esto acarreará *logros concretos plurales de identidad y cultura*, tan válidos los de un pueblo como los de otro. Sin embargo, tal toma de conciencia histórica con demasiada frecuencia cabalga acompañada por los jinetes apocalípticos del poder, la imposición y el exterminio. Un pueblo se encarama sobre el orbe y exhibe sus logros como el *arquetipo* único a seguir por las demás comunidades; para lo cual forjan en la fragua de la hegemonía el concepto que manifestará sus altos logros: la *Civilización*<sup>5</sup>. Concepto que esgrimirá como espada flamígera contra los otros, para los cuales se ha acuñado en la misma fragua el concepto estigmatizador de Barbarie.

---

<sup>5</sup> Para un mayor ahondamiento en la interacción de cultura y civilización así como de su accidentado desenvolvimiento histórico pueden consultarse las siguientes obras:

Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, F.C.E., 1986.

Hell, Victor, *La idea de cultura*, México, FCE, 1986.

Schrecker, Paul, *La estructura de la civilización*, México, F.C.E., 1957. Kroeber, A.L., *El estilo y la evolución de la cultura*, Madrid, Guadarrama, 1969.

Leopoldo Zea en su obra *Discurso desde la marginación y la barbarie* ha mostrado el desenvolvimiento histórico de la civilización y la barbarie, cuyo enclave primigenio se ubica en el mundo griego clásico. Para los griegos -nos explica Zea-: "Bárbaro es el que habla mal el griego, el que balbuce o tartamudea. *Balbus*, en latín, es el 'balbuciente, tartamudo, torpe de lengua, el que no pronuncia clara y distintamente'. Esto es, el hombre que está fuera del ámbito griego o al margen del mundo del hombre que así califica".<sup>6</sup>

Cuando un pueblo llega a este estadio, que de tan elevado pierde de vista el suelo, se produce un esclerosamiento de su propia autoconsciencia histórica metamorfoseada, ahora, en entidad abstracta que lentamente va distanciándose del hacer inmediato de la comunidad. En su forma más brutal el *abstraccionismo civilizador* se consuma en un bloqueamiento del intercambio con otros pueblos y, por tanto, se cierra el horizonte multifacético de la historia, siendo ésta absorbida por el desenvolvimiento lineal de una teleología opresiva -cuyo culmen será la idea de progreso-.

La *categoría* de civilización se separa así de sus contenidos explicativos al alienarse de la realidad. Pero algo semejante acontece con la categoría afín y distinta de barbarie, ya que se la ha descuajado también de la realidad al verla como mera ausencia y darle una calificación peyorativa. El terreno queda entonces abonado para interpretar la dupla categorial como *disyunción lógica* -una ajena a la otra-; o en el mejor de los casos para articularlas por mediación de una dialéctica positiva: *donde una absorba a la otra*, tendiendo un denso manto que oculte las particularidades de cada una y su perpetuo devenir contradictorio real-concreto. En cualquiera de las dos alternativas -disyunción lógica o dialéctica positiva- se busca que la dialéctica negativa no exhiba

---

<sup>6</sup> Zea, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, F.C.E., 1990.

De la definición que Leopoldo Zea da de barbarie como "balbuceo" se desprende claramente que no se debe confundir esta con primitivismo. El primitivismo sí es la negación total de la civilización, y, por tanto, excluyente de ésta. El primitivo es el hombre refractario a los "altos dones" del espíritu, su nivel de cercanía a la animalidad es mínima. Por el contrario el bárbaro ha accedido al desarrollo civilizatorio pero este ha sido negado por otro pueblo cuya civilización ha adoptado una actitud abiertamente beligerante negadora de las otras civilizaciones. Y los pueblos que no han mimetizado su modelo, que balbucean su "cultura", pasan a ser bárbaros, sin que esto quiera decir que sean primitivos.

Véase. Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964



la interacción de las categorías; el no ser de una definiendo la otra de forma irreductible y respetando su pluralidad.

La historia -comprendida desde la perspectiva de la dialéctica negativa-, semeja la siempre inacabada tela de Penélope, es el ámbito en que tiempo y espacio se tejen, entretejen y destejen para formar múltiples diseños; que al día siguiente serán sustituidos por otros y estos a su vez, por otros. *Tiempo y espacio ofrecen todo tipo de resistencias ante las imposiciones totalitarias, que postulan un tiempo teleológico y un espacio central* -sinónimos de civilización abstracta e imperialista-. Por otro lado, el tiempo y el espacio múltiples<sup>7</sup> remiten al suceder cotidiano concreto, donde los pueblos y los hombres en su existir gestan la civilización en consonancia con la barbarie.<sup>8</sup>

A riesgo de ser inoportunamente repetitivo, puede decirse que sólo desde una dialéctica no reduccionista las categorías de civilización y barbarie -definiéndose recíprocamente y simultáneamente autodefiniéndose en el tiempo y en el espacio- podrán asumir su función de cajas de resonancia abiertas a los vientos de la realidad; dando, por consecuencia, cabal explicación de esa misma realidad donde se explaya la esencia histórica humana.

También en el libro de Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, se nos deja *entrever* la capacidad interactuante como procesos históricos relativos de las categorías, ilustradas con el caso de la insular Inglaterra; que en cierto momento fue estigmatizada como bárbara respecto a la civilización continental europea pero, posteriormente, se constituyó en

7 El tiempo no es un momento unitario sino todos los tiempos conviviendo simultáneamente; y el espacio no es un lugar exclusivo sino que todos los espacios son centrales y periféricos sincronicamente. Desde esta perspectiva tiempo y espacio adquieren una dimensión inusitada, se constituyen en el pasadizo secreto de acceso al conocimiento de Latinoamérica. Donde no hay tal lugar --*utopía*-- está todo lugar y donde no hay tal tiempo --*ucronía*-- está todo tiempo: el ámbito privilegiado de la *utopía* y la *ucronía* es Latinoamérica Contemporánea, con lo cual se deja entrever o se anuncia en ella el mundo multiperspectivo posmoderno.

8 Carlos Fuentes, en plan exegético de Vico, Bajtin y Borges, expresa elocuentemente la negatividad de tiempo y espacio, aunque esto desde el eje del lenguaje:

No puede haber sistemas cerrados, porque cada observador describirá el fenómeno de manera distinta... El espacio y el tiempo son lenguaje; el espacio y el tiempo son nombres en un sistema descriptivo abierto y relativo. Si esto es cierto, el lenguaje puede dar cabida a diferentes tiempos y espacios: precisamente los 'tiempos, divergentes, convergentes y paralelos' de Borges.

creadora y difusora agresiva de civilización. En la transición que evidencia este ejemplo se aprecia como actúan permutándose la mismidad y la alteridad; la civilización y la barbarie.

La dinámica de la dialéctica negativa de la realidad que aparentemente tiene una textura tan clara con frecuencia ha sido empañada, rarificándose en la mente, tomando un carácter invertido y abstracto. El ejemplo paradigmático, pero no el único dentro del pensamiento latinoamericano, ha sido Sarmiento. Al inicio de este capítulo cite la benemérita figura y obra del prócer argentino, no como un mero trasunto ornamental sino para mostrar las contradicciones que como pensador reverberaban en su conciencia. Para lo cual, fue necesario explicitar el enfoque teórico utilizado para luego acceder a la dialéctica de la conciencia de Sarmiento; y finalmente, comprender así cómo y por qué se dio la génesis de la multicitada dualidad categorial en esa conciencia.

Cuando leemos el *Facundo* sucede que una gran cantidad de interrogantes nos toman por asalto, algunas más mordientes que otras nos empujan a zonas de penumbra que trascienden la inmediatez del texto. Esas zonas oscuras sólo se pueden iluminar por medio de la lectura entrelínea. *Leer entrelíneas es un acto de penetración imaginativa histórica*: cada lector y cada época histórica hace entrañablemente suya la obra, re-creándola y re-vivificándola; esto es así, porque todo gran libro -y el *Facundo* lo es sin duda- a la par de responder a la problemática del contexto que lo vio nacer, da respuesta a la problemática de épocas posteriores porque cala en los fundamentos esenciales del mundo, de la sociedad y del hombre. A cada época le dice algo de distinta manera.

Lo anterior conduce a una cuestión más insondable: la autonomía de la obra en relación a su autor. Una vez que ésta ha sido publicada se desgrana progresivamente de su creador pasando a ser patrimonio de las sucesivas generaciones de lectores. Esta distanciamiento -autor-obra- les permite a los lectores acceder a la ambivalencia que se dio en el espíritu del escritor al concebir su obra. Ambivalencia que puede clarificarse con el concepto de *intencionalidad*. El hombre crea y se dirige al mundo intencionalmente, mas tal actitud se abre en una doble dimensión: la subjetiva y la objetiva. Todo acto intencional humano es producto del parpadeo entre ambas dimensiones:

Todo acto humano -explica Luis Villoro- presenta dos facetas inseparables: por un lado es lo que en mi intención ha querido que sea; por el otro, lo que he hecho -háyalo querido o no- representa para los demás. Podríamos llamarlas, en terminología impropia pero corriente, facetas *subjetiva* y *objetiva* del acto. Las dos facetas no se corresponden necesariamente".<sup>9</sup>

Llegados a este punto es ineludible la pregunta ¿Qué intencionalidad tanto objetiva como subjetiva tenía Sarmiento al escribir su obra? Para responder comenzare por lanzar una propuesta ambigua, pero que representará una puerta de entrada para responder en lo sucesivo a la interrogante arriba planteada. Sarmiento en su intención subjetiva hubiera deseado titular a su libro civilización "o" barbarie y por el empuje de la intención objetiva fue llevado a titularlo civilización y barbarie. Como siguiente paso en la resolución de la pregunta, servirán perfectamente las palabras que Sarmiento dirigió en una carta al presidente del 'Circulo Frentano' de Larino, Italia el año de 1874:

Perturbaciones inevitables en nuestro modo de ser han venido a traerme con mayor viveza la misma impresión que en la edad temprana me indujo a promover la educación de la masa popular. Joven aún, en 1827, veía desfilar las bandas de Facundo Quiroga, de quien hice más tarde la biografía, que con el título de civilización y barbarie la imprenta de Zonzogno ha solicitado permiso de verter al italiano. Invadían aquellas mi provincia natal, y al contemplar pueblos, porque pueblos eran, siguiendo en pos de un aventurero, asolando la tierra como aquellas irrupciones que destruyeron imperios en Asia, revelando en su traje y fisonomía la última escala de los pueblos cristianos, ¿qué falta a estas muchedumbres, me decía, y que pudiera darse a sus hijos, a fin de que un día se cieguen fuentes de donde emanan estas turbias corrientes humanas? Arrojado luego a Chile por una de sus oleadas y como usted, sostenido por un hombre eminente de aquel país, ensaye crear Escuelas Normales, organizar un sistema de educación general, propagando mejores ideas que sobre su distribución y alcances habíamos heredado de la nación europea que colonizó esta parte de América".<sup>10</sup>

La carta citada arriba es la mejor síntesis que se puede tener de la vida, el pensamiento y la obra de Sarmiento. En escasas líneas el pensador argentino resume *su vida* desde su juventud cuando estando en su provincia "en 1827, veía desfilar las bandas de Facundo Quiroga" hasta su madurez de exiliado en Chile. *Su pensamiento* lo plasma con la dicotomía civilización y barbarie que tiene como centro de confluencia y conflicto la figura de Facundo Quiroga de quien nos

<sup>9</sup> Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, UNAM, 1981, p. 89.

<sup>10</sup> Felix Bravo, Héctor, *Sarmiento pedagogo social*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965, pp. 13-14.

informa "hice más tarde la biografía". Y finalmente el núcleo de *su obra* práctica lo expresa en su afán de "crear Escuelas Normales, organizar un sistema de educación general, propagando mejores ideas que sobre su distribución y alcances habíamos heredado de la nación europea". Pero bajo estas tres instancias sentimos correr un torrente de pasiones y pensamientos en furiosa pugna, concretizada en la visión que nos brinda de las hordas bárbaras de los gauchos que "invadían aquéllas irrupciones que destruían imperios en Asia, revelando en su traje y fisonomía la última escala de los pueblos cristianos". La imagen de inmediato nos remite a las depredadoras expediciones del asiático Atila *el azote de Dios* contra los civilizados pueblos europeos. Esto no es gratuito, Sarmiento buscó fijar en la mente de sus contemporáneos y en las generaciones posteriores la imagen de Facundo Quiroga como la del moderno Atila. Sin embargo, cuando leemos con cierto cuidado el libro *Facundo. Civilización y barbarie* la figura del caudillo gaucho más que producirnos animadversión acaba por hacernos grata, incluso admirativa; la explicación puede encontrarse porque en el fondo Sarmiento nos transmite su velada admiración por el caudillo. La pregunta que se impone es ¿no será porque la figura de Facundo entrañaba lo más *querido y real* para Sarmiento de su país, de su mundo?; la pregunta parece contradecir su clara y declarada cruzada contra la barbarie y su apuesta a favor de la civilización. Para encontrar una respuesta que nos permita aclarar estas contradicciones, intentaremos adentrarnos en los mecanismos articuladores de la conciencia de Sarmiento; por supuesto siempre desde el ángulo hipotético. Para lo cual nos servirá comprender primeramente los procesos interactivos que se dan entre conciencia y realidad.<sup>11</sup>

Cuando la realidad inmediata se torna cada vez más agresiva en proporción directa se acelera el fortalecimiento de los mecanismos defensivos del individuo. Mecanismo que ya de por sí están en proceso de consolidación. La conjugación o articulación entre realidad inmediata y subjetividad humana no se realiza de manera automática y armónica, sus relaciones se dan en violentas colisiones. Una vez que los mecanismos de defensa se han consolidado plenamente,

---

<sup>11</sup> Para una más minuciosa comprensión de los conflictos entre conciencia y realidad social véase de Adorno, Theodor, W., "Acercas de la relación entre sociología y psicología": en Henning Jensen (comp.) *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1986, pp. 36-76.

entonces la subjetividad *genera* y se *aferra* a *sucedáneos* -entidades defensivo-compensatorias- que extrapola a la realidad y que tienen como finalidad darle seguridad y servirle, a su vez, como puente de conexión con el mundo entorno. Al angostarse la natural subjetividad interponiendo los mecanismos de defensa -obturadores y cobertores- la razón se enfrasca en el juego de lo abstracto, respondiendo sólo a las experiencias universales imposibilitándose, por tanto, a la comprensión de lo particular, de lo heterogéneo, de lo múltiple en sí; sobreponiéndole en cambio los sucedáneos racionalizadores ya mencionados, los cuales son construcciones teóricas, modelos abstractos. El individuo en el que con mayor especificidad y acidez se presenta este proceso en todos sus matices es el intelectual.

En el ámbito latinoamericano las relaciones del intelectual con su realidad alcanzan niveles trágicos. En nuestra América la realidad se encuentra tránsida de violencia, su carácter indeleble y definitorio es lo indómito. Y las múltiples dimensiones que le dan forma yuxtaponiéndose como son el colonialismo; el independentismo, el liberalismo, el romanticismo, la dictadura, el socialismo, etc., etc., semejan un laberinto donde el minotauro intelectual se siente atrapado lo que le ocasiona una vorágine de sentimientos contradictorios: escapar, cobrar víctimas o ser sacrificado. Carlos Fuentes sondeando en sí mismo ha expresado con nitidez el conflicto que vive el intelectual Latinoamericano:

... el escritor latinoamericano, por el sólo hecho de serlo en una comunidad semifudal, colonial, iletrada, pertenece a una élite y su obra es definida en alto grado por un sentimiento, mezcla de gratitud y vergüenza, de que debe pagarle al pueblo el privilegio de ser escritor y de convivir con la elite. Pero también por una sospecha, destructiva de múltiples generaciones literarias, de que a pesar de todo sólo se dirige, desde el ala liberal de la élite, al ala conservadora de la misma y que ésta escucha sus declaraciones con soberana indiferencia. Finalmente, esa sospecha conduce a una decisión de abandonar las letras, o por lo menos compartirlas con la militancia política... En países sometidos a la oscilación pendular entre la dictadura y la anarquía, en lo que la única constante ha sido la explotación; en países desprovistos de canales democráticos de expresión, carentes de verdadera información pública, de parlamentos responsables, asociaciones gremiales independientes o una clase intelectual emancipada, el (intelectual) individual se vio compelido a ser, simultáneamente, legislador y reportero, revolucionista y pensador".<sup>12</sup>

---

12 Fuentes, Carlos, *La nueva novela hispanoamericana*, Joaquín Mortiz, México, 1980, p. 12.

Ante la centrifuga agresividad de la realidad social latinoamericana el intelectual -llámese novelista, filósofo, profesor, poeta, ensayista, periodista, etc.- al *sucedáneo* que recurren sus mecanismo de defensa es a la asunción de modelos teóricos o corrientes -formas- de pensamiento que se producen allende las fronteras nacionales y que luego son traspuestas a la reacia circunstancia propia. La posesión de sendas armas teóricas traídas principalmente de Europa, embriaga al intelectual autodefficándose, convirtiéndose así en un dictador que sanciona cómo debe ser la realidad. En términos pragmáticos, tal actitud se exterioriza asumiendo cargos, actitudes o funciones abierta y activamente políticas. Estas actividades pragmáticas terminan por canalizarlo dentro del marco económico, político y cultural pergeñado por la clase en el poder, al grado que consciente o inconscientemente acaba justificando el *status*.

A Sarmiento, con la violencia que hacía presa de su provincia natal estallándole en los sentidos, fueron desarticulándose los enlaces con su realidad; para no sucumbir se refugio en el manantial del pensamiento europeo abrevando las principales teorías en boga: "iluminismo", "romanticismo" y "socialismo utópico" que vendrán a ser para él la sibiliana voz de la civilización, que había que decifrar para que su mensaje esparciera las sombras del "oscurantismo" latinoamericano.

Dentro del eclecticismo de que se nutrió Sarmiento el peso directriz recaerá sobre el iluminismo -aunque en su época ya era un tanto anacrónico- que acabará por anegar su romanticismo: tendencia que por su acentuación en lo particular, lo nacional y lo folklórico canalizaba lo soterrado de la subjetividad del escritor argentino: su provincianismo, su amor al costumbrismo y su piedad por los de abajo. El iluminismo fue el vehículo de su creciente racionalismo y punta de lanza de su proyecto de reforma educativa y social. Pero asimismo, más cabalmente fue el iluminismo racionalista el sucedáneo que le dio seguridad personal ante un mundo que hostilizaba su misión predestinada como intelectual<sup>13</sup>. Por eso el romanticismo que

13 "Dos caras: la persistencia, que supone una fe en la legitimidad del trabajo intelectual y que otorga el antídoto para la flaqueza, como si hubiera una misión para el intelectual; y, en el reverso, la inoperancia respecto de los embates de la realidad... En cuanto al segundo aspecto, no me cabe duda de que la literatura deviene claramente coadyuvante de la 'acción' y tiene que servir a un determinado contenido que puede haber sido para Sarmiento la construcción de otra sociedad, aunque para algunos de sus lectores sea sólo la consolidación de una clase; en todo caso, el intelectual tiene,

igualmente exalta las pasiones, el irracionalismo, no podía de ningún modo garantizarle seguridad; en cambio el iluminismo con su maciso universalismo cosmopolita tenía que ser la forma de pensamiento a la que con fervor se someterá. Pero él no será el único que vivirá semejante transformación. Una preburguesía en ascenso hará suyo el iluminismo racionalista, será su ideología de combate.

El iluminismo permea todos los resquicios y define la ideología del *Facundo* que, en última instancia, configuró la estructura ideológica que dio seguridad a la intelectualidad preburguesa, la cual buscaba fundamentar la doctrina que consolidaría en el haz del clan *unitario* a los grupos dispersos preburgueses, bajo la hegemonía de uno de ellos: el grupo porteño ganadero, del que Sarmiento acabó haciendo su política.

Una de las medidas iniciales del clan unitario fue tomar distancia del pasado inmediato colonial: borrar su nexo genético con la realidad histórica concreta sobreponiéndole la entelequia de la civilización; lo que redundó en una negación u olvido de los logros específicos del colonialismo español, incluso llegando a la denostación.

Sarmiento, por tanto, para realizar sus proyectos se integró activamente a la política bajo la férula de los *unitarios porteños* y en consonancia a ellos fincó y se aferró a una construcción abstracta: *La Civilización*, la cual no les podía significar otra cosa que sinónimo de Europa y en relación a su circunstancia argentina se plasmaba en la ciudad, mientras, por el contrario, la barbarie se ubicaba en la campaña. Y es precisamente en la abstracción que hicieron de la civilización europea donde Sarmiento y los unitarios encontraron la racionalización que fortificaba sus mecanismos de defensa, inclusive en lo económico y lo político, contra una realidad que por doquier tenaz amenazaba con desbordarlos imponiéndoles la multiplicidad, la heterogeneidad de un mundo hecho de represión, sufrimiento, injusticia y miseria. La solución que encontró Sarmiento contra esos males fue la que se desprendía de su abstracto proyecto civilizatorio: la

---

entre ambos aspectos, una vía de realización como tal, lo cual, al conferirle poder, lo confiere en general, inviste a la figura y la convierte en modelo... El intelectual, pues, como situado en la totalidad, como más allá de las clases y como, desde estas alturas, logrando el éxito, un éxito que a partir de la aspiración personal se proyecta abstractamente". Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo. Civilización y barbarie*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, Prólogo Noé Jitrik, p. XXIX.

educación, como panacea contra los males ancestrales de su pueblo. Por sus mismas raíces era un *loable* proyecto que estaba condenado a la *inoperancia* por incompleto, en él se dejaba sentir la eterna disyuntiva de nuestros países ¿cómo educar y elevar el espíritu si los cuerpos se degradan en el hambre y la opresión? obviamente el grupo porteño no estaba dispuesto de ir más allá de la reforma educativa. La respuesta fue el huracanado asalto de la barbarie, de la realidad concreta contra las murallas de la arcádica civilización, cuyo vigía y estrategia mayor era Domingo Faustino Sarmiento.

Las hordas de Facundo Quiroga, o en otros términos, la campaña argentina, a golpe de concreitud acabó por introducirse en la construcción teórica de Sarmiento. Si el activo pensador argentino finalmente tituló a contrapunto de su anhelo subjetivo a su obra cumbre *Civilización y barbarie*, fue porque a pesar de las espesas construcciones teóricas -resultado de sus mecanismos defensivos- que pudo erigir, de una u otra forma las mismas sólo alcanzan validéz en la medida que plasman más cercanamente el flujo de la realidad. Este es el rumor que entrelíneas se deja escuchar en el libro de Sarmiento.

El proyecto civilizatorio europeo en la configuración abstracta de los *unitarios*, por su restricción a ese limitado grupo social e intelectual de ilustrados, jamás hubiera podido trascender sus fronteras para estructurar y realizar el proyecto de unidad nacional argentino. Sarmiento no podía negar que la unidad argentina la lograron los bárbaros gauchos; de esta forma, la barbarie americana de la campaña realizó la unificación que no pudo llevar a efecto la civilizada y europea sociedad bonaerense. La provincia pudo primeramente autounificarse bajo la égida de Quiroga, como ratifica Sarmiento: "Pero aquella fuerza bárbara estaba diseminada por toda la República, dividida en provincias, en cacicazgos; necesitábase una mano poderosa para fundirla y presentarla en un todo homogéneo, y Quiroga ofreció su brazo para realizar esta grande obra"<sup>14</sup>. Posteriormente siguiendo la inercia de su descomunal empuje y como colofón de su propia unificación la campaña terminó por unificar la totalidad del país:

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 115



Así la Provincia realiza las grandes cosas por medios insignificantes e inapercibibles, y la *Unidad bárbara* de la República va a iniciarse a causa de que un *gaucho malo* ha andado de provincia en provincia levantando tapias y dando puñaladas.<sup>15</sup>

La realidad americana en su plena concretitud y obedeciendo a su inmanente y necesaria dialéctica -negativa- se sobrepuso a la idealización del esquema civilizador europeo. La heterogeneidad acabó por fecundar e imponerse al estático y formal modelo de identidad abstracta de civilización sobre el que se acunaba la subjetividad de Sarmiento. Por ello contraviniendo su intencionalidad subjetiva de titular a su obra civilización o barbarie fue llevado por lo objetivo de la realidad a titularla civilización y barbarie.

En el otro extremo el bárbaro alarido de los federales con el gaucho Juan Manuel de Rosas a la cabeza: "*¡Mueran los salvajes, asquerosos, inmundos unitarios!*"<sup>16</sup> representó el momentáneo triunfo de la concretitud en su más descarnada expresión. La guerra interna argentina entre federales y unitarios se desbordó en una corrosiva y veloz expansión de la concretitud -la barbarie- a través de todos los tejidos y órganos del modelo abstracto de civilización europea unitario, hasta finalmente atacar la integridad de su estructura ósea. Lo que a la postre significó la revalidación, la legitimización, la aceptación de la especificidad y las particularidades diferenciales e idiosincrásicas de la compleja realidad latinoamericana.

Una vez que los unitarios finalmente se consolidaron en el poder buscaron acorrallar a la barbarie, atenuar su voraz concretitud: exterminando al gaucho que torpemente *balbuceaba* y se enredaba en la maraña del lenguaje de la civilización. Sin embargo, de una u otra forma los limitados logros de los unitarios se debieron gracias a que previamente la provincia pudo poner los cimientos de la unidad nacional argentina. Así, titilando luminosamente a semejanza de un faro desde las sombras a que fue relegada por el proyecto europeizante unitario, nuestra barbarie se constituyó en la guía del pensamiento crítico y revolucionario que busca por sobre la espesura

---

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 237.

ideológica la más profunda, concreta y heterogénea realidad latinoamericana<sup>17</sup>. El camino programático a futuro quedaba así señalado: *barbarie y civilización*.<sup>18</sup>

---

17 La conciencia de Sarmiento vivió atrapada en esta encrucijada imponer un modelo abstracto de civilización y sigilosamente ser envuelto por el soterrado rumor de los *recuerdos de provincia*. Contradicciones que finalmente se resolvieron en la asunción de una identidad intelectual y vivencial invertida, falsa.

18 En otros términos la barbarie --la concretitud latinoamericana-- señalando el camino y dirigiendo a la teoría, lo que redundará en la creación y asunción de nuestra civilización "bárbara".

CAPITULO  
II  
AMÉRICA LATINA: CONSTRUCCION DE UNA REALIDAD  
HISTORICOSOCIAL ESCINDIDA

Lo imaginario del poder y el poder de lo imaginario se dan más bien de un solo golpe de manera que sería lo real lo que vendría a desvanecerse, allí donde este elemento imaginario faltara... lo imaginario *no es* precisamente una expresión deformada de la realidad

Laënnec Hurbon

Toda sociedad es un sistema de interpretación del mundo; y aun aquí el término 'interpretación' resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese "sistema de interpretación", ese mundo que ella crea. Y esa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo) la sociedad percibe como un peligro mortal todo ataque contra ese sistema de interpretación; lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma.

Cornelius Castoriadis

Después de una azorosa travesía surcada de tormentas, piratas y monotonías atracó en puerto la *Flota de Indias*. Para el común es motivo de beneplácito y verbena. Lujosas mercaderías de Flandes, Italia, Francia e Inglaterra llegan en ella, así como noticias de España. Pero más importante es la mercadería de la palabra legal escrita que en la Flota se aposenta. Ello es motivo de satisfacción para algunos, los más piadosos. Para otros, los poderosos propietarios, es motivo de furia. Y para los muy pocos, motivo de contrariedad y conformismo. En la Flota de Indias arribaron las nuevas disposiciones del Rey para la protección de los indios, que serán incorporadas al *corpus* de las *Leyes de Indias*, que se dilata sin cesar, pareciera que no tiene fin, como las desdichas de sus "súbditos últimos" los indios.

El virrey, contrariado, sabe de los problemas que implican las humanitarias disposiciones del monarca; pero a final de cuentas, hombre conciliador, sabe lo que tiene que hacer, lo que demanda la tradición de su cargo: armonía entre los intereses de la Corona y de los colonos. Ante sus ojos está el pergamino con el sello real. Lo contempla por un secular instante. Con gesto resignado besa el sello. Levanta el documento posándolo sobre su cabeza. Y ante los testigos cortesanos emite señorialmente las palabras fundantes que dividirán la historia de América Latina hasta nuestros días, las *Leyes de Indias*:

"Se acatan pero no se cumplen".<sup>1</sup>

Una vez terminada la ceremonia son giradas las ordenes para que el texto sobre las

---

1 "...la *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680, en la ley 9, título 4, libro III, redactada sobre la base de disposiciones anteriores ahora puestas en lenguaje más terminante, mandó: que no se pueda hacer, ni se haga guerra a los indios de ninguna provincia para que reciban la santa fe católica o nos den la obediencia, ni para otro ningún efecto.

Estos propósitos institucionales se enfrentaron a las necesidades y a los apetitos del grupo encargado de la actividad colonizadora. Surgió la lucha entre el derecho y la realidad, entre la ley escrita y la práctica de las provincias. El indio podía ser libre dentro del marco del pensamiento y de la ley de España, pero la realización de esa franquicia se veía contrariada por obstáculos poderosos de orden social. Sin embargo, las ideas de libertad y protección de los nativos fueron parte inseparable de ese complejo cuadro histórico, como atributos de la conciencia española en América". Zavala, Silvio, *Por la senda hispana de la libertad*, México, FCE/MAPFRE, 1992, p. 27.

"Mientras Carlos V dejaba caer sobre la colonia novohispana una lluvia de leyes proclamando el dominio eminente de la corona sobre tierras, aguas y subsuelo y protegiendo a los indígenas y sus comunidades, la oligarquía criolla proclamaba su propio credo: 'La ley se obedece pero no se cumple'

La distancia entre la corona y la colonia, entre la legalidad y la realidad, entre la autoridad ejercida legítimamente y la abusada *de facto*: el vacío fue llenado por la pleyade de los caciques, los jefes locales y sus clanes -familias, asociados, guardaespaldas, matones a sueldo, amantes- que gobernaban de hecho al México profundo, imponiendo su capricho personal por encima de las instituciones públicas y las leyes. El caciquismo sigue vivo, en México y en Latinoamérica, a todos los niveles de la vida local y concreta". Fuentes, Carlos, *Nuevo tiempo mexicano*, México, Aguilar, 1994, p. 59.

disposiciones de protección de los indios sea enviado hasta los remotos confines de virreinato. El virrey en la soledad del ensimismamiento rememora la escena de la ceremonia que acaba de realizar y la ve reproducida infinitamente, como las imágenes de dos espejos contrapuestos, a lo largo del reino: regidores y miembros de las audiencias reproducirán la misma ceremonia que él, y sabe que todo seguirá igual.

El virrey piensa para sí "La sabiduría y la bondad de Su Majestad son ilimitadas porque esta cerca de Dios, pero destos sus dominios muy distante encuéntrase su sombra. No es cosa de contrariar a quienes dan sustento y grandeza al Imperio. Y aunque bien es cierto los encomenderos se exceden en ultrajes con los indios no se debe limitar la labor cristiana y civilizadora que ellos hacen. ¿Qué sería de esos indios dejados al natural de su salvajismo, a la intemperie de su mundo primitivo si no es por nuestra gafa y protección? Dios nos encomendó esta cruzada y tenemos que cumplir con ella, para grandeza suya y de Su Majestad".

Como despertando de un añoso letargo, en un último girón de pensamiento, antes de continuar las actividades concretas e inmediatas que le requieren, el virrey concluye con voz que dirige al salón ya vacío "Extraño destino del Nuevo Mundo oscilar y golpearse una y otra vez contra dos realidades insumisas e irreconciliables, el ideal soñado y la terrenalidad brutal. No cabe duda en estas tierras todo está fuera de lugar, al revés, escindido".

## 1

**El hombre escindido**

En América Latina es *vox populi* que las leyes, no sólo las de Indias, son acatadas pero no se cumplen; el sentido profundo de semejantes palabras como una cuchilla cruza rasgando nuestra historia y a ambos lados de la estela dejada quedan dos mundos, dos realidades contradictorias en perpetua pugna. Y, a su vez, cada una de esas dos realidades es un microcosmos de antinomias. La famosa frase virreinal es, pues, la verbalización de una *escisión general en la que desembocan adquiriendo su forma más definida todo el cúmulo de contradicciones* que como una llaga abierta marca y da su carácter distintivo a todo el horizonte de la realidad y del hombre latinoamericanos. El acatar pero no cumplir simbólicamente puede expresarse como la cuerda floja tendida en el vacío sobre la que deambula haciendo milagros de equilibrio en su cotidianidad el latinoamericano. Cada pensamiento, palabra, gesto o pasión encuéntrase signados por ese malabarismo entre dos realidades. Las sociedades latinoamericanas vienen a ser los escenarios donde la representación del hombre escindido se lleva a cabo.

Esta situación es objeto de exhaustivos análisis por parte de teóricos extranjeros en quienes despierta sentimientos encontrados, que se traducen en explicaciones y argumentos cuestionantes, pero curiosamente ... de sí mismos y de su propio lugar de origen, más que de América Latina. ¿Por qué tal inasibilidad de nuestro continente? ¿se deberá quizás a que intuyen o saben que América Latina es la *inversión*, el espectro denunciador del unificado y hegemónico mundo desarrollado? Uno de los aspectos que exacerba su curiosidad investigadora es el desfase existente entre el afán inextinguible de los latinoamericanos por darse instituciones liberales y democráticas, y una realidad férreamente autoritaria que se empeña en ahogar -incluso en sangre- esos idealizados anhelos. Lo paradójico, como observan esos analistas, es que hasta los dictadores más montaraces o los presidentes más autoritarios proclaman a voz en cuello su ideario democratizante. Esta situación se traduce en la formulación de legislaciones sumamente avanzadas, como reconoce el sociólogo Alain Rouquié:

No se puede pedir peras al olivo. Los vetos sociales están por encima del poder legal. Hoy América Latina no es avara de legislaciones perfectas, de vanguardia, inaplicables e inaplicadas, esas etéreas blue sky laws que se enarbolan en las instancias internacionales. El poder judicial tampoco escapa al destino de la ley. El lenguaje popular y el folclor proverbial son reveladores al respecto. ¿Acaso no dicen aquí: 'A los amigos se les hace justicia y a los enemigos se les aplica la ley', y allá: 'La justicia es para los que llevan ruanas'?

Las palabras de Rouquié no adolecen de mérito, comprueban lo evidente, pero tórnense erráticas al presentir el abismo que se abre bajo la perfección de nuestras legislaciones, que no es otra cosa que la desgarradora tensión por acercar el polvo de lo cotidiano a la armonía de las celestes esferas jurídicas o, en términos filosóficos, por subsanar la escisión entre lo concreto y lo abstracto.

*La contradicción jurídico-política se plasma en la lucha entablada entre el universo de la legalidad formal y el particularismo de las relaciones personales y de poder. Empero, esto es sólo la parte periférica del problema, el cual desborda cualquier supuesto formal para descender cubriendo hasta el último resquicio de la vida pública y privada en cada uno de los países latinoamericanos. Por lo que bien puede decirse que en nuestra región continental las contradicciones -o escisión- tienen un indeleble movimiento multidimensional. Contradicciones que cíclicamente van del ámbito sociológico pasando por el psicológico hasta calar en el dominio ontológico y de allí nuevamente a su correlato social. De hecho esta línea de movimiento cíclico es la que seguiremos en nuestro análisis para acceder a la comprensión de la escisión del hombre latinoamericano. Para ello tengamos presente que la realidad humana es una totalidad concatenada donde se funden y confunden en su interacción múltiples niveles o, como ya decía, dimensiones.*

El ser social de los latinoamericanos está determinado por la manera como se ha delineado, asumido y vivido la escisión, que encuentra reflejo y complemento en una estructura psíquica escindida. Aspirar a la nobleza del ideal y quedar atrapado en las redes del poder patrimonial. Ejercer con toda impunidad el autoritarismo y hacer oídos sordos del lejano llamado de la ley. Arañar desesperadamente la civilización y ser el inmutable constructor de la barbarie. Tales son algunas de las encrucijadas de que está surcada la

---

1 Rouquié, Alain, *América Latina. Introducción al Extremo Occidente*, México, Siglo XXI, 1989, p. 113.

ondulante senda del ser social en América Latina.

Es de subrayarse que el ser social latinoamericano en gran medida es apuntalado y solidificado en su escisión por el factor que significan los mecanismos verticales de poder. Sociológicamente, para ejemplificar, entre varias se han categorizado dos de las manifestaciones más representativas del poder como son el *caciquismo* y el *clientelismo*, inalienables de los regímenes patrimoniales de nuestras realidades nacionales. Por ser categorías sociológicas explicativas de carácter histórico, resulta obvio que dejan de referirse exclusivamente a personajes encarnados y tradicionales como son el "cacique" y su "clientela"<sup>2</sup>. Con estas categorías se pretende asimismo dar razón de como son entabladas las relaciones sociales entre los latinoamericanos. El caciquismo y el clientelismo son *formas viciadas de la conducta del ser social*, que lo mismo hacen acto de presencia en las más remotas y aisladas zonas rurales como en el corazón de las urbes; en la más inhóspita ranchería como entre los escritorios de una oficina burocrática. Por lo mismo, puede decirse que caciquismo y clientelismo son las relucientes fibras del denso entramado de relaciones de poder que los latinoamericanos, tejen y destejen a lo largo de su vida. *Este entramado acaba por amortajar al latinoamericano en un status tradicionalista y poco flexible, que refuerza y petrifica las contradicciones:*<sup>3</sup> *paralizando su dinámica y lo que de positivo y salvador tienen.* Esta forma particular, histórica de ejercicio del poder -parafraseando a Michel Foucault- fue interiorizada por medio del violento control corporal, modelando conjuntamente el espíritu y la psique de los latinoamericanos, quedando así preparados para reproducir en cada uno de los actos de sus relaciones sociales el orden vertical jerárquico esencial a toda dominación patrimonial. Cada individuo según el rol que le permite la situación que tiene que enfrentar, por momentos asume ya sea el papel de cacique que otorga dádivas o el de clientela que tiene que estar eternamente agradecido y pagar con servicios el favor. En síntesis el caciquismo y el

2 Al hablar de caciquismo y clientelismo no se piensa, pues, sólo en aquellos sujetos que poseen extensos latifundios que se asientan sobre el trabajo servil (no contractual) de los arrendatarios, y a los cuales a su vez el cacique patrocina, es decir, les hace favores, con lo que estos se convierten en sus *clientes cautivos*, comprometidos a pagar renovadamente el favor al cacique.

3 En México tal situación adquiere un matiz muy propio. Es un país que en el terreno político y social es el producto histórico de la unión de dos pueblos tenazmente autoritarios, que ejercían el poder vertical y jerárquicamente: el indio y el español. El Tlatoani y el Rey irradiaban su poder desde la punta de la pirámide social, estableciendo un complicado sistema de alianzas dosificado a través de prebendas y represiones, halagos y olvidos; todo ello envuelto por el halo del ritualismo y la mitificación que todo orden político totémico conlleva.



clientelismo son algunos de los síntomas sociales de la escisión del hombre latinoamericano.

Cuando el latinoamericano conducido por la inercia de la cotidianidad encalla en una de las dos realidades -sea la real o la ideal- busca ocultarse, tomar distancia lo más que puede de la otra, llegando incluso a denostarla; generándose en su interior sentimientos en turba pugna, que lentamente lo van empujando a la incertidumbre sobre la veracidad y estabilidad de su circunstancia, sintiendo ésta como extraña a él mismo. Lo que de fondo es también la proyección de su propio extrañamiento, es decir, la *mostración de su escisión* interna; que en su misma mostración se fusiona, interaccionando, con la escisión social. Dando un paso más allá del extrañamiento síquico, la escisión, como tren de ondas repercute en el ámbito ontológico existencial; ahí, el extrañamiento es transfigurado en la indeterminación cósmica que es la angustia.

Heidegger que reflexionó con acerada lucidez sobre el problema existencial de la angustia, consideraba que la tensión agobiadora que produce se origina en su carácter difuso. Puesto que la angustia no se dirige a algo determinado como objeto. Es la inasibilidad pura, ya que implica la imposibilidad fundamental de *ser determinado*. Esa indeterminación, últimamente, tiene su raíz en la nada. "*La angustia hace patente la nada*"<sup>4</sup>.

La angustia nos da la medida de la finitud del ser del hombre porque la nada tiene su morada entre los pliegues del existir. La angustia del existir significa sentir la zarpa de la muerte en cualquier momento. Así, pues, para Heidegger la muerte es más que un suceso empírico casual, es la clausura de la temporalidad del ser ahí (el hombre); es la revelación de la frontera del existir de la existencia, lo que de ninguna manera debe emparentarse con el miedo. *La angustia es la suspensión del hombre en la nada al filo de su muerte:*

La angustia ante la muerte es angustia 'ante' el 'poder ser' más peculiar, irreferente e irrebasable. El 'ante que' de esta angustia es el 'ser en el mundo' mismo. El 'por que' de esta angustia es el 'poder ser' del 'ser ahí' absolutamente. No hay que confundir con el temor de dejar de vivir la angustia ante la muerte"<sup>5</sup>.

4 "Estamos 'suspensos' en la angustia. Más claro, la angustia, nos deja suspensos porque hace que se nos escape el ente total. Por esto sucede que nosotros mismos -estos hombres que somos-, estando en medio del ente, nos escapemos de nosotros mismos. Por esto, en realidad, no somos 'yo' ni 'tu' los desazonados, sino 'uno'. Sólo resta el puro existir en la conmoción de ese estar suspenso en que no hay nada donde agarrarse". Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, siglo veinte, 1979, p. 47.

5 "Este no es un sentimiento cualquiera y accidental de 'debilidad' del individuo, sino, en cuanto fundamental encontrarse del 'ser ahí', el 'estado de abierto' de que el 'ser ahí' existe como yecto 'ser relativamente a su fin'

En su sentido histórico *inmanente* la reflexión heideggeriana sobre la muerte responde específicamente a la problemática del contexto europeo y no al latinoamericano, por lo que ha menester filtrar sus propuestas para comprender su viabilidad en nuestro medio. Para el europeo la muerte, desde los albores de la modernidad, había constituido el punto de arribo final, no una constante en y de la existencia: eso fue lo que puso en cuestión Heidegger. Por el contrario, para el latinoamericano gracias a la violencia cotidiana en sus distintas manifestaciones la muerte es un acaecer siempre presente, ineludible amante a lo largo del camino; por esta razón su angustia no tiene como centro de gravedad ese algo tan familiar y objetivo que es la muerte.<sup>6</sup>

Recordemos que para Heidegger la angustia es difusa experiencia que no se dirige a algo determinado, sin embargo, en el latinoamericano la angustia al no fundarse explícitamente en la sombra expectativa de la muerte alcanza su cabal indeterminación en el fugaz instante en que la nada se le presenta como el espacio vacío que se abre entre las realidades en que oscila su vida, y que en cualquier momento puede engullirlo.

En el espacio vacío el peso cósmico de la nada agobia al latinoamericano por la soledad a que induce. En ese momento toda la fragilidad del abandono social se deja sentir; incluso los parámetros de su temporalidad social se obnubilan, ya que la temporalidad llega a vivirse a partir del rol social que en ese momento está jugándose. La sola expectativa que implica quedarse a medio camino entre las realidades contradictorias que representan el *ideal*

---

Con esto se aclara el concepto existencial del morir como «yecto ser relativamente al 'poder ser' más peculiar, irreferente e irreflexivo» gana en rigor el deslinde por respecto a un puro desaparecer, pero también por respecto a un 'sólo finalizar' y finalmente respecto a un 'vivir' del dejar de vivir." Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1971, p. 274.

<sup>6</sup> La filosofía de Heidegger, como cualquier otra, tiene una fisonomía dual: la trascendencia y la immanencia. En su aspecto trascendente se eleva por encima del momento histórico que le dio nacimiento llegando incluso a convertirse en espíritu del tiempo. En cambio por su aspecto inmanente encuéntrase sólidamente incrustada en su contexto histórico, al que busca dar respuesta en sus problemas inmediatamente esenciales. La reflexión heideggeriana brotó en el ojo del huracán del siglo XX. Las guerras totales de nuestro siglo instalaron en el centro de la conciencia europea el problema de la muerte (colofón por demás lógico, porque desde mediados del siglo XIX el problema clave de la filosofía europea fue el de la vida humana con la Lebensphilosophie "filosofía de la vida" en Alemania como punta de lanza) la cual ante su delirante masividad y cotidianidad hizo que los europeos depusieran la actitud evasiva, que desde los inicios del mundo moderno, tuvieron para con ella. Por tal razón la filosofía de Heidegger tiene como eje determinativo la muerte, en la versión más crepuscular de todo el existencialismo; con lo que puso en evidencia que hasta ese momento la muerte para el europeo no había sido una presencia, una compañía constante sino el umbral final. En otras palabras, había sido una evasión de la nada, en aras de afirmar la supuesta absolutidad del ser. En cambio para el latinoamericano la muerte ha sido y es la norma de la cotidianidad, su historia y tradición, en cierto modo, son una apelación constante a la muerte.

*del deber ser y la concreitud del ser* le llenan de zozobra, de angustia, y para no sucumbir a esa inasibilidad busca aferrarse a una de las dos realidades huyendo de la otra. Lo que no es más que una huida de su propio ser. Así, la escisión que se da en lo ontológico existencial encuentra confluencia y plenificación en la escisión social.

Desde el horizonte escindido -su circunstancia- el latinoamericano vive su relación con el otro. El otro confirma mi ser social cuando ejerzo sobre él el rol que la situación del momento me exige: verbigracia cacique o clientela. Sartre con puntual claridad y distinción francesa teorizaba artificialmente que "el otro es mi infierno", pero no reparó que existen realidades, que no son las europeas, donde su meditación en términos concretos y prácticos es completada en lo limitado de su fundamento. Si bien el otro es mi infierno también es... mi salvación, quien mejor puede atestiguarlo es el hombre latinoamericano. El otro es para él frenética, apasionada y desgastante lucha; forma de relación todo lo lejana que se quiera del cortés, ascético y geométrico infierno sartreano. Mas, el otro es salvación porque lo daño o me daña pero al hacerlo encontramos la salvación, ya que ese acto de ambigua violencia confirma nuestros roles sociales, ratificándose nuestro ser como evasión o la evasión como ser social.<sup>7</sup> Infierno y salvación simbolizan, por consiguiente, el extrañamiento de la vida en su desnuda urdimbre cotidiana. La filósofa húngara Agnes Heller en sus intrincados análisis sociológicos acertó a comprender y exponer la acción corrosiva de la extrañación en la cotidianidad:

La vida cotidiana es, de todas las esferas de la realidad, la que más se presta a la extrañación... En la copresencia y sucesión heterogénea de las actividades cotidianas no tiene por qué revelarse ninguna individualidad unitaria; el hombre agotado por y en sus 'roles' puede orientarse en la cotidianidad no sólo cumplir adecuadamente con ellos. La asimilación espontánea de las normas consuetudinarias dominantes puede convertirse en sí misma en conformismo cuando el que las asimila es un individuo sin 'columna vertebral' y la particularidad que aspira a una 'buona vida' sin conflictos refuerza aun más ese conformismo con su fe... Cuanto mayor es la extrañación producida por la estructura económica de una sociedad dada, tanto más irradia la vida cotidiana su propia extrañación sobre las demás esferas.

7 Cabe hacer la observación de que la mayoría de los pueblos latinoamericanos son sumamente dados al ceremonial, de ahí que las formas de intercambio social sean envueltas con el refinado halo del circunloquio y la pompa, por eso la manera de dañarse se presenta de manera evasiva y paradójica. El daño, pues, no necesariamente se hace físicamente. Por la misma ceremoniosidad el daño más bien recorre laberínticas manifestaciones psicológicas: la excesiva muestra de simpatía o de amistad puede ser la más mortífera arma para dañar. Caso contrario, la más desembozada y fúrica enemistad puede esconder gérmenes de hermandad. En resumen la forma de dañamiento no es directa sino ambigua.

Hay extrañación desde que existe un abismo entre el desarrollo humano -específico y las posibilidades de desarrollo de los individuos, entre la producción humano específica y la participación consciente del individuo en ella... Rejetimos: la vida cotidiana no es extrañada, por necesidad, a consecuencia de su estructura, sino sólo en determinadas circunstancias sociales <sup>8</sup>.

En el texto supracitado hay dos puntos sobre el extrañamiento que cabe acentuar: el primero, el hincapié que se hace en el factor económico -dentro de la tradición marxista- como su centro difusor y, segundo, su naturaleza histórica. Es de importancia que estos dos puntos sean retenidos, ya que puede aseverarse que la escisión social sobre la que se erige el extrañamiento de la cotidianidad en América Latina obedece, entre varios, tanto a factores económicos, políticos como históricos; aspectos sobre los cuales ahondaré en su génesis y despliegue al final de este capítulo.

Para que el extrañamiento no termine por anularlo el latinoamericano realiza una pirueta mortal de encubrimiento. Como no puede eludir la escisión entonces intenta ocultarla "guardando las apariencias", "conservando las formas". Estas expresiones típicas del léxico popular son el fulgor de ese acto de celosa preservación, de santificación de una estructura social signada por la escisión. Las "apariencias", las "formas" no son más que la inmediatez escindida y buscar cubrirla es el supremo acto social de mala conciencia<sup>9</sup>, que es acosada una y otra vez por el tábano de la inseguridad y del remordimiento: por pretender ser lo que no se es y de hacer lo contrario a lo que se debe.

*En semejante mala conciencia es donde reside la sustancial destructividad de las contradicciones que en América Latina se multiplican en diversos niveles, no en la contradicción en sí y por sí misma, la cual es en esencia cambio, fluir incesante, negación a cualquier estabilidad cosificadora. En síntesis, la contradicción es crítica con anhelo de auténtica y verdadera salvación para trascender, para enmendar lo escindido. La crítica es, pues, el escorzo salvador de la contradicción; pero a condición de que la contradicción o contradicciones sean comprendidas en su fundamento y génesis histórica, -éste es el paso*

<sup>8</sup> "...el moderno desarrollo capitalista ha exacerbado hasta el extremo esta contradicción. Por eso la estructura de la cotidianidad extrañada crapezó a expansionarse y a penetrar en las esferas en las que no es necesaria ni constituye una condición previa de la orientación, sino que es incluso obstáculo para esta última".

Heller, Agnes, Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista. México, Grijalbo, 1985, pp. 65-7.

<sup>9</sup> Cf. Jankélévitch, Vladimir, *La mala conciencia*, México, FCE, 1987.

inicial para inficionarles el sentido crítico.

Pero también, la mala conciencia es afianzada sutilmente cuando en un resquicio de "lucidez" el latinoamericano intenta acabar con las relaciones concretas de poder elevándose al ideal redentor, pero el error, es decir, la mala conciencia, radica en creer que el único ideal posible corresponde al modelo europeo o estadounidense, que por sus "bondades" e "inmaculada perfección" debe copiarse acríticamente. La crítica sale sobrando, ante el comprobado resultado que les ha dado a esos países desarrollados su propio modelo. Así, esta errática salvación termina por encallar en lo que Samuel Ramos definió como *mimetismo extralógico*; el cual ha redundado en traumas y negaciones psicológicas, sobre las que de una punta a la otra de América Latina se hace constantemente desde distintos enfoques teóricos y metodológicos una caudalosa corriente de análisis.

Atenazado por la escisión el latinoamericano se acuna en la autocomplacencia con lo que evita criticar sistemáticamente y a fondo -hasta sus últimas consecuencias- lo real y lo ideal en que oscila su mundo, desde el parámetro de la dinámica de sus contradicciones; de ser ello posible este sería el primer paso para lograr su legítima consonancia. Como adelante en líneas precedentes, condición para poner-en marcha la crítica es la comprensión del fundamento y génesis histórica de las contradicciones que cruzan a nuestra América, para ello es necesario, entonces, remontarnos hasta su epicentro en Europa.

## 2

**Imaginario colectivo y racionalidad**

José Ortega y Gasset proponía que el hombre es un ser situado en una circunstancia; Heidegger hablaría del *Dasein*, el ser ahí. El yo entabla su diálogo salvador con la circunstancia envuelto por el rumor de la historia. El plástico y personalísimo aforismo "yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo", mascarón de proa de la filosofía orteguiana, debe entenderse más allá de una sencilla romanza que entonan hombre y circunstancia,<sup>1</sup> de fondo lo que busca es poner en evidencia el proceso de construcción de la realidad históricosocial. *La circunstancia se salva construyéndola. Y, a la vez, el hombre como ser social se salva y encuentra a sí mismo en ese proceso de construcción, de ahí el sentido de la doble afirmación inicial del yo.* Pero para que esto se dé ha menester entrar en juego la imaginación.

*Toda realidad humana es una construcción erigida sobre la sólida evanescencia de lo imaginario.* Ortega y Gasset para salvarse como español y a los españoles imaginó la construcción de una sociedad moderna, una España -y por lo tanto el pensamiento español- a la altura de los tiempos modernos; libre de la remora del pasado medievalizante que arrastraba en ese momento su país. De hecho el núcleo inmanente de la filosofía orteguiana era eco del inconsciente colectivo hispano por crear una sociedad alterna. Desgraciadamente cuando ese proyecto constructivo estaba en marcha, la inercia de las estructuras sociales cosificadas se trocó en la violencia de la guerra civil que destruyó a la sociedad emergente encarnada en el imaginario de la República. La construcción devino destrucción. *Lo que demuestra que toda realidad humana se construye a través de un perpetuo movimiento histórico, del cual forman parte inalienable fuerzas centrífugas a las que tiene que embridar, aminorando así lo más posible su función disgregadora.* Mas, en sentido contrario los mecanismos cohesionadores -constructivos- puestos en marcha por lo imaginario pueden verse desarticulados, dependiendo

---

<sup>1</sup> Para una más amplia explicación de la filosofía de José Ortega y Gasset y de las implicaciones particulares de su conocido aforismo véase mi libro: *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*, México, UNAM-CCyDEL, 1992.

esto del grado de petrificación de las estructuras sociales precedentes. El proceso constructivo historicosocial no responde, por tanto, al canon del movimiento lineal: de la historia como la irreversible y triunfal marcha del progreso.

Marx vislumbró la hondura del proceso de construcción social, pero debido a la estructura lógica de su obra acabó por hacerla pendular hacia el axioma económico. Para él la sociedad es un proceso de autoconstrucción donde interactúan los factores de orden económico con los de orden superestructural. Siendo los primeros los que condicionan a los segundos, aún cuando sólo sea en "última instancia". La inconsciencia que marca las relaciones sociales de producción en la base económica determina a las formas de conciencia de la superestructura jurídica y política<sup>2</sup>. En el marxismo la inconsciencia tiene, pues, un subrepticio y crucial papel en la construcción social pero encalla en la limitante económica. La inconsciencia no es un atributo en sí y por sí de las relaciones de producción. Cuando "los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad" es porque con anterioridad, más allá de la esfera económica, se suceden los procesos inconscientes que guían las acciones de los hombres. El espacio económico no es más que el punto exterior -concreto- de cruce y confluencia, entre otros, de las pulsiones del inconsciente: entendido éste como *inconsciente colectivo*.

Como es obvio, por tener su origen en el inconsciente, el imaginario colectivo se rebela a cualquier enclaustramiento de orden económico y, más aún, desborda clasificaciones lógicas u ontológicas. *La infinita constelación de actos humanos de que esta surcado el espacio social encuentra su razón de ser y condición de posibilidad en el imaginario colectivo*. A partir de los mecanismos cohesionadores y creativos disparados por el imaginario colectivo la sociedad construye su realidad, simultáneamente creándose a sí misma como devenir histórico. *El imaginario colectivo como acto creador desplégase como proceso de*

---

2 "...en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia". Marx, Karl, "Prólogo de la Contribución de la crítica de la economía política" en Marx y Engels, *Obras Escogidas* t.1, Moscú, Progreso, 1977, p. 344.

*construcción de la realidad histórico social.* Cornelius Castoriadis que ha reflexionado sibilinamente sobre esto dice:

Los intentos tendientes a hacer 'derivar' las formas sociales de 'condiciones físicas', de 'antecedentes' o de características permanentes del hombre fracasan regularmente y, lo que es peor aún, carecen de sentido. Aquí la ontología y la lógica heredadas están desprovistas de medios de trabajo pues se ven condenadas a ignorar el ser propio de lo históricosocial. No sólo esta lógica y esta ontología no pueden ver en la creación sino una palabra, y una palabra torpe (salvo en un contexto teológico en el cual... sólo se toma en consideración la pseudocreación, sino que se ven irremisiblemente impulsadas a preguntar: ¿creación por quién? Pero la creación, como obra de lo imaginario social, de la sociedad *instituyente* (*societas instituens, no societas instituta*) es el modo de ser del campo históricosocial, modo en virtud del cual ese campo es. La sociedad es autocreación que se despliega como historia.<sup>3</sup>

No existen sociedades que puedan eludir las ráfagas del tiempo. El imaginario colectivo esta hermanado con la historia pero no son lo mismo; sin embargo, el imaginario colectivo no se desenvuelve en el vacío, tiene su asiento en el movimiento histórico, a pesar de que, replto, no es historia. Una sociedad no es igual a otra en la medida que cada una configura su realidad acorde con el despliegue en la historia de su propio imaginario. Por ello, lo que para una sociedad es "real" para otra -ya sea anterior, coetánea o posterior- puede no serlo.<sup>4</sup> Para las sociedades occidentales lo "real" es el *universo de la racionalidad* y todas las ramificaciones de ella surgidas.

Sin temor a equívocos, puede afirmarse que el logro más deslumbrante y trascendental del imaginario colectivo europeo fue el haber *impulsado* la dilatación del "imperio de lo racional", para convertirlo en el basamento sobre el que levantó su desarrollo histórico. El proyecto racional acabó por trazar los perfiles precisos de la construcción y representación de la realidad europea y, por ende, americana. *La realidad escindida latinoamericana fue construída así por sus propios hombres, pero a su vez esa misma realidad configuró escindidamente al latinoamericano en un movimiento circular interconstructivo.* Pero tengamos presente que América fue producto de la expansión europea, lo que quiere decir que fue creada o "inventada" -así lo argumenta Edmundo O'Gorman -como alter ego de ese

<sup>3</sup> Castoriadis, Cornelius, "Lo imaginario: la creación en el dominio históricosocial" en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, p. 73.

<sup>4</sup> "En suma, es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es 'real' y aquello que no lo es, lo que tiene de sentido y lo que carece de sentido. La hechicería era real en Salem hace tres siglos y aun más. 'El Apolo de Delfos era en Grecia una fuerza tan real como cualquier otra' (Marx)". *Ibid.*, p. 69



continente; aunque por su peculiar desenvolvimiento histórico América Latina no realizó con exactitud y plenitud ese cometido, y es ahí donde está el germen de su escisión. La construcción y representación de la realidad americana tiene, pues, su extensión explicativa a partir del imaginario colectivo europeo y de las formas racionalizadoras de poder que asumió distintamente en los casos de América Latina y Estados Unidos. Para comprender mejor lo dicho, veamos con mayor detalle los complejos flujos de interacciones, mecanismos y procesos que implican el imaginario colectivo y la racionalidad.

Como ya adelanté, imaginario colectivo y racionalidad son las fuerzas fecundadoras de construcción de la realidad históricosocial; mas, cada una tiene su ámbito de dominio, su parpadeante reino de luz y sombra. El inconsciente es el ámbito del imaginario y las estructuras del pensamiento el de la racionalidad. En su impulso por emerger de la psique lo imaginario se transfigura en  *fuerza proyectiva*. Imaginación es  *proyección* con anhelo de consumación. Lo imaginario viene a ser por ello el supremo  *acto de la voluntad* con que el hombre proyecta su posible realidad social. Todas y cada una de las sociedades proyectadas por lo imaginario a lo largo de la historia, incluso las más imperfectas, revelan hasta en los lugares más recónditos e insospechados esos vestigios centellantes que la imaginación va sembrando por doquier, y que le otorgan a las sociedades ese halo de inmarsecibilidad, al que ninguna ciencia social ni con el más sofisticado instrumental teórico y metodológico pueden acceder del todo. El ascenso de lo imaginario encuentra desembocadura en la racionalidad, entablándose así su ondulante diálogo.

Por su parte la racionalidad es realización en vilo. Racionalidad es realización en espera de la simiente activadora de lo  *imaginario*; la cual llevará a la razón a emprender su perenne diálogo con el mundo. Dando nacimiento de esta manera a la unificación racional de los saberes -economía, política, ciencia, cultura, etc.- como visión teórica y de intervención sobre la realidad. La razón en su diálogo con el mundo se bifurca en dos texturas: crítica y constructiva.<sup>5</sup>

La textura crítica de la razón que para mayor precisión denominaré  *pensar crítico*<sup>6</sup>

5 Véase, Morin, Edgar,  *Pensar Europa. Las metamorfosis de Europa*, Barcelona Gedisa, 1988, pp. 83-90.

6 Aquí  *pensar* (crítico) debe ser entendido cercano a la concepción que del pensar tenía Heidegger, v.  *infra* capítulo III, 8.

tiene como objetivo el rechazo, la impugnación de todo aquello que violenta el diálogo con lo real; ya sea porque no se siga la coherencia del pensamiento o porque no se consideren los elementos profundos de la realidad. La textura constructiva de la razón que denominaré *razón constructiva* -la cual, una vez que pase por el filtro de la conciencia subjetiva de la modernidad se constituirá como "razón instrumental"-, se realiza a sí misma a través de estatuirse como sistemas de teorías o de ideas tensionadas por la rigurosa deducción lógica: atributo insoslayable de la razón constructiva. Además, la configuración lógica de la razón constructiva la lleva a tomar una posición beligerante contra todo aquello que no se ajuste a la estructura formal de los sistemas por ella creados.

Es precisamente en esta doble textura de la racionalidad donde queda al descubierto el acercamiento o el distanciamiento respecto al imaginario colectivo. Lo que podría resumirse en la siguiente ecuación elemental: *la racionalidad cuanto más cercana esta del imaginario se transforma en pensar crítico; y cuanto más se aleja del imaginario se vacía de contenidos transmutándose en razón constructiva*. A esto último cabe agregar que la razón constructiva también contiene, por consiguiente, elementos imaginarios, pero por su distanciamiento éstos quedan circunscritos al orden formal. La razón constructiva es la cáscara de la imaginación cuyo fruto fue previamente dejado podrir.

La razón constructiva para crear un orden lógico sin contaminación de la heterogeneidad inalienable de la realidad requiere de lo imaginario, pero éste es mediatizado como un mecanismo unificador-homogeneizador del proceso constructivo; evadiendo de esa manera los removers cuestionadores que son la característica esencial del pensar crítico. En síntesis, puede argüirse que en la razón constructiva la heterogeneidad es ahogada en la homogeneidad lógica. Y en el pensar crítico lo imaginario alcanza su plenitud porque entraña el progresivo y necesario acercamiento a la realidad, resaltando con ello la particularidad, la heterogeneidad, lo específico por encima de la abstracción homogenizadora.

La modernidad se avocó a la consolidación de la razón constructiva y ésta, a su vez, fundamentó la modernidad. *En el reciclaje entre la modernidad y la razón constructiva fueron precisándose, definiéndose los contornos de la razón instrumental o ratio* -como la identifican algunos críticos de la modernidad-, esto es, la razón empujada a su estrechamiento absoluto

como pragmatismo: explayado como agresivo comportamiento técnico sobre -o contra- el mundo. Inclusive, la misma raíz etimológica de *ratio* remite a una primigenia facultad técnica, el cálculo:

El término *ratio* -explica Kolakowski-, como se sabe, proviene del verbo *reor*, que en su origen significaba la acción de calcular o contar. Razón, pues, quería decir originalmente cálculo o facultad de calcular; más tarde pasó a significar en general la facultad de juzgar correctamente. En el lenguaje actual quedan aún rastros de esta etimología... A su vez, entre los que proclaman el culto a la razón, hay muchos que consideran como propiedad necesaria del comportamiento racional precisamente su capacidad para dar respuesta en forma cuantitativa a las cuestiones planteadas por la razón.<sup>7</sup>

En conceptografía aristotélica puede expresarse que la razón constructiva es *potencia* que alcanza su plenitud cuando se consuma -o consume- como *acto* en la razón instrumental. De ser un proceso constructivo formal pasa a ser acción pura, actividad desenfrenada que ante su avance altera la inmediatez, a semejanza del incendio que recorre los bosques quemándolos, para después levantar una urbe sobre el terreno calcinado.

La razón instrumental actúa bajo la férula de una visión oblicua de la realidad, que considera sólo importantes y determinantes las propiedades constantes y repetitivas de la inmediatez: descartando todos aquellos atributos que no lo sean. En consecuencia termina por admitir como irrefutable el axioma de que el mundo obedece a un orden racional permeable a la razón. Todo lo que existe es inteligible y tiene una razón de ser. El mundo histórico-social, por tanto, sólo puede ser una construcción formal -lógica-. La *ratio* para reafirmarse como instrumentalidad tiene la necesidad de independizarse de la naturaleza, para posteriormente retornar a ella dominándola. Situación que con clarividencia denunció Max Horkheimer:

De hecho, era necesario que la razón se desprendiera de los momentos objetuales y se hiciese independiente para arrancarse de las manos de la violencia natural ciega y dominar la naturaleza en aquella misma medida que hoy nos produce verdaderamente pavor; mas la razón no se ha percatado de este emanciparse como de algo necesario a la vez que aparente: ha reunido en un montón la mitología y la superstición con todo lo que no cabe reducir al limitado espíritu subjetivo. La desventura -que ha acarreado la autodestrucción- no ha estribado en lo que la razón lleva a término, sino en su autoentronización: la razón subjetiva, con el orgullo inherente, a todo cegarse, se ha resistido antes a conceder que su existencia independiente no se la deba a sí misma, sino, en proporción altísima, a la división del trabajo y al proceso de confrontación del hombre y la naturaleza y cuanto más

<sup>7</sup> Kolakowski, Leszek, "El racionalismo como ideología" en *Tratado sobre la mortalidad de la razón*. Caracas, Monte Avila, 1992, p. 195.

a sabiendas lo niega, con mayor ahínco tiene que ufanarse de sí misma y ante los demás como un ser absoluto.<sup>8</sup>

La razón instrumental pudo dominar a la naturaleza porque previamente la unificó en una visión inmediateista signada por la continuidad repetitiva. Asimismo mediatizó lo que consideró un peso muerto para el conocimiento: la *esencia*. Es decir, proyectó la trascendencia a la repetitividad de la inmediatez. Aparencializó el ser. Así, la razón instrumental trasladó su formalismo a la realidad inmediata y de ahí fue deslizado hacia la esencia. Aunque es de precisar que esto era el colofón de una tendencia que venía de más atrás de la modernidad: *la identidad entre ser y ente*. Mas la modernidad lo hizo en sentido contrario a la Edad Media, para la cual la apariencia se identificaba pero supeditándose a la esencia. La modernidad supeditó la esencia a la apariencia. Esto fue claro para sociedades que quedaron deslumbradas ante un mundo del que habíase desvanecido la sombra protectora e infinita de Dios. El mundo secularizado base palpable, orgiásticamente disfrutable, cuantificable. El tiempo y el espacio ajenos a toda trascendencia soportaban su propio peso, el cual podía y tenía que ser mensurable. Contar, medir, cronometrar, etc. fueron los matemáticos cimientos sobre los que la razón instrumental y el imaginario colectivo - mediatizado en la esfera formal- construyeron las estructuras sociales europeas en el vórtice entre la Edad Media y el Renacimiento.

Para acceder a la comprensión de esto último debemos retroceder a sus antecedentes históricos en el mundo griego y medieval hasta llegar a los albores de la modernidad; ello nos permitirá a la vez explicar, en el siguiente subapartado, como se dio el despliegue del imaginario colectivo y la racionalidad instrumental en términos de concreción constructiva de la realidad históricosocial europea moderna. El imaginario colectivo y la racionalidad han sufrido innumerables metamorfosis a lo largo de la historia de la humanidad, en la propia Europa no han sido lo mismo desde los griegos hasta nuestros días aunque, por supuesto, existe una clara línea de continuidad. Veamos, pues, sus diversas transfiguraciones en Europa.

El uso de la racionalidad no es ni ha sido coto privado europeo, muy por el contrario, es patrimonio común a toda cultura en cualquier latitud del orbe. Sin embargo, fue en Europa

---

<sup>8</sup> Adorno, Theodor, W. y Horkheimer, Max, "Sobre el concepto de razón" en *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1966, pp. 210-11.

donde adquirió un carácter indeleblemente específico y peculiar. En otras regiones la racionalidad era ejercida bajo directrices eminentemente utilitarias -verbigracia, resolver problemas inmediatos de agricultura, de caza, de cría de animales, sobre la exactitud de las estaciones del año, etc.- interpenetrándose además con prácticas y concepciones mágicas, religiosas y mitológicas; por lo que era una racionalidad que serpenteaba entre los meandros de la irracionalidad llegando ambas, en muchos casos, a confundirse. Mientras en Europa o, para hablar con extrema pureza, en la Grecia Clásica fue donde esa fase irracionalista fue dejada atrás o sepultada. La escrutadora conciencia helénica puso en cuestión los nebulosos arcanos de los dioses: el cosmos divino comenzó a hundirse en la agonía del desquiciamiento. La razón asimismo se retrajo acotando su campo de injerencia en la actividad inmediata, asestando con ello un profundo tajo que marcó las fronteras entre lo racional y lo irracional. Y, finalmente, hizo el giro más significativo del pensamiento en la historia de la humanidad: la razón re-flexiona sobre sí misma, con lo que dio lugar a la esfera autónoma de la racionalidad, ya desgajada de los inmediatistas fines pragmáticos de la actividad cotidiana. Su imperio de acerado cristal pasó a ser el pensamiento teórico. *Theorein -teoría-* era para los griegos contemplación de lo trascendente del mundo, pero además contemplación de la propia contemplación. Actividad intelectual que resumíase en el concepto que era la piedra angular de todo el edificio filosófico griego: el *Logos*.

En el principio el *Kaos* señoreaba el Universo. Del turbión del *kaos* emergió el principio rector, organizador de lo disperso. El *logos* confirió orden al *kaos* disparando la génesis del *Kosmos*: totalidad orgánica, armonía de las esferas, como cavilaban los pitagóricos. Así, la remota y mitológica cosmogonía engarzó con la cosmología del naciente pensamiento filosófico. El *kosmos* encontró su figura determinativa y su plasmación última en la *Physis* de donde, en términos filosóficos, proceden todas las cosas incluidas las deidades y el hombre. El *logos* que clama en el interior de la *physis* encuentra resonancia en el hombre. *La racionalidad del hombre o "logos humano" viene a ser, por tanto, una esquirola de la racionalidad general o "logos universal"*. De los presocráticos fue Heráclito quien mejor comprendió la universalidad y cabal secularización del *logos* universal, así como su imbricación con el fugaz *logos* humano, en los siguientes de sus oraculares aforismos se

plasma esto:

Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido eternamente y es y será un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas.

Una sola cosa es lo sabio: conocer la verdad que lo pilota todo a través del todo.  
Sabio es que quienes oyen, no a mí, sino a la razón, coincidan en que todo es uno.<sup>9</sup>

La physis -auténtica realidad- satura de contenidos, perseverancia lógica y cualidades trascendentes al logos humano; pero, aún más, lo puebla de sueños e imaginaciones. La razón es vivificada por la realidad y ésta, a cambio, recibe la gracia de ser comprendida, de ser recreada. Así fue porque *para el griego la razón era sustancialmente objetividad; razón objetiva que estaba en comunión con la totalidad de lo existente*. Dentro de la práctica del logos -como razón objetiva- el criterio de verdad es la consonancia de una acción, de la integridad de una vida e inclusive de los afanes y luchas de todo un pueblo con respecto a la totalidad. La existencia por sobre su multiplicidad ha de conmesurarse siempre con la estructura objetiva de la physis, del mundo, en fin, de la totalidad.

El sedimento que el logos universal -a través de la physis-va dejando en el fondo del logos humano es el imaginario colectivo, fuerza generatriz y proyectiva que fue construyendo la realidad históricosocial griega por autonomasia: la *Polis*.

La polis es la encrucijada donde logos e imaginario colectivo coinciden fusionándose. La armonía cósmica encuentra su reflejo y realización simétrica en el orden social. Para dar explicación de esta unificación el pensamiento griego, en su cenit que fueron las filosofías de Platón y Aristóteles, acuñó dos ideas medulares de hondas y prolongadas repercusiones en la cultura occidental: *plenitud y continuidad*.<sup>10</sup> Platón en el *Timeo* le confiere al mundo la capacidad de realizar en potencia o en acto lo necesario para el perfeccionamiento y la fecundidad autotrascendente de la humanidad. Esto significa que la plenitud tiende a llenar todos los huecos vacíos del universo. Semejante idea tuvo su complemento en la metafísica

<sup>9</sup> Gaus, José (versión), *Antología de la filosofía griega en O.C. T-II*, México, UNAM, 1991, pp. 258-60.

Para una apreciación más completa de la construcción de la racionalidad (del logos) en el mundo griego, principalmente entre los presocráticos véanse las siguientes obras: Cornford, Francis M., *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, 1974. Guthrie, W.K., *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, México, FCE, 1953. Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1952.

<sup>10</sup> Véase, Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 136-40.

idea aristotélica de continuidad, que consiste en la suposición según la cual cualquier etapa o período del devenir cósmico y social contiene en sí las semillas del siguiente período, que es superior al precedente. He aquí prefigurada en estas dos ideas la noción futura de progreso.

El logos universal tiene como designio la plenitud y continuidad de la *physis*. Pero es el imaginario colectivo el que hace de esas dos ideas, previamente procesadas por el logos humano, la fuerza o plan configurador de la estructura históricosocial de la *polis*<sup>11</sup>. El logos humano -racionalidad-proyecta y construye por medio de las ideas de plenitud y continuidad, transidas de imaginación, la realidad social griega.<sup>12</sup> La polis es, pues, correlato de la armonía cósmica, porque ésta dio orden al caos por mediación de la plenitud y continuidad.<sup>13</sup> Sin embargo, la reverberante luminosidad de la razón griega irá sumiéndose en el claroscuro interior del cristianismo.

La transición del helenismo -a través del filtro latino- al cristianismo significó el fin de un largo día hacia la espesura de la noche. Esa "noche oscura" por la que peregrina el alma, como la contemplaba en medio de sus arrobos místicos San Juan de la Cruz, implicó la metamorfosis de la concepción griega de la *razón o alma como objetividad* a la concepción cristiana del *alma como subjetividad*, punto intermedio y de depuración obligada de lo que sería con el rodar de la historia la concepción sobre la que se fincó el proyecto de la modernidad: la *conciencia como subjetividad pura*.

La paulatina desintegración del mundo clásico desfiguró la realidad imaginada y construída durante siglos -asentada como ya expuse en una visión objetiva-, surgiendo la necesidad de imaginar otra realidad. El imaginario colectivo cristiano conducía ahora a una retracción, a una imagen transmundana de la realidad. El hombre cristiano cerró los ojos ante

---

11 Cf. Escotado, Antonio, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1975.

12 Cabe precisar que el proceso de construcción de la realidad históricosocial conlleva en sí mismo mecanismos de poder y ocultamiento. El hombre libre en el mundo helénico podía entregarse serenamente a la tarea reflexiva de construcción de su realidad social gracias al trabajo esclavo que, por ende, era consecuencia de la necesidad lógica del imaginario colectivo entre los griegos. De ahí que la democracia ateniense, subproducto del imaginario, tenía como correlato necesario el esclavismo.

13 Para el griego la razón así como la *physis* eran figuras o momentos del logos universal, por lo que la condición de posibilidad de su existencia sólo podía darse como objetividad y ésta, a su vez, manifestábase como comunicación social. El logos que moraba en el alma humana finalmente era diálogo entre los hombres, y de estos con las divinidades. Halo divino del logos que nunca se difuminó del todo, a pesar de su irreversible secularización.

un mundo cuya corrupción le taceraba negándolo, por lo que llegó a sentirlo como extraño. Al ensimismarse el cristiano creyó encontrarse a sí mismo. En ese resquicio interior su alma era iluminada, abrigada, poseída por la luz divina. El alma como subjetividad extática localizó la verdad en su propio interior: "El cristianismo al nacer -dice María Zambrano- había ensimismado al hombre volviéndolo hacia dentro, ya que 'en el interior del hombre habita la verdad'. Ahora la verdad habitaba también en el interior del hombre, más solamente en ese interior. Y no en cada uno por entero, sino en el interior de algo hecho entre todos estaba la verdad".<sup>14</sup>

El imaginario colectivo medieval proyectó la realidad como el espacio donde eran impresas -como acción modeladora- las formas específicas creadas por Dios, las que correspondían con un monolítico y riguroso orden estamental que duplicaba la armonía universal divina.<sup>15</sup> Por lo que el orden social estaba nimbado a través de todas sus articulaciones por el sentido de trascendencia. El hombre medieval, perteneciera a estamento cualquiera o ejerciera el oficio que fuera, a cada paso que adelantaba a lo largo de su vida adentrábase o, más exactamente, retornaba al seno de la eternidad de donde había iniciado su camino.<sup>16</sup>

Al Cesar lo que es del Cesar, pero finalmente el reino del Cesar es un breve y remoto suburbio de la infinita *Ciudad de Dios*. La materialidad del mundo sólo era ese instante impededero en que la mirada del hombre cuando emerge de la interioridad extática se cruza con la mirada de Dios, esto es, el momento en que la mente humana al posarse sobre la fugacidad de la materialidad terrena queda prendada de la trascendencia divina que en ella pre-existe. Lo que, en última instancia, no era más que sellar herméticamente el anillo de fuego de la subjetividad del alma. Pero la frágil alma, ovillada en el seno de Dios empieza a rebelarse desgarrando la eternidad que la creó a golpes de arrogante temporalidad. La historicidad

<sup>14</sup> Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1992, pp. 18-19.

<sup>15</sup> "Pues bien, si de ésta (de) la idea medieval del mundo, es parte la de la organización estamental de la sociedad es, en último término, efecto de la constitución formal del mundo todo, la explicación de la idea medieval del mundo a que nos mueve nuestra propia idea de éste, está en pensar, invirtiendo los términos, que la idea de un mundo de seres compuestos por formas dadas a la materia o, contruidos por formas puras, era efecto de la organización estamental de la sociedad, que así reflejaría, sin conciencia de ellos su propia organización o constitución, en su idea del mundo todo". Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, OCT-XIV, México, UNAM, 1994, p. 88.

<sup>16</sup> Cf., LeGoff, Jacques, et al., *El hombre medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.



incendiara la *Ciudad de Dios* y entre sus cenizas sólo sobrevivirá la visión secularizada, lineal del devenir. El Renacimiento será ese llamado de la historia que, como viento que se filtra dentro de una cámara sellada por siglos, hará estallar su sofocante e inmutable orden.

El humanismo fue el argumento que el Renacimiento esgrimió contra la visión medieval del hombre como imagen de Dios y, por tanto, sujeto a su implacable designio. El hombre a cuya dignidad cantará embelesado Pico de la Mirandola<sup>17</sup> tendrá como marca propia la libertad, pero sobre todo la razón secularizada. Esto le llevará a gestar su propia religión. La religión del hombre. La revelación del hombre será la deificación de él mismo:

Convertido en religión del hombre, el humanismo rompe con el cristianismo, el cual, siendo religión para el hombre, no podía fundarse en el hombre. Porque al mismo tiempo con la concepción griega del hombre. La idea griega del hombre es tan laica, profana, nacida de la *physis*, tan dependiente del universo que no podía, ni siquiera en secreto, ser divinizada. Por ello, aun cuando nacida del acoplamiento del privilegio cristiano ofrecido al hombre con la virtud griega inscrita en el hombre, el humanismo es una mutación genética con respecto a uno y otra. Se ha nutrido, además, con una jalea real hasta entonces desconocida: el poder científico y técnico que da el dominio de la naturaleza.<sup>18</sup>

El Renacimiento en aras de otear el horizonte que abríase en el futuro abnubiló su pasado inmediato revalorizando o, mejor aún, re-creando su pasado lejano; sin darse cabal cuenta en lo demasiado que debía a ese pasado inmediato y en lo *no tan demasiado* que debía al pasado lejano. El renacentista quiso ver el futuro a través del prisma de la antigüedad clásica, para lo cual intentó exorcisar su inmediato pasado medieval. Pero lo que ocurrió fue que, como dicen las palabras arriba convocadas de Edgar Morin, se hizo una amalgama muy peculiar entre las tradiciones griega y cristiana. Del pasado griego recuperó la fórmula de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas", en una interpretación tan textual que la descuajó del mismo contexto griego trascendentalizándola. Porque la fórmula no significa la superioridad del hombre sobre el mundo sino la sumisión a él. La cualidad del hombre, para los griegos, consiste en ser reflejo racional del mundo. El hombre es la medida de todas las

<sup>17</sup> "...el hombre es el intermediario de todas las criaturas, emparentando con las superiores, rey de las inferiores, por la perspicacia de sus sentidos, por la penetración inquisitiva de su razón, por la luz de su inteligencia, intérprete de la naturaleza, cruce de la eternidad estable con el tiempo fluyente y (lo que dicen los persas) cópula del mundo y como su himeneo, un poco inferior a los ángeles, en palabras de David. Muy grande todo esto ciertamente, pero no lo principal, es decir, que se arrogue el privilegio de excitar con justicia la máxima admiración". De la Mirandola, Pico, *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984, pp. 103-4.

<sup>18</sup> Morin, Edgar, *op. cit.* p. 79.

cosas, en cuanto que las conoce pero igualmente esto le hace ser consciente de su papel como siervo de la armonía cósmica del logos universal. La sombra del logos humano es la contenciosa *sofrosine*, que pone freno a la *hybris* que amenaza con enloquecer de poder a la razón. Trastocando el sentido, para el Renacimiento la visión protagórica sólo pudo significar dominio del hombre sobre el mundo gracias al carácter *objetivo de su racionalidad*.<sup>19</sup> No es, pues, aventurado decir que el Renacimiento -la Europa moderna- inventó su propia Grecia antigua, e inclusive moderna.<sup>20</sup>

Respecto a la Edad Media los renacentistas pretendieron rechazarla oponiéndole el temple helénico - pagano; mas la aureola divinizada del hombre la conservaron pero ya no entendida como una dádiva de Dios sino como un atributo propio. Atributo que tiene su residencia en el interior el hombre pero que puede desdoblarse exteriormente. El hombre se constituye como un haz divino con el don de volcarse al exterior cual semidios, capaz de dialogar consigo mismo sin la mediación de Dios -el diálogo entre el hombre y Dios habíase extraviado en el mutismo de la noche medieval-, para luego crear, transformar y... destruir el mundo. La Edad Media legó al Renacimiento la divinización de la subjetividad, pero autonomizada de Dios. Lo que vino a ser uno de los decisivos vuelcos copernicanos del pensamiento europeo.

Si para los griegos *el alma como objetividad tenía un fundamento ontológico* (ser inmanente), al pasar por el ensimismamiento cristiano dio lugar al *alma como subjetividad con*

---

19 "En efecto, la idea occidental de humanismo, al considerar al hombre fin de lo existente, supone que el mundo está hecho para servir al hombre; éste, con esa conciencia, al saberse finalidad última de todas las cosas, se atribuye la facultad de servirse de ellas, de explotar la realidad en su propio provecho" Bonifaz Nuño, Rubén, "El humanismo prehispánico" en *El humanismo en México en vísperas del siglo XXI. Actas de congreso celebrado del 22 al 25 de abril de 1986*, México, UNAM, 1987, p. 41.

20 Siempre se ha dado como un hecho incuestionable que la Grecia antigua fue la matriz de donde brotó la Europa occidental, tal supuesto parte de una ideologización como lo denuncia Samir Amin: "La tesis culturalista eurocéntrica propone una filiación 'occidental' bastante conocida -la Grecia antigua, la Europa cristiana feudal y luego capitalista- que constituye una de las ideas corrientes entre las más populares... Esta construcción, así como la de la antítesis que se le opone ('el Oriente') separa a la Grecia antigua del medio verdadero en cuyo seno se desarrolló, que es precisamente 'el Oriente', para anexar arbitrariamente el helenismo a la europeidad". *El Eurocentrismo, crítica de una ideología*, México, siglo XXI, 1990, pp. 86-7.

A las palabras de Samir Amin debe agregarse que no fue sólo la Grecia antigua sino también la moderna que fueron apropiadas por Europa, gracias a un complejo proceso de invención. Grecia no fue el origen de Europa, sino que Europa moderna inventó a Grecia. Sobre esta tesis que desarrollaré en un trabajo posterior pueden consultarse como bibliografía contextualizadora: Constantine, David, *Los primeros viajeros a Grecia y el ideal helénico*, México, FCE, 1989. Tsigakou, Pani María, *Redescubrimiento de Grecia. Viajeros y pintores del romanticismo*, Barcelona, Serbal, 1985.

*fundamento metafísico* (ser trascendente), pero el Renacimiento hará la pirueta mortal e invertirá los términos. El alma se transfigurará en conciencia: que llevará hasta sus últimas consecuencias la subjetividad del cristianismo. *Conciencia es subjetividad total* que entronca con la concepción griega de exteriorización objetiva pero en este caso para dominar *-hybris rompiendo las cadenas de la sofrosine -*, pero a diferencia del alma su fundamento es epistemológico. Así, mientras el alma (fundada ontológica o metafísicamente) tenía como *cualidad* la función *epistemológica*, con la conciencia cambia radicalmente esto, pues lo epistemológico se convierte en su *fundamento* y lo ontológico en un *atributo*: el cual es donado a la realidad por la conciencia, que se autoestatuye como generadora de sentido.

Cuando la conciencia busca exteriorizarse proyecta su subjetividad cognoscitivamente enhebrándola con el devenir. Temporalidad que al unirse con la conciencia dará lugar a la historia moderna. Ello ejemplifica la capacidad del hombre moderno de conocer el mundo y de actuar sobre él confiriéndole estatus ontológico para luego transformarlo; exhibiendo de ese modo el don humano divinizado y divinizador de constituir el ser para ponerlo a su servicio:

Y así, vino a surgir esta divinidad extraña, humana y divina a la vez: la historia divina, más hecha, al fin, por el hombre con sus acciones y padecimientos. La interioridad se había transferido a la historia y el hombre individuo se había hecho exterior a sí mismo. Su mismidad fundada en la verdad que lo habitaba quedaba ahora transferida a esa semideidad: la historia. Deidad entera como depositaria del espíritu absoluto, deidad a medias porque como los dioses paganos, estaba creada, configurada por el hombre.<sup>21</sup>

*La historia, por tanto, es el acto fundante de la subjetividad constituyéndose en objetividad.* Y como historia divinizada tiene el mismo carácter que postuló Agustín de Hipona: lineal. El impulso motriz de desenvolvimiento de esta visión de la historia le viene dado de su dimensión dirigida sin retorno hacia el futuro. El futuro será el tiempo por excelencia de la modernidad. Sobre él se fundaran esperanzas, sueños y utopías, pero encima de todo ello, el afán indomable de creación. Una y otra vez el hombre occidental preñado de futuridad será calcinado, a semejanza de Icaro, cuando en su soberbia pretenda alcanzar el Sol de lo aún no sido; cuando crea que al fin la utopía se ha realizado; cuando el acto creador se satisfaga con el resultado conseguido al fin de la ardua jornada. Bajo este impulso siempre

<sup>21</sup> Zambrano, Marfa, *op. cit.*, p. 19.

hecho cenizas y siempre renovado de hambre de futuro, Occidente ira forjando el mundo a golpes de destrucción y creación. Tal fuerza fáustica tiene nombre: *la historia como idea progreso*.

De lo precedente se deduce el primordial papel desempeñado por el imaginario colectivo en la apertura de la modernidad que fue el Renacimiento. El futuro como lo entendió la modernidad es antes que cualquier otra cosa, la encarnación del imaginario colectivo que emerge desde la difusa profundidad de la subjetividad social. Recordemos que desde la entraña de la subjetividad -inconsciente- va dilatandose el imperio de la racionalidad; pero esa entraña, o *magma de significaciones* como lo define Cornelius Castoriadis, es lo imaginario: savia que nutre y vitaliza a la razón. Al amalgamarse imaginario colectivo y racionalidad instrumental le abrieron paso a la subjetividad de la conciencia para perforar la muralla de soledad en que habíase acantonado, y poder de esa forma *construir la realidad unificándola* a partir del proyecto de la historia como progreso. Proyecto que, por demás, conllevaba *supuestos de poder y dominio, es decir, hegemones del capitalismo*.

## 3

### Europa moderna: construcción de una realidad unificada-hegemónica. El eurocentrismo.

La Europa moderna emerge del dilatado otoño de la Edad Media<sup>1</sup> aprestándose a lanzar su dominio sobre el mundo. Europa a las puertas de la modernidad es una realidad cuya osamenta encuéntrase tensionada por la energía de poder, que se expande como descarga eléctrica recorriendo todo su organismo, galvanizándolo para la confrontación: tanto a su propio interior como hacia el exterior. En ese momento más que nunca en su historia Europa presenta la apariencia de un torbellino en vertiginoso movimiento de destrucción, mutación y creación.<sup>2</sup> Dinámica que irá perfilando lo que se constituirá como la más depurada realidad unificada-hegemónica y unificadora-hegemonizadora.

Entre la vastedad de fenómenos que configuraron la retícula históricosocial de Europa moderna hubo una continuidad determinativa que, como ya expuse, fue la interacción de imaginario colectivo y racionalidad; línea de continuidad que en nada semeja una línea de montaje industrial con su invariable y agobiadora monotonía, por contra, implica una interacción conflictiva, cambiante, tortuosa y, por supuesto, en algunos momentos apasionadamente venturosa. Puede entonces afirmarse que dependiendo del tipo de interacción que establecen imaginario y racionalidad así se han delineado las realidades sociales en las diversas etapas históricas europeas; de igual manera el mundo moderno asumió distintos escorzos a partir de cómo se dió la mencionada interacción.

Ahora bien, el imaginario colectivo circunscrito al formalismo de la razón instrumental construyó la realidad europea moderna como una entidad unificada. Bajo el primado de la

<sup>1</sup> Cf. el inigualable libro de Hulzinga, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.

<sup>2</sup> Cf. North, Douglass C. y Thomas, Robert Paul, *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica (900-1700)*, Madrid, Siglo XXI, 1991.

"La Europa moderna se ha autoconstituido en un caos genésico en el que se han anudado conjuntamente las potencias de orden, desorden y organización... la burguesía, el capitalismo, los estados nacionales, las técnicas, los conocimientos, la ciencia van a ser a la vez productos y productores de un 'bucle' espiral autogenerativo, que retroactúa sobre los desarrollos particulares que lo constituyen, estimulándolos e integrándolos. Este bucle adquiere la forma de un 'torbellino' que al igual que un torbellino aéreo o acuático, está formado por el encuentro de dos flujos en apariencia antagónicos, pero que se vuelven complementarios para constituir una forma autoorganizante y una unidad activa". Morin, Edgar, *Pensar Europa. La metamorfosis de Europa*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 24-25.

constancia y la repetitividad sólo podía concebirse la realidad como exterioridad unificada, consolidada ya en el terreno de la práctica social en sistemas económicos, políticos, culturales, científicos, etc., como fueron por ejemplo el mercantilismo, el liberalismo y el socialismo: que bien pueden llamarse las *transfiguraciones sistémicas* de Europa. Pero lo que le dio su forma definitiva a la construcción del mundo europeo y que, además, le sirvió para imponer su propio modelo a otros pueblos y continentes fue el espíritu hegemónico que brota de la misma simiente del proceso unificador. Veamos esto en su *concreción histórica*.

Los siglos XIV y XV contemplaron como las ciudades eran invadidas por un artefacto de precisión construido con primor artesanal y aliento monumental -destellos gremiales ya anacrónicos de la Edad Media-. Los principales edificios públicos, cuyo contenido simbólico guiaba la conducta y las reuniones de la colectividad, fueron coronados con relojes. La gente pronto llegó a acostumbrarse a su murmurante presencia. Resultaba cómodo recibir del reloj la indicación o, más exactamente, la orden recordatoria de emprender la actividad en turno. Paulatinamente el simbolismo del edificio fue transferido a la máquina. El tiempo se convirtió en símbolo de movimiento, de dinámica formal, pero sobre todo de... ganancia. "El tiempo es oro" divisa cincelada a fuego en la piel del Renacimiento sólo podía haber sido facturada por sociedades que concebían *el espacio como temporalidad productiva y medio de obtención de ganancia*.

Como no bastaban para ello los relojes monumentales fue necesario empuñarlos<sup>3</sup> para que el burgués tuviera en su hogar o en su bolsillo el recordatorio de la perversidad que significa perder el tiempo "inútilmente". El hombre quedó prendido por las manecillas del reloj, como remedo del alfiler que ensarta una mariposa en un tablero clasificatorio. Pero ¿a qué se debía éste delirante afán por medir el tiempo y su acatamiento incondicional? ¿qué procesos socioeconómicos incidieron en la idea de que el tiempo era una entidad mensurable y cuáles fueron sus consecuencias?

La Edad Media no tenía prisa, la vida cotidiana arrullábase en el apacible ritmo de la eternidad. Todavía hasta los albores del siglo XIII el tiempo era una patente divina. Dios había creado el tiempo para cercar a sus creaturas y que su vida, transida de temporalidad,

3 Cf., Attali, Jacques, *Historias del tiempo*, México, FCE, 1985.

fuera un recordatorio de que la finitud finalmente sólo es un fugaz tránsito a la eternidad, hacia el propio Dios. Todo llegaba a su debido tiempo no había por qué apresurarse. Pero en el transcurrir del siglo XIII la concepción del tiempo sufre una alteración, éste se torna agresivo. El hombre parafraseando a Prometeo arranca el tiempo de las manos de Dios secularizándolo.<sup>4</sup>

El tiempo humanizado o, más exactamente, racionalizado va permeando todas las actividades sociales, pero principalmente las mercantiles. Dinámicos grupos de mercaderes y aventureros o mercaderes aventureros -la naciente burguesía-<sup>5</sup> son portadores de la nueva visión del tiempo. A su paso todo lo cuantifican unificándolo. Las aisladas regiones medievales pronto serán inundadas por la marea del nuevo sistema social: *el capitalismo mercantilista*. El espacio pasó a ser el ámbito cerrado propio de los negocios que eran saldados a través del tráfico de mercancías en tiempos estipulados. *La racionalidad mercantil obturó geoméricamente el espacio y cristalizó aritméricamente el tiempo.*

La burguesía aprendió a poner al corriente las cuentas y deudas acumuladas a través de la distancia tanto regional como supranacional.<sup>6</sup> Los puntos de intersección de esta voraz red mercantil fueron las ferias. A lo largo del año y durante determinado tiempo las ciudades ubicadas estratégicamente convertíanse en centros de concurrencia para intercambios económicos de toda índole. Las ferias eran los lugares donde comercio, dinero y sistema financiero entretelabanse para consolidar la *ley del valor de cambio* que iba socavando la *ley del valor de uso* sobre la que estaba asentada la Edad Media. La dimensión diferenciadora y particularizante que implica el valor de uso sucumbió ante la homogeneización, que es la consecuencia propia del valor de cambio. Por consiguiente, la integridad de las esferas de la vida social fueron configuradas y fusionadas a partir del parámetro unificador.

Los mercados locales de escasa influencia del medievo donde era intercambiado el excedente fueron absorbidos por el mercado nacional en ciernes. El capitalismo mercantilista

4 Cf., Toulmin, G. y Goodfield, J. *El descubrimiento del tiempo*, Barcelona, Paidós, 1990.

5 Cf., Sombart, Werner, *El burgués*, Madrid, Alianza Universidad, 1972.

6 Las sociedades de coparticipación (sociedades anónimas) fueron perfeccionadas durante los siglos XIV-XV, así como la noción de seguro marítimo, inicialmente como defensa contra los piratas que asolaban el Mediterráneo, lo que ya implicaba una depurada noción del tiempo en función de la ganancia. Es decir, los seguros eran la utilización pragmática de tiempo y dinero.

para su desarrollo se fundó en la noción abstracta de mercado nacional, sometiendo en un extremo a los mercados locales por el incremento del excedente y en el otro extremo a los mercados lejanos -mercado exterior- a las exigencias de la construcción del mercado nacional.<sup>7</sup>

La combinación de razón y dinero dio nacimiento a una manifestación muy especial de mentalidad: el racionalismo mercantilista, que iba enhebrándose finamente con los más complejos procesos socioeconómicos. Sin embargo, esta mentalidad utilitaria, inmediatista, muy propia de la burguesía, desconfiaba del abstraccionismo puro porque intuía que atentaba contra el soporte de esa misma mentalidad: la razón instrumental. Mas la condición de posibilidad de la mentalidad pragmática es la abstracción. Tengamos presente que el mercantilismo nace del comercio no de la industria; por ello, a diferencia del artesano que es un productor estático y realista porque entrapa su percepción en los primores orfebrerísticos de la creación del objeto, el mercader es imaginativo porque al ejercer la función mediadora del comercio: intercambia objetos identificándolos abstractamente. Al hacerse abstracción de las cualidades concretas y particulares de los objetos se pretende igualarlos para intercambiarlos; es, por tanto, un abstraccionismo cuantitativo, numérico.<sup>8</sup> *Este abstraccionismo que surge del corazón de los intercambios comerciales cotidianos es en esencia el propulsor de los mecanismos lógicos, matemáticos y sistematizadores de la razón instrumental.*

Ahora bien, lo que le dio a la razón instrumental sus contornos definitivos para constituirse como teoría científica del mundo fue aquello a lo que siempre temió y combatió, la visión cósmica y sacra del universo sobre la que estaba fundamentado el escolasticismo medieval, pero antes la descuajó de su contenido crítico, posesionándose exclusivamente de su monumental formalismo saturado de alambicadas sutilezas silogísticas. Con la imaginación propia del creador de ficciones el novelista (ensayista y científico) Ernesto Sabato tuvo la

<sup>7</sup> Véase, Amin, Samir, *op. cit.*, pp. 128-143.

<sup>8</sup> "La industria produce cosas concretas, pero el comercio intercambia esas cosas y el intercambio tiene siempre en germen la abstracción, ya que es una especie de ejercicio metafórico que tiende a la identificación de entes distintos mediante el despojo de sus atributos concretos... lo abstracto concluye por dominar a lo concreto. No fueron las máquinas quienes desencadenaron el poder capitalista, sino el capitalismo financiero quien sometió a la industria a su poderío" Sabato, Ernesto, *Hombres y engranajes* en *Obras-Ensayos II*, Buenos Aires, Losada, 1970, pp. 174-5.



lucidez para desanudar esta madeja histórica:

Pero con palancas y ruedas no se hace la ciencia moderna: es necesario unir los hechos con un esquema racional y abstracto. Por eso, paradójicamente, la ciencia positiva no pudo surgir sin la ayuda de la Iglesia, pues mientras su faz técnica y utilitaria proviene de la burguesía, su lado teórico, la idea de una racionalidad del Universo (sin la cual ninguna ciencia es posible) proviene de la escolástica. De este modo, apenas la burguesía ha llegado a la etapa de la ciencia, hace suyo el tema de la abstracción que caracterizaba a la escolástica, pero lo instrumenta a su modo, uniéndolo al saber concreto y utilitario, entrelazándolo a los poderes temporales de la máquina y el capitalismo y, a través del número, al tema de la belleza en la proporción, que era típico del humanismo.<sup>9</sup>

El burgués en su época heroica de mercader aventurero es un desarraigado que se desliza traficando a todo lo largo y ancho de la superficie europea. Las profundidades arcanas del mundo le abruma, por lo que prefiere hacer oídos sordos de su llamado. No queda prendado de las insondables e irrepetibles cualidades de los objetos, sólo busca manipularlos. Entonces ¿cómo es que esta sombra itinerante que era el burgués dio lugar a la fusión de técnica utilitaria con la cosmovisión escolástica, insuflándole a la vez la fuerza proyectiva de lo imaginario (formalizado) para así generar una sociedad unificada hegemónica? La respuesta está en una de las figuras paradigmáticas del Renacimiento: el *humanista*.

Los humanistas eran un fino segregado de la clase mercantil. Los humanistas de la primera hornada denotaban claramente su ascendencia burguesa ya que su visión tenía un fuerte sentido naturalista y vital. Lo que los identificaba con los valores de su clase: *la libertad y el realismo*. En esta etapa inicial, su búsqueda entre las ruinas de la cultura grecolatina no tenía un carácter de conservación del pasado en sí y por sí mismo, sino que entrañaba algo más práctico y necesario para los intereses burgueses en la construcción de su propia sociedad: la recuperación del *espíritu cívico grecolatino*. El espíritu cívico consistía en *la concatenación y plasmación de las formas de organización social de la antigüedad, que conllevaban el compromiso y la responsabilidad contraídos por el ciudadano ante su comunidad*. Esto lo tradujeron los humanistas como una nueva valoración de la vida que no era dictada por el designio divino del príncipe sino que emanaba de los ciudadanos, de la sociedad en conjunto establecida en el espacio de la ciudad.<sup>10</sup> Era, pues, una manifestación

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 166.

<sup>10</sup> Cf., Baron, Hans, *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento*

autonómica de organización que tenía como centro neurálgico la ciudad. Por eso, para los humanistas era inequívoco el sentido de ciudad como *civitas* y no como *urbs*. Es decir, *civitas* como el ámbito propio de las "emociones", de los "rituales" mercantiles, del "simbolismo" del dinero y no *urbs* que es el espacio físico -urbe- que nace de la organización de las piedras en términos de refugio y defensa contra los enemigos.<sup>11</sup> Sólo la *civitas* podía responder al anhelo de arraigo, pero sobre todo de poder que el burgués llevaba como panoplia y ariete en sus correrías. Cuando la *civitas* quedó perfectamente establecida y delimitada como eje irradiador de poder de la burguesía fue entonces que quedó institucionalizado el burgo, la ciudad del burgués.

Pero el burgo asimismo representó entre muchas cosas la apoteótica transición de la cultura burguesa en civilización europea. La *civitas* fue, por tanto, el escenario donde una clase social en ascenso creaba su cultura para luego convertirla en instrumento de dominación como civilización.<sup>12</sup> Todo lo que estuviera más allá de la ciudad no pertenecía a la civilización y únicamente podía ser presa del oscurantismo medieval -prefiguración de lo que en América designaremos como barbarie-. Por lo que era menester incorporar, incluso a la fuerza, esas zonas foráneas al ámbito de la ciudad-civilización; la cual vino a constituirse como la plataforma desde donde era unificado y hegemonizado el espacio opaco en torno, que amenazaba a las luces de la ciudad.

El burgo era el asentamiento propio, inalienable de los humanistas, que siempre se vieron a sí mismos como los preclaros hombres de la *civitas* o, más exactamente, como sus escrutadores y donadores de sentido. De ahí la necesidad que llegaron a imponerse de recuperar el espíritu cívico grecolatino; por ello de ningún modo podían concebirse como hombres de la *urbs*. Cuando la *civitas* es llevada a su concreción, a su realización, deja de ser un proyecto del imaginario para convertirse en una realidad de poder, el burgo; paralelamente el humanismo sufre una metamorfosis: de consistir en una *forma de ser* pasó a constituirse en una *forma de saber*.<sup>13</sup> "Saber como expresión de poder". Y fue también en ese momento que

---

medieval al moderno, México, FCE, 1993. Heller, Agnes, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.

11 Véase, Sennet, Richard, *La conciencia del ojo*, Barcelona, Versal, pp. 25-36.

12 No es gratuito que ciudad y civilización tengan su origen en la misma raíz etimológica: *civitas*

13 Véase, Nicol, Eduardo, "Humanismo y ética" en *El humanismo en México en vísperas del siglo XXI*, ed. cit.,

los humanistas quedaron ofuscados por el éxtasis de los logros ya no sólo espirituales sino materiales de la antigüedad clásica convirtiéndola en culto y *divertimento* cortesano. De ser revolucionarios y contestatarios pasaron a ser reaccionarios, meros anticuarios. Bajo esta inercia regresiva, si antes cuestionaban el supuesto designio divino del monarca pasaron ahora a reformular el derecho divino del rey, como convenía a la cada vez más estrecha alianza entre la burguesía y el monarca absoluto.

El humanismo transitó del tema de la *libertad* y el *realismo* hacia el tema de los valores de la Iglesia: el *dogma* y la *abstracción*; en otras palabras, permutó en dogma y en abstracción la antigüedad grecolatina. Y el imaginario cuyo impulso proyectivo eran la libertad y el realismo acabó dando de bruces en el discurso del poder, que amalgamó la técnica con la cosmovisión medieval. Discurso que por demás exaltó como modelo de ser humano al hombre... europeo. Hombre que por ser el "culmen de la racionalidad" tenía y debía ser el modelo a seguir por el resto de los cuasi-hombres. Aunque no es difícil entrever que bajo semejante argumentación, lo que estaban haciendo los humanistas era trasladar la práctica de la racionalidad tal como ellos la entendían y ejercían a una mítica esencia humana europea. Finalmente, lo imaginario que encarnaba radiante en la utopía humanista del Renacimiento terminó por convertirse en un idealismo abstracto, universalista, que cuando entró en contacto con el Nuevo Mundo no tuvo la capacidad para comprender y aceptar las especificidades inalienables de los indios americanos, para los cuales la utopía no fue una salvación sino un conducto más para la mimetización con el europeo. Ahora bien, tengamos presente que la utopía no significa en su auténtico sentido *imposibilidad* sino todo lo contrario, *posibilidad: lo que no se da en este lugar y en este momento tiene que darse en otro lugar y en otro momento; es, pues, un proyecto a realizar*. Por lo que pertenece más al orden de lo "real" que de lo "ideal". La utopía es ensueño en pos de concreción. Es anhelo de la civitas democrática y libertaria. Pero lo sabemos, en el momento que la utopía cree realizarse instantáneamente se cristaliza. La civitas se esclerosa en burgo. En suma, la utopía como espíritu de la libertad y el realismo humanista burgués que oponíase al discurso del poder sucumbió cuando pasó a ser sinónimo de ideal y de imposibilidad, pero sobre todo llegó a

transformarse en el sudario que envolvía a la propia voluntad de poder.

El humanista dejó así la mesa servida al científico: que utilizó la unidad de la técnica con la estructura formal de la cosmovisión medieval como instrumento transformador de la realidad. Erasmo de Rotterdam era la faz complementaria de Galileo Galilei. Al igual que Jano, el primero era el rostro que contemplaba hacia el pasado y el segundo el rostro que miraba al futuro. Humanismo y ciencia fueron, por consiguiente, los surcos que dibujaron los perfiles definitorios de la razón instrumental, tanto en su aspecto cognoscitivo-manipulador de la realidad como en las formas de poder político-económicas ejercidas sobre la sociedad. Veamos ahora con detenimiento estos procesos.

En 1513 fue publicado en Florencia un libro incendiario: *Il Príncipe*, escrito por el más sagaz y controvertido de los humanistas, Niccolò Machiavelli. Las sobrias palabras del libro pronto dividieron al mundo político europeo, para algunos fueron oráculo para otros motivo de feroces anatemas. A partir de la obra de Maquiavelo el ejercicio y la comprensión de la política ya no fueron los mismos. Como todo libro esencial *El Príncipe* incide en varios niveles de la realidad; en uno inicial representa el momento en que la imaginación creadora logra captar, conjugar y expresar los movimientos que dan forma a una época histórica. Amén de ser el reflejo de una época, *el libro fundamental es un universo en sí mismo cuya sustancia es intemporal*, por eso tiene la facultad de perforar el tiempo para proyectarse al futuro, con un mensaje siempre renovado. Como ningún otro humanista Maquiavelo supo percibir los movimientos telúricos de la política renacentista. Tan fue así que con nitidez abrumadora *describió* los "usos políticos" tal cual comenzaban a estilarse en el mundo europeo moderno, lo que quiere decir que los exhibió libres de los atavismos y rezagos feudales con que eran encubiertos. La política fue desnudada de los elaborados ropajes éticos y religiosos que estorbaban sus movimientos; ropajes que para esa época ya eran bastante anticuados:

Ningún hombre de su época vio con tanta claridad la dirección que estaba tomando en toda Europa la evolución de la política. Nadie comprendió mejor que él el arcaísmo de las instituciones que estaban siendo desplazadas y nadie aceptó con mayor facilidad el papel que la fuerza bruta estaba desempeñando en el proceso.

Pero nadie dio en esa época mayor valor que Maquiavelo al sentido informe de la unidad nacional en que esa fuerza se basaba de modo oscuro. Nadie percibió con mayor claridad que él la corrupción moral y política que acompañaba a la decadencia de lealtades y

devociones consuetudinarias...<sup>14</sup>

Maquiavelo al presentar a la política en su cabal neutralidad y concreitud dejó, a la vez, al descubierto el vacío que se agita entre las articulaciones de esa neutralidad. *Vacío que se llena a sí mismo por medio de la violencia. La Realpolitik o política concreta no es más que el resultado de las múltiples formas de violencia que van desde el engaño hasta el crimen, pasando por todo el amplio espectro de la corrupción.*<sup>15</sup> Ese inescrutable vacío que viste las diversas máscaras de la violencia secularizada fue lo que llenó de horror a muchos de los contemporáneos de Maquiavelo, pero él no estaba inventando nada sino describiendo lúcidamente esa situación. Por ello, Maquiavelo es el menos "maquiavélico" de los pensadores políticos. Pero lo que hace de *El Príncipe* un libro esencial y excepcional es su dimensión trascendente que, por demás, lo hace nuestro contemporáneo.

Como ningún otra obra renacentista *El Príncipe expresa el instante en que la razón instrumental es consciente de ser el medio de una finalidad suprema que es la concentración y acumulación de poder en y del Estado.* Que inicialmente fue materializada humanizándose en la figura del príncipe o monarca absoluto. Esto es comprensible en la medida que en la etapa inaugural en la formación del Estado moderno éste es indiscernible del monarca, son uno y lo mismo; de ahí el sentido de la proclama tardía de Louis XIV: *L'Etat c'est moi.*

Si la obra de Maquiavelo significa el espejo hecho verbo donde se reconoce a sí misma la razón instrumental en su prístinidad política, *simultáneamente representa la toma de conciencia del humanista en su función de vehículo de ese tipo de racionalidad.* En su libro Maquiavelo toma el papel de consejero del príncipe Lorenzo di Piero de Medici, "El Magnífico"; aunque en realidad, Maquiavelo al igual que la mayoría de sus colegas humanistas eran los funcionarios que articulaban y ponían en movimiento la aplastante marcha del aparato estatal.

14 H. Sabine, George, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1963, p. 252.

15 Esto explica el tono cínico de los consejos de Maquiavelo en su libro, como es ejemplificado en las siguientes representativas palabras: "Y se ha de entender esto más: que un príncipe, y sobre todo un príncipe nuevo, no puede observar todas aquellas cosas por las que los hombres son estimados buenos, ya que necesita a menudo, para mantener el Estado, obrar con fe, contra la caridad, contra la Humanidad y contra la religión. Le es, pues, preciso tener un ánimo dispuesto a girar según los vientos y variaciones que la fortuna le ordenen, y... no apartarse del bien, mientras pueda; pero saber entrar en el mal, de necesitarlo." Maquiavelo, N., *El Príncipe*, México, Aguilar, 1976, p. 252.

El monarca estructuró el Estado con los humanistas o, más precisamente, con sus saberes profesionales. Sus conocimientos en derecho romano, administración, política y letras tenían como finalidad, al par de la conducción estatal, reciclar el discurso que exaltaba y justificaba el poder del monarca -aún por encima de las leyes-, revistiéndolo de hábitos laicos y civiles pero sacralizados. El accionar del monarca fue presentado como trascendente, ya que obedecía a una lógica superior a él mismo y que no podía desacatar. Con ello justificaba todos sus actos, colocándolos en un plano inatacable por derecho propio, era la versión renovada del derecho divino de los reyes.<sup>16</sup> De esta manera los humanistas estaban llevando a la esfera estatal la racionalidad de que sentíanse portadores: plantando la semilla de la *raison d'Etat*. La racionalidad estatal era esa lógica superior que dictaba y juzgaba los actos del monarca. Más de ser su argumento justificatorio pasó a ser la trituradora del propio monarca.

La racionalidad instrumental en su expansivo avance a través del cuerpo político de las sociedades europeas llegó a intercambiar y desechar a sus prescindibles agentes -los humanistas- conforme se hacía más impersonal; como fue el caso del propio Maquiavelo que fue utilizado, castigado y desechado por los sucesivos e inestables gobernantes de la República de Florencia.<sup>17</sup> Con el correr de los siglos llegará el momento en que la racionalidad desechará también al monarca para alcanzar su verdadera finalidad: *el poder por el poder* plasmado en el Estado impersonal del capitalismo contemporáneo. La razón de estado es, por tanto, ese vacío que se llena a sí mismo con la violencia impersonal y que acaba devorando tanto a sus forjadores internos como al mundo social exterior en persecución siempre insaciable de mayor poder. Sin embargo, lo que devela el libro de Maquiavelo es únicamente un escorzo, una figura -la política- de la razón instrumental en su inmenso despliegue unificador-hegemónico.

El estado renacentista -y postrenacentista- se dialectiza con los fenómenos económicos mercantilistas. De hecho el Estado es el centro de las tendencias mercantilistas, es el sujeto y objeto de la política económica del mercantilismo. No podía ser de otra forma en la medida que la burguesía veía frenado su crecimiento por la aristocracia y el corporativismo

16 Cf., Neville Figis, John, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1942.

17 Véase, Chahod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, FCE, 1984, pp. 247-374.

medievales, que obstaculizaban a cada paso el movimiento del intercambio mercantil y por ende la consolidación del valor del cambio. Era, por tanto, inevitable la alianza de la burguesía con el monarca, que también estaba empeñado en lucha contra la aristocracia. Para llevar adelante la centralización estatal necesitábanse cuantiosas sumas de dinero para sufragar los gastos de sus burocracias -léase cúpulas de humanistas- y de sus ejércitos. Semejantes cantidades de dinero sólo podía proporcionarlas la burguesía financiera. La centralización política encontró su correlato en la centralización financiera, cada una era la contrafigura de la otra. El mercantilismo al encauzar las fuerzas económicas a la esfera estatal logró la consolidación total del poder absolutista:

...¿qué se proponía hacer el mercantilismo con las fuerzas económicas, en interés del Estado?...pretendía servirse de ellas, no en interés de los súbditos directamente, sino para fortalecer el poder mismo del Estado; el poder del Estado era la mira central del mercantilismo. Y, al decir esto me refiero en primer término al poder del Estado en el exterior, frente a otros Estados. El poder del Estado en el interior, frente a sus súbditos, quedaba en segundo plano de la discusión, a menos que se tratase de la necesidad de una ingerencia del Estado para alcanzar los fines perseguidos, y el fortalecimiento del poder interior del Estado constituía, en realidad, un aspecto de la acción unificadora. Se comprende, pues, que estos dos aspectos del mercantilismo, el punto de vista de la unificación y el punto de vista del poder, se armonizasen perfectamente entre sí y le imprimiesen un sello de unidad. Y casi es imposible destacar el otro aspecto, a saber: el de su indisoluble conexión.<sup>18</sup>

El mercantilismo aportó el nutriente económico a la razón instrumental en su función de medio de fortalecimiento del poder. En la medida que iban integrándose Estado y estructura económica bajo el primado del poder éste simultáneamente era descargado para demoler las organizaciones medievales. El resultado fue el nacimiento de los Estados nacionales.

El mundo históricosocial medieval tenía como centro de gravedad una *forma universal* que a su vez cohesionaba un *contenido particular*. La forma universal sustentábase en la Iglesia y en la nominal Monarquía Universal encarnada en el Sacro Imperio Romano Germánico; estas dos columnas otorgaban una relajada unidad a entidades particulares como: regionalismos, provincias, primitivos centros urbanos, corporaciones, gremios, etc. El

<sup>18</sup> Heckscher, Eli F., *La época mercantilista. Historia de la organización y las ideas económicas desde el final de la Edad Media hasta la sociedad liberal*, México, FCE, 1948, p. 8.

hombre medieval tenía una marcada inclinación particularizante; por encima de las fronteras sentíase espiritualmente unido con el resto de los hombres europeos gracias a los nexos que le daban la Iglesia y el Imperio, sinónimo de ello era el latín *lingua franca* europea.

Implacable el avance del mercantilismo socavó las estructuras particulares mientras en consonancia el Estado disolvía el universalismo medieval al atacar a la Iglesia derribando de paso el hueco Imperio.<sup>19</sup> El Estado fue el instrumento de unificación que organizaba las operaciones mercantiles, "racionalizaba el espacio" -territorio nacional- bajo condicionamientos materiales en términos de población óptima, transportes, medios de defensa, etc.

El capitalismo dio lugar a un *contenido universal* -unificado- que es la nación, la cual hegemonizó la realidad europea encubriendo los particularismos medievales. Asimismo, el nuevo sistema asumía una *forma de carácter particular* que es el Estado Nacional. Particular porque así enfrentaba a los demás estados nacionales, que entraban en mutua contienda a partir de querer transformar su particularidad estatal en universalidad buscando dominar o absorber a los otros estados.<sup>20</sup> Tanto al interior como hacia el exterior de las nuevas naciones la racionalidad instrumental manifestaba su voluntad de poder acallando la voz de lo particular-diferencial en Europa.

El racionalismo estatal se presentó como la imagen nacional que ocultó, más no destruyó completamente, los particularismos regionales, señoriales, corporativos, etc. Sintomático fue que entre los siglos XVI y XVII habíase popularizado las tipologías por ejemplo de "el inglés", "el francés", "el español". Pero la más clara muestra del proceso de unificación fue la difusión que tuvo el término "Europa", el cual todavía hacia 1450 pertenecía sólo al vocabulario de los doctos, pero un siglo después fue la palabra de uso corriente que sustituyó

---

19 "Por eso la fuerza indudablemente más poderosa del mercantilismo se proyectaba hacia dentro y no hacia afuera; se dirigía contra los organismos sociales todavía más delimitados, contra las ciudades, las provincias, los países y las corporaciones que habían imperado en la vida social a lo largo de la Edad Media... Así considerado, el mercantilismo es, ante todo un sistema unificador. Tenía como adversario la fusión medieval de universalismo y particularismo y tendía, principalmente, a imponer los objetivos del Estado en un campo económico homogéneo, supeditando toda la acción económica a los puntos de vista que convenían a las necesidades del Estado y de su territorio y que se concebían como formando una unidad". *Ibid.*, p. 6.

20 Cf., Tilly, Charles, *Coerción, capital y los estados europeos de 990 a 1990*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.



a la de "Cristiandad" con que se autodesignaba ese continente en la Edad Media.<sup>21</sup>

Ahora bien, el despliegue unificador de Occidente donde mostró, de primera instancia, toda la cruda violencia de su tendencia hegemónica fue en la misma Europa. Así como líneas atrás expuse que el proceso de dominación se dio al interior de cada nación, de igual manera la dominación llegó a darse entre las naciones de Europa occidental que pusieron a la disposición de su expansión a las naciones de Europa Oriental. "El Occidente dentro del Occidente":

Gran parte de Europa oriental -dice Gunder Frank- fue convertida en granero y proveedor de madera y otras materias primas para cubrir la demanda de desarrollo de Europa occidental. Esto condujo a la concentración de la propiedad de la tierra y de los ingresos en el Este, así como a la sujeción de los campesinos a una 'segunda servidumbre', de forma que los señores y mercaderes pudieran prosperar por la dependencia de Europa occidental de la oriental para el suministro de materias primas necesarias para su desarrollo".<sup>22</sup>

La organización de relaciones entre las naciones europeas pudo articularse y consolidarse también gracias al posterior desarrollo industrial, el cual era consecuencia de los notables avances científicos y tecnológicos que eran ariete de la racionalidad instrumental. La técnica derivada de la ciencia fue instrumentada para transformar y dominar el mundo natural y social: "... las necesidades técnicas forzaban los avances de la ciencia pura y éstos traían nuevas posibilidades de la técnica".<sup>23</sup> La ciencia venía a ser, pues, el engrane que completaba la inmensa maquinaria de poder sobre la que fue fincado el desarrollo europeo.

De esta forma la Europa renacentista construyó su realidad moderna a partir de procesos hegemónicos unificadores en una vertiginosa red que cubría ampliamente las particularidades diferenciadoras y las desigualdades de un sistema que fue diseñándose en términos de centros de poder y periferias dependientes. Todo esto no fue más que la obertura de la sinfonía de dominación que la racionalidad instrumental comenzaba a ejecutar. El Renacimiento representó además la toma de conciencia europea de su superioridad, la cual sólo podía tener la misión de dominar al resto de los pueblos del orbe.

Era lógico que una vez dada la unificación y hegemónica hacia el interior de la

21 Véase, Tenenti, Alberto, *La formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 143-48.

22 Gunder Frank, Andre, *La acumulación mundial, 1492-1789*, Madrid, siglo XXI, 1985, p. 42.

23 Sabato, Ernesto, op.cit., p. 173.

propia Europa,<sup>24</sup> el ansia de poder de la razón instrumental -que sostiene e impulsa la integridad de la estructura capitalista- por su propia inercia sería dirigida contra aquellos pueblos allende sus fronteras, buscando modelarlos como una *imagen invertida* de sí misma; es decir, construir esas realidades "unificándolas y hegemonizándolas" pero de manera dependiente. La razón instrumental europea en su explosiva dilatación exterior creó su propio discurso justificatorio: el *eurocentrismo*. Discurso que encontró su autosacralización en la invención genealógica cuyo origen se ubicaba en el mundo grecolatino continuaba con el cristianismo y que finalmente incidía en la mítica europeidad. Esta genealogía además es articulada con una teoría de la historia -idea de progreso-, un proyecto político y una serie de determinantes económicas que organizan el mundo en centros y periferias. Empero, tal proceso unificador global por las fisuras propias de su fundamento está condenado al fracaso.<sup>25</sup>

El eurocentrismo hace que las especificidades de la historia europea sean amplificadas atribuyéndoles cualidades universales; en contrapartida, las especificidades históricas de otros pueblos, por ser opuestas, son consideradas *en o por* su particularidad como carentes de universalidad. Incluso, las desigualdades al interior de esos pueblos son atribuidas a esas mismas particularidades, que al ser desgranadas de su historicidad servirán para "justificar y confirmar" los prejuicios que sobre ellos se han dirigido como: la irracionalidad, incapacidad, impotencia, etc., para desarrollarse, para progresar. Ante esto los europeos se aherrojaron la titánica misión de universalizarlos bajo el parámetro unificador-hegemónico de la civilización europea.

En la etapa de despegue (durante el Renacimiento) los elementos o supuestos componentes del eurocentrismo daban a su vez fundamento a la ideología del capitalismo

---

24 Para entender los antecedentes más remotos de la hegemonización interior en Europa véase Moore, R.I., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1989.

25 "El desarrollo ulterior de la historia de esta conquista del mundo por el capitalismo iba a demostrarnos que aquella no lograría en absoluto la homogeneización -ni siquiera progresiva- de las sociedades del planeta, ni a partir del modelo europeo. Por el contrario, esta conquista iba a continuar profundizando de etapa en etapa la polarización en el seno del sistema mundo, su cristalización en centros acabados y periferias incapaces de recuperar un atraso evidente que no deja de agravarse, haciendo de esta contradicción del realismo realmente existente, insalvable en el marco del sistema capitalista, la contradicción principal más explosiva de nuestro tiempo". Amin, Samir, *op. cit.*, pp. 75-6.

mercantilista, el cual inspirábase en una visión estática de la vida económica que tenía como axioma el que en el mundo sólo existía una cantidad limitada de recursos económicos, que únicamente podían ser acrecentados por un país usurpándose los a los demás. Esta visión inducía a considerar vanos aquellos intentos para lograr un progreso dentro del propio país, si no eran arrebatados a otros países una parte de sus recursos. Complementariamente la voluntad de poder político era considerada el vehículo para apropiarse de las riquezas de todo el mundo.<sup>26</sup> De ahí el empuje de una entidad particular como el Estado por universalizarse frente a otros estados.

Ese es el motivo por el cual la incipiente política colonial de las potencias europeas, cuyo máximo exponente en ese momento era España, estaba dominada por la avidez de metales preciosos, la explotación absoluta de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo aborígen, y la despiadada utilización de la fuerza militar. Política que oscilaba entre la piratería y el comercio legal. Sin embargo, la racionalidad instrumental europea en su rapaz aspecto mercantilista, al ser filtrada por la circunstancia excéntrica y contradictoria española tomó un sesgo propio y peculiar: que así sería proyectado para construir la realidad latinoamericana escindida.

---

<sup>26</sup> Véase, Heckscher, Eli F., *op. cit.*, pp. 459-75.

## 4

*Hispania Finis Terrae*

...pues estamos  
 en mundo tan singular,  
 que el vivir sólo es soñar;  
 y la experiencia me enseña  
 que el hombre que vive, sueña  
 lo que es, hasta despertar.  
 Sueña el Rey que es Rey, y vive  
 con este engaño mandando,  
 disponiendo y gobernando;  
 y este aplauso, que recibe  
 prestado, en el viento escribe,  
 y en cenizas le convierte  
 la muerte, ¡desdicha fuerte!  
 ¿¿que hay quien intente reinar,  
 viendo que ha de despertar  
 en el sueño de la muerte?!  
 Yo sueño que estoy aquí  
 de estas prisiones cargado  
 y soñé que en otro estado  
 más lisonjero me ví  
 ¿Qué es la vida? Un frenesí.  
 ¿Qué es la vida? Una ilusión,  
 una sombra una ficción,  
 y el mayor bien es pequeño;  
 que toda la vida es sueño,  
 y los sueños, sueños son.<sup>1</sup>

Un ente de ficción sueña y al obnubilarse en el sueño responde a los sueños de una nación, de la cual él es asimismo un sueño. Segismundo sueña a España y ésta se sueña en Segismundo. El famoso monólogo del personaje de Pedro Calderón de la Barca se escucha por los corredores de la historia de España, regodeándose en las vastas galerías de su imperio "donde no se pone el sol"; porque-forzando la frase- el sol no puede ponerse donde reina la oscura roca de la mazmorra en la que está encadenado Segismundo. El pueblo español sólo por un breve momento alcanzó a contemplar desde su mazmorra imperial el enceguedor destello del sol antes de que sucumbiera en el horizonte.

De manera análoga España llega al pináculo de su sueño imperial desquiciándose en el fondo de la mazmorra de Segismundo. Aún y cuando éste salga de ella para convertirse en rey de Polonia, o aquella para emitir el canto de cisne borbónico a fines del siglo XVIII, España y Segismundo sostenidos por el hilo de la incertidumbre negarán el mundo para entregarse al

<sup>1</sup> Calderón de la Barca, Pedro, "La vida es sueño" en O.C., T-II, *Dramas* Madrid. Aguilar, 1987, p. 522.

pendular entre la vida y el sueño o, más exactamente, para encerrarse de manera autista en la creencia de que la *vida es sueño*.

*La Celestina*, primera gran obra de la modernidad hispana, es el ventanal que España abre al mundo para mostrarse y para contemplar la vorágine de la realidad europea que va construyéndose en términos de unificación y hegemonización. La obra del bachiller Fernando de Rojas está surcada por ese sentido de relativismo que inunda a la Europa renacentista. Puede decirse que *La Celestina* es el epitafio que la España dinámica y modernizadora del siglo XV intenta escribir para sellar la Edad Media. En esta obra la *pasión* goza todo lo habido, la *ambición* devora todo a su paso y el *dinero* con toda su terrenalidad capitalista compra las mercancías y las almas. Pero con todo y ello una sombra nubla ese rutilante despertar modernizador hispano que se exhibe en la obra de Fernando de Rojas, es el sueño al acecho. Sueño que es el *leit motiv* de las alucinadas correrías de Don Quijote y Don Juan. Personajes que con su persecución de quimeras y de goces corporales ejemplifican acabadamente la vocación española de ser la *finis terrae* del mundo y el espíritu. En la amplia curva histórica que va del siglo XV al siglo XVII una serie de complejos acontecimientos "invertebraron" la historia de España. Entre esos dos extremos temporales el relativismo modernizador que clama en *La Celestina* (1499) culminó en el absolutismo retrogrado que oprime a Segismundo en *La vida es sueño* (1635). Absolutismo que acabó por empujar hacia la atonía y al evasiónismo al pueblo español y que se muestra en toda su crudeza en la obsesiva frase: "... que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son".

Ante este giro histórico total y definitivo las preguntas rompen las amarras ¿Por qué España que era portaestandarte de la modernidad europea quedó petrificada en un pseudomedievalismo? ¿Qué fenómenos históricos incidieron para propiciar ese rezago? ¿Cómo es que lo imaginario y la racionalidad interactuaron a lo largo de ese giro en la construcción de la realidad históricosocial española? Para dar respuesta a estas preguntas haré un seguimiento de la historia de España a partir de la bifurcación de dos ámbitos claramente establecidos: la estructura económico-social y la esfera política. En esta última haciendo hincapié en el desenvolvimiento constructivo del Estado así como en sus fundamentos inherentes; los cuales le confirieron su carácter particular y diferencial al Estado español

respecto a los demás Estados europeos. Y finalmente, de la dialéctica entre la estructura económico-social y la esfera política extraeré la correlativa forma de mentalidad social generada por ella.

Como ningún otro pueblo europeo España se asomó al mundo moderno precedida por los mejores augurios. El aceleramiento de su historia durante el siglo XV desencadenó una serie de fuerzas internas que la pusieron a las puertas del imperio y con paso sólido la encaminaron hacia la modernidad. Esta impresionante expansión se explica por el peculiar y diferente desenvolvimiento histórico que tuvo España respecto al resto de Europa. Recordemos que ese país fue en cierto modo el preservador de aquel ideal que fue la europeidad, ya que él recibió el impacto de la invasión musulmana y la contuvo al igual que en el otro extremo frente a las invasiones asiáticas lo hizo Rusia<sup>2</sup>. La victoria de Charles Martell en Poitiers (732) sobre el Islam evitó su propagación en el resto de Europa, pero fue gracias al desgaste que los musulmanes sufrieron en su confrontación con los celtíberos lo que verdaderamente los contuvo. Empero, la invasión musulmana en la península destruyó las baronías y el desarrollo feudal de la Alta Edad Media principalmente en Castilla. Por lo que se ha dicho que ésta no tuvo Edad Media completa aunque sí progresivas prácticas medievalizantes, cuando en el resto del continente el medievo comenzaba a difuminarse.

Es de suma importancia tener presente que la región catalano-aragonesa, como avanzada del imperio carolingio, fue uno de los reductos que evadieron la conquista islámica. Por lo que su desarrollo estuvo en consonancia con el medievo francés. Esta región, por tanto, vivió con mayor plenitud el ciclo medieval hasta desembocar consecuentemente en la modernidad capitalista. Pero este desarrollo fue mediatizado a la postre por el preponderante proyecto castellano.

Ocho siglos, ocho inconmensurables siglos le llevó al humus poblacional celtíbero expulsar a los musulmanes de la península. Este largo y sinuoso movimiento bélico que ha sido calificado funambulescamente como La Reconquista,<sup>3</sup> fue el acontecimiento que

2 Cf. Zea Leopoldo, *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

3 Aquí es inevitable la controversia, después de semejante extensión de tiempo ¿puedo llamarse invasores a aquellos que se reprodujeron generación tras generación en esa tierra peninsular y que, incluso, llegaron a mezclarse generosamente con el sustrato primigenio ibérico? Por ello, es justo decir que los musulmanes, al igual que los judíos, eran en cierto sentido tanto o más españoles que los que primitivamente así han sido considerados.

determinó el rumbo histórico de España. Pero también *la Reconquista fue el punto focal desde donde se proyectó el haz de trayectorias del imaginario colectivo, líneas de tensión por las que España transitó y construyó contradictoriamente su realidad.*

La frontera primero avanza con lentitud generacional. Después de la batalla de Las Navas de Tolosa (1212) la ambición exacerba la premura. El populoso sur es la gran promesa que desvela la imaginación. Adelante de la última línea fronteriza establecida existen fértiles territorios que hay que poseer. El imaginario a cada avance fronterizo se enciende buscando aniquilar al Islam para proyectar un mundo cristiano de oscilantes perfiles en los territorios ya ocupados.<sup>4</sup> Los triunfos son la señal inequívoca de ser el pueblo elegido por Dios para encabezar la última gran cruzada contra el odiado infiel musulmán. Para que no quepan dudas el imaginario es concretizado en el terreno religioso en la *imagen guía* de Santiago apóstol -el supuesto hermano de Cristo-. ¡No fue acaso Compostela (*Campus Stellae*) la tierra española elegida por el santo para descansar y bendecir eternamente en sus luchas a este pueblo!

Ahora bien, esta intermitente marcha fronteriza fue precedida por la descomposición y ruptura final de una serie de enlaces, que durante el mayor tiempo del asentamiento moro habían articulado las relaciones entre los tres grandes pueblos que integraban y distinguían a España: cristianos, musulmanes y judíos. La mayor parte de los siglos de reconquista en realidad fueron de convivencia pacífica -resulta imposible siquiera pensar en ocho siglos de guerra perpetua e incansable-, inclusive la cohabitación de este trinomio estuvo signada por el mestizaje en su varia expresión. Más cada tirón del avance cristiano fue seguido por la violenta erosión de la unidad-diferenciadora entre los tres pueblos. Cada vez fue tomando mayor impulso la valorización autoafirmativa a partir del exaltamiento racial-religioso. Así, los cristianos buscando su autoafirmación voltearon hacia su pasado para encontrar o interpretar míticamente su historia y justificar su acción bélica presente. Era la recuperación

---

Bajo este razonamiento aquí consideraré a los tres grupos como españoles, diferenciándolos únicamente por su práctica religiosa. Sólo después de la expulsión de los musulmanes y judíos, llamaré españoles a los cristianos.

<sup>4</sup> Valga el paralelismo con el papel jugado por la frontera en el imaginario estadounidense. El violento avance fronterizo del *Far West* fue el propiciador de la construcción de esa nación, todo el destino posterior de los Estados Unidos está de una u otra forma implícito en la expansión hacia el oeste. Instituciones, mentalidad, formas de conducta y proyecto imperial, hasta nuestros días, tienen su centro irradiador en el imaginario desencadenado por la marcha fronteriza. Imaginario que también asumió un carácter beligerante frente a los indios hasta destruirlos. Beligerancia que no terminó con la limitante de la costa oeste, sino más allá, hasta cubrir el mundo entero. Al igual que en España no terminó con la limitante de Granada

comunitaria de la memoria colectiva del pasado para que le sirviera como sustrato al imaginario y tomar distancia agresiva de las otras religiones y proyectar la futura sociedad cristiana exclusivista.

Los cristianos de tanta convivencia con el Islam por múltiples canales habían terminado por asimilarlo. El islamismo era una parte inalienable que los cristianos llevaban dentro de sí; pero igualmente nunca perdieron la certidumbre de que no eran lo mismo. Esta conciencia de saberse diferentes respecto a musulmanes y hebreos permitió unir a todas las comunidades cristianas de la península, a pesar de las claras diferencias existentes entre ellas. *Tal reconcentración del cristianismo hizo que el imaginario constituyera al Islam -como después al judaísmo- como el gran Otro radical.* Tan fue así que pasó a ser el *campo magnético* que unificó la otredad existente entre los propios cristianos -que estaban separados por particularismos y regionalismos recalcitrantes- convirtiéndola en semejanza, en forzada mismidad. Entre el bosque de lo diferencial cada cristiano encontró en la fe y con el enemigo a la vista la mismidad con el *otro* cristiano. Fernando Savater con sus siguientes palabras nos deja constancia de la elusiva interacción entre mismidad y otredad:

*Nunca varios lograrían ser Uno si no existiese la posibilidad de enfrentarse a otros que, a su vez, constituyen o son constituidos desde fuera como Otro.*

En esta unidad supraindividual se reúnen los prestigios de la soledad con las irrenunciables ventajas de la compañía; es decir, para poder soportar a los otros cuya pluralidad necesita, cada hombre tiene que suponer de algún modo que no son realmente otros, que todos comparten una misma individualidad, sólida y solitaria, intuida por oposición frente a otras de su mismo género.

Lo único, pues, que permite la compañía y la solidaridad es el reconocimiento de lo mismo en lo mismo: los grupos humanos sólo logran tal identificación por la vía de la exclusión y el enfrentamiento. Ser de los míos es no confundirme ni contagiarne con quienes constituyen lo otro.<sup>5</sup>

Por "exclusión" y "enfrentamiento" la España multiétnica, pluralista e igualitaria ira muriendo para dar paso a la unidad de la España cristiana. Como a lo largo de toda su historia, la península en esta encrucijada será convulsionada por los choques entre los *procesos incorporativos* -"totalización"- y *desintegrativos* -"regionalización"-. Lo que muestra que más que ningún otro país de Europa España está expuesta a los flujos y reflujos de las

<sup>5</sup> Savater, F., *Contra las patrias*, Barcelona, Tusquets, 1985, pp. 26-7.



*fuerzas centrífugas y cohesionadoras* del movimiento histórico general, pero que en términos particulares de la historia de ese país se manifiesta a través de los procesos incorporativos y desintegrativos.

Los diversos grupos cristianos fueron, pues, incorporándose en un organismo que fue concentrando descomunales fuerzas vitales, para luego ser lanzadas asestando el golpe definitivo al Islam; *elan vital* desbordado aún más allá de los océanos, una vez que la última frontera interior con el Islam haya sido borrada. Esta elasticidad social, como la definía Ortega y Gasset, conllevaba a imaginar un proyecto unificador que diera sentido de vida en común hacia el futuro.<sup>6</sup>

Los siglos últimos de la reconquista fueron el disparador interno del capitalismo mercantilista. Toda la economía cristiana fue canalizada hacia la guerra total lo que, obviamente, implicó profundos reajustes en el aparato productivo, incrementándose en términos absolutos la demanda primeramente de utilería bélica, pero asimismo de textiles, comestibles, etc.<sup>7</sup> Ello posibilitó el surgimiento de empresarios particulares así como de industrias encabezadas por los judíos y criptojudíos, cuya situación minoritaria y ambigua entre musulmanes y cristianos les daba un amplio margen de flexibilidad y libertad.<sup>8</sup> Además de que el ámbito de oficios que ejercían: finanzas, comercio, medicina, letras, leyes, etc., no los sujetaba a la tierra ni a la guerra, eso les permitía actividades lucrativas -que despertaban el resentimiento y la envidia de los cristianos- pero sobre todo la libre expansión de la abstracción era lo que les ayudaba a mirar por encima del horizonte bélico en que estaban inmersas las otras dos grandes comunidades. De hecho tanto judíos como judíos conversos eran la punta de lanza de la burguesía mercantilista en la península; por lo que bien puede aseverarse que en ese momento inicial del capitalismo en España, ellos encarnaban en su manifestación más depurada la fusión del imaginario con la razón instrumental de la

6 "En toda auténtica incorporación, la fuerza tiene un carácter adjetivo. La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, un proyecto sugestivo de vida en común [...] Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo"; Ortega y Gasset, José, *España invertebrada*, O.C., T-III, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 54.

7 Véase, De la Peña, Sergio, *El antidesarrollo de América Latina*, México, Siglo XXI, 1984, pp. 125-30.

8 Cf. Castro, Américo, *España en su historia. Cristianos, Moros y Judíos*, Buenos Aires, Losada 1948.

Castro, Américo, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1982.

modernidad. Por eso eran los consejeros y administradores más cercanos de los Reyes Católicos y de sus antecesores. En este grupo minoritario el proyecto de una España capitalista estaba en germen.

Pero todos los grupos judíos a pesar de su ambigua situación estaban envueltos por el fragor del momento histórico, lo que significa que no se podían salvar del todo de ser arrastrados por el temporal bélico-religioso. Temporal que entre sus múltiples golpes de destrucción y creación iba dibujando la cartografía de la futura nación española, *unificándola* en lo económico-social, político, administrativo y cultural.<sup>9</sup>

Pieza clave en el avance reconquistador fue la formación de las ciudades, ellas eran la señal fronteriza o, más precisamente, los puntos *unificadores* de la red fronteriza. Para contener la respuesta musulmana los reyes de Castilla favorecieron la formación de centros urbanos otorgándoles privilegios, llamados fueros. Los fueros, otorgados durante la repoblación en el siglo XII, eran una especie de *contrato* establecido entre las Comunidades- las ciudades- y los reyes; para que éstos tuvieran el apoyo de aquellos y contener así el abuso de fuerza y el dominio de los señores feudales regionales. Las relaciones entre los reyes castellanos y las Comunidades mediadas por los fueros estaban imbuidas de un profundo sentido afectivo que buscaba resolver los conflictos democráticamente: "Los municipios o consejos que forman la 'Comunidad', representan el origen de las Cortes españolas y la garantía de ciertas libertades locales a través de los fueros de cada Comunidad castellana".<sup>10</sup>

Las ciudades fueron el punto de incidencia de todas las fuerzas que se agitaban en torno a la reconquista, por lo que oscilan entre definirse como *urbs o civitas*, es decir, entre

---

<sup>9</sup> El proceso incorporativo del cristianismo fue dando lugar a la *integración totalizadora* nacional. Así como también estimuló la formación de nuevos reinos independientes, en los que a la larga se gestaron *procesos desintegrativos regionalistas* con su secuela de separatismos locales y particularistas. Tendencias que, para ser preciso, se encontraban soterradas mucho antes de la reconquista. Hay que tener en cuenta que el problema del individualismo y el separatismo en España se incrusta desde sus orígenes en el alma y la mentalidad primigenia de los diversos grupos celíberos. Individualismo regionalista que los hacía feroces guerreros y notables guerrilleros pero pésimos para formar ejércitos orgánicos. Esta de fondo era la mentalidad que primaba entre los conquistadores de América, grupos de individualistas que sólo se unían gracias a los prestigios personales del caudillo. De ahí el sentido de la frase española "igual al rey, menos dineros". Individualismo que en gran medida fue la simiente de la democracia hispana medieval. Para un seguimiento de los orígenes históricos de esta mentalidad véase: Cabo, Angel, *Condicionamientos geográficos de la historia de España* y Vigil, Marcelo, *Edad Antigua*, en Historia de España tomo I, Alfaguara/Alianza Universidad, Madrid, 1973.

<sup>10</sup> Bonilla, Luis, *Las revoluciones españolas del siglo XVI*, Madrid, Guadarrama, 1973, p. 100; Cf. Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

asentamiento físico para la defensa y ámbito donde circula todo tipo de tráfico -emociones, rituales, símbolos, comercio, etc-. Inercialmente las ciudades pasaron a ser el asentamiento natural de la burguesía judía, criptojudía y cristiana, así como punto de interacción entre los diversos estratos sociales como los artesanos, los hidalgos y la nobleza. Pero asimismo eran el lugar donde se realizaban las transacciones mercantiles destinadas a la guerra y la exportación. Esta estrecha conjunción entre clases, grupos, estratos y operaciones mercantiles fue creando a la Comunidad en torno a la idea determinante de *municipio libre*. Tengamos presente que todas esas ciudades fronterizas fueron constituyéndose a partir de hombres libres que provenían, incluso, de lejanas regiones y que acudían a los asentamientos urbanos en busca de la promesa de una vida más libre e igualitaria. Tanto en sus relaciones interiores como con el rey las Comunidades estaban regidas por un sólido y claro sentido democrático. Era, por tanto, una democracia nacida de las necesidades inmediatas, de la dinámica particular de cada situación y de cada Comunidad. *Democracia real, firmemente anclada en la tierra y en la historia*. Su antecedente directo e inmediato era el pluralismo medieval propio de la convivencia de las tres grandes religiones. No es excesivo afirmar que el gran logro del imaginario colectivo fue la concretización de la democracia en las Comunidades. Lo imaginario por mediación de la memoria colectiva recuperó y re-creó el multisecular pluralismo hispánico para plasmarlo en la democracia de las ciudades. Pero la democracia de las Comunidades sólo fue una fugaz utopía, ya que sería socavada desde el interior por la razón instrumental de la pujante burguesía y desde el exterior por el golpeo de la cada vez más fortalecida *raison d'Etat* del absolutismo habsbúrgico finalmente.

Trágico resulta pensar que esta democracia hispánica a cuya tradición pertenece América Latina fue dejada de lado al ser olvidada o no comprendida del todo por los criollos independentistas. Movidos por su ácido antihispanismo optaron por *yuxtaponer* el modelo democrático norteamericano cuyos prestigios no les permitieron entender cabalmente que pertenecía a una tradición histórico política todo lo lejana que se quiera de la nuestra. La democracia estadounidense y el institucionalismo político que la articulan tienen su raíz teológica en el protestantismo.

La burguesía cristiana en consonancia con la burguesía judía y criptojudía buscaban

construir una realidad unificada cuyo centro rector era un mercado -economía- en indetenible expansión dentro de un marco de orden y legalidad. El medio para lograrlo era apoyando a la realeza en su necesidad de centralización del poder para expulsar al Islam y controlar a los señores de la guerra cristianos. Pero no debe soslayarse que en ese momento los motivos económicos de la burguesía se imbrican con el resto de los grandes motivos de la reconquista: religiosos, políticos, culturales, etc., por lo que la burguesía como toda la sociedad cristiana en su conjunto arden en la cruzada contra el infiel. Para esta sociedad, por tanto, sólo existe un camino perfectamente delineado y depurado a través de ocho siglos de relaciones con ese otro radical que es el Islam, que moldeó la historia y la mentalidad cristiana, y es continuar la reconquista hasta sus últimas consecuencias a lo largo del norte de Africa. Este fue el primero, el más natural e íntimo gran proyecto imperial de España y, por consagración, el más popular.<sup>11</sup>

La reconquista y su extensión el proyecto imperial africano eran embridados y conducidos por el reino de Castilla; que la misma guerra y su expansión territorial lo habían convertido en el más grande y poderoso de la península. Por ello mismo de Castilla surgió el magno proyecto de unidad nacional. Este reino fue el forjador de lo que hoy entendemos por España. Pero como elocuentemente afirmó Ortega y Gasset, Castilla también deshizo a España con su gradual hundimiento en el absolutismo y su decadentismo particularista, ya irreversible durante el reinado de Felipe III:

Castilla ha hecho a España, y Castilla la ha deshecho. Núcleo inicial de la incorporación ibérica, Castilla acertó a superar su propio particularismo e invitó a los demás pueblos peninsulares para que colaborasen en un gigantesco proyecto de vida común. Inventó Castilla grandes empresas incitantes, que se pone al servicio de altas ideas jurídicas, morales, religiosas; dibuja un sugestivo plan de orden social... Pero si nos asomamos a la España de Felipe III, advertimos una terrible mudanza... Castilla se transforma en todo lo más opuesto a sí misma: se vuelve suspicaz, angosta, sórdida, agria. Ya no se ocupa en potenciar la vida de las otras regiones; celosa de ellas, las abandona a sí mismas y empieza a no enterarse de lo que en ellas pasa.<sup>12</sup>

Castilla impuso su sello señorial medievalizante a la reconquista, aunque con

---

<sup>11</sup> "El pueblo veía el proyecto con regocijo por un triple motivo tradicional y emocional: seguridad ante el peligro, esperanza de botín y ensanchamiento de la fe cristiana; era, en suma, una empresa que poseía el elemento más importante que se requiere para toda ejecución feliz, lo popular" (p. 77). "En suma los españoles aspiraban al imperio, pero no al europeo sino al africano". (*Ibid.* p. 88). Ortega y Medina Juan A. *Reflexiones históricas*. México, CONACULTA, 1993.

<sup>12</sup> *España invertida*, ed. cit., pp. 69-70.

basamento mercantilista moderno; esta inclinación con las sucesivas monarquías fue consolidándose, marcando con su impronta el sentido y destino de las instituciones en la península y en América. Hay que tener presente que no fue España quien descubrió y conquistó América, sino Castilla.<sup>13</sup> Y, por lo mismo, fue ella la que trasladó sus propias instituciones señoriales medievalizantes en América. La unión de Isabel con Fernando incorporó a Castilla el segundo reino en orden de importancia en España, el aragonés-catalán. Pero aún con la completa modernidad de este último, que en muchos sentidos era opuesto al castellano, no pudo influir mayormente en Castilla y sí más bien ésta supeditó a su designio al reino de Fernando.<sup>14</sup>

En los Reyes Católicos resumíase la encrucijada que vivía España entre el pasado y el futuro; entre medievalismo y modernidad; entre particularismos regionalistas y unidad nacional. Ellos fueron asimismo el catalizador definitivo de voluntades y convicciones nacionales, que utilizando la fe como instrumento de dominio transformaron la cruzada espiritual contra el infiel en unidad de poder político y económico. De hecho ellos pusieron en marcha la racionalidad del Estado, sin consumarla Factor culminante, decisivo y de prolongadas repercusiones en el proceso de construcción unificadora de la realidad española, así como de todo el futuro del imperio que comenzaba a abrirse con el empuje castellano conducido por los Reyes Católicos, fue la creación de la gramática de la lengua castellana.

Cuando el humanista Antonio de Nebrija (criptojudío) escribe su *Gramática* es plenamente consciente de estar creando un eficaz *instrumento de expresión* pero que es simultáneamente un *sistema de dominación* que servirá como arma al imperio, como lo externa en su famosa dedicatoria a la reina Isabel. Pero al imperio ha que se refería Nebrija y

---

13 "No cabe duda de que Isabel promovió las leyes y los usos de Castilla en América, y que insistió en reservar América para Castilla tanto en las bulas papales de donación como en las restricciones prácticas a la emigración. Después de morir Isabel, Fernando suavizó las restricciones para permitir que hubiera una pequeña emigración de aragoneses. Felipe II confirmó en 1596 que la emigración era un derecho de todos los españoles, pero el comercio siguió limitado al monopolio con sede en Sevilla". Kamen, Henry, *Una sociedad conflictiva: España 1469-1714*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 103.

14 "El modelo cultural triunfante fue el centralista castellano, austero, hidalgo, intransigente y militar, que se impuso finalmente por la fuerza a la otra gran alternativa nacional, el proyecto catalán, mediterráneo, comercial, herético y sensual. Otros grupos étnicos más primitivos, como los vascos o los gallegos, dotados de una peculiar y semi-pagana vida popular, con una literatura fundamentalmente oral, ricos en atavismos y particularismos, poco sensibles a los atavismos de la modernidad técnica y crítica quedaron encerrados en sí mismos, parcialmente descolgados del proyecto colectivo del Estado". Savater, P., *Contra las patrias*, ed. cit., p. 58

que sobreentendían la reina Isabel y el pueblo cristiano era el africano. Porque el castellano se definió a sí mismo marcando sus límites diferenciales respecto a la lengua árabe, que era la lengua de circulación franca entre los reinos peninsulares. En una dimensión más profunda puede argüirse que la gramática es la racionalización instrumental de la lengua. Al ser aprisionada la lengua dentro de las coordenadas de la gramática significa que el formalismo de la razón instrumental mediatiza al imaginario, del cual la lengua es una manifestación. Así, la lengua que por sobre todo es un medio de comunicación, convivencia y hermandad al ser domesticada por la gramática se convierte en instrumento de dominación:

De acuerdo con [la] definición de Nebrija, la lengua es más bien ese 'logos', la racionalidad misma que define interiormente el proceso colonizador. El lenguaje, bajo esta perspectiva racional, confunde sus significados con el principio teológico de conversión, y con la racionalidad interior al proceso de sujeción o vasallaje, culpabilidad, castigo y subjetivación a ella ligados. La gramática, como la catequesis, describe un proceso de destrucción de un orden discursivo y su sustitución por otro, que lo vuelve dependiente de una situación social, tecnoeconómica e histórica exterior.<sup>15</sup>

Todas estas trayectorias en conflicto y que fueron desencadenadas por la reconquista harán eclosión en la fecha clave de toda la historia de España: 1492.

En ese año cae Granada, último reducto musulmán; la avanzada de la burguesía peninsular es decapitada, al ser expulsados los judíos, tras años de persecución fanática atizada por la propia Corona; pronto los judíos conversos -llamados también marranos o cristianos nuevos- seguirán el camino del exilio. La intervención de la Corona al interior de las Comunidades fue consolidada, al elegir a sus regidores; pero principalmente al institucionalizar la imposición del corregidor que era la cuña exterior que introducía el poder monárquico para controlarlas.<sup>16</sup> En ese año excepcional Nebrija entrega su caja de Pandora -*Gramática*- a la reina Isabel de Castilla.

Pero el acontecimiento más espectacular que dió el giro decisivo a la historia posterior de España y que hizo palpables los signos de la tendencia de la Corona fue el descubrimiento de América. El Nuevo Mundo en alta proporción acabó por exacerbar y consolidar oscuras

<sup>15</sup> Subirats, Eduardo, *El continente vacio*, México, Siglo XXI, 1994, p. 238.

<sup>16</sup> Desde el siglo XIV la monarquía castellana comenzó a minar lentamente la soberanía democrática de las Comunidades, ya que los reyes le anularon a la comunidad la facultad de elegir a sus propios regidores imponiéndoselos, aunque estos pertenecieran a la misma comunidad. Posteriormente, la Corona nombró a un corregidor, cuya procedencia era exterior al municipio, para que ayudara -controlara- al regidor y rindiera cuentas a la monarquía.

tendencias de la historia de España. La grácil y pluralista carabela de la nación española regresó del descubrimiento de América convertida en un inexpugnable y absolutista galeón.

De principio el proyecto imperial africano, que era un proyecto heroíco burgués y popular,<sup>17</sup> cambió de rumbo tomando un sesgo aristocrático. Respecto a las tierras descubiertas la burguesía fue maniatada para que no tuviera control e ingerencia en ellas. Si bien es cierto que la conquista tenía mucho de empresa privada,<sup>18</sup> la Corona se las arregló pronto para controlar esa situación destruyendo a los conquistadores.<sup>19</sup> Respecto a América los Reyes Católicos dieron poco y recibieron mucho a cambio. La Corona y su soporte la aristocracia desde un principio se posesionaron y fueron posesionados por la realidad americana, trastocando la cruzada contra el infiel musulman en cristianización del indio pagano. Pero, como adelanté líneas arriba, implicó la pendulación del interés por el mediterráneo africano hacia el proyecto imperial atlántico euroamericano, aunque éste, supeditado a los intereses españoles en Europa.<sup>20</sup> América pasó a ser dentro de la dilatada cartografía imperial hispana el manantial de recursos para sostener su política expansionista europea que era prioritaria sobre cualquier otra alternativa. Política que era una extensión del viejo sueño del Sacro Imperio Romano Germánico que alimentó las perennes ambiciones de la casa Habsburgo, y que impuso esta dinastía a una España que no se identificaba con ese sueño.

Una vez que Carlos V, primer monarca Habsburgo, fue coronado emperador el giro absolutista de España fue definitivo.<sup>21</sup> El último y desesperado intento de la burguesía española por esparcir las sombras del poder absolutista que cerníase sobre el imperio fue la revolución de los comuneros de Castilla. Al ser cancelados por el emperador los fueros la

---

17 Es de tenerse en consideración que las diferencias y distancia atribuidas en la actualidad entre la burguesía y el resto de las clases populares en la España del siglo XV eran mínimas, eran más los elementos que las unían; ya que en ese momento existía una serie de premisas históricas que los unificaban. Se movían dentro de un común horizonte mental y de intereses: como eran los factores religioso y mercantil tensionados estos por el espíritu de cruzada contra el Islam.

18 Cf. Ruiz Gaytán, Beatriz, "Lo moderno y lo popular en el descubrimiento de América", en *Latinoamérica. Variaciones sobre un mismo tema*, México, UNAM-CCyDEL, 1992.

19 El juicio de residencia contra Hernán Cortés fue un ejemplo entre muchos de como la Corona, que no estaba dispuesta a ceder nada de América, controló a los conquistadores.

20 Ortega y Medina Juan A., *Reflexiones históricas*, ed. cit. pp. 80-81.

21 Cf. Brandi, Karl, *Carlos V. Vida y fortuna de una personalidad y un imperio mundial*, México, FCE, 1993.  
Chabod, Federico, *Carlos V y su imperio*, México, FCE, 1992.

respuesta instintiva de sobrevivencia fue inmediata, pero los comuneros fueron aplastados en 1521 en la batalla -carnicería- de Villalar.<sup>22</sup> meses después cae Tlatelolco, el último bastión mexica.

La Corona aprovechando la debilidad y dispersión de la burguesía después de la derrota la replegó, evitando la transición que ésta comenzaba a realizar para transitar de la fase mercantil-financiera a la industrial. El incipiente desarrollo industrial fue así totalmente marginado. Después del diluvio todas las plagas bíblicas cayeron sobre la burguesía. Los gremios artesanales que habían entrado en crisis por la expansión burguesa recuperan sus privilegios. Paulatinamente la estructura corporativa de la economía y sociedad hispana se reconstituye, bloqueando los últimos y débiles embates del capitalismo, quedando estancado en un mercantilismo "cojo", incompleto. La burguesía claudica definitivamente, decide no seguir la lucha contra los artesanos peninsulares y contra la competencia desleal de las manufacturas de Flandes, Francia, Italia e Inglaterra. El acoso de los altos impuestos acabó por hacer su labor de poda. Los restos de la burguesía superviviente, traicionándose a sí misma y, por tanto, al proyecto de una España capitalista, tuerce la ruta y unciéndose a los intereses de la aristocracia se inclinó hacia el productivo proteccionismo comercial, propiciado por las riquezas succionadas de América.<sup>23</sup> La burguesía decidió "hacer la América". El comercio ultramarino se convirtió en el negocio más rentable. En el interior de la península la

---

22 "Con el triunfo de los imperialistas en Villalar podemos afirmar, con el historiador Soldevilla, que se produce 'el divorcio entre el pueblo y la superestructura que lo devora'. Es la superestructura que implanta el imperialismo de Carlos V y que significa el auge de la alta nobleza y de los magnates de la clerecía, mientras los trabajadores, los intelectuales, los hidalgos de la modesta economía quedan silenciados y perdida toda esperanza de participación en el Estado. Solamente el halago, lo palaciego, el engancharse al carro triunfal de esa absorbente e hipetrofiada superestructura imperial puede dar oportunidad a los no poderosos para situarse, gracias al ofrecimiento de sus servicios, o mantenerse puramente apartados, sin acercarse a la gran máquina que implanta el absolutismo. El poder legislativo, el control de los tributos, son exclusiva función de la realeza y quedan ajenos a cualquier modo de colaboración popular, ni siquiera indirecto. En todo caso se espera más 'gracia' que 'justicia', mientras las ciudades, las Hermandades, los municipios, pierden todo su poder representativo y político. Pero todo ello da origen también a la desjerarquización de lo nobiliario, que pierde su mérito histórico para convertirse en palaciega comparsa de la realeza. Lo cortesano ha sustituido a lo heroico, y la tiranía a la democracia". Bonilla, Luis, *op. cit.*, pp. 238-9

23 "La política real asesta un golpe mortal a las posibilidades de emergencia de una burguesía moderna como clase hegemónica. La propia insuficiencia del desarrollo interno impide la unificación completa a través de un mercado nacional estructurado por la interdependencia de grupos, ramas y regiones en expansión. Antes de que logre instalarse sólidamente en España un esbozo orgánico de sistema manufacturero; la empresa indiana comienza a inundar el país de metales preciosos y contribuye a generar un proceso inflacionario, parte de la 'revolución de los precios que sacude a Europa'. Kaplan, Marcos, *Formación del Estado Nacional en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983, p. 62.



otra fuente de riqueza fue el monopolio aristocrático de la producción lanera de *La Mesta*<sup>24</sup> y su envío al extranjero. La mentalidad comercial de la burguesía y la aristocracia se configuró especulativamente: no se debía arriesgar una renta segura, alta y fácil corriendo el riesgo de la industrialización masiva de la lana en Castilla, la cual era exportada para su procesamiento en Flandes.

No es de extrañar que ante este panorama hasta la burguesía más dinámica y visionaria como era la catalanoaragonesa, prefiriera convertirse en rentista y adquiriera títulos nobiliarios. Quienes vinieron a cubrir el hueco dejado por la burguesía española fueron los genoveses, intermediarios y especuladores del comercio lanero internacional, que rápidamente se incrustaron en el centro monopólico de Sevilla, de donde hacíanse partícipes de las riquezas provenientes de América. Esta anomalía es la que exhibe la conocida letrilla satírica de Francisco de Quevedo:

Nace en las Indias honrado,  
donde el mundo le acompaña;  
viene a morir en España,  
y es en Génova enterrado.  
Y pues quien le trae al lado  
es hermoso, aunque sea fiero,  
*poderoso caballero*  
*es don Dinero.*<sup>25</sup>

Los banqueros alemanes, por su parte, controlaron el sistema financiero hispano. Tanto genoveses como alemanes y mercaderes de otras naciones europeas, obviamente, no se identificaban con la realidad económica española sino con la de sus respectivos países, por lo que la riqueza que extraían de la península la enviaban a sus lugares de origen. También los

24 El Honrado Consejo de la Mesta, gremio de cuidadores de ovejas castellanas, obtuvo su reconocimiento hacia fines del siglo XIII y fue liquidado a principios de siglo XIX. La Mesta jugó importante papel en el proyecto de unidad nacional emprendido por Castilla; ya que además de servir como apoyo político, aportaba recursos económicos necesarios para el sostenimiento y fortalecimiento de la Corona. Pero a su vez, el apoyo que la Corona dio a la Mesta redundó en grave conflicto entre los intereses agrícolas y los pastoriles. Los rebaños trashumantes de la Mesta invadían terrenos agrícolas destruyéndolos. La monarquía jugó su apuesta a favor de las rentas que le brindaba la Mesta, lo que representó la decadencia de la producción agrícola, agravando el desequilibrio de la economía total de la península. Incluso este gremio parece ser que tuvo activa participación en la expulsión de los judíos. Véase el libro clásico sobre el tema: Klein, Julius, *La Mesta*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.

25 Quevedo, F., *Poesía original completa*, Barcelona, Planeta, 1981, "Poderoso caballero es Don Dinero", p. 717.

grandes tentáculos monopolistas con los que la Corona sujetaba a las colonias ultramarinas como el Consejo de Indias, la Casa de Contratación y el Consulado de Sevilla acabaron por dar la puntilla a la posibilidad de desarrollo de la libre empresa.

España asimiló lo más devastador de los efectos distorsionantes que el impacto de América significó para Europa, al igual que antes había protegido al continente de la "devastación musulmana". La misma consolidación del absolutismo en la península fue lo que sirvió como amortiguador de la desarticulación económica provocada por el flujo de la riqueza americana, que finalmente favoreció el desarrollo modernizador de otros países europeos, encaminando a la propia España al subdesarrollo. Así, mientras España vivía por un lado el proceso de construcción unificadora-hegemónica de la realidad paralelamente ésta iba siendo erosionada por la desintegración de la esfera económica. La *red unificadora* de la realidad fue tejida por los Reyes Católicos con los hilos de la reconquista, pero fue consolidada por la dinastía Habsburgo cerrando la red con la *hegemonización*. Pero al haber expulsado a la burguesía cristiana, así como al haberse permitido el control extranjero de la economía, el proceso de construcción unificador-hegemónico perdió su base de sustentación real, inmediata: la red acabó mostrando desgarraduras por doquier. Sin embargo, la descomunal caparazón imperial ocultó la enfermedad de los órganos interiores. Las rupturas y escisiones que se manifestaron en la construcción de la realidad económica, así como en las demás esferas sociales, fueron desplazadas fuera de la península para ser incorporadas a las colonias americanas.

El firme sentido de ser el núcleo universal del imperio le dio a España la certeza de creerse por encima y más allá de los particularismos de sus colonias; por lo que era "deducible" e "incuestionable" que las escisiones estaban en las colonias no en la península. El colonizador hispano se proyectó invertidamente en el Nuevo Mundo, imaginando que lo escindido no estaba en él y en su propia realidad sino en esos naturales y en sus respectivas realidades. Ahora bien, mientras el núcleo tuvo el impulso para dilatarse la unidad central se mantuvo, pero cuando fue frenada la inercia imperial el fraccionamiento, el regionalismo más extremo, sobrevinieron<sup>26</sup>. Para completar la visión global de construcción de la realidad

---

26 "Mientras España tuvo empresas a que dar cuerpo y se cernía un sentido de la vida en común sobre la

históricosocial española y sus correlativas escisiones sigamos la configuración de la esfera político estatal.

Los dos personajes en los que se inspiró Maquiavelo para escribir *El Príncipe* fueron Cesar Borgia, aventurero que se perdió en el laberinto de intrigas de las ciudades estado italianas y ante cuyo carisma sucumbieron lo mismo Leonardo da Vinci que Maquiavelo, y el rey Fernando de Aragón. Mientras Borgia no pasa de ser una curiosa anécdota incidental en la película de la historia del pensamiento político occidental, el segundo por derecho propio debe ser considerado el numen que preside al del libro del humanista italiano. Más la relación de Maquiavelo con España no termina con la alegorización política del Rey Católico. *El Príncipe* y su autor correrán ardua y paradójica jornada por las sendas del mundo hispánico.

*El Príncipe* fue libro de cabecera de Carlos V, y no porque el emperador nostálgicamente buscara en él la figura de su abuelo Fernando de Aragón sino porque era su guía programática en la forja del Estado absolutista español. No obstante Carlos V aceptó que *El Príncipe* fuera puesto en el *Index* de libros prohibidos en 1559, al igual que las obras del otro humanista esencial para la historia político cultural de España, Erasmo de Rotterdam.<sup>27</sup> Pero el libro de Maquiavelo, o más exactamente sus preceptos, al igual que los de Erasmo, sobrevivieron a través de extrañas metamorfosis hasta llegar a moldear bloques enteros de las realidades políticas de España y Latinoamérica contemporáneas.

La ambivalente relación de Maquiavelo con España comienza con la visión que éste tenía tanto de la realidad de esa *finis terrae* como del rey Fernando de Aragón; el cual es clasificado por el florentino no como príncipe plenamente nuevo -moderno- sino como de *quasi principe nuovo*. La incertidumbre de Maquiavelo de clasificar al monarca español como "casi nuevo" obedecía no sólo a lo limitado de sus útiles conceptuales que de hecho él estaba creando -no basándolos en una realidad pasada sino contemporánea a él- sino también por el accionar político de Fernando sobre la realidad hispana cuya textura era demasiado evasiva.

---

convivencia peninsular, la incorporación nacional fue aumentando o no sufrió quebranto". Ortega y Gasset, J., *España invertebrada*, ed. cit., p. 65. Conforme fue fraccionándose el imperio su reflujo último cayó sobre la metrópoli que gracias al eslabón cohesionador, que era más fuerte en el centro, de lo político y lo religioso -que afirmaban la hispanidad y la fe católica- así como por el intento de desplazar fuera de sí las escisiones fue que en un postrer aliento de unidad, España pudo sobrevivir como nación.

<sup>27</sup> Cf. el libro esencial y modélico sobre este crucial tema: Bataillon, Marcel, *Erasmo y España*, México, FCE, 1966.

Ello es ejemplo de la dificultad que siempre representó para la mente europea de asir esa realidad proteiforme; no en balde eso fue lo que hizo que Erasmo temeroso rechazara las múltiples ofertas que se le hicieron para que visitara España.

Resumiendo, lo que hace de Fernando un *quasi* príncipe nuevo respecto a otros príncipes nuevos europeos es que en él la calculadora racionalidad instrumental, de que es encarnación un soberano absoluto, queda trabada por el puro voluntarismo, como nos lo explica el historiador Díez del Corral:

La *virtú* de don Fernando resplandece más bien en su habilidad para enfrentarse con la 'necesidad' que en la previsión prudente y sabia del curso de los acontecimientos. En este extremo su conducta es un tanto marginal respecto del concepto de 'razón de Estado' que se desprende de las páginas del *Príncipe*. El voluntarismo, el moviilismo continuo y un tanto aparatoso de don Fernando prima, según Maquiavelo, sobre su estricta racionalidad o, si se prefiere esta expresión, brilla más a *posteriori* que a *priori*<sup>28</sup>

El voluntarismo de Fernando -y obviamente también de Isabel- era consecuencia de la vertiginosa dinámica y colosal variedad de acontecimientos que vivía en esos momentos España, que como vendavales azotaban la frágil armazón del Estado itinerante que construían los Reyes Católicos. El Estado de Fernando e Isabel transforma, pues, la racionalidad instrumental en voluntarismo, que es acto puro que obedece o responde reflectivamente a la "necesitá" que presenta una realidad demasiado expansiva como para sujetarla con los mecanismos de poder de un Estado aún no consolidado. Dentro de este marco se comprende porqué cuando este voluntarismo estatal buscó desplegarse por mediación de sus múltiples mecanismos de control social, se tornó su accionar difuso, incapaz de aglutinar sólidamente y de una vez por todas las fuerzas desintegrativas, como era el caso de los reinos y sus tendencias regionalistas. Ello revirtió en freno que desaceleró la unificación total del Estado Nacional Español; máxime que los propios monarcas católicos liquidaron lo que era el soporte modernizador de su Estado al expulsar a sus minorías económicamente más productivas y que, además al interior del Estado eran el vehículo de la racionalidad instrumental. Semejante

<sup>28</sup> Díez del Corral, Luis, *Pensamiento político europeo y la monarquía de España*, Madrid, Alianza Universidad, 1983, p. 39. "La falta de pautas morales del monarca [Fernando] siempre dispuesto, según Maquiavelo, a invocar grandes ideales y después a sacrificarlos sistemáticamente a las concretas necesidades 'necesidades' de las situaciones políticas en que se encuentra, es considerada por el florentino como rígida consecuencia de su condición de príncipe *nuovo*". *Ibidem*.

oquedad del Estado fue llenada por los reyes recurriendo al factor religioso y al carisma de su presencia personal. Empero, a través de otros canales también le dieron un mínimo de fortaleza a su Estado plantando la semilla de una especie particular de racionalidad a medio camino entre el voluntarismo y la *raison d'Etat* absolutista.

Al igual que los rebaños trashumantes de la poderosa Mesta, Fernando e Isabel recorrían la península sin tener una capital fija que fuera el asiento del poder y la representación de la unidad nacional. Lo que coadyuvó en una política de consenso - naturalmente sólo entre los cristianos-, basada en alianzas, concesiones, subterfugios, pactos..., esta política pudo prosperar gracias al apoyo popular. Para los Reyes Católicos el buen gobierno no significaba la aplastante imposición de un Estado moderno, ello se ve claro en su política hacia las Comunidades: por un lado buscaban reforzarlas, pero por otro lado las controlaban haciendo que alcanzaran la autonomía bajo la tutela de la Corona -este era el objetivo de introducir al corregidor en las Comunidades- para lo cual fomentaron asimismo la creencia de que la cooperación con ella equivalía a la democracia y la libertad. Lo que traducíase en la total interacción del imaginario colectivo con los Reyes Católicos, sin la cabal mediación formalista de la razón instrumental. El imaginario era lo que dirigía el voluntarismo del accionar político de los monarcas. De igual forma lo que impidió que las tendencias absolutistas, en germen en los reyes, prosperaran fue la falta de una capital fija en la que se reuniera la aristocracia, y que pudiera imponerle condiciones a la monarquía, lo que sí ocurrió con los Habsburgo. Lo que evitó la asimilación y práctica completa de los preceptos del *Príncipe* fue la cosmovisión tomista, que se constituyó como el principal soporte teórico-político de la monarquía española. Ante el tomismo el maquiavelismo se disgregó por múltiples vericuetos, para convertirse a la postre en el rumor subterráneo que dialogaba con el propio tomismo.

El tomismo corresponde a la índole misma de la tendencia histórica que seguía la España habsbúrgica en el siglo XVI. Para los neoescolásticos hispanos no hubo duda ante la paradoja implícita en la elección. Por estar España en la avanzada de la modernidad europea el único sistema filosófico que era capaz de embridar los movimientos centrífugos de la nueva época, como p.ej. la Reforma protestante, sólo podía y debía ser el tomismo: una visión

coherente y jerarquizada del siglo XIII para defenderse de la desintegración modernizadora del siglo XVI, y proponer de esta forma una modernidad construída a la manera de una catedral gótica.<sup>29</sup> El tomismo respondía a la inclinación realista de la mentalidad española pero también a la necesidad de trascendentalismo religioso. Realismo y religión eran concatenados en una cosmovisión que ordenaba satisfactoria e, incluso, artísticamente la sociedad de lo imperfecto -sensible- a lo perfecto -divino-. Esto traducido ideológicamente en términos sociopolíticos de la realidad española significaba que individualismos, particularismos, regionalismos, etc., quedaban supeditados orgánicamente al monarca: que actuaba en nombre de sus súbditos, como el agente mejor ubicado y más apto para esa función. Actuación que se suponía era un reflejo de Dios; por tanto, el rey estaba obligado moral y religiosamente a imponer las leyes públicamente reconocibles de Dios. Así, en la aplicación del esquema tomista a la realidad hispana se le quitaba a lo particular su filo crítico y dispersivo para darle su lugar definitorio en un monárquico orden estamental y reglamentista.<sup>30</sup>

La elección fue obvia también porque el tomismo era la única filosofía que brindaba un especial sentido cristiano de racionalidad humana. Racionalidad que servía muy a propósito

---

29 La filosofía de Tomás de Aquino es una armoniosa estructura intelectual, semejante a la ingrúvida y sacra armonía de las catedrales góticas, pero al igual que las catedrales el tomismo encuéntrase recorrido por la tensión: que en las construcciones góticas está en su punto de intersección en el arco de medio punto, y en la filosofía de Tomás de Aquino en la intersección entre fe y razón. Esta tensión fue el origen del conflicto que desgarró al pensamiento medieval. Pero en el tratamiento que le dio al conflicto, el Aquinate buscaba superar las antitesis naturales entre fe y razón, con lo que a su vez, pretendía fundir dos épocas históricas con tendencias divergentes la Edad Media y la Modernidad. Épocas que aún por sobre su clara oposición, Tomás de Aquino se avocó en su filosofía a fortalecer el sutil nexo de continuidad existente entre ambas épocas. Pero ¿cuál fue ese tratamiento que Tomás de Aquino hizo del conflicto? Primero pretendió demarcar las fronteras entre razón y fe pero buscando los contactos posibles y compatibles entre las dos, para inmediatamente encontrar los puntos de continuidad entre lo racional y lo supraracional. Mas esto conllevaba una revalorización del mundo sensible, ya que a contramarcha de la tendencia medieval, se debía partir del conocimiento de los entes particulares para ascender al mundo inteligible del ser perfecto: Dios; el cual da sentido de perfectibilidad a la imperfectibilidad del mundo sensible. Pero ello en una visión orgánica, jerárquica, que partía, pues, de lo particular para ascender -acceder- a lo universal.

30 Además de ofrecer el tomismo una metafísica inicial para la moderna filosofía europea, que sentían los teólogos españoles que podía desviarse ante la línea anglosajona del siglo XIV marcada por Duns Escoto y Guillermo de Ockham, los cuales, sobre todo el segundo, habían llevado hasta sus últimas consecuencias la separación entre razón y fe. La "navaja" de Ockham abrió un profundo tajo en la esfera de la fe por donde se desangró los últimos rescoldos de la Edad Media, y dejó el camino expedito para el experiencialismo puro. El nominalismo ockhamista iba a dar directamente al individualismo social que negaba la matriz metafísica -universalismo trascendental social- que los teólogos españoles creían que sólo podía ser el factor cohesionador del mundo que se abría ante sus ojos espiritualizados. Incluso la afirmación por parte de Duns Escoto de la singularidad de las creaturas, fundada en el principio de no contradicción, sólo podía ser tenida como una amenaza por los teólogos neoescolásticos hispanos, ya que su propia realidad los enfrentaba a una desquiciante dinámica de lo particular, que era menester conjugar en una visión concatenada universalista, para darle explicación y conducción.

para incorporar a pueblos no cristianos, que la expansión imperial española encontraba a su paso, a la vida cristiana de la civilización europea. Finalmente, el tomismo daba una apoyatura -"frágil"- a la monarquía hispana habsbúrgica para conciliar la racionalidad instrumental del Estado moderno con un orden mundial ecuménico. En otras palabras, el Estado español se echó a las espaldas la titánica, y de antemano condenada al fracaso, misión de conciliar lo inconciliable la *universitas christiana* medieval y la *raison d'Etat* moderna<sup>31</sup>, el tomismo era una de las columnas que sostenían esas antagónicas construcciones.

Ahora bien, si los Reyes Católicos jamás dieron el paso último hacia la racionalidad instrumental del Estado sus sucesores, la dinastía Habsburgo, si lo darán pero bajo los peculiares condicionamientos que imponía la necesidad de conciliar medievalismo con modernidad. En esta desesperada conciliación también está la sombra de Maquiavelo. La Corona y sus ideólogos hicieron gala de un antimachiavelismo oficial y de un machiavelismo soterrado, ello explica los alambicados usos y desusos, encuentros y desencuentros con los preceptos políticos del humanista florentino.

Se rechazó a Maquiavelo *no* por su propuesta "absolutista", que de hecho era la piedra de toque del castillo estatal de los Habsburgo, sino por la amenaza de tiranía implícita en su acentuamiento en que el Estado no es una obra de arte divina y sí más bien un artificio. Semejante concepción contradecía los fundamentos tomistas de la teoría neoescolástica desarrollada por Vitoria y consolidada posteriormente por Francisco Suárez: el Estado como un todo ordenado, en que las heterogéneas voluntades de la colectividad y del monarca se armonizaban jerárquicamente bajo la púrpura de la ley natural y en interés de la *felicitas civitatis* o bien común. Resumiendo, puede decirse que la negación oficial del machiavelismo obedecía a que éste "...desprovidencializó el Estado, es decir, al elevar el cuerpo político fuera del contexto histórico canceló el papel teleológico o providencial que la 'historia' había asignado al Estado español de la Contrarreforma. Esta tensión entre el 'bien común' y el cálculo del poder, entre el Estado como un todo orgánico y el Estado como artificio, entre la

---

<sup>31</sup> A la larga la *Universitas Christiana* quedó disuelta ante la razón de Estado (interés de un Estado sobre otro), pero los españoles siempre se aferraron hasta el siglo XVIII a una utópica armonía. Consecuencia de esa tensión fue un logro notable, el derecho internacional de Francisco de Vitoria, que cuestionaba la tesis del derecho del más fuerte sustentada por los estados europeos, una vez que el derecho canónico, de supuesto origen divino, fue invalidado.

política como misión y la política como arte o 'ciencia'... entre estrategia inclusivista y exclusivista, esa tensión continúa condicionando la agenda política del mundo ibérico en este siglo actual".<sup>32</sup>

Los preceptos de Maquiavelo para ser aceptados, fueron disociados de su fuente y absorbidos diversamente por el pensamiento político español para integrar con sus esquilas los fundamentos tomistas del Estado. La tradición jurídica medieval que asentaba que los sujetos políticos se definen por su ubicación social y misión cristiana se la intentó ajustar, a través del maquiavelismo, a la unificación racional que llevaba a cabo el Estado absolutista español justificando de esa manera su despliegue de poder intolerante, ortodoxo católico y violento. La misión cristiana encauzada por el libre albedrío tenía que coincidir con la racionalidad absolutista del Estado. Por otra parte, dado el carácter "inmoral", y anticristiano que los neoescolásticos hispanos le atribúan al maquiavelismo, pretendieron "únicamente" circunscribir "algunas" de sus propuestas a una función -valga la analogía arquitectónica- ornamental del Estado, es decir, de una mera fachada moderna para presentarla frente a la agresividad de los demás Estados europeos modernos. Pero lo cierto es que en términos reales al maquiavelismo se le dio una función más determinante: ser la columna que representaba el concepto moderno de Estado con su forma particular y contenido universal fundado en la razón instrumental; columna a su vez paralela a la tomista, que representaba el concepto medieval de Estado con su forma universal y contenido particular quintaesenciado en la noción de *Universitas Christiana*. Así, pues, tomismo y maquiavelismo eran las columnas que sostenían la monstruosa bóveda política que coronaba y unía al imperio español. Más la tensión producida por los conceptos antagónicos que intervinieron en la configuración del Estado español a la larga produjeron fisuras, escisiones -sobre todo ello se hizo ostensible cuando la dinámica histórica dejó muy atrás a ese desmesurado experimento-, haciendo que las columnas se resquebrajaran al no resistir el peso, viniéndose abajo la bóveda que aplastó a todo el universo hispánico en el siglo XVII -sólo el Estado borbónico en el siglo XVIII ofrecerá una alternativa incierta y efímera-. Las escisiones en la esfera política dialectizándose

---

<sup>32</sup> Morse, Richard M., *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982, p. 71.



con las escisiones de la esfera económico-social, generaron formas específicas de construcción de la realidad histórico-social y de mentalidad que condicionaron el devenir del mundo hispano-americano, como veremos más adelante.

Incluso la burocracia, vehículo de la racionalidad instrumental en la construcción de la *raison d'Etat* estaba minada por la escisión. De suma importancia fue la fundación de la burocracia castellana, ya que por medio de ella el imaginario colectivo fue mediatizado encauzándolo por vía formalista a su unión con la racionalidad instrumental; pero, a su vez, ésta última no fue dirigida como en el resto de Europa, en término pleno, a la construcción unificada hegemónica capitalista de la realidad hispana, sino contrariamente para aniquilar la tendencia modernizadora de España.

La burocracia castellana<sup>33</sup> tuvo como modelo a la moderna burocracia aragonesa-catalana, pero no tuvo la misma eficiencia que ésta, porque actuaba desde el marco semifeudal propio de Castilla. La burocracia de los Reyes Católicos fue el factor que le dio flexibilidad a su Estado itinerante, y que además fue el mecanismo de que se sirvieron para controlar a la aristocracia. Pero conforme recibía privilegios y se convertía en una élite, la burocracia castellana fue hipertrofiándose preparando así el camino para el Estado autoritario de los Habsburgo:

Aunque los Reyes Católicos no innovaban al instituir que la burocracia fuera de letrados, con su preferencia por los juristas hicieron que los letrados se transformaran en la élite del sistema administrativo castellano... Fueron los elementos indispensables en la transición del gobierno medieval de los Reyes Católicos al Estado burocrático de los Austrias.<sup>34</sup>

En la transición de los Reyes Católicos a los Habsburgo -Austrias- la burocracia fue gradualmente entregándose a la aristocracia lo que redundó en su accionar, ya que sus resoluciones fueron haciéndose más lentas y sopesadas. Pero primordialmente generó un férreo reglamentarismo que con minuciosidad maniaca controló y domesticó hasta destruir, las

---

<sup>33</sup> Esta burocracia de letrados fue producto de la reforma universitaria llevada adelante por el Cardenal Cisneros, que imponía cubrir diez años de derecho canónico o civil. Pero el grosor de esa burocracia se evitaba que fuera de la aristocracia. Durante el reinado de los monarcas católicos su cuerpo burocrático administrativo era extraído de entre la burguesía y los nobles menores (hidalgos), que al ser favorecidos eran los más leales a la Corona.

<sup>34</sup> Kamen, Henry, *op. cit.*, pp. 60-1.

energías del pueblo español. Esto en consonancia, por supuesto, con la Inquisición<sup>35</sup>: instrumento político-religioso que fiscalizó conciencias, costumbres y libertad espiritual, en aras de mantener la pureza de la fe. De hecho la Inquisición era la visagra que trasmutaba los éxitos políticos y las victorias militares en triunfos de la fe. Aparato burocrático e Inquisición eran los mediatizadores de las relaciones de poder y contenedores de las novedades y cambios del mundo exterior. Eran los candados que sellaban el palacio imperial.

La reafirmación del carácter retardatario de la burocracia puede observarse en la forma como asumió y desarrolló el humanismo renacentista. A contracorriente del humanismo italiano de orientación cívico republicana, el de los humanistas de la burocracia castellana era marcadamente nacionalista y monárquico. Por lo que era un humanismo circunscrito a la corte y además mediatizado por la religión: de esa forma se evitó su influjo modernizador.

La Corona, la aristocracia, la burocracia, la Iglesia, la Inquisición y demás instrumentos de control social tendieron el manto del absolutismo en su orientación más aniquiladora sobre el pueblo español y todo su universo colonial. El fabuloso siglo XVI que se abrió lleno de promesas para España entró en el ocaso clausurado herméticamente por las fuerzas más retrógradas. La imagen arquitectónica que mejor expresa esa agonía finisecular del XVI es el agobiador y omnipresente mausoleo del Escorial, metáfora del poder hecho piedra. Simbólicamente puede decirse que el Escorial fue la prisión que erigieron los monarcas Habsburgo para encerrar y controlar la heterogeneidad, la individualidad, el regionalismo, las particularidades, el pluralismo... que eran nutridos por el imaginario colectivo. La delirante simetría de ese monumento necrofilico fue diseñada por la racionalidad instrumental. El Escorial fue la morada final a la que arribó la historia errante de España y que alcanzó su esplendor peregrino con los Reyes Católicos. Los mecanismos de construcción unificadora hegemónica de la realidad hispana tenían su centro irradiador en el Escorial; desde ahí todos los hilos con que se unía y dominaba al imperio eran trenzados desde su interior por el espectral monarca absoluto Felipe II, apodado por el historiador mexicano Juan A. Ortega y Medina, la "araña escurialense". Felipe II, a semejanza de un Dios burócrata, con sosegada

---

35 Para una descripción del accionar de los mecanismos de control y poder de la Inquisición véase mi texto "Conciencia histórica y poder en el descubrimiento y la conquista" en *América Latina Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, UAEM, 1993, Tomo III, pp. 29-35.

cólera administrativa tejió su telaraña divina a lo largo y ancho del imperio para aislarlo del mundo: evitando la corrupción del cambio, del tiempo. Este monarca convirtió a España y su imperio en un inmenso Escorial, rodeado por mayestáticos muros que protegían contra la fuga de eternidad que en su interior regodéabase. Como reflejo, para los españoles el universo se escindió en un *interior religioso* que conducía puntual a la trascendencia y a la estabilidad política:<sup>36</sup> donde Tomás de Aquino y Maquiavelo deponían sus contradicciones lógicas y naturales para hermanarse en el abrazo de la eternidad; y la otra parte de la escisión era un mundo *secular exterior* regido por intereses económicos y por la guerra que convertía a Estados y hombres en lobos del hombre. Pero ese mundo exterior de la modernidad al que ahora le cerraba las puertas España, paradójica y dolorosamente, fue el mundo que ella misma ayudó en gran medida a financiar. De hecho cada español al ensimismarse pasó a convertirse en un breve Escorial; flexibilizando la metáfora, puede decirse que el Escorial con toda su necrofílica opulencia pasó a simbolizar la mazmorra interior que cada Segismundo español llevaba auestas. Dentro del Escorial imperial girando la eternidad fue gestando la obsolescencia del siglo XVII y su reverberante barroquismo. Sigamos esta última vuelta de tuerca.

El mundo hispánico en el siglo XVII vivió en vilo obsesionado por la transitoriedad de la Naturaleza. Cambio y muerte eran los fenómenos que atenazaban la conciencia española, por lo que había que defenderse de su irrupción aniquiladora; ello sólo podría lograrse conservando, restaurando, mitificando la realidad, aunque fuera al borde de la agonía. Más en la agonía también alienta la pálida luz de la vida, y siempre será preferible conservar ese hálito de vida, porque en él aún palpita la añoranza del pasado. Pasado que ya no tiene futuro y que por lo mismo hay que restaurar, incluso mitificándolo, ornamentándolo. España de ser

---

36 El carácter antimoderno del Estado *barroco* español (siglo XVII) que había derrochado su mejor potencial en la lucha contra la Reforma protestante, concebía la libertad no a la manera moderna como halo de inmunidad que envolvía a cada individuo sino como obediencia, voluntaria o "activa" hacia el poder estatal personificado en la figura del monarca, que recibía "línea" divina para actuar en bien de la comunidad. Tal sustrato católico de la política sólo podía permitir el libre albedrío en el seno de la gracia cristiana: "El corolario de la libertad así concebida era un Estado cuya función principal era el mantenimiento del orden a través de la administración de justicia, justicia que tanto premiaría el mérito como castigaría la delincuencia" (Morse, Richard, *op. cit.*, p. 85). En resumen el Estado barroco agudizando la tendencia que seguía el Estado español del siglo XVI utilizó a Maquiavelo como punto de transición entre el Estado como bien común a el gobierno como arte, representado en la habilidad política del monarca para vadear entre las feroces tormentas de un mundo en vertiginoso cambio.

un pueblo vitalista que vivía enfrentando constantemente el riesgo entre los siglos XV y XVI, para el siglo XVII se había metamorfoseado en un pueblo agonista; como lo anunciaba San Juan de la Cruz a finales del siglo XVI:

Esta vida que yo vivo  
 es privación de vivir;  
 y así es continuo morir  
 hasta que viva contigo.  
 Oye, mi Dios, lo que digo,  
 que esta vida no la quiero;  
 que *muerdo* porque no muerdo.<sup>37</sup>

Había, pues, que conservar el pasado, las tradiciones, el poder, el Estado. En el orden político nada de novedades ni de invenciones intelectuales; sólo reflejos espontáneos, espasmos adaptativos al flujo irregular de la historia regida por el principio de inestabilidad mundial. La razón de Estado maquiavélica tecnificada, instrumental, fue transformada en el siglo barroco español en personificación pura, encarnada en la agudeza política del rey, el caudillo o el líder, que al carecer del fuerza o medios con que hacer frente a las circunstancias adversas que constantemente presentaba una realidad inestable debía recurrir a la razón de Estado. La racionalidad instrumental devino en agudeza política del gobernante. Así, mientras en el resto de Europa la razón instrumental trituraba a los monarcas, para acabar de construir los Estados impersonales modernos que unificaban y hegemonizaban la realidad europea, en España se iba en sentido opuesto, cada vez mayor personificación de la razón de Estado. De ahí la incapacidad de fundir acabadamente en un mismo proceso la unificación y la hegemonización, que incluso llegaban a desarticularse en esta táctica de acomodación ante los cambios de la realidad política.

Al irse cerrando de manera absolutista en España el contacto con los cambios modernizadores que ocurrían en el exterior y en el interior las posibilidades de desarrollo social, la mentalidad hispana canalizó el imaginario hacia lo *fantástico* y *grotesco*. El hambre de novedades del pueblo español que en el siglo XVI había sido despertada por los prodigiosos horizontes que daban los descubrimientos y conquistas de sus hombres, fue

<sup>37</sup> De la Cruz, San Juan, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1982, "Coplas del alma que pena por ver a Dios". p. 10

contenida, maniatada y manipulada por el sistema de poder. Su creatividad, inventiva y realismo fueron cegados, revirtiendo sobre sí mismos; es decir, la mente española perdió el contacto con las realidades del mundo y los cambios que la nueva orientación histórica imponía. Tal orientación era -y es- de tipo empirista fundada en el conocimiento científico-tecnológico; pero la mentalidad española fue bloqueada, lo que redundó en un rechazo de la ciencia y la técnica, deslizándose invariablemente hacia lo fabuloso, como observa agudamente el historiador José Antonio Maravall:

Pero faltos de una técnica precisa para el conocimiento y dominio del mundo empírico, lo maravilloso se confunde para ellos con lo fabuloso. Ahora, un nuevo sentido de la naturaleza y, a su servicio, una nueva ciencia de las cosas naturales, permiten dar realidad concreta a lo maravilloso y transformarlo en la extrañeza de nuevas cosas que a diario se descubren.<sup>38</sup>

La mente española ante la "falta de técnica precisa" para conocimiento y dominio del mundo empírico transmutó -confundi- lo maravilloso del mundo moderno con lo fabuloso medievalizante. El cientismo de la realidad moderna fue evitado, proyectando y reforzándose las soterradas tendencias fabuladoras del pueblo español. Ello sólo podía conducir a la reafirmación de un *trasmundo*, a contramarcha de la plana inmediatez empirista de corte científico tecnológico del mundo moderno.

Ahora bien, la ciencia moderna tiene como fundamento un declarado inmanentismo, lo que implica que en ningún momento debe haber un distanciamiento con la realidad tangible, a la cual se busca transformar. El ancla de la ciencia con la realidad es la *techné*. Por eso al serles bloqueado el acceso a la técnica moderna a los españoles, perdieron el anclaje con esa realidad; llegando, en consecuencia, a concebir ésta como un sueño. Y, ya metidos en el tobogán de inversiones, al sueño lo concibieron como realidad. Para los españoles del siglo XVII la vida pasó a ser un sueño. Tal era la concepción del universo de un pueblo escindido que vivía oscilando entre los extremos de una realidad escindida; afirmando uno, negando el otro o confundiendo los dos extremos: el del mundo empírico sin esperanza y el *trasmundo* en el seno de Dios:

---

<sup>38</sup> Maravall, J.A., *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea del progreso hasta el Renacimiento*, Madrid, Alianza Universidad, 1986, p. 78.

...materializar el ideal; hacer de la idea espiritual algo tangible, de carne, sangre y hueso; convertir este mundo en cielo, y el cielo en realidad; en suma, hacer de ambos un intento doloroso, inútil y de antemano fracasado, un infierno. Porque ningún pueblo se atrevió a llevar la secularización del ideal religioso tan lejos y por tanto tiempo, y tan inquebrantable y tesoneramente como lo hizo el español; y en ello radica toda su gloria y execración, toda su verdad y mentira. El español secularizaba lo espiritual, pero al mismo tiempo espiritualizaba lo seglar hasta un grado tal que el equilibrio por fuerza habría de romperse en perjuicio de las dos tendencias y, desde luego, con gran daño para las aspiraciones y realidades humanas. España comenzaba hacer así esa carrera tan desorbitada en la historia, que tan absurda resultaría entonces como nos parece también hoy.<sup>39</sup>

El famoso realismo español no es más que el anhelo de concretización del sueño en este mundo: desesperado intento por arañar, por asirse a esta realidad inmediata. Por eso en el presente siglo Ortega y Gasset tenfa como proyecto filosófico cultural el maridaje del idealismo alemán con el realismo español para darle a éste un anclaje lógico, sistemático en el mundo. Que el realismo hispano depusiera su tendencia fabuladora para constituirse en conocimiento rigurosamente metafísico.<sup>40</sup>

Enclaustrados los españoles en su Escorial interior -individual- e, imperial configuraron una forma de vida como escenario donde era representada la inmutable eternidad: con toda su dinámica humana preñada de estatismo trascendentalista. Era el *theatrum mundi*<sup>41</sup> barroco. Mientras el barroco en la Europa reformista estaba circunscrito al ámbito estético, en España era una cosmovisión que signaba los usos y costumbres de la cotidianidad. *El barroco permitió en un agónico suspiro... fundir a las antinomias que se desgajaban de las escisiones de la vida cotidiana bordeada por el acoso de la muerte.* Un mundo claustrofóbico, estacionado en la intemporalidad, que sólo preveía el cambio ocasionado por la muerte, ornamentada con delirante barroquismo. Cambio que más bien era confirmación de la perennidad de lo inmutable. La muerte es la ruptura *par excellence* de la cotidianidad, abre la posibilidad de la transgresión dentro de un marco estático; por eso el barroco español vive extasiado con el peso de la muerte encima, a los lados y debajo. La muerte es el cambio que confirma lo inmutable. Pero si habfase llegado a este extremo en el

39 Ortega y Medina, Juan A., *op. cit.*, pp. 92-3.

40 Viéndolo por el lado afirmativo José Gaos creía que el trascendentalismo español podía ser una alternativa salvadora contra la unidimensionalidad empirista y consumista en que quedó entrampada la modernidad.

41 Cf. Kurnitzky, Horst y Echeverría, Bolívar, *Conversaciones sobre lo barroco*, México, Facultad de filosofía y Letras, UNAM, 1993.

siglo XVII es porque previamente la vida cotidiana fue cosificada por el imperativo absolutista habsbúrgico.

El barroco hispano-americano pretende transgredir las fronteras entre lo real y lo ideal; la vida y la muerte; la vigilia y el sueño. En esta serie de transgresiones el individuo se juega el yo. Pero la misma teatralización barroca de la vida hace que ese yo se extravíe dando lugar a la duda que una y otra vez se presenta: ¿quién soy yo? ¿"una ilusión, una sombra, una ficción" o muy probablemente un enjambre de sueños? El barroco por su naturaleza intrínseca sólo puede dar lugar a la pregunta, dejando la respuesta al filo de la muerte, en la agonía.

Esta orientación vivencial del barroco condujo inercialmente a una separación entre la racionalidad instrumental, que por su naturaleza tiene que estar siempre en contacto transformador con la realidad, y el imaginario colectivo que se hundió en la fantasía.<sup>42</sup> En otros términos, puede decirse que el barroco español es resultado del imaginario que se vuelve -o revuelve- sobre sí mismo, al haber sido asfixiado en su movimiento de proyección constructivo históricosocial. El barroco es el imaginario entregado a la orgía de la forma, de la retórica, del girar enfebrecido sobre el eje de la eternidad; pero desgranado del pragmatismo de la razón instrumental. La realidad históricosocial -barroca- vacilante entre la vida y el sueño fue trasladada a América lo que acabó por exacerbar las antinomías de una realidad escindida gestada al calor de la conquista en el siglo XVI. Ello se ejemplifica en la comunicación y confusión que implica la teatralización entre la máscara y el rostro que es la señal distintiva del barroco americano.

---

42 "... al lado de las medidas de contención del impulso inquisitivo inventor e innovador, que con Felipe II se va imponiendo, las cuales amortiguarían gravemente aquel afán. Le dejarían, en cambio, campo libre en sectores que no se consideraban, ni política ni intelectualmente, peligrosos. En ellos siguió desarrollándose ampliamente -llevando incluso a extravagancias que nos son familiares, en la época del barroco- el gusto por lo nuevo; pero sin correspondencia ya con aquellos terrenos en que el pensamiento racional opera autónomamente, la atracción por la fantasía y la arbitrariedad, meramente literarias, aparece como muy otra cosa de aquel deseo de conocimiento y dominio del mundo natural que inspiró nuestro siglo XVI". Maravall, J.A., *op. cit.*, p.101.

## 5

**Dinámica de la realidad escindida**

*Ce Acatl*, el año 1-Caña había llegado.

El Tiempo coagulado en presente eterno sucumbía ante el impacto del cambio, de la temporalidad siempre tendida hacia el futuro. El mito perecía ante la historia o, más exactamente, el mito se diluía en las arterias de la historia.

A lo largo del continente americano los pueblos indígenas de más alta cultura tuvieron la aterradora y esperanzada certeza de que la ancestral profecía tenía cumplimiento: Quetzalcóatl, Kukulkan, Gukúmatz, Viracocha retornaba para reclamar su reino. Sellando así el tiempo sin tiempo pero abriendo con ello un nuevo ciclo, que se pretendía era la actualización de la eternidad que sancionaba la comunión del hombre con el cosmos. Pero lo que llegó no fue el dios sino el viento de la historia que conducía las naves de los conquistadores. Por nebulosos azares mito, profecía e historia coincidían confabulándose para dar muerte a un universo, propiciando el surgimiento de otro diametralmente opuesto.

A partir de fines del siglo XV el mundo vivirá muchas veces las escenas de destrucción, transformación y creación llevadas a cabo por Europa sobre otros pueblos. "La visión de los vencidos", esquirlas de dolor indígena, fue suscrita y reproducida por otros pueblos en Asia, Africa y Oceanía. Sin embargo, la expansión europea no debe ser reducida a una mera empresa de explotación económico-política. Su complejidad va más allá de ese reduccionismo simplificador.

Europa emergía de la Edad Media hambrienta de goces y conocimientos inmediatos transformadores del mundo. La preocupación por la condenación eterna se dejó de lado cuando fue probada la ambrosía del mundo terrenal. Aunque de todos modos había que ampliar las fronteras del reino de Dios o, en otros términos, del Occidente cristiano. Pero ese afán de goces correspondía con el proceso intensivo de unificación y hegemonización que se daba con variados matices en toda la Europa renacentista. Hambre de terrenalidad y unificación hegemonizadora con su secuela de ciencia y tecnología prepararon a Occidente para desbordar sus



propias fronteras, extendiendo su sombra de dominio sobre el mundo entero. *El milagro europeo* se había realizado.<sup>1</sup>

La expansión europea obedecía a una peculiar dinámica histórica articulada por la concatenación de complejos procesos internos, que por su fina integración le confieren una lógica inherente. La lógica de su dinámica expansiva cubre la totalidad de los ámbitos natural e históricosocial en sus múltiples niveles e interacciones. Pero además, semejante dinámica está atravesada por un objetivo preciso: la destrucción, transformación y creación de la realidad sobre la que se implanta y, en la cual, genera a su vez inéditas dinámicas. Nuevas dinámicas que obviamente se encuentran en íntima interacción tanto entre ellas como con la dinámica global expansiva occidental. Por lo que bien visto *el despliegue dominador de Occidente es un acontecimiento histórico que nunca se encuentra estático ni tampoco es unilateral, sino que esta perpetuamente agitado por una pluralidad de dinámicas en interdependencia*, a las que sólo se puede acceder a través de graduales acercamientos en profundidad, para ello ha menester seguir la fluencia de cada una de las fases de la dinámica desencadenada por Europa.

Las etapas de la dinámica expansiva europea son históricas y por lo mismo van modificándose y reajustándose a partir de los cambios que sufre ese continente en todos los órdenes. Y en un aspecto más restringido a partir de los agentes dinamizadores internos de cada país europeo en su momento de crecimiento y esplendor imperial. En su fase expansiva inicial (siglo XVI) el rostro que Europa, a través de España, presentó a los pueblos en América fue el del sojuzgamiento intensivo. Primeramente debido a la confrontación bélica, donde la superior tecnología occidental mostró su capacidad destructiva frente a las rústicas armas indígenas. En seguida, la muerte masiva se presentó en el terreno de las enfermedades virales traídas por los europeos. No del todo se ha reparado en la función, *no consciente ni intencional*, de la enfermedad como instrumento clave en la acción destructora y transformadora llevada a cabo por Occidente sobre otros pueblos. África, América y Oceanía hasta antes del contacto europeo no habían conocido tal magnitud de muerte masiva ocasionada por enfermedades. Muerte que, en el

---

<sup>1</sup> Cf. Jones, E.L., *El milagro europeo*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

caso de los pueblos prehispánicos, fue vivida como un castigo y abandono de sus dioses. Para los hispanoeuropeos esto representó la pérdida de grandes contingentes de fuerza de trabajo, pero ellos estaban "acostumbrados" a convivir con ese tipo de enfermedades, ya que habían desarrollado defensas naturales contra ellas. Por lo mismo, supieron responder al reto reestructurando los mecanismos de distribución y utilización de la fuerza de trabajo sobreviviente e incorporando mano de obra esclava traída de Africa. Era la inicial manifestación en América de la racionalidad instrumental que así controlaba y administraba la fuerza de trabajo. De esta forma la enfermedad permitió al hispanoeuropeo poner la primera piedra de la unificación y hegemonización sobre los territorios conquistados.

La historia europea sobre todo al final de la Edad Media va acompañada por la sombra de la enfermedad masiva. Cada tirón del proceso civilizatorio europeo *extrañamente* trae aparejado el crecimiento y consolidación de las enfermedades. La argumentación usual ante éste hecho es que ello era provocado por las condiciones de alta insalubridad que privaban en los cerrados asentamientos humanos, como los primitivos centros urbanos medievales; pero es una explicación circunscrita al terreno médico inmediatista. Si puede argüirse una infame correlación entre civilización y enfermedades<sup>2</sup>, es porque el proceso civilizatorio europeo tiene un carácter diferencial y distintivo, respecto al proceso civilizatorio llevado a cabo en otras latitudes.

La distanciamiento y dominio sobre el mundo natural que fue gestándose al final de la Edad Media vino aparejado con la dilatación de las enfermedades masivas, por lo que no es arriesgado conjeturar que entre el desarrollo civilizatorio europeo y la enfermedad existe inalienable comunidad, una interacción no aclarada aún del todo<sup>3</sup>. Lo que redundó en una convivencia de la

<sup>2</sup> Cf. Sigerist, Henry E., *Civilización y enfermedad*, México, FCE, 1987. En esta obra el autor muestra con claridad la estrecha relación que existe entre civilización y enfermedad en Occidente pero las conclusiones que extrae son de tipo positivo, ya que considera que la civilización, por medio de la medicina, hace retroceder a la enfermedad.

<sup>3</sup> Sin caer en ecologismos simplifcantes puede verse éste fenómeno al trasluz de los pueblos prehispánicos, que por su desarrollo histórico, cosmovisión y concepto cultural -que incluye su medicina herbolaria- vivían en más estrecha comunión con el mundo natural. El hombre y la comunidad cultivaban la armonía con el cosmos. La enfermedad, por tanto, para estos pueblos sólo podía ser resultado del desajuste de esa armonía, cuyo corrector era su medicina natural, que restablecía la continuidad natural entre hombre, comunidad y cosmos. Las enfermedades, consideradas graves tenían un carácter espiritual, es decir, de pérdida del contacto con los dioses, para lo cual estaba el ritual salvador del chamanismo.

racionalidad con la enfermedad mediada por lo imaginario. Es de observarse que en cada brote cíclico de enfermedades masivas en Occidente la racionalidad instrumental sale fortalecida, porque la recomposición socioeconómica posterior a la devastación de las enfermedades propicia avances civilizatorios, en especial científico-tecnológicos que se plasman de manera inmediata y pragmática en la medicina; la cual es, por tanto, estructurada en la modernidad occidental por la racionalidad instrumental.

La medicina científica para el siglo XVIII se encuentra bien consolidada contribuyendo de manera eficiente y sutil al control social<sup>4</sup>. La racionalidad médica se autoinstituye como poseedora de saber y donadora de salud y orden social. Pero en los albores de la modernidad, donde el desarrollo de la ciencia era aún primario, las formas de control social propiciadas por la enfermedad se expresaban no en la medicina sino en la administración de los recursos humanos sobrevivientes para hacer más productivo el control del entorno. De esta forma la racionalidad instrumental mediatizaba la enfermedad para unificar y hegemonizar los cuerpos y el espacio. En América la mayor parte de los pueblos prehispánicos sufrieron los efectos de las enfermedades europeas, los sobrevivientes fueron controlados corporalmente y doblegados moralmente dejando expedito el camino hacia sus mentes para que recibieran con más facilidad el mensaje evangélico del cristianismo, para ser configurados como cristianos productivos.

De importancia fue también la mortandad dejada por la violencia y las enfermedades ya que al despoblar el continente americano, este justificaba la categoría imaginaria de *continente vacío*<sup>5</sup>. Espacio vacío donde el caos, el desorden señoreaba. Vaciar el continente de las culturas ya establecidas para imponer su civilización fue uno de los impulsos dinamizadores de la dominación colonial en su expansión primera. Sólo a partir de llevar el orden a donde prima el caos se podía -y debía- construir una nueva realidad o, en última instancia, remodelarla como proyección de la propia Europa.

<sup>4</sup> Véase Foucault, Michel, *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990 y Hayward, J.A., *La historia de la medicina*, México, FCE, 1956.

<sup>5</sup> Bajo una perspectiva que se inspira en el historiador estadounidense Frederick J. Turner, Leopoldo Zea hace una reflexión sobre éste tema en el excelente ensayo "América, vacío de Europa" en *Regreso de las carabelas*, México, UNAM-CCyDEL, 1993.

Al estatuir a esa *otra realidad* como vacío pletórico de caos facilitaba el accionar de la razón instrumental para construirla como realidad unificada-hegemonizada. El concebir a la realidad americana como ámbito de caos era una construcción del imaginario colectivo europeo, pero ello en un sentido sumamente ambiguo y complejo. *En el fondo el desorden que los ojos occidentales vieron en los nuevos territorios era la otredad que murmura en el interior del propio Occidente.* Era el espectro de la misma civilización occidental, que para exorcizarlo lo proyectó en el mundo descubierto, que así era construido como radical otredad y por lo mismo era justificable su condena y su dominación, argumentada por el logos para acabar con su caos. Esto puede entenderse a partir de la investigación que sobre el desorden llevó a cabo el antropólogo y sociólogo Georges Balandier que nos dice:

El desorden, el caos no están solamente situados, están representados: con la topología imaginaria, simbólica, se asocia un conjunto de figuras que manifiestan su acción en el interior mismo del espacio civilizado. Son figuras ordinarias, en el sentido de que se encuentran trivialmente en la sociedad, pero están en situación de ambivalencia por lo que se dice de ellas y lo que ellas designan. Ellas son lo otro, complementario y subordinado, objeto de desconfianza y temor a causa de su diferencia y de su condición inferior, motivo de sospecha y generalmente víctima de acusación. Ocupan la periferia del campo social en el sistema de las representaciones colectivas predominantes, a menudo en contradicción con su condición real y el reconocimiento de hecho de su función. Son los medios del orden al mismo tiempo que los agentes potenciales del desorden. La mujer, el menor, el esclavo o el dominado, el extranjero - utilizados como significantes- se encuentran entre las figuras más frecuentemente aprovechadas por las culturas de las sociedades...<sup>6</sup>

Los requerimientos colonizadores imponían, pues, que la *otredad* construida durante siglos dentro de Occidente, debía ser expulsada de sí para imprimirla en otras realidades, y así negar en los otros lo que ya anteriormente se había buscado negar dentro de sí. Esto nos conduce a las preguntas ¿ cuál es y cómo se originó la otredad inmanente de Occidente ? y ¿ cómo se dió su rechazo ?

Toda colectividad cuando es totalmente fiel a su propio proyecto constructivo de la realidad margina una serie de elementos, que son así creados como alteridad y que si bien forman

<sup>6</sup> Balandier, G., *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* Barcelona, Gedisa, 1990, p. 96.

parte inextricable de sí mismo son indeseables porque atentan contra el proyecto común constructivo. Pero si esos elementos muestran capacidad de sobrevivencia, consistencia y recurrencia ha menester asimilarlos, mediatizándolos dentro del marco establecido por el propio proyecto. Más, si perseveran en su marginalidad entonces se buscará expulsarlos, imprimiéndolos sobre aquellos con los que se tiene contacto inmediato y continuo, pero que en sentido estricto no pertenecen a la misma colectividad. Esto trae como consecuencia que la alteridad inmanente del otro sea diluida, para construirlo imaginariamente como una otredad trascendente a partir de la propia otredad rechazada de uno mismo, quedando preparado el paso para su destrucción. En el otro niego o rechazo lo que previamente en mí negué o rechace. Obviamente, entre más restrictivo -simplificante- sea el proyecto de construcción de la realidad históricosocial, mayor cantidad de elementos quedarán fuera. Puede llegar el caso que tales elementos marginados sean superiores cualitativa y cuantitativamente a los preservados dentro del proyecto constructivo, y es entonces que la impugnación de aquellos es más aguda contra las insuficiencias y la fragilidad de las bases del mismo proyecto que los negó y rechazó. En rigor éste fue el camino seguido por Occidente desde los orígenes grecolatinos.

El proyecto racionalista griego tendió a privilegiar ciertos aspectos del mundo, los homogeneizadores y simplificadores, procediendo a una selección, clasificación y parcialización de la complejidad del mundo. Lo múltiple y diferencial fue exiliado siendo revestido por lo imaginario de forma negativa, esto es, como una amenaza que ponía en evidencia las contradicciones y errores del proyecto racionalista. Al ser lo múltiple y diferencial rechazado se le condenó a vegetar en los subterráneos de la realidad del inconsciente colectivo. Esta misma lógica llevó a que en términos humanos se negara a aquellos pueblos y hombres que eran diferentes a los griegos. Hombres por cuya diferencia se les calificó o, más exactamente, se les construyó imaginariamente como bárbaros. En ellos los griegos recrearon su propia otredad: el salvaje, el canibal y demás seres, que oscilaban entre lo mítico y lo monstruoso, poblaban desde oscuros tiempos el imaginario colectivo helénico. Pero esas terribles figuras deben entenderse como una conjunción de todo aquello que el proceso civilizatorio griego iba dejando atrás; el primitivismo,

el salvajismo dejado a espaldas pero siempre rumoroso fue así sublimado. Asimismo el caos -y lo que lo implicaba o complicaba- que era combatido por el logos fue impreso en las mencionadas figuras, las cuales, a su vez, fueron proyectadas en los vecinos hombres no griegos para ser contruidos como radical otredad, como *bárbaros imaginarios*. Es de acotarse que al paralelo de la construcción de la otredad del otro se perfila el discurso que fija sus contornos con precisión para luego, en base a una argumentada justificación, segregarlo o suprimirlo. El discurso racional griego fijó la silueta del bárbaro que se incrustó en todo el desenvolvimiento de la cultura occidental. Bárbaro que será exhumado una y otra vez por lo imaginario a conveniencia de cada época histórica en Occidente para con ello exorcisar su otredad negada<sup>7</sup>. A ello hay que agregar que cada una de esas épocas históricas, acorde con su forma de construcción de la realidad, crea su específica otredad que es amalgamada con la que recibe del torrente del pasado. Al bárbaro se suma la alteridad de otros espectros.

La otredad recreada por el imaginario colectivo grecolatino permeó a la Edad Media pero ahora enriquecida por el imaginario cristiano. Para el cristianismo la otredad radical es lo demoníaco con su sobrecogedora cauda: brujería, mesianismo, herejía, paganismo, idolatría, poligamia, sodomía, etc. Otredad que se impondrá con posterioridad a todos aquellos seres marginados por el homogeneizador avance de la modernidad, que rechazaba la improductiva forma de vida de goliardos, vagabundos, locos, ladrones, mendigos, nigromanes, buhoneros, bufones, homosexuales, prostitutas... Toda esa reverberante otredad constituye lo que el historiador Norman Cohn llama los *demonios familiares*, creadores del gran *miedo en Occidente*, como remata Jean Delumeau<sup>8</sup>. El torrente de la otredad alimentado por varios afluentes durante siglos desembocó en la *finis terrae* ibérica, donde alcanzó su enriquecimiento definitivo al adherirle lo que era rechazado por los cristianos hispanos, para los cuales el otro radical eran

<sup>7</sup> "Al trasladar a sus bordes al no humano o al bárbaro, el Occidente emprendía de hecho un movimiento de denegación de sus propias divisiones internas sobre la base del desarrollo indefinido de una racionalidad instrumentada que exige nivelarlo todo a su paso". Hurbon, Laënnec, *El bárbaro imaginario*, México, FCE, 1993, p. 212.

<sup>8</sup> Cohn, N., *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Universidad, 1980. Delumeau, J., *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989. Y para el terreno literario puede consultarse Mayer, Hans, *Historia maldita de la literatura. La mujer, el homosexual, el judío*. Madrid, Taurus, 1977.

musulmanes, judíos y heterodoxos de toda laya. La otredad sedimentada por siglos en la conciencia europea fue desplazada hacia aquellos continentes que sucumbían ante el avance de Occidente. Los terroríficos seres que encarnaban la otredad imaginaria viajaron en las naves hispanoeuropeas que dirigíanse al Nuevo Mundo, como nos refiere Roger Bartra: "Durante el siglo XVI, acompañando a los conquistadores, llegaron a América unos seres extraños cuya identidad es intrigante. Aunque parecen simples comparsas en el gran teatro de la conquista, al detenernos a estudiarlos descubrimos que son portadores de una inmensa carga simbólica. Es posible que sean también los guardianes de antiguas claves que nos ayuden a entender la identidad de la llamada cultura occidental".<sup>9</sup>

Esos "seres extraños" se dispersaron a lo largo del continente vacío y se abatieron sobre los indígenas sobrevivientes. De esta forma América se convirtió en el espejo donde Occidente contemplaba su reflejo inverso. Tal fue, entre otras, una de las razones de que la inmanente otredad de nuestro continente, con su original pluralidad, particularidades, diferencias, en suma, su complejidad nunca fue ni ha sido vista ni comprendida por Occidente. Lo que vió, repito, fue lo que de ella misma le sobreimprimió.

Pero también los territorios conquistados, estatuidos como vacío caótico, tenían que ser llenados y ordenados sobre la base de una eficaz articulación económica y política. Lo cual se llevó a efecto por el impulso de los sucesivos ritmos expansivos de Europa o, para ser más explícito, a partir de las etapas históricas del capitalismo: mercantilista y con posterioridad industrial. En la etapa mercantilista la manera en cómo se llena económicamente el vacío es, paradójicamente, saqueándolo -vaciándolo- ya sea de forma episódica o como explotación continua -intensiva- de los recursos humanos y naturales. Ello era lógico debido, primero al poco desarrollado nivel científico-tecnológico-administrativo, y luego debido a los fundamentos ideológicos del mismo mercantilismo, que concibe el incremento de la riqueza sólo usurpándosela a otros. El mercantilismo tuvo la función de dismantelar y reabsorber las estructuras económico políticas de los pueblos conquistados para instaurar las nuevas estructuras de explotación y

<sup>9</sup> Bartra, R., *El salvaje en el espejo*, México, UNAM-ERA, 1992, p. 7.

producción, cuyo objetivo final es vincular umbilicalmente a las colonias -constituyéndolas así en reflejo inverso- con las metrópolis. Prefigurando el capitalismo mundial con sus *núcleos de dominación* y sus *contornos dependientes*<sup>10</sup> o, con otras palabras, el mercado mundial regido por la ley del valor de cambio que unifica y hegemoniza al mundo bajo la directriz occidental.

Complementariamente las instituciones políticas, jurídicas y sociales implantadas por Occidente son los *patrones racionalizadores* que ordenan la vida de los pueblos subyugados, así como la administración distribuye la riqueza succionada para enviarla a la metrópoli, reciclando una fracción en la colonia. En especial el aparato político, dominado por la minoría europea, es el centro de comando natural desde donde es instrumentalizado el *cosmos* que pone bajo control al *caos*. Mas ese cosmos -orden- es presentado para su difusión y asimilación a través de su revestimiento exterior, *la cultura en su versión abstracta: la civilización europea*.

La compleja y rica diversidad étnico cultural que existía en la Europa premoderna fue unificada y hegemonizada después de largos siglos de luchas y control social, dando lugar a las "culturas nacionales". El paso siguiente fue la entelequia llamada "cultura europea", que ya en ese estadio de tan elevada abstracción se autoinstituyó como "civilización europea", civilización sin más. Ahora que eso estaba dentro de la lógica que cinceló a los modernos estados nacionales. Pero ello encubre una contradicción entre cultura y civilización, que a partir de la expansión dominadora europea se resuelve a favor de la civilización. Tal contradicción se explica si partimos del supuesto de que cultura y civilización no son sinónimos, como las han considerado en ciertos contextos intelectuales. Pensadores como Giambattista Vico y Jean Jacques Rousseau comprendieron su contraposición, apoyando la concreción de la cultura contra el abstraccionismo y voluntad de poder que entraña la civilización.

La esencia del hombre es la historicidad. La cultura es un *hacer* inalienable del hombre sobre la cual éste proyecta su historicidad. La cultura como historicidad muéstrase como proceso crítico y creador, siempre en transformación innovadora y plural, que por lo mismo llega a oponerse a los estatismos, reduccionismos y uniformaciones del fenómeno aún pero asimismo

<sup>10</sup> Cf. Amin, Samir, *El capitalismo periférico*, México, Nuestro Tiempo, 1974.



opuesto de civilización, como observó con agudeza Theodor Adorno: "La cultura no es verdadera más que en un sentido crítico-implícito, y el espíritu, cuando lo olvida, se venga de sí mismo en los críticos que él mismo crea. La crítica es un elemento inalienable de la cultura, en sí misma contradictoria; [...] La crítica no daña porque disuelva -esto es, por el contrario, lo mejor de ella-, sino en la medida que obedece a las formas de rebelión".<sup>11</sup> Crear, contemplar o simplemente vivir la cultura nos humaniza. Pero la percepción ingenua cuando se avoca a la absorción de los bienes culturales separa cada uno de los aspectos; el aspecto objetivo es descuajado del aspecto subjetivo. Con lo que los bienes culturales son autonomizados de sus raíces productoras, llegando a concebirlos como un milagroso maná otorgado por una entidad supraterrena. De tal forma, la cultura acaba por ser interpretada como el reino autónomo del espíritu: inmaculado primero en su separación del proceso productivo y después de la realidad históricosocial. La dialéctica entre el espíritu y la realidad, entre lo inmanente y lo trascendente queda alienada. La cultura así concebida termina por ideologizarse perdiendo o difuminando su función crítica, con lo que finalmente se la deshistoriza.

Es a partir de la ideologización y deshistorización de la cultura que ésta viene a ser utilizada o instrumentalizada como argumento de poder de un pueblo sobre otro. En otras palabras, esto significa que la cultura al ser ideologizada desgranándola de los procesos sociales que le dieron origen así como de la temporalidad de su contexto histórico, se le trasmuta en civilización. Y al divinizarse -fetichizarse- una cultura sobre el pedestal del argumento racionalista de la civilización, es entonces cuando un pueblo mella el filo crítico de su cultura autoalienándola y autoaliénandose. Y erigiéndola como un modelo paradigmático a imitar la empuja ha desbarrancarse en el precipicio de la segregación y el racismo, de la negación y la imposición, del poder y del etnocidio.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Adorno, Theodor, *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 228.

<sup>12</sup> La cultura de cada pueblo entra en contacto de forma inicial con la cultura de otros pueblos por medio de sus realizaciones materiales; esto se da como flujo inercial de intercambios que se filtran por diversos canales enriqueciéndose mutuamente las culturas de los distintos pueblos. El problema estriba cuando uno de esos pueblos se prenda de la radiante imagen que le ofrecen sus bienes culturales, a semejanza de Narciso extasiado frente a su imagen acuática autocerrándose el horizonte de hermandad y comunión intercultural.

La cultura metamorfoseada en civilización como instrumento colonizador fue la exterioridad, la afilada apariencia del impulso expansivo de Occidente frente a los pueblos que fue dominando. *Así el vacío entrópico del continente americano fue llenado y puesto en orden por lo imaginario -formal- y la racionalidad instrumental (en sus variantes ibérica<sup>13</sup> e inglesa), que constrúan la realidad del Nuevo Mundo unificándola y hegemonizándola por mediación de los mecanismos económicos, políticos, y jurídicos, los cuales eran arrojados exteriormente por el abstraccionismo civilizatorio occidental.* El corolario de todo éste proceso fue la construcción, en los territorios conquistados, del sujeto trascendental moderno; que es el correlato lógico y necesario del estrechamiento simplificador con que es construida la realidad históric-social de la modernidad europea y americana. Toda sociedad genera consciente o inconscientemente un proyecto de hombre en consonancia al proyecto constructivo de su realidad. Occidente comenzó a formular su proyecto de hombre desde los albores de la modernidad capitalista y alcanzó su consagración en la genealogía humanista cartesiana-kantiana del sujeto trascendental cognitivo.

El sujeto trascendental de la modernidad entraña, pues, la unificación y hegemonización del hombre europeo, el cual, sobre ese pedestal, se erige como hombre universal por su actividad racionalista: subjetividad que se exterioriza objetivándose al ir paralelamente construyendo históricamente a hombres de otras latitudes como subjetividad trascendental tutelada. Los otros son construidos a imagen y semejanza del sujeto trascendental colonizador pero a la manera del negativo de una fotografía, esto es, como sujetos trascendentales colonizados:

Es el Yo vacío que se desprende del racionalismo cartesiano. El problema de la no identidad y de la pérdida de carácter, de la homologación y la homogeneización de las culturas históricas en el seno de la civilización industrial y es inseparable de la constitución del sujeto moderno según lo definió el idealismo trascendental de Kant. Se trata de la constitución filosófica, jurídica y aún teológica del 'alma' moderna, de la 'interioridad', de Yo como principio racional de dominación ajeno y enajenador de cualquiera formas reales de vida, exiliado de la comunidad y la naturaleza, y, al mismo tiempo, opuesto a ellas como principio de control y dominación, es decir, como un principio colonizador en el más amplio de los sentidos.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Lo ibérico como suma de lo español y lo portugués.

<sup>14</sup> Subirats, Eduardo, *El continente vacío*, México, Siglo XXI, p. 27.

Los indígenas sobrevivientes de la conquista, de las enfermedades y de los trabajos forzados fueron contruidos como otredad imaginaria, y para no ser marginados o acabados de exterminar tuvieron que aceptar la imposición de ser transformados en sujetos trascendentales. Esto último justificó a ojos del europeo su intervención salvadora y asimiladora de esos otros civilizándolos. Semejante doble movimiento exhibe las fases de la lógica de la colonización (en la que nunca se contempla la alteridad inmanente del otro, del indígena). En la primera fase, el occidental desplaza su propia otredad rechazada imponiéndola en el otro, para en una segunda fase negársela, justificando así su acción civilizadora, que convierte al indígena en sujeto trascendental. *De ser contruidos como bárbaros imaginarios pasaron a ser estatuidos como civilizados imaginarios.* Pero también las posteriores poblaciones surgidas del mestizaje serán sometidas a éste proceso acabando por ser estatuidas como conglomerados de sujetos trascendentales modernos. Y, finalmente, después de tan intrincado periplo, la conciencia occidental retorna a sí conciliando y reforzando su identidad -en el fondo disociada- como sujeto trascendental régido por el principio lógico de no contradicción. Por su lado, a los sujetos trascendentales colonizados se les suministró una identidad no contradictoria quintaesenciada en la categoría racista de *indio*, que los hacía legibles, localizables y controlables. Paralelo fue el caso de los africanos que recibieron la categoría de *negros*. Lo que significó unificarlos y hegemonizarlos desconociendo y borrando las particularidades y diferencias de cada etnia, grupo, pueblo.

Ahora bien, los indígenas americanos tuvieron en términos concretos contacto pragmático con sujetos empíricos occidentales como el descubridor, el conquistador, el colonizador, el misionero y el letrado; los cuales, respondiendo a la índole propia del mercantilismo se resumían en una mezcla de traficante y cruzado. La voluntad de dominio la llevaban a flor de piel. Posteriormente, los descendientes de los indígenas así como los pueblos surgidos del mestizaje entraron en contacto con las figuras prototípicas del capitalismo industrial como el empresario, el industrial y el financiero, que son una mezcla de mercader y revolucionario; su afán de imponer la globalización técnico-industrial hace más difusa su voluntad de poder. A final de cuentas, los

sujetos empíricos del mercantilismo y el industrialismo europeo exhiben distintos aspectos del mismo poliedro: el sujeto trascendental de la modernidad.

Pero también a través de esos sujetos empíricos occidentales las realidades dominadas impusieron sus condicionamientos, repercutiendo, incluso, en el mismo *núcleo de dominación*: Europa. En su esfuerzo por subyugar a los pueblos indígenas tomaron elementos particulares de su cultura. En un primer nivel, los europeos asimilaron las técnicas adaptativas al medio, a las condiciones locales, que los indígenas practicaban. Ello les facilitó el aprovisionamiento subsistenciario en un espacio que empezaban a conocer. En éste primer nivel se dio de forma inmediata la interacción -fusión- entre la dimensión tecnológica de la racionalidad instrumental y las técnicas de trabajo indígenas. En un segundo nivel, algunos fragmentos de la cosmovisión, la mentalidad y las estructuras sociopolíticas son decujadas de su matriz contextual para ser asimiladas de forma subrepticia por la civilización occidental, siendo así instrumentalizadas para luego revertirlas dominadoramente sobre los indígenas. Pero en ese reciclaje la matriz occidental sufre alteraciones que la modifican, propiciando con ello el surgimiento de una *configuración cultural* antes inédita. De lo anterior se deduce que por múltiples canales subterráneos sobreviven y fluyen los elementos de la cultura dominada, los cuales interactúan con los de la civilización occidental de impredecibles y peculiares maneras. Ejemplo paradigmático es como la otredad inmanente que Europa desplazó para sobreimprimirla en América fue uno de los elementos que a pesar de su esfuerzo por suprimirla, más profundamente penetró en el inconsciente colectivo amalgamándose con los elementos de las culturas indígenas. Así, el mesianismo, la herejía, paganismo, la posesión, el utopismo, etc. pasaron a formar parte de la cultura indígena y de las culturas mestizadas. Esta otredad desplazada y rechazada con el correr del tiempo vendrá a ser el basamento de lo imaginario colectivo de grandes sectores de poblaciones americanas. Otredad que tensionando a lo imaginario colectivo se volverá incluso contra la propia matriz civilizatoria occidental, impugnando violentamente el rechazo de que ha sido objeto por siglos. Semejante iridiscencia cultural -híbrida- adquirió una dinámica propia que, por momentos, le hará rozarse con la cultura oficial occidentalizante, definida y defendida así por los grupos en el poder, en

otros momentos correrán paralelas y la mayor parte de las veces estarán en pugna. Esta heterogeneidad de flujos dinámicos es lo que articula la dinámica global de las sociedades dominadas por Occidente.

Es de subrayarse que cada uno de los continentes y pueblos que recibieron los efectos de la onda expansiva europea reaccionaron con matices diferentes. Pero ello también fue consecuencia de que el despliegue europeo no accionó igual en cada uno de los continentes que sucumbieron ante su avance. Las diversas manifestaciones de acción -efecto-respuesta llevaron a los europeos a modular sus estrategias, que en gran medida dependían de las *transfiguraciones sistémicas* de la propia Europa y de los avances científicos y tecnológicos que ello trae aparejado, pero también a la capacidad de defensa de los pueblos dominados. De esta tensión germinó un conjunto de pueblos extraeuropeos, en otras palabras, pueblos nacidos de la acción destructiva, transformadora y creadora europea. Pueblos que, por lo mismo, tienen una dinámica propia que ya no es la europea, pero tampoco la anteriormente aborigen. Una conocida tipología de tales pueblos ha sido formulada, aunque un tanto esquemática y estáticamente ya que sólo contempla unilateralmente el proceso expansivo de Occidente sobre el mundo y no hace hincapié en el movimiento contrario,<sup>15</sup> por el antropólogo Darcy Ribeiro, que observa que los pueblos extraeuropeos en síntesis son los cuatro siguientes:

Los pueblos extraeuropeos del mundo moderno pueden ser clasificados en cuatro grandes configuraciones histórico-culturales. Cada una de ellas engloba poblaciones muy diferenciadas pero también suficientemente homogéneas en cuanto a sus características étnicas básicas y en cuanto a los problemas de desarrollo que enfrentan, como para ser legítimamente tratadas como categorías distintas. Tales son las de los *Pueblos Testimonio*, los *Pueblos Nuevos*, los *Pueblos Trasplantados* y los *Pueblos Emergentes*.

Los primeros están constituidos por los representantes modernos de viejas civilizaciones autónomas sobre las cuales se abatió la expansión europea. El segundo grupo, designado como *Pueblos Nuevos*, está representado por los pueblos americanos plasmados en los últimos siglos como un subproducto de la expansión europea la fusión y aculturación de matrices indígenas, negras y europeas. El tercero -*Pueblos Trasplantados*- está integrado por las naciones constituidas por la implantación de contingentes europeos en ultramar que mantuvieron su perfil étnico, su lengua y cultura originales. Por último, componen el grupo de *Pueblos Emergentes* las naciones nuevas de África y de Asia cuyas poblaciones ascienden de un nivel tribal, o de la

<sup>15</sup> Para una explicación de cómo se da ese movimiento inverso, esto es, del mundo hacia Occidente véase el libro de Toynbee, Arnold, *El mundo y el Occidente*, Madrid, Aguilar, 1953.

condición de meras factorías coloniales, a constituir etnias nacionales"<sup>16</sup>

Con el surgimiento de los Pueblos *Testimonio, Nuevos, Trasplantados y Emergentes* Occidente propició el advenimiento de la civilización ecuménica movida por una dinámica global; la dinámica de la globalización, pero a su vez, constituida por un amplio espectro de dinámicas que cada vez van haciéndose más particulares, conforme se regionalizan. La dinámica global - ecuménica - en una etapa avanzada de su desarrollo revierte toda su inercia sobre la misma Europa. La lucha por el reparto mundial entre las potencias europeas se torna inclemente y destructiva; con lo que aquel continente acaba desgastándose en esas luchas para luego ser desplazado como centro de poder occidental por Estados Unidos y por el efímero imperio soviético. Lo que finalmente da lugar a la constitución de una serie de nuevas sociedades nacionales autónomas. Con lo que la dinámica ecuménica y regional tiene que sufrir reajustes. La complejidad de la dinámica ecuménica puede hacerse legible por mediación de tres principios enunciados por ese pensador disruptivo que es Edgar Morin: *dialógico; recursividad organizacional; hologramático*: "El principio dialógico nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad. Asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas (...) Un proceso recursivo es aquel en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce (...) Somos, a la vez, productos y productores. La idea recursiva es, entonces, una idea que rompe con la idea lineal de causa/efecto, de producto/productor, de estructura/superestructura, porque todo lo que es producido reentra sobre aquello que lo ha producido en un ciclo en sí mismo auto-constitutivo, auto-organizador, y auto-productor. El tercer principio es el principio hologramático. En un holograma físico, el menor punto de la imagen del holograma contiene la casi totalidad de la información del objeto representado. No solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte (...) La idea, entonces, del holograma trasciende al reduccionismo que no ve más que las partes, y al holismo que no ve más que el todo."<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ribeiro, D. *Las Américas y la civilización*, México, Extemporáneos, 1977, pp. 93-94.

<sup>17</sup> "De allí que la idea hologramática esté ligada, ella misma, a la idea recursiva que está ella misma, ligada a la idea

La modernidad europea depuró un proyecto históricosocial diferente a los que se daban en otras latitudes; por lo que al sobrevenir la expansión planetaria de Europa se enfrentó a sociedades diametralmente opuestas. Sociedades que al ser conquistadas recibieron el implante del proyecto de aquel continente. Las estructuras política, económica, cultural y religiosa se extrapolaron con esas mismas estructuras de los pueblos dominados. Las nuevas estructuras surgidas de la extrapolación no correspondían en términos de pureza con las matrices originales puesto que contienen elementos de ambas pero a la vez son distintas; matrices respecto a las cuales se establece una relación dialógica de complementariedad y antagonismo. Aunque por su predominancia exterior esto es más notorio respecto a su referente occidental, como es el caso de los Pueblos Nuevos y Trasplantados -no así los pueblos Testimonio cuya relación con Occidente sigue siendo de oposición no de complementariedad-. Lo anterior puede ejemplificarse con la noción de temporalidad.

La temporalidad occidental tiene como base el tiempo de la producción inmanente, que es una concepción lineal del tiempo aplicado a la producción, a la transformación de la materialidad. Es un tiempo unidireccional no reversible que se atiene a la regularidad secuencial de pasado, presente y futuro. Por contra, los pueblos prehispánicos generaron el tiempo mítico de la trascendencia que a la vez que se desprendía daba forma a su visión cosmogónica y cosmológica. Al extrapolarse una y otra concepción de la temporalidad surgió en los pueblos mestizados una concepción o, más exactamente, una vivencia y concepción múltiple de la temporalidad, los tiempos "convergentes, divergentes, paralelos" de que habló Borges. Así, el tiempo unilineal es transgredido a cada paso por la circularidad mítica. De ahí la visión que ofrece América Latina de pervivir a través de múltiples temporalidades que se complementan y oponen en relación a las matrices europea e indígena; pero que finalmente es una multiplicidad temporal que es vivida escindidamente por la mala conciencia del hombre latinoamericano, que no lo revaloriza precisamente como lo que es, un tiempo propio, diferencial con igual validez y legitimidad que

---

dialógica de la que partimos." Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 106-108.

los tiempos que le sirvieron de fundamento. Lo que de hecho ya es muestra fehaciente del carácter peculiar de la dinámica regional que se desprende de la dinámica ecuménica.

La dinámica occidental -capitalista- no es, pues, unidireccional, el principio recursivo organizacional nos informa que la dependencia se genera en doble sentido. Los pueblos colonizados pasan a depender de la metrópoli, pero a la par de ser efecto de la expansión imperial son causa de dependencia de la metrópoli hacia ellos. Documentado está el efecto transformador de América en todos los ordenes europeos. De hecho Occidente acaba por delimitarse como tal a partir de la conquista y colonización de América, en otras palabras, se auto-produce y auto-organiza como realidad histórico social unificada-hegemonizadora colonialista. La tensión dialógica entre ambas realidades es el disparador de la recursividad. La complementaridad y antagonismo como tren de ondas se proyecta en doble sentido siendo causa y efecto, efecto y causa del dominador y el dominado. El principio hologramático nos especifica que la dinámica de cada una de las regiones del mundo colonial -e incluso metropolitano- contiene o, mejor aún, refleja la casi totalidad de la dinámica ecuménica; la cual, recursivamente, es causante y asimismo efecto de las dinámicas regionales. Sigamos la interacción de estos tres principios así como la clarificación de los elementos expuestos anteriormente en este apartado por vía de la ejemplificación histórica con la conquista y colonización hispanoeuropea de América.

El contacto inicial hispanoeuropeo con el Nuevo Mundo se realizó en las islas del Caribe donde encontraron los primeros indicios del "caos" que envolvía a esos misteriosos territorios. Obedeciendo a la lógica del mercantilismo el Almirante de la Mar Oceano Cristobal Colón buscó desesperadamente oro. Oro que haría la grandeza de España y de Occidente porque "sólo allí" podría dársele un uso adecuado. Pero el Almirante no encontró las doradas ciudades de Oriente sino las islas caribeñas; no encontró oro pero sí a los *zemíes*: quintaesencia del desorden, del caos de esas regiones. La mirada cosificadora del descubridor quedó atrapada en esos objetos. *Zemí* era el nombre genérico dado por los taínos a objetos rituales de diversa índole. Los *zemíes* eran lo más valioso y codiciado para los indígenas caribeños. A cada *zemí* se le daba el nombre de un antepasado, tenía funciones políticas, propiedades terapéuticas y climáticas, poseía sexo, hablaba



y se movía; estaba hecho de cualquier material y se le dedicaba una profunda pero desigual veneración. Pero lo más inquietante para la percepción inmediata occidental, acostumbrada a la figuración antropomorfizada renacentista, era su apariencia exterior ya que tenían la forma más inverosímil que escapaba a cualquier intento de ceñirla con categorías racionalistas occidentales.

Para asimilar, interpretar y controlar a los *zemíes* no quedaba más que hacer violencia sobre ellos para imponerles el orden de la razón. Colón y el religioso catalán Ramón Pané pusieron su atención sobre el conjunto de cosas que los indígenas caribeños adoraban, calificándolas por momentos como ídolos, empero en la mayoría de los casos respetaron el nombre de *zemí*. Los *zemíes* y las informaciones acumuladas sobre ellos fueron enviadas a Europa donde acabaron siendo estudiados por el humanista italiano Pedro Mártir de Anglería (capellán de la reina Isabel de España). Con éste humanista empieza la flagrante imposición del orden sobre el desorden de los *zemíes*. Si Colón es el sujeto empírico occidental que sobre la marcha descubridora actualiza las categorías racionales, Pedro Martir es el sujeto trascendental moderno que racionaliza desde Europa la información que le suministra el sujeto empírico. Ellos simbolizan la doble mirada de Occidente sobre las tierras descubiertas: la del asombro y la búsqueda, y la ordenadora que impone la ley del *logos* a distancia; es decir, son la mirada que codifica a partir de tratar de asir una inmediatez extraña y vertiginosa, y la mirada que descodifica -*cosifica*- los objetos y documentos que se le ofrecen coagulándolos con fantasmagorías históricas y racionales. Es una progresiva dilatación de las mediaciones que terminan por ocultar al objeto primario y, por lo tanto, a la realidad de donde fue descuajado.

La primera interpretación de dió Pedro Martir de Anglería del *zemí* fue la de considerarlo una imagen, el "símulo" de un espectro. Con lo que estaba exhumando y actualizando el lado oscuro de Europa.<sup>18</sup> El espectro es una creación imaginaria de la cultura europea cuyas

---

<sup>18</sup> "El hecho es que Pedro Martir consigue y -ofrece a su lector- los medios de imaginar y de ver ese objeto exótico que le llega de las islas. Le da una configuración, le presta una identidad y extrapolar sus creencias. Pero sobre todo expone una imagen *zemí*-espectro capaz de producir efectos de sentido que acaban por opacar el dato etnográfico y sustituirlo".

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, FCE, 1993, p. 23.

reminiscencias se hunden en la antigüedad latina y que entroncó con el imaginario del cristianismo. La siguiente etapa del periplo transfigurador de Pedro Martir fue convertir el zemí en un diablo y finalmente en un ídolo: se había suplantado totalmente al zemi, el caos había sido vencido, el orden racionalizador comenzaba a imponerse:

De Colón a Pané, de Pedro Mártir a Oviedo, la mirada occidental sobre los objetos de las islas se ha endurecido progresivamente en la doble certidumbre de identificar una imagen y reconocer en ella al diablo. Pasado el choque de lo desconocido y la primera interpretación colombina, tentativa y flexible, se efectuó el encuadre (Pedro Mártir), se redujo el campo, se estilizó y se dramatizó la 'visión americana', en realidad réplica pura y simple de un *dejà-vu* europeo. La mirada del colonizador colocó sobre lo indígena la red reductora pero eficaz y cómoda de lo demoníaco. La clave se ha mostrado de una vez por todas, la suerte está echada. Desaparición de lo singular, salto del descubrimiento al reconocimiento, la negativa a comprender no es una falla de la mirada sino un imperativo acompañado de una maldición lanzada contra las descomulgadas y malditas imágenes.<sup>19</sup>

En los zemíes se manifestaba lo específico y particular de los indígenas caribeños que la mirada occidental no alcanzaba a comprender, ello por la configuración unificadora hegemónica de su racionalidad instrumental, que incluso buscó destruir o mediatizar esa especificidad. En suma los zemíes condensaban lo imaginario de los aborígenes del Caribe; como objetos-dios eran los puntos de intersección entre la trascendencia mítica y el mundo inmediato con que daban coherencia a su universo mental. Los zemíes eran, pues, la poliédrica imagen que servía a lo imaginario para terrenalizarse sirviendo además como factor de construcción de la realidad históric-social indígena caribeña. El encuentro de españoles y caribeños significó asimismo la confrontación de dos expresiones de lo imaginario, que en su manifestación exterior inmediata se dió como, según observa el historiador Serge Gruzinski, *guerra de imágenes*. Las imágenes cristianas continuando el ciclo de la reconquista -concluido en la Península- fueron utilizadas contra las imágenes "paganas". Pero el problema contiene mayor hondura, la confrontación de imaginarios entraña por parte de Occidente la desaparición de la alteridad de *el otro*: "En efecto, desde los primeros contactos de los conquistadores con los caribes, no se ve en acción sino un diálogo que va de lo mismo a lo mismo, y que difícilmente se aparta de lo

<sup>19</sup> Ibid. p. 31.

imaginario. ¿No sería, pues, a partir de esa disolución de la otredad de 'el otro', por lo tanto de ese rechazo de toda novedad real, de toda irrupción de un nuevo mundo real, como se desarrolló el proceso de la conquista del mundo? <sup>20</sup>

España hacia fines del siglo XV sintetiza el inicial proyecto expansivo europeo, su accionar en los territorios conquistados exhibe en germen la dinámica ecuménica así como la dinámica regional hispánica. Esta última tuvo como factor propulsor y específico la "guerra de reconquista" durante ella fueron construidos como otredad musulmanes y judíos que dejaron en la conciencia cristiana española afilados los mecanismos imaginarios de construcción de el otro. Otredad que fue condición de posibilidad del proyecto unificador-hegemónico sobre el que se erigió el Estado nación español. Esa otredad fue desplazada de la Península para ser proyectada en América, cuyo primer acto se representó en el Caribe, el segundo acto fue representado en el vertiginoso escenario continental.

Antes de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo existía una compleja diversidad de grupos étnicos, cada uno con sus peculiaridades distintivas, identitarias, las que adquirían relieve gracias al desarrollo que cada grupo tenía. Existía un amplio espectro que iba desde las altas culturas hasta grupos sumamente primitivos. Como no puedo detenerme en la descripción de la integridad de esas culturas aquí sólo me avocaré principalmente al mundo mesoamericano y a las transformaciones que sufrió por el implante occidental.

La cultura indígena en Mesoamérica es el resultado de una serie de flujos y acarreos que en gran medida confluyeron en la cultura nahuatl; en ésta se encuentra perfectamente delineado, con sus particulares acentos indiosincrásicos, lo imaginario del mundo prehispánico mesoamericano. Como ya se señaló lo imaginario está inextricablemente unido al mito o más exactamente, a los contenidos eternizadores que dan forma al mito, pero en Europa se intentó rechazar esa carga mítica a partir de la dilatación de la razón en su textura instrumental. La textura crítica de la racionalidad no rechaza lo mítico, dialoga con él. Por el contrario en el mundo indígena la racionalidad siempre estuvo bajo la directriz del orden mítico. Ello es notorio

---

<sup>20</sup> Hurbon, Laënnec, *op.cit.*, p.13.

en la proyección de lo imaginario y el orden mítico para la construcción de la realidad historicosocial indígena. Lo cual significa que lo imaginario es coherente con el sustrato primigenio que lo nutre, los contenidos eternizantes del mito -arquetipicidad, simbolismo, analogía-. Mircea Eliade subraya cinco características del mito, que son las que finalmente lo definen:

De una manera general se puede decir que el mito, tal como es vivido por las sociedades arcaicas, 1º, constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales; 2º que esta Historia se considera absolutamente *verdadera* (porque se refiere a realidades) y *sagrada* (porque es obra de Seres Sobrenaturales); 3º, que el mito se refiere siempre a una 'creación', cuenta cómo algo ha llegado a la existencia o cómo un comportamiento, una intuición, una manera de trabajar, se han fundado; es ésta la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo; 4º, que al conocer el mito, se conoce el 'origen' de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad; no se trata de un conocimiento 'exterior', 'abstracto', sino de un conocimiento que se 'vive' ritualmente, ya al narrar ceremonialmente el mito, ya al efectuar el ritual para el que sirve de justificación; 5º, que, de una manera o de otra, se 'vive' el mito, en el sentido de que se está dominado por la potencia sagrada, que exalta los acontecimientos que se recuerdan y se reactualizan".<sup>21</sup>

De lo anterior cabe destacar la sacralidad que se desprende de la experiencia religiosa-mítica la cual permite alcanzar el sustrato del ser, así como descubrir la realidad primordial de donde emergió el cosmos comprendiendo el devenir en su conjunto.<sup>22</sup> El mito es una realidad original viviente a la que no se deja de recurrir una y otra vez, actualizado como explicación y vivencia del mundo que se habita. Asimismo el mito establece una clave para las creaciones posteriores que para ser sancionadas como verdaderas tienen que repetir el *arquetipo* original: el relato de la creación primera del cosmos, que se presenta como estructura narrativa *simbólica* y que sirve para dar cuenta de las creaciones posteriores que por analogía se identifican con aquella a través de la *continuidad y permanencia*. En otro nivel el mito comunica la aparición de los dioses precisando el horizonte de su influencia, mostrando como los ancestros o las potencias sobrenaturales hicieron presente en el mundo terrestre. En un nivel último presenta el ordenamiento de las distintas regiones y sus entresijos. Ya en este último nivel se denota

<sup>21</sup> Eliade, M. *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1985, p. 25.

<sup>22</sup> Cf. Vernant, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973.

claramente como engarzan cosmogonía con cosmología sin una distinción fronteriza tajante y nítida. Pero también la amalgama de cosmología y cosmogonía expresa la profunda unidad de imaginario y pensamiento mítico.

Los indígenas mesoamericanos -y los incas- se imaginaron a sí mismos como pueblos solares. La representación solar era el catalizador de su imaginario colectivo. Por lo que era natural que el mito cosmogónico tuviera fundamento en su concepción solar. El conocido mito cuenta que el universo es el resultado de la creación de distintos soles, que van acompañados por la acción de los dioses. Cada sol concluye con un ciclo cuando es presa de violentos cataclismos que desintegran el orden creado, adviniendo con ello el caos: ausencia de movimiento (tiempo) y lugar (espacio), total oscuridad sin vida. hasta que la acción o, más exactamente, el sacrificio de los dioses da lugar a la creación de un nuevo sol. Vuelve la luz, el tiempo de los días y las estaciones fluye sin interrupción. todo lo creado encuentra asiento en un lugar determinado con una función inmutable y precisa. El sol impone un orden fundamental en el devenir cósmico y humano, por tanto, la vida y creaciones de los seres humanos respondían al movimiento solar.

El movimiento del sol a lo largo del año establecía una trayectoria definida con exactitud en un eje este-oeste y en una división cuatripartita del espacio cósmico y terreno. Lo que daba pie a la constitución de una visión cosmológica. Verticalmente el cosmos era dividido en tres niveles: inframundo, superficie terrestre y espacio celeste. Horizontalmente el universo estaba señalado por cuatro rumbos que se corresponden con las estaciones del año y con nuestros puntos cardinales.<sup>23</sup> El punto donde confluyen los niveles verticales así como los rumbos horizontales era el centro del espacio cósmico constituido por los espacios sagrados que eran las piramides; las cuales venían a ser el símbolo de la unión entre las fuerzas creativas del cosmos pero también escenario donde actuaban los dirigentes del mundo terrestre. El simbolismo vertical de la piramide era reproducido en el terreno de las estructuras sociopolíticas. El mundo nahuatl -así como el maya y el inca- estaban presididos por un monolítico orden de poder organizado verticalmente. El Tlatoani gobernante y sacerdote derramaba su poder divino; incuestionable e

<sup>23</sup> Cf. León-Portilla, Miguel, *La Filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1979.

omnipotente desde la punta de la pirámide social y material. El orden sociopolítico era correlato de la concepción mítica que daba vida a la cosmogonía y cosmología nahuatl. A la división y ordenamiento del cosmos sigue la asignación de dioses, potencias, colores, símbolos y cualidades a cada una de las regiones para que se distingan entre sí y sean guía para reproducir ese orden terrenalmente en las ciudades.

El pensamiento mítico y lo imaginario que originan la cosmogonía y cosmología proyectan a éstas de forma inmediata en el trazado de las ciudades mesoamericanas, que se buscaba reprodujeran el orden divino en la morada terrenal de los seres humanos. De hecho eran arquetipos de la ciudad ideal que dotaban de sentido al espacio terrestre: "... su esquema se encuentra multiplicado en diferentes lugares y tiempos de Mesoamérica, porque la mentalidad mítica que adoptó esos arquetipos intentó afanosamente reproducirlos en la tierra y radicar, en cada una de las residencias de los seres terrenos, el edén de la fertilidad, el ombligo del mundo, la morada de los dioses, la estera del poder, el evanescente lugar de los orígenes, la fuente de la sabiduría y la ciudad magnífica".<sup>24</sup> Fue en Teotihuacan donde pensamiento mítico e imaginario colectivo alcanzaron su más perfecta concretización terrenal. En aquella ciudad la cosmogonía vive su perenne actualización y la cosmología se trasmuta en pétreo diseño sagrado, sacralizando todo el espacio en torno.<sup>25</sup> Teotihuacan fue el gran hito urbano de Mesoamérica por lo que se convirtió en modelo posterior de todas las urbes indígenas hasta llegar a Tenochtitlan. Ciudades cuyo diseño arquitectónico exhibe una ceñida armonía con el espacio natural circundante. Las pirámides estaban construidas para que semejaran montañas en cuyo interior se creía existían cuevas colmadas de agua y de semillas nutricias. Eran recintos que almacenaban las fuerzas vitales del inframundo. Esto contrasta con las ciudades europeas cuyo diseño está pensado como

---

<sup>24</sup> Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, México, FCE, 1994, p. 205.

<sup>25</sup> "... en Teotihuacan el diseño urbano y la mayoría de los monumentos hacen hincapié en la semejanza de la ciudad con el orden cósmico: subrayan la presencia ubicua de los dioses en el espacio terrestre. Sus edificios piramidales, templos, grandes plazas y calzadas son espacios construidos para realizar ceremonias colectivas, procesiones multitudinarias y actos litúrgicos solemnes. El santuario y el templo dominan el palacio, de la misma manera que los dioses y sus sacerdotes se imponen sobre los gobernantes. El sentido del simbolismo espacial de Teotihuacan es que la ciudad, sus templos, plazas y santuarios son un territorio imantado en todas sus partes por lo sagrado: un trasunto del orden divino en la morada terrestre de los hombres". *Ibid.* p. 202.

oposición y punto de dominio de la naturaleza sobre la que se incrustan. De allí que arquitectónicamente se muestren como un rompimiento con el entorno.

Así como las ciudades eran una reproducción terrenal del espacio cósmico, el tiempo también encontraba correlato en la tierra. El movimiento solar era productor del tiempo. El devenir y su fragmentación cronológica se transformó en lapsos rígidamente por dioses y fuerzas cósmicas, bajo cuya égida el tiempo era entendido como un proceso regulado por potencias benéficas o nefastas. Este tiempo sacro, *saturado de dioses*, es lo contrario a la secularización que entrañaba la sentencia del filósofo presocrático que afirmaba "todo está lleno de dioses", esto significaba el rechazo de lo sacro implícito en el mito, en aras de afirmar la racionalidad de la realidad. Pero como los filósofos presocráticos carecían de una tradición conceptográfica filosófica detrás, recurrieron a las imágenes religiosas con que previamente contaban. En cambio para el pensamiento mítico mesoamericano el todo está lleno de dioses sólo podía significar la mitificación del tiempo y del mundo, lo que hace además que cada cosa perseverare en y preserve sus particularidades diferenciales, porque ellas son basamento de la permanencia del orden primordial y sacro. Particularidades que no eran ni podían ser reducidas a una esencia abstraccionadora y homogeneizadora.

El carácter sacro del tiempo no busca explicar un acontecer sino revelar la esencia sagrada que dio principio, organización y movimiento al universo;<sup>26</sup> sin embargo, el tiempo sacro concebido por el pensamiento mítico tiene tres representaciones interactuantes ajenas a la idea de un tiempo profano construido por los hombres: primordial, cíclico y circular. El tiempo primordial remite a la fundación cosmogónica, tiempo perfecto original de la creación del todo, de hecho es el articulador de los otros dos tiempos es, valga la paradoja, tiempo sin tiempo. Tiempo estático y sin significación que es inmediatamente atacado por el desgaste y el deterioro cósmicos. Destrucción simbolizada por el mito de las catástrofes cíclicas de los cinco soles. La perfección inmaculada del momento fundante es erosionada gradualmente hasta llegar a la destrucción total, para luego recuperarse a través de una nueva creación que restaura el momento primordial en que

<sup>26</sup> Cf. Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza Editorial, 1980.

el universo renace. Las ceremonias rituales básicas entre los indígenas tenían el objetivo de reanimar el cosmos pretendiendo abolir el tiempo transcurrido y retornar a la plenitud original de la creación, conjurando el desgaste del paso del tiempo. Era una manera de escapar al tiempo real reactualizando siempre el pasado.<sup>27</sup>

Tiempo primordial y cíclico se vincularon con la noción de que la secuencia infinita de los ciclos volvería a repetirse luego de transcurrido un extenso período. En la visión sacra del tiempo no existe diferencia entre pasado, presente y futuro que forman un bloque unitario, una secuencia ininterrumpida del acto creador cosmogónico, más que una cronología propone una genealogía, una continua filiación del presente respecto al pasado. La esencia sagrada del pasado es objeto de culto. Culto que por natural extensión se aplica a los ancestros, esto es, a los muertos.<sup>28</sup> El culto al pasado omite el desgaste acarreado por el fluir de la temporalidad estableciendo un nexo directo entre el pasado mítico y el presente. El pasado confluía en el presente con la aureola de las cosas que resisten el paso del tiempo y el presente era revestido con el prestigio y la fuerza de lo duradero y casi inmutable. A contrapunto la modernidad occidental acabó por concebir el pasado como algo muerto o lejano del presente, es lo diferente y en cierto modo contrario a lo actual.<sup>29</sup> Para las sociedades prehispánicas el pasado es algo vivo, una realidad profundamente integrada en el presente. Tradición actualizada una y otra vez, presencia evocada por todas las artes y medios posibles, y no sólo como en Occidente por obra del historiador, el cual al historiar lleva a cabo un exorcismo del pasado. La escritura de la historia occidental, como propone Michel de Certeau, es la forma de cancelar, de controlar y convertir el pasado en algo muerto: "La historiografía trata

<sup>27</sup> Las ceremonias tenían lugar en los recintos sagrados, templos y palacios que eran el símbolo del poder territorial político. Ritual y fiestas eran por ello también una legitimación del grupo dirigente, una celebración cósmica del poder establecido.

<sup>28</sup> El culto a los ancestros se apoyaba en la creación de la resurrección de los muertos, cuyo modelo era el mito de la muerte y resurrección del dios del maíz.

<sup>29</sup> "De modo que si para el pensamiento occidental sólo es histórico el acontecimiento que se produce en un tiempo y en un espacio profanos, despojados de todo sentido trascendente, para la mentalidad mexicana lo histórico es exactamente lo contrario: el hecho que tiene peso es el que está dotado de una significación que trasciende el tiempo y el lugar en el que se ubica. En tanto que el pensamiento histórico occidental ha trabajado siglos por desligar los hechos humanos de sus implicaciones sobrenaturales, sagradas o suprahistóricas, la concepción mexicana funde inextricablemente la acción humana con lo sagrado, a tal punto que para ella sólo es real lo que está imbuido de lo sagrado. De hecho, al hacer del espacio y del tiempo, ámbitos sagrados toda la realidad del mundo nahuatl se torna una 'realidad sagrada'. Florescano, E., *op.cit.* pp.163-165.



de probar que el lugar donde se produce es capaz de comprender el pasado, por medio de un extraño procedimiento que impone la muerte y que se repite muchas veces en el discurso, procedimiento que niega la pérdida, concediendo al presente el privilegio de recapitular el pasado en un saber. Trabajo de la muerte y trabajo contra la muerte."<sup>30</sup> De hecho en la diferencia entre la concepción del tiempo indígena y la occidental late el problema de la diferencia entre el mito y la historia. Tanto el uno como la otra comparten la obsesión por los orígenes, pero el mito no tiene interés por la sucesión de acontecimientos posteriores que se desenvuelven en el tiempo. Por lo mismo rechaza que el presente o el futuro puedan mínimamente alterar el sentido de la primera creación. El cometido del mito es que presente y futuro se mantengan fieles al pasado reactualizando el momento originario en que se reveló por primera vez el sentido último de las cosas.

Más que las mayestáticas imágenes de los dioses la entidad en la que físicamente imaginario y pensamiento mítico anudaban cosmogonía y cosmología, fusionando a la vez espacio y tiempo, era el calendario solar. El calendario era el factor que permitía a la memoria mitocolectiva de los pueblos mesoamericanos recordar las ceremonias propiciadoras de las fuerzas sobrenaturales, contribuyendo con ello al mantenimiento del orden cósmico; pero además, cohesionaba las aspiraciones sociales de sobrevivencia social dando a cada individuo los valores con que encontraba el sentido vital así como su sitio en el cosmos:

Las ideas nahuas y mayas acerca de los dioses, el mundo y el hombre forman, desde luego, una cosmovisión original, en la que solo extrínsecamente caben las clasificaciones lógicas occidentales. El mundo de los valores es distinto también, así como el sitio del hombre en el cosmos, empezando por la idea de que el ser humano forma un todo unitario con su mundo y no es el amo que pueda utilizar a la naturaleza, dominarla y explotarla para su propio beneficio. Pero a la vez, las maneras de vivenciar, comprender y expresar la realidad en el mundo mesoamericano en general son parecidas a las civilizaciones antiguas, fundamentalmente porque el origen y la existencia toda del cosmos se adjudica a la acción de seres o energías sobrenaturales; es decir, se trata de un pensamiento esencialmente religioso."<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Certeau, M. de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 19.

<sup>31</sup> De la Garza, M., "El universo temporal de los mayas y de los nahuas" en Dascal, Marcelo (comp.) *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, México, UNAM, 1992, pp. 147-148.

Este sujeto indígena y su universo cósmico recibieron el impacto de la civilización occidental siendo transformados en sujeto trascendental y en realidad unificada-hegemonizada.

Europa a través de España se posesionó del Nuevo Mundo con una voracidad ináudita. Todo fue nombrado, transformado, destruido para ser construido nuevamente. Caídas las grandes teocracias solares azteca e inca esa voracidad no tuvo límites: en el principio todo fue narrar y clasificar. El discurso verbal tejió su red de significados sobre los nuevos territorios recreándolos. Nombrar es el acto genésico de lo imaginario. El discurso lingüístico es la forma imaginaria de primera y auténtica apropiación del hombre sobre el mundo. Por eso España convirtió en crónica el vertiginoso mundo que se abría ante ella para poseerlo. En esta tarea de dominio por medio del verbo España era la mejor preparada en Europa. La gramática de Nebrija representó la primera toma de conciencia por parte de un pueblo occidental de las infinitas posibilidades de poder que tiene un idioma para poseer la realidad y avasallar a los otros.

Uno de los más sofisticados y evasivos instrumentos de imposición cultural hispanoeuropea fue el género literario de la Crónica en él, además, se expresan algunas de las contradicciones de lo que vendrá a ser la cultura americana. Por su carácter discursivo la crónica es la manifestación del poder por medio de la palabra. Es la memoria del conquistador encarnada en verbo. Verbo prisionero que forcejea por escapar de su celda de papel, pero a la vez verbo plenipotenciario que nombra para descubrir y ocultar, que esconde y reconoce al mundo que sucumbe ante su voracidad. La crónica es lo que los ojos hispanoeuropeos contemplan. ¿Y qué es lo que contemplan?, un mundo que al destruirlo nos lo dan a conocer. Un mundo que al ofrendárnoslo en su poster agonia lo perpetúan como un momento titilante en la eternidad. Al intentar desvanecer los rastros de las culturas y el mundo prehispánico marcándolas a fuego con un idioma y categorizaciones europeas, la crónica española les dio una horrosa existencia; pero existencia al fin, la cual, con el paso del tiempo será recuperada de múltiples maneras, con lo que se clarifican sus difusos contornos.

Pero la palabra también es ley que acompaña a los conquistadores sobre un territorio que parece no tener fin y cuya incommensurabilidad es un vacío que amenaza con el delirio de la

irracionalidad a la razón. La única forma de dominar ese vacío es poblándolo, sembrándolo de ciudades. Ciudades que para poder ser edificadas tenían antes que sujetarse al mandato de la ley escrita, cristalizada por Felipe II en las *Ordenanzas de Descubrimiento Nuevo y Población* (1563).<sup>32</sup>

Para fundarse una ciudad tenía antes que apoyarse en la racionalización de la ley. Racionalización que proyectábase sobre el espacio físico para sujetarlo, acotarlo, conocerlo y controlarlo. Es en el diseño de las ciudades donde se observa de manera inmediata la acción de lo imaginario y la razón instrumental por dominar el espacio natural del Nuevo Mundo. Mientras las ciudades prehispánicas exhiben por doquier un decidido anhelo de armonía cósmica con el entorno, las ciudades hispánicas son una abstracción del poder que busca subyugar a la naturaleza. En la traza de las ciudades, como dice Sergio Buarque de Holanda, no se dejó nada al azar. La racionalidad instrumental geometrizó el espacio agreste y lo imaginario les insufló vida al convertirlas en una metáfora de las ciudades españolas al filo del vacío americano:

Ya a primera vista, el propio trazado de los centros urbanos en la América Española, denuncia el decidido esfuerzo para vencer o rectificar la fantasía caprichosa del paisaje agreste: es un acto concreto de la voluntad humana. Las calles no se dejan moldear por la sinuosidad y las asperezas del suelo: se les impone el signo voluntario de la línea recta. El plano regular no nace aquí ni mucho menos de una idea religiosa como la que inspiró la construcción de las ciudades del Lacio y más tarde la de las colonias romanas, de acuerdo con el rito etrusco; fue simplemente un triunfo de la aspiración a ordenar y dominar el mundo conquistado. El trazado rectilíneo, con el que se expresa la dirección de la voluntad hacia un fin previsto y elegido, manifiesta bien tal deliberación. Y no es por casualidad por lo que impera de modo tan decidido ese trazado en todas las ciudades españolas, las primeras ciudades 'abstractas' que erigieron los europeos en nuestro continente".<sup>33</sup>

Semejante afán racionalizador del espacio alcanzó su perfección en pleno corazón de la

<sup>32</sup> " Las ciudades [...] eran españolas en un sentido sumamente formal y legalista. Eran fundadas como un acto político, para ocupar la tierra y establecer los derechos de conquista. Pero ninguna ciudad podía ser considerada legítima si no la precedía la ley. La ciudad tenía que ser imaginada, fijada en la ley antes de ser fijada en los hechos. La forma de la tradición romana tenía que preceder a la realidad y mantenerse por encima de ella. La ley de la ciudad produjo el hecho de la ciudad. Y en seguida, la ciudad procedió a irradiar desde su centro el poder español, subyugando a la población indígena". Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992, p. 152.

<sup>33</sup> Buarque de Holanda, S. *Raíces del Brasil*, México, FCE, 1955, p. 78. "...en el plano de las ciudades hispanoamericanas se expresa la idea de que el hombre puede intervenir arbitrariamente y con éxito en el curso de las cosas y de que la historia no solamente 'acontece', sino que también puede ser dirigida e incluso fabricada". *Ibid.* p. 80.

selva con las reducciones *guaraníes* de los jesuitas. Esta orden introdujo el factor utópico religioso en el urbanismo del Nuevo Mundo. En las reducciones jesuitas la racionalidad instrumental entabló una ambigua alianza con la religión para transformar y dominar el mundo natural americano.<sup>34</sup> Era un pacto efímero que fue destruido finalmente por los intereses antiutópicos y pragmáticos de los imperios español y portugués, porque habiendo surgido esa alianza -racionalidad y utopismo religioso- de la misma lógica imperial se volvió contra ella convirtiéndose en competidora. Maquiavelo acabó por ganar la partida a Tomaso Campanella.

La mano de la Corona se dejó sentir duramente en la planificación de las ciudades. A larga distancia la racionalidad estatal habsburgica dirigió cada trazo de las ciudades, había que evitar fantasías y caprichos a que tan inclinado es el español y en éste caso los conquistadores. Las ciudades eran centros neurálgicos en la estrategia imperial puesto que son los enclaves de imposición y articulación del dominio de la Corona -metrópoli- sobre los territorios conquistados -colonias-. Son satélites del centro peninsular. La burocracia representante directa de la monarquía, con su delirante minucia semejante a la casuística de un confesor jesuita al par de gobernar levantó poblados y ciudades, supervisando la construcción de principio a fin. La construcción adquiría legitimidad al expresar los símbolos del poder. La plaza mayor era el eje de la edificación y, por tanto, de la ciudad; era un cuadrilátero que servía de base para el trazado de las calles. Las cuatro principales calles surgían del punto medio de cada lado de la plaza y de las esquinas salían otras dos, procurando que cada esquina miráse hacia uno de los cuatro puntos cardinales. Pero sobre todo debía estar flanqueada por los símbolos de poder absoluto: la iglesia, el ayuntamiento y el palacio de gobierno, completados inmediatamente por la picota y la horca.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> "May pronto, el significado del proyecto jesuita estalla a la vista de manera evidente: una reinención del paisaje, del espacio, sometido por la línea, por la piedra el orden de un pensamiento sometido, como en Pekín, en Versalles o en San Petesburgo, a las leyes de la razón. Lo que se ha construido aquí, en el corazón de la selva, seguramente no es la ciudad del sol de Campanella. Es una ciudad del orden "civilizador", racional, productivista, de un orden que se quiere tan perfecto que sólo un Dios único y todopoderoso podría haber pensado y decretado su construcción". Lacouture, Jean, *Jesuitas. I. Los conquistadores*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 542.

<sup>35</sup> En el período de siembra y florecimiento de las ciudades en el Nuevo Mundo la monarquía habsburgica intervino, al igual que en España, para controlar los municipios. La Corona dió cada vez mayor poder a sus representantes en los municipios como eran el Alcalde Mayor y el Corregidor, supeditados al Virrey, lo que los ponía en conflictos jurisdiccionales con otras instancias como los cabildos municipales y sus alcaldes ordinarios. Pero más aún, la Corona

La red urbana hispanoeuropea es un acto de posesión y en cuanto tal implica un acto económico, político y religioso.

Metafóricamente puede decirse que por esas mismas calles que partían de la plaza mayor se desplazaron, para desembocar en el "barbárico" espacio rural, la racionalidad instrumental y lo imaginario como articuladores de las estructuras económica, política, cultural y religiosa reconfigurando los vastos territorios que estaban más allá del límite urbano. De esa manera se daba orden al vacío entrópico. Caos que, empero, se rebelaba a la imposición del orden racionalizador; inclusive la zona de influjo de la red urbana fue detenida durante mucho tiempo en los límites fijados por las tribus "salvajes" nómadas, que se negaban a las bondades de la civilización. De hecho los límites impuestos por chichimecas al norte y araucanos al sur del continente fueron los límites del imperio habsburgico en América. Economía, política y religión hispanoeuropea fueron impuestas con minucioso reglamentarismo sin que nunca lograran una total integración en las realidades americanas, plantándose así la semilla de la dinámica de la realidad históricosocial escindida.<sup>36</sup> Los principios de la dinámica ecuménica pueden afinarse en su dimensión regional con los conceptos acuñados por el notable sociólogo Norbert Elias<sup>37</sup>.

La *interdependencia* es concepto clave para comprender a la sociedad como *configuración*, esto es que cada sociedad produce una figura *-modelo social-* a partir de las acciones de los individuos.

---

implantó la venta de los oficios con lo que propició el surgimiento de un gobierno municipal de carácter oligárquico en las ciudades. Comenzando así a gestarse en América una de sus contradicciones fundamentales entre una oligarquía sucedánea, dependiente de la oligarquía metropolitana y una población dominada, y ambas rigiéndose por códigos opuestos pero unidas por un mismo precepto: "Se acata pero no se cumple".

En América las comunidades y sus instituciones municipales cobraron nueva vida. El *estado llano* de los colonizadores encontró en el Consejo Municipal de la ciudad el órgano idóneo para dar curso a sus aspiraciones sociales, pero también era el valladar para defenderse contra los excesivos privilegios de los grandes descubridores y sus descendientes así como de los abusos de poder de las autoridades representantes de la Corona.

<sup>36</sup> "Un reglamentarismo minucioso y universal pretende operar sobre todas las fuerzas, las actividades y formas. Las consecuencias de este acentuado rasgo de la acción imperial en América son múltiples. Baste señalar aquí que, desde el punto de vista más general, se produce una superposición sin integración de la autoridad, las instituciones, el derecho, el lenguaje, la religión y la cultura de la metrópoli, a una realidad geográfica, histórica y socioeconómica en parte heredada del período precolombino y en parte creada por la propia colonización. Aparece así tempranamente la dicotomía entre el país aparente o formal y el país real, que contribuye a reforzar la falta de integración por interdependencia y que, con modificaciones, perdura en los países latinoamericanos hasta el siglo XX.

Kaplan, Marcos, *Formación del Estado Nacional en América Latina*, Buenos Aires, Amorrutu, 1969, pp. 69-70.

<sup>37</sup> Las obras en que Norbert Elias expone sus conceptos sociológicos son las siguientes: *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 1982; *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982; *El proceso civilizatorio. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989.

Cada acción individual depende de toda una serie de acciones precedentes que desencadenan a su vez otra serie de acciones posteriores. El juego de ajedrez es el que mejor ejemplifica la vertiginosa red de acciones que originan una *figura social*. Ahora bien, tales relaciones de interdependencia están recorridas por lo que Norbert Elias define como *equilibrio de tensiones*: que es la *distribución móvil de los antagonismos*, que por momentos se inclinan hacia un lado y después al otro, el equilibrio llega a romperse cuando uno de los protagonistas/antagonistas adquiere más poder o porque aparece un nuevo grupo que desea tener acceso al reparto de poder del que estaba marginado. En la interdependencia entre mayor cantidad de protagonistas haya, mayores garantías habrá para la perpetuación del equilibrio de tensiones. Asimismo argumenta Elias que el propio equilibrio de tensiones es el caldo de cultivo donde surge la *unidad de dominación* -p.ej. el rey en la sociedad cortesana- que, a su vez, manipula el equilibrio de tensiones: volviendo sucesivamente a cada uno de los grupos protagonistas en antagonistas de los otros, reproduciendo así el equilibrio de tensiones. Reproducción que es el origen de poder de la unidad de dominación.<sup>38</sup> Ciñendo los conceptos de Norbert Elias a nuestra argumentación se puede decir que la dinámica ecuménica al desplegarse en América asume en su carácter regional una dinámica escindida producto de la composición de realidades asincrónicas, *configuradas* a partir de la conquista. Tal configuración tuvo en los grupos peninsulares y las estructuras hispanoeuropeas la *unidad de dominación que permitió equilibrar las tensiones que en las interdependencias se daban en las múltiples realidades que componen el tapiz americano*. Era un equilibrio que evitaba la centrifugación producto de las escisiones que cruzan la realidad históricosocial colonial. Pero además era un equilibrio facilitado porque en mayor o menor grado cada una de las realidades integrantes -indígena, negra, hispana, mestiza- contenían elementos de las estructuras dominadoras, las cuales convivían en *tensión y equilibrio* en el corazón mismo de

<sup>38</sup> Los grupos de poder que determinan y son determinados por la unidad de dominación producen comportamientos y objetos culturales, los cuales llegan al resto del cuerpo social no por simple difusión progresiva sino por una lucha de competencia que hace que las capas bajas imiten a los grupos de poder. Ante semejante competencia los grupos de poder productores de cultura aumentan sus exigencias culturales -mayor perfección y refinamiento- para darles un valor discriminante que les permita poner nuevamente límites y control al resto de las capas sociales. Pero los grupos de poder así como la misma unidad de dominación están atrapados por sus propios rituales de control -*habitus*-. La competencia confiscadora, concluye Norbert Elias, es el motor del proceso civilizatorio.

cada una de ellas. Es de agregarse que en el caso colonial la oligarquía impuesta por la metrópoli -aristocracia y letrados de capa y espada que desplazaron a los conquistadores- jugó el papel de unidad de dominación que equilibra la dinámica de interdependencias entre los distintos grupos y estructuras. Ese mismo papel era reproducido a todo lo largo y ancho del imperio por las oligarquías tanto de las colonias como de la Península en sus respectivas regiones. Asimismo todas en conjunto guardaban entre ellas un equilibrio de tensiones bajo la unidad de dominación de la Corona, que siempre supo mover sus piezas de ajedrez. Veámos, pues, como se desarrolló la implantación de las estructuras hispanoeuropeas -obviamente también lusitanas- para unificar y hegemonizar el mundo americano, lo que redundó en la configuración de la dinámica de una realidad históricosocial escindida.

Impulsada por el capitalismo mercantilista la racionalidad metropolitana acotó su horizonte colonial: cerró herméticamente su imperio, estructuró la economía de las colonias en un esquema radial y centrífugo dirigido desde la Península Ibérica. Las colonias estaban destinadas a satisfacer las necesidades y en exclusivo provecho de la metrópoli. Constituyéndose como economías dependientes y exportadoras organizadas en función del comercio a larga distancia. El objetivo era la provisión de materias primas -metales preciosos. Al privilegiarse la extracción de metales preciosos ello redundó al principio en un menoscabo de la explotación agrícola e industrial. Desde el enfoque peninsular las colonias americanas sólo jugaban el rol de simple mercado complementario de la economía metropolitana. A cambio las colonias eran aprovisionadas de algunas materias primas y productos europeos. Todo ello estrechado por el monopolio de las grandes dinastías de mercaderes, la aristocracia y la Corona con centro en Sevilla.<sup>39</sup>

El modelo económico imperial reflejaba e incorporaba contradictoriamente dos tendencias de fuerza. Primera los intereses de poder, riqueza y prestigio de la Corona y, segunda las presiones de la nube de grupos e intereses peninsulares y europeos, así como oligarquías y demás

---

<sup>39</sup> Cf. H. Haring, Clarence, *Comercio y navegación entre España y las Indias. En la época de los Habsburgos*, México, FCE, 1939.

grupos dominantes americanos. Sin embargo, estas tendencias ahondarán sus tensiones porque: "Las realidades americanas refractan y modifican las intensiones originarias de la Corona y la Metrópoli. Los conflictos generales y sectoriales entre los distintos grupos inciden en la concepción, la aplicación y los resultados de la política económica."<sup>40</sup> Particularizando puede decirse que los elementos de la realidad americana que transformaron el proyecto económico ibérico son aquellos que tuvo que tomar de la realidad prehispánica. Recordemos que los españoles hicieron un amplio uso de la infraestructura de los pueblos indígenas. Lo que significó un reciclamiento y utilización de las estructuras económicas de los indígenas, sobre todo aquellas ya que con anterioridad estaban encaminadas a la explotación de los recursos naturales; esto es, la parte técnica de la economía indígena fue fundida con la parte instrumental de la economía hispana, lo que modificó a una y otra, dando lugar a una nueva estructura económica de dominación: que fue canalizada para unificar y hegemonizar económicamente bajo la ley del valor de cambio los territorios sometidos. Estos procesos económicos y la dinámica por ellos generada era acotada por el marco político que los dirigía y les daba su organicidad racional.

El Estado español moderno se constituye después de un dilatado período bélico -la reconquista- pero también es producto de choques raciales, sociales, religiosos, políticos y regionales, los cuales, al buscar darles respuesta, desencadenan el proceso unificador hegemónico en la península. Además el Estado español estaba cruzado por tensiones que tenían origen en los fundamentos que le daban forma y coherencia: el *tomismo* que apuntaba hacia un orden mundial ecuménico y el *maquiavelismo* que era sostén de la racionalidad estatal, con el que se pretendía contemporizar con la modernidad. Esas tensiones con el correr del tiempo agudizáronse hasta llevar al Estado habshúrgico a su desintegración. Sin embargo, en las primeras etapas de los descubrimientos y conquistas en América esas tensiones internas le dieron capacidad de maniobra y elasticidad para asimilar y, a la vez, segregar a los indígenas. El profundo sentido de ser el preservador de la *Universitas Christiana* medieval le permitió al Estado-Iglesia español absorber a los indígenas bajo el status de subditos de la Corona, sancionándolos como cristianos que

---

<sup>40</sup> Kaplan, M., *op.cit.*, p. 69.



formaban parte de la ecumene católica. La racionalidad instrumental del Estado por su parte implementaba eficaces formas de control y explotación económica de esos mismos súbditos cristianos: los indios. Ello no implicaba, pues, ninguna contradicción puesto que de fondo respondía a la lógica que articulaba al propio Estado español, que era así coherente con la dinámica de sus propias tensiones. De haber seguido íntegramente las líneas políticas que establecía la tendencia modernizadora el Estado español hubiera sido un reflejo de la actuación de la racionalidad instrumental inglesa en América, la cual careció de la elasticidad hispana para absorber a los indios y si más bien los aniquiló. De hecho, el distinto despliegue de la racionalidad entre aquellos dos pueblos originó en el caso inglés pueblos Trasplantados, mientras en el caso hispano pueblos Testimonio y Nuevos. Por otra parte, las tensiones del Estado español en un primer movimiento dialéctico fueron el sustrato sobre el que se proyectó la unificación y hegemonización. En un segundo movimiento se instituye como su contrario: la escisión entre la institucionalidad y la pragmatidad o, en otras palabras, entre lo real y lo ideal que marcará la dinámica de las múltiples realidades -regionales- escindidas.<sup>41</sup> Movimiento que vuelve a su contrario consolidándolo y éste, a su vez, se dialectiza con su contrario, sin síntesis. Esto puede comprenderse mejor si lo apreciamos en su movimiento real histórico. El Estado español frente a los territorios conquistados no fue una estructura monolítica, por contra, tuvo la capacidad de metamorfosis según las etapas de su expansión conquistadora como nos lo explica el historiador Brian Connaughton: "Se pueden identificar cuatro grandes etapas en el acomodamiento del Estado español en América: la de la factoría comercial, la de la administración burocrática, la de la

---

<sup>41</sup> "Podría ser... especialmente rico, tomar como constante el contrapunto entre Estado y Sociedad civil: ver como se constituye la sociedad a partir de tensiones entre institucionalidad y efectividad. Aquí es donde se vuelven tarde o temprano las reales oposiciones internas en la conformación de las sociedades americanas. Aquí es donde puede buscarse la desestructuración y reestructuración de los conjuntos sociales, de los aparatos de Estado y del poder en su sentido más amplio.

Una de las peculiares fuerzas del Estado en la época colonial era su capacidad de convivir con la disparidad y orquestarla finalmente en torno a la Corona. La monarquía habsburguesa, en particular, asumió ese carácter multiforme. Esta modalidad del poder se prestó por parte de la monarquía y sus representantes de regir finalmente la sociedad a través de un escrutinio constante por autoridades laicas y eclesiásticas, pero se congenió también con la enmienda constante de la política oficial acompañada por un grado variable de supresión o cooptación de la disidencia." Connaughton, Brian, "El azar, la contradicción y las aproximaciones tentativas en la configuración de la América Latinacolonia", *En torno al Nuevo Mundo*, México, UNAM-FFL, 1992, p. 152.

integración de los espacios interiores, y la de la pretendida sujeción mercantilista. En cada etapa jugaron su papel el azar y las contradicciones internas de los españoles y los indígenas en la conformación de la política del Estado español. La adaptación a estas contingencias signó las aproximaciones siempre tentativas en la forja cambiante, evolutiva de una política oficial.<sup>42</sup> Es claro que cada etapa de acomodamiento del Estado español en América fue producto de ajustes entre los fundamentos y proyectos estatales con las realidades americanas. La primera etapa fue implementada en el Caribe que seguía el modelo portugués de factoría, pero fracasó porque no había una oferta caribeña de productos necesitados en Europa. Las siguientes etapas fueron implementadas en el continente. Por lo que asimismo fueron resultado de las condiciones prevalecientes en esos territorios. Veamos los mecanismos de estructuración interna del Estado hispano ante los influjos de las realidades americanas que, por el período al que nos circunscribimos es este apartado, corresponde a la segunda y tercera etapas, es decir las del período habsbúrgico.

El descubrimiento, conquista y colonización del continente tuvo un carácter eminentemente popular donde predominó el esfuerzo privado e individual por sobre la acción oficial del Estado, lo que revela la faceta modernizadora y capitalista de España. Pero todo ello estaba envuelto por el halo medievalizante como se evidencia con las capitulaciones -contrato suscrito entre la Corona y el jefe de la expedición, que tiene su antecedente en las *Cartas de población* de la Edad Media castellana, que fijaban los derechos que la Corona se reservaba en los nuevos territorios por descubrir y las mercedes concedidas a los participantes de la empresa. Los gastos corrían a cargo del organizador de la empresa que podía ser al mismo tiempo caudillo militar, empresario o finzador. Las capitulaciones aparte de llegar a convertirse en un título negociable y objeto de múltiples operaciones jurídicas fueron el puente primero y principal con el nuevo derecho en los territorios conquistados. Este derecho tenía un carácter particularista, cada capitulación constituyó el código primordial -especie de fuero municipal- en los territorios descubiertos. Las capitulaciones iban acompañadas de privilegios extraordinarios de carácter

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 154.

señorial. Se les dio el título de Adelantado -vitalicio o hereditario- a los jefes de las expediciones descubridoras. Lo que les facultaba para repartir tierras y en ocasiones para hacer repartimientos de indios. Asimismo se le permitió la provisión de oficios públicos en las ciudades de su jurisdicción, a todo esto se unieron otras recompensas de marcado carácter patrimonial, con lo que se propició la creación de la primera aristocracia. Los conquistadores, que llegó en ocasiones a superar en poderío y riqueza a la vieja nobleza peninsular, con el tiempo ambas aristocracias tendieron a unirse. Empero, la aristocracia de los conquistadores acabó por ser doblegada por la Corona en aras de crear otra oligarquía que respondiera a sus intereses: "Fue así como la vieja Edad Media castellana, ya superada o en trance de superación en la Metrópoli, *se proyectó y se continuó* en estos territorios de las Indias"<sup>43</sup>

La preponderancia del factor privado (capitalista moderno) en las empresas descubridoras y conquistadoras fue cediendo ante la cada vez acentuada presencia del Estado. La Corona desencadenó desde la península toda una horda de letrados de capa y espada. Esta burocracia fue la que consolidó el aparato estatal hispano en América. Pero los puestos encumbrados del gobierno y la administración fueron ocupados por individuos extraídos de la nobleza peninsular, que se había mantenido ausente en la etapa inicial de los descubrimientos y conquistas. Básicamente esas fueron las matrices de donde surgieron los dos tipos de burocracia que la Corona incrustó en América: una *burocracia profesional*, los letrados- Oidores y oficiales de la Real Hacienda- y una *burocracia política*- Virreyes, Presidentes, Gobernadores y Alcaldes Mayores o Corregidores-. Los primeros tenían asiento en la Real Audiencia y fueron el arma eficaz de la Corona para contener las tendencias disgregadoras que el excesivo poder de la aristocracia conquistadora propiciaba. Ella también fue factor primordial que dio cohesión y continuidad histórica, doctrinal orgánica ideológica a la empresa colonizadora. Era un aparato burocrático que se renovaba de hombres pero no de línea política, que era impuesta desde la metrópoli. Su misma perpetuidad como aparato acabó por esclerotizarla, convirtiéndose en una remora: ahogando cualquier posibilidad de cambio en un océano de papel como eran los informes

<sup>43</sup> Capdequí, J.M.Os, *El Estado español en las Indias*, México, FCE, 1941, p. 17.

con que meticulosamente se tenía que notificar a la Corona de todo lo que acontecía en el terreno político, económico, social, religioso...<sup>44</sup>

La burocracia política, por su parte, guardó un carácter más individualizado ya que por provenir de la realeza peninsular tenía un mayor margen de maniobra para llevar adelante una línea política donde imprimía su propia personalidad. Pero hasta cierto límite porque al tener que apoyarse en los letrados profesionales, éstos marcaban la frontera a sus atribuciones; que no era más que la forma en como la monarquía controlaba a sus propios miembros enviados a la Indias. Mas las diferencias entre una y otra burocracia profesional se acentuaban en el terreno jurídico. La burocracia profesional apoyaba su accionar en el Derecho español de precisa orientación uniformadora y hegemónica, como convenía a la línea de intereses establecida desde la metrópoli.<sup>45</sup> En cambio la burocracia política fundaba su accionar en el Derecho Indiano, nacido para resolver los problemas particulares que ofrecían las realidades americanas; de ahí su claro carácter casuístico.<sup>46</sup> Ahora bien la situación no siempre fue tan esquemática entre las dos burocracias y los dos tipos de derecho ya que incluso podían invertirse. Cuando se presentó conflicto el Derecho Indiano cedió ante los poderosos intereses del Derecho Español:

Fueron los virreyes de entonces -los buenos virreyes- los que propugnaron por la inteligente aplicación de los preceptos del Derecho Indiano, con su doctrina encaminada a defender el interés económico de la comunidad frente a los intereses privados de los latifundistas (...) Fueron por el contrario, los Oidores de la Real Audiencia (...) los que hicieron prevalecer a los preceptos del Derecho Indiano -a pesar de ser éste el Derecho principal- los del Derecho español histórico -no obstante su carácter de Derecho supletorio- inspirado en el viejo Derecho Romano Justiniano: Defensa, sin limitaciones, de las facultades dominicales del propietario, con sus conocidos *jus utendi, jus fruendi y jus abutendi*<sup>47</sup>

<sup>44</sup> La desconfianza de la Corona, nacida de la distancia y las malas comunicaciones, fue el factor que le llevó a regimentar maníacamente las altas atribuciones concedidas a virreyes y gobernadores que mostraran la más mínima señal de independencia. El miedo a las tendencias individualistas y separatistas exacerbaban la necesidad de control, por eso había que informar absolutamente de todo: no cabe duda de que hay costumbres que siempre perseveran.

<sup>45</sup> "Una tendencia asimiladora y uniformista. Se pretendió desde la Metrópoli, primero por los monarcas de la casa de Austria, y más todavía por los de la casa de Borbón, estructurar la vida jurídica de estos territorios con una visión uniformadora y tratando de asimilarlos a las viejas concepciones peninsulares" Capdequí, op. cit. p. 12

<sup>46</sup> "un *casuismo* acentuado y, en consecuencia, una gran profusión. No se intentaron, salvo en contadas ocasiones, amplias construcciones jurídicas que comprendiesen las distintas esferas del derecho. Se legisló, por el contrario, sobre cada caso concreto y se trató de generalizar, en la medida de lo posible, la solución sobre cada caso adoptada".

Ibidem.

<sup>47</sup> Ibid. p. 45.

En términos jurídicos la escisión también estaba así marcada. La burocracia, profesional y política, era celosamente vigilada por la Corona a través de visitas y Juicios de Residencia para que su alta tecnificación siguiera funcionando como correa de transmisión de la racionalidad estatal, para finalmente unificar y hegemonizar los territorios americanos. La burocracia fue el vehículo que llevó adelante la política económica, cultural y religiosa instaurada por el Estado español. En el terreno económico administró y controló la fuerza de trabajo indígena: primero bajo el *status* de encomienda -con su correspondiente fuente de reserva las reducciones y corregimientos- y en su transición al cuatequil o mita, que era el repartimiento de un cierto número de días/hombre de trabajo al mes, lo que significaba un paso adelante de la encomienda porque buscaba mayor eficiencia y productividad del trabajo: es una etapa de mayor racionalización instrumental del trabajo. Y segundo por los tributos y reasentamiento de la fuerza de trabajo, eran cambios y situaciones que respondían a los flujos de la acumulación mundial de capital y de las necesidades particulares de España.

La racionalidad burocrática supo articularse con los aspectos instrumentales de las prácticas políticas indígenas de dominación. Así las formas de ejercicio vertical del poder que prevalecían en España, primero gracias a los conquistadores y después a la burocracia, formaron una *interdependencia* con las análogas estructuras de poder indígenas para cumplir con un mismo objetivo la dominación y utilización de la fuerza de trabajo para la explotación territorial.

Pero resulta que ese espacio vacío así concebido por el imaginario occidental y que se buscaba con voracidad dominar dándole un orden racional: nombrándolo, cercándolo con ciudades, explotándolo económicamente y controlándolo políticamente estaba poblado por otros. Allí estaba el desorden supremo: el indígena. Fue sobre ese otro que en particular lo imaginario y la racionalidad instrumental se abatieron para construirlo, transfigurarle y utilizarlo según los requerimientos de la dinámica expansiva occidental. El *indio* fue una construcción de lo imaginario formalizado hispanoeuropeo y, como tal, fue receptáculo de las categorías conformadoras del sujeto trascendental moderno. Pero con la diferencia de ser una proyección

invertida del sujeto trascendental europeo, es decir, un hombre escindido.

El sujeto trascendental moderno hispanoamericano se formó a partir de dos paradigmas del contexto español de los siglos XVI y XVII: uno era el movimiento popular de misticismo espontáneo difundido por los alumbrados<sup>48</sup>, el otro era el sistema disciplinario de la vida interior promovido por la Iglesia<sup>49</sup>. La subjetivación del místico -alumbrado- y del militante -cristiano- comulgaban en la creencia de la unidad espiritual con lo divino pero ello como resultado de haber recorrido con antelación el tortuoso camino de la renuncia, la obediencia, la subyugación de la carne, la negación de sí por medio del trabajo mortificador, propio de los ejercicios espirituales que conducían a la apoteosis de convertir al individuo en una imitación de Cristo, como quería Tomás de Kempis. Pero éste hombre que llevaba en su interior la espiritualidad infinita y absoluta era además o, por lo mismo, portador del principio de autoridad. Espiritualidad y autoritarismo constituyen conjuntamente las dos caras del sujeto trascendental español: la cara medieval del yo absoluto y la cara de la subjetividad moderna con su tendencia unificadora hegemónica. Así, el Yo absoluto medieval del místico y del héroe, que tenían como basamento el misticismo de alumbrado y la disciplina del militante cristiano, fue filtrado por el cedazo de la modernidad para desembocar en los sujetos empíricos del misionero y del guerrero -conquistador-; que ya en sí mismos eran la pendulación entre el Yo absoluto medieval y la subjetividad moderna. Figuras que se templaron primero en la fragua de la reconquista<sup>50</sup>.

El yo trascendental hispanoeuropeo para no diluirse en la otredad del indígena americano respondió autoritariamente: en un primer momento con violencia -acto reflejo defensivo y

<sup>48</sup> Cf. Márquez, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus, 1980.

<sup>49</sup> En el movimiento de los alumbrados se exaltaba la vida interior en una relación inmediata con lo absoluto, identificando al espíritu subjetivo con ese absoluto; lo que suponía una concepción de la vida y lo terrenal como deleznable y pecaminosa. La escesis y la purificación eran el vehículo necesario para dejar atrás esos momentos vitales, sociales e históricos, configurándose así el sujeto cristiano. El otro paradigma, el sistema disciplinario interior de la Iglesia militante, cuyo ideario sustentábase en el principio de unión autoritaria a la institución, a su poder y preceptos dio como resultado una subjetividad dominada pero a la vez agresiva.

<sup>50</sup> "La construcción del sujeto cristiano contrarreformista respondió a esta constelación espiritual con la exaltación extática del alma absoluta, la consecuencia final de una turbación espiritual, del 'vuelo del espíritu', del arrebató místico de la conciencia identificada con Dios [...] Y respondía asimismo mediante una voluntad unificadora de obediencia e igualación, de persecución absoluta de todo lo que fuera diferente a una preestablecida identidad doctrinaria, históricamente definida a lo largo del proceso de la Reconquista". Subirats, Eduardo, *op. cit.*, p. 306.

ofensivo-, para en un segundo momento constituir a los sobrevivientes en imagen inversa de sí mismo, esto es, hacer del indígena un sujeto trascendental pero dominado:

Positivamente, el individuo converso adquiría las dimensiones modernas de un sujeto racional y abstracto. Fue éste el definitivo logro del reconocimiento jurídico y teológico del indio, lo mismo en el confesionario que en los tribunales de la Inquisición, como una conciencia discursiva, como un sujeto virtual y como libertad. Su identidad personal estaba perfectamente trabada con las instituciones teológicamente sancionadas del poder colonial. El 'indio', quienquiera que esta instancia ficticia llegara a denominar, era o más bien había sido *convertido* en un sujeto racional moderno en la misma medida en que fue desposeído de toda su realidad histórica o comunitaria, experiencia! y, por tanto, también lingüística, y al mismo tiempo poseído por el discurso civilizador.<sup>51</sup>

Conquistadores y misioneros proyectaron su imaginario sobre el universo indígena -así como el indígena sobre los españoles al imaginarlos como una especie de deidad-, pero fue la religión y los dioses de éstos a los que concibieron como entidades satánicas: "...una parte de las culturas indígenas adquiría para los religiosos la realidad amenazadora y sombría de lo demoníaco"<sup>52</sup>. Para un pueblo con alta sensibilidad religiosa como el español resultó natural que las religiones indígenas fuesen un aspecto que originó atención y escozor por la gran distancia que guardaban entre sí. De ahí que fuera en el terreno religioso donde con mayor virulencia se presentó el conflicto de los imaginarios. El misticismo autoritario hispano se hecho a costas la misión evangelizadora de salvar a esas creaturas de la posesión demoníaca. Evangelización que además implicaba que la subjetividad del Yo absoluto se objetivara a través de dar sentido a ese otro, el indígena. Ello significó asimismo que lo imaginario le extrapoló la otredad del propio conquistador. Lo que conllevaba negar la alteridad inmanente de los indígenas para imponerles una otredad trascendente, imaginaria. Para luego, a su vez, negárselas convirtiéndolos así en un ente civilizado, es decir, en un sujeto trascendental moderno. En resumen, el indígena fue primero construido como un ente proclive al satanismo lo que en un siguiente acto implicaba la acción salvadora, lo que finalmente desembocaba en la creación del indio cristianizado. Donde se

<sup>51</sup> *Ibid.* pp.300-301.

<sup>52</sup> Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1994, p. 186.

muestra con nitidez la estrategia de la racionalidad y lo imaginario occidental es en la *confesión*.

Durante el siglo XVI y bajo la presión de la contrarreforma la confesión en Europa convirtiéndose en una práctica más opresora y hostil, vehículo de formas de sujeción y de los cambiantes esquemas de conocimiento. Depurada y aprobada por sus resultados en Europa la confesión fue sistemáticamente utilizada por los religiosos españoles en los indígenas. El discurso confesional está enmarcado por categorías y sistemas muy ajenos al indígena. Al ser introducidos los mecanismos de indagación psicológica del interrogatorio -confesión- en la mente de los penitentes, desarticulaba las redes sociales de solidaridad, así como los lazos físicos y sobrenaturales que estructuraban el universo indígena:

En general, el rito de la confesión trascendió la esfera espiritual, y se convirtió en una compleja empresa de dominación y control de cuerpos y mentes, un proyecto de desterritorialización que apartaba al individuo de su cultura y su medio, y le imponía la idea del dolor y el pecado en un lenguaje único con pretensiones universalistas. Es claro que la difusión de la confesión coincidió con el desplome de las sociedades indígenas y el establecimiento del orden colonial. Sería difícil negar que la confesión contribuyó en forma indirecta e intelectual, al deterioro de las estructuras mentales, sociales y familiares, y a la eliminación de códigos ancestrales y formas antiguas de solidaridad que controlaban el funcionamiento de las sociedades prehispánicas" <sup>53</sup>

La introspección de la confesión debía conformar al sujeto en sentido occidental, ya que establece las relaciones del sujeto con su interioridad dentro del horizonte humanista occidental.<sup>54</sup>

La introspección pretendía sondear hasta en los más lejanos rincones de la memoria del penitente indígena organizando el material mnemotécnico con categorías de tiempo occidental: concatenación de causas y efectos personalizados que dan forma a la trayectoria irreductible del yo biográfico. La temporalidad occidental fue infundada en la conciencia indígena así como el concepto del mal, lo que redundó en la emergencia del sentimiento de culpabilidad. Una vez que

<sup>53</sup> Gruzinski, Serge. "Individualización y aculturación. la confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII" en *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica*, coordinado por Lavrin, Asunción, México, Conaculta-Grijalbo, 1991, pp. 113-114.

<sup>54</sup> "Esta es la base psíquica e intelectual en que se apoya la práctica de la confesión católica. Se necesitan dos requisitos previos fundamentales: la asimilación de un aparato conceptual exótico y la aceptación, por parte de los naturales, de su posición como sujetos occidentales en un sentido doble: como vectores de un individualismo embrionario y como sujetos ideológica y psicológicamente dominados del confesor católico," *Ibid.* p. 109.



fue perfecta y sólidamente estatuido el mecanismo confesional de dominación interior se podía aplicar a todos los campos inmediatos de la actividad indígena: el cuerpo, el sexo, los sueños, las fantasías, pero primordialmente al trabajo.<sup>55</sup> Constituyéndolo en sujeto racional -cristiano-productivo; objeto de explotación<sup>56</sup>.

La introyección de los represivos preceptos cristianos en la conciencia indígena los preparó para el sincretismo religioso y la aculturación.<sup>57</sup> Mucho se ha especulado sobre la vertiginosa y masiva conversión al cristianismo por parte de los indígenas, lo cierto es que en gran medida semejante actitud encubría la necesidad de salvar a sus dioses. Conocido es el horror que descorazonó a los religiosos españoles al descubrir tras los altares católicos a los ídolos indígenas, o en los adoratorios ocultos en cuevas encontrar a indios "cristianizados" rindiendo pleitesía a sus dioses ancestrales. Ello era, pues, una forma de defensa de su inherente otredad ante la yuxtaposición de la otredad imaginaria del español. Pero al ser descubiertos y destruidos sus dioses el imaginario colectivo indígena conducido por su memoria mitocolectiva trasmutó sus

<sup>55</sup> Para anclar al indígena en la realidad unificada-hegemonizada que iba construyéndose se evitó que llegara a convertirse en un transfuga de ella, para que no se refugiara en las múltiples dimensiones del trasmundo en que agitábase su vida en la época prehispánica. Por eso fue fiscalizado estrechamente el consumo de pulque y sustancias alucinógenas, siendo así desvirtualizado su consumo puesto que se había perdido la comunicación con los dioses. Aunque esas medidas no evitaron el posterior excesivo consumo que condujeron a la embriaguez que procuraba la evasión ante la imposibilidad de escapar de la nueva realidad colonial.

<sup>56</sup> Dentro de este marco es que debe comprenderse la polémica de Las Casas con Sepúlveda. Ambas posiciones a pesar de lo contradictorias debido a su atuendo argumentativo (medieval-católico en el primero y renacentista en el segundo) y a los sentimientos divergentes, en el fondo coincidían en la necesidad de convertir a los indígenas en sujetos modernos a la manera occidental aunque tutelados por la Iglesia (Las Casas) y controlados por la Corona (Sepúlveda). De ahí que la polémica tuviera como eje la racionalidad del indio americano.

<sup>57</sup> La aculturación se despliega dialécticamente por lo que puede hablarse de una dialéctica de la enajenación cultural o, con fórmula menos alambicada, de una dialéctica de la aculturación. Los extremos de esta dialéctica son la *aculturación material* y la *aculturación formal*. Una y otra forma de aculturación son diferentes pero complementarias y penetran zonas distintas de la cultura y la personalidad de los pueblos. La aculturación material se mueve dentro del orden sociológico y etnológico, mientras que la aculturación formal lo hace dentro de la esfera psicológica. La aculturación formal desararticula o bloquea las estructuras psicológicas de construcción cultural. El inconsciente, la memoria, la razón se ven contaminadas por estructuras análogas de la cultura extranjera. Sincreticamente en la psicología del pueblo aculturado conviven bloques íntegros de una psicología ajena. La aculturación material cambia o deforma las expresiones indiosinéricas materiales de la cultura de un pueblo, lo que origina el sincretismo en el cual la religión, la técnica, el arte, etc. gradualmente van siendo suplantados por amplios segmentos de la cultura foránea. Cuando el impacto de una cultura sobre otra es demasiado poderoso o violento las dos formas de aculturación interactúan perforando simultáneamente tanto el ámbito material como el ámbito psicológico. Cuando, por el contrario, se presenta un intercambio cultural "pacífico" una forma de aculturación puede progresivamente, aunque no siempre, conducir a otra. Así por ejemplo, si la cultura ha sufrido sincretismos en el orden material su acción se dilata hasta afectar por igual la estructura psicológica; obviamente, el movimiento se da también en sentido inverso de lo psicológico a lo material.

deidades paganas en cristianas; como se ejemplifica en el sincretismo que exhibe la figura tutelar y el culto de la Virgen de Guadalupe. Paradigmática concretización de lo imaginario en la imagen mestiza pintada por el indio Marcos de Aquino a instancias del arzobispo de la ciudad de México, fray Alonso de Montufar.<sup>58</sup> El sincretismo que fundía deidades paganas con las cristianas fue un fenómeno generalizado a lo largo del continente<sup>59</sup>; que además sería el punto de intersección donde se unirían -y separarían- los Pueblos Testimonio con los Pueblos Nuevos coexistentes en un mismo territorio -y después en un mismo país independiente-. Mas, en el sincretismo la subjetividad del Yo absoluto hispano que se objetiva buscando instituir al otro como subjetividad colonizada se convierte en el indio en objetividad que asimila y transforma los contenidos religioso culturales del conquistador, para articular la interdependencia entre religión cristiana y religión indígena. Interdependencia que, por lo mismo, afectaba también el universo religioso del conquistador tanto en su veta ortodoxa como heterodoxa, como puede ilustrarse con el caso de la orden franciscana.

En los inicios de la colonización los franciscanos ciñeron su misión evangelizadora a la política ortodoxa de *tabula rasa*: imposición del cristianismo a toda costa sin transigir con el "paganismo demoníaco" de los indios, pero la misma realidad les hizo modular sus estrategias para una mejor propagación del precepto cristiano. La ortodoxia cristiana nutríase en la idea providencialista de que los españoles eran el pueblo elegido para llevar la religión a las almas perdidas en el demonismo: "Uno de los efectos de las ideas providencialistas que legitimaban el avance del imperio español fue transformar la tierra y al hombre americanos en mero escenario de la acción española: la naturaleza cobra vida cuando interviene en ella el europeo; los indígenas sólo pasan a ser sujetos de la historia cuando dan testimonio de la gesta del conquistador; el pasado indígena se reanima cuando lo reanima la mirada del vencedor."<sup>60</sup> A contrapunto la

<sup>58</sup> Cf. Lafaye, Jaques, *Quetzalcoatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional en México*. México, FCE, 1977.

<sup>59</sup> Sobre la imposición y transformación religiosa que sufrieron los pueblos indígenas de más alta cultura en Mesoamérica y los Andes véase las obras fundamentales: Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986 y Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, UNAM, 1977.

<sup>60</sup> Florescano, E. *op.cit.* p. 282

evangelización despertó en los franciscanos también soterradas tendencias heterodoxas. En contra del discurso legitimista del Imperio el discurso místico franciscano se nutría de las corrientes subterráneas del cristianismo primitivo y de las ideas mesianicas medievales. Todo esto sazonado con la escatología milenarista del monje espiritualista calabrés Joaquín de Fiore, que en las Indias serían articuladas y difundidas por los escritos de Jerónimo de Mendieta, máximo exponente del controvertido milenarismo franciscano.<sup>61</sup> El milenarismo tenía como proyecto de trasfondo implementar en el continente los ideales de pobreza y pureza evangélica de la Iglesia primitiva. En la vertiente de Joaquín de Fiore el *Milenio* era en esencia el reino destinado a los pobres, a los más humildes y a los últimos entre todos los hombres. El Milenio no tuvo cumplimiento pero caló en las profundidades de la mentalidad indígena fundiéndose con sus propias ideas escatológicas, dimensión última de la interdependencia de las dos religiones en su orientación mística y mitológica: "En tanto la Iglesia ha admitido, bien o mal, lo sobrenatural, la imaginación mítica mexicana ha podido ser canalizada parcialmente en el sentido del mesianismo judío cristiano."<sup>62</sup>

En resumen, el discurso salvacionista legitimador del Imperio y el milenarismo salvacionista son expresión del Yo absoluto<sup>63</sup> que muestra los acrecimientos, contradicciones y distanciamientos propios del imaginario colectivo y la racionalidad en el terreno religioso, el cual es la parte que refleja al todo, ante el impacto e influencia que significó América en la conciencia hispanoeuropea. El Yo absoluto bajo el atuendo de subjetividad trascendental moderna lleva conmigo la disociación de los elementos que la conformaron y que proyecta en América, bajo el imperativo ilusorio de negar esa disociación a través de producir el orden -místico- racional sobre el vacío entrópico. Pero durante el período colonial sólo puso las bases dinamizadoras de la realidad históricosocial escindida. Realidad en la cual quedó incerto el hombre latinoamericano, forjado históricamente como hombre escindido, sea como integrante de Pueblos Testimonio, Nuevos o Trasplantados.

<sup>61</sup> Passim, Phelan, John Leddy, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

<sup>62</sup> Lafaye, Jaques, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, México, IFE, 1984, p. 92.

<sup>63</sup> El discurso legitimista imperial pretendía convertir el ideal religioso en realidad y el discurso milenarista anhelaba convertir la realidad en ideal.

## **EXCURSO SOBRE EL LABERINTO DE LAS IMAGENES**

La Europa renacentista tratando de desvanecer su pasado medieval ascético se entregó a los dilatados placeres del mundo inmediato. Extraer goces infinitos de una realidad material finita fue la divisa del mundo moderno. Cada uno de los sentidos del hombre europeo fueron despertados por la sensualidad que emanaba de una realidad que ya no estaba cubierta por el manto viscoso, pecaminoso de lo aparente. Conforme el mundo moderno depuraba sus perfiles así también los sentidos corporales se depuraban, organizándose en una jerarquía distinta de la que privó en la Edad Media, en ésta el oído y el tacto ocupaban el lugar privilegiado de los sentidos. En cambio, ya desde el siglo XIII, la jerarquía de los sentidos fue trastocada, iniciando la vista su avance hasta finalmente colocarse en el pináculo de la jerarquía de los sentidos en el siglo XV, donde ha perdurado hasta nuestros días pero en el presente siglo acompañada por el oído. Donde mejor quedaron registrados todos estos cambios en la jerarquización de los sentidos, en especial las etapas de ascenso y consolidación de la vista fue en la pintura, arte visual por antonomasia. Aún más, la pintura es el lugar privilegiado desde el cual la percepción visual exhibe su profunda relación con el *magma* -lo imaginario- que propicia la dinámica constructiva de la realidad históricosocial moderna.

Durante el siglo XIII la pintura occidental emprendió una lucha por reformar sus propios fundamentos a partir de la creación de: una *nueva perspectiva visual* -convenciones que permiten organizar el cuadro-; una *nueva imagen pictórica* -elementos de color y línea, luz y sombra-; un *nuevo simbolismo* -significado o iconografía de la imagen fundada en el campo epistémico de la sociedad-. En aquel siglo Giotto y Cimabue fueron los paladines de la revolución pictórica europea. Ellos dejaron la pintura bizantina plana atrás. Los iconos medievales con su mayestática figura envuelta por el fondo dorado que representa lo infinito -búsqueda de un mundo abstracto, negación de la realidad sensible- fueron relegados para abrir paso a la pintura innovadora.

Al abandonar prontamente Giotto la rudeza bizantina la pintura adquirió una nueva *perspectiva*, la composición pictórica se torna más elaborada y compleja. En las obras de este

pintor italiano el mundo, la realidad aparece por primera vez organizada en distintos planos, los cuales están en estrecha relación con los personajes que gracias a ello comienzan a tomar vida. A pesar de ser personajes que aún tienen carácter religioso no puede ocultarse que son un trasunto de la burguesía, que con su incansable actividad mercantil comienzan en el siglo XIII a poner las bases para la construcción de una realidad, su realidad históricosocial unificada-hegemónica, que genera una serie de códigos -campo epistémico- que se expresan simbólicamente en la pintura de Giotto.

En el siglo XIV Europa está preparada para recibir la noción de perspectiva elaborada por el matemático árabe Al Hazen. Para el siglo XV la perspectiva matemática fue fijada pictóricamente por Masaccio y Piero della Francesca<sup>1</sup>. Asimismo en este último siglo con el invento de la imprenta y la cabal definición del canon tipográfico se terminó por hacer de la vista el órgano perceptivo determinante del hombre occidental. Su cultura se convirtió en una cultura visual, en ello fue determinante la pintura que, a su vez, iba siguiendo los pasos de un mundo que rápidamente afianzaba sus contornos específicos, ajenos a cualquier trascendentalismo. La imagen que de la realidad presenta ya en esa época la pintura es la que se funda en el *desideratum del realismo*. La vía para alcanzar semejante *desideratum* fue la *perspectiva*. Pero el concepto de perspectiva por la índole de aquello que define no es un concepto plano ni estático. es, valga lo rústico de la expresión, un *concepto mutante* -proteiforme-. Mutabilidad que obedece a la *variable interpretación* que de él hace cada época histórica, pero también a las mutaciones que la realidad - el objeto- introduce en él.

Los artistas del Renacimiento quedaron embriagados por las maravillosas posibilidades que ofrecía la perspectiva para representar los diversos planos en que se articula la realidad inmediata. Así, para los pintores renacentistas la perspectiva significó la representación ilusoria de profundidad tridimensional en una tela bidimensional; pero además la perspectiva consiste en

<sup>1</sup> Para una completa exposición sobre la asimilación y desarrollo de la perspectiva en el arte europeo véase White, John, *Nacimiento y renacimiento del espacio pictórico*, Madrid, Alianza Forma, 1994. Y para una reflexión teórica sobre las implicaciones de la perspectiva en el arte, principalmente pictórico, véase Arnheim, Rudolf, *El poder del centro. Estudio sobre la composición en las artes visuales*, Madrid, Alianza Forma, 1984. Paris, Jean, *El espacio y la mirada*, Madrid, Taurus, 1967.

la contemplación de la realidad desde una distancia dinámica y a partir de un centro privilegiado: que en tal situación es el artista, pero también es la clase social -burguesía- para la que pinta y a la cual pinta.

La pintura renacentista es narrativa porque cuenta historias permeadas de simbolismo grecolatino y que además se organizan a partir de *convenciones* -perspectiva visual- abstracta y matemática, que por lo mismo, exigen un elaborado deciframiento por parte de la razón. Pero en un sentido más profundo es narrativa porque "narra" el ascenso y accionar de la burguesía en su proceso constructivo de la realidad. *La perspectiva renacentista no se hunde en el infinito de lo sobrenatural sino que es una profundidad impuesta por una subjetividad privilegiada a una realidad inmanente y finita.* La pintura perspectivista de los albores de la modernidad se significó como la *toma de conciencia* por parte de la burguesía de ser el centro privilegiado de contemplación, del poder de su percepción visual y de cómo ésta se imbrica con la organización -construcción- espaciotemporal de la realidad históricosocial, esto es, con lo imaginario y la racionalidad instrumental. Incluso, esta racionalidad evidenció la formalización que estaba haciendo de lo imaginario al codificar abstractamente la experiencia estética de la perspectiva en los múltiples tratados que sobre pintura proliferaron en el Renacimiento, como por ejemplo los de Alberti, Leonardo da Vinci y Alberto Durero. En esos tratados, sobre todo los de Durero, se codificó y fijó matemáticamente la perspectiva; así la subjetividad proyecta una perspectiva matematizada sobre la realidad, con lo que le otorga unidad, coherencia y profundidad. *El cuadro se convierte en una retícula que geometriza artísticamente el espacio.*<sup>2</sup>

La pintura de uniperspectiva del Renacimiento era punto de convergencia entre la percepción visual y la realidad. Pero, más aún, ésta tendencia pictórica oscilaba entre la mediatización de la percepción visual -como reflejo de la unificación y hegemonización de la realidad- y la intervención de la percepción en el proceso de construcción de la realidad. El paso

---

<sup>2</sup> El "extremado realismo" que gracias a la perspectiva logró esta pintura hacia parecer que *suplantaba* a la realidad misma, ésta ilusión se debía asimismo a que todavía en el Renacimiento la realidad tenía segmentos de fuga -multiplicidad, heterogeneidad, etc.- que daban la sensación de desorden. Pero la pintura perspectivista subsanaba eso brindándole a la percepción visual por adelantado una realidad perfectamente sellada y concatenada.

decisivo para acceder totalmente al *desideratum* de realismo fue dado por la pintura holandesa del siglo XVII.

Nada más apacible, acogedor, íntimo y... engañoso que la pintura realista holandesa. A diferencia de la pintura *narrativa* renacentista ésta es una pintura que *describe* un instante cristalizado en el tiempo y el espacio. La mayor parte de la pintura holandesa presenta una obsesiva precisión por el detalle, al grado de que bien pueden tomarse por fotografías. Es, pues, "excesivamente realista", ello en gran medida tiene su explicación en el hecho de que en el siglo XVII la realidad es concebida como autónoma y con una estructura matemática propia, por tanto, tiene una profundidad, una perspectiva que le es inherente. Ya no es la perspectiva visual - subjetividad- la que impone un orden matemático a la realidad como en la pintura renacentista; orden matemático "al que sólo se puede acceder por medio de la ciencia y la tecnología":

Los holandeses presentan su pintura como descripción de la realidad visible, más que como imitación de acciones humanas significativas. Unas tradiciones pictóricas y artesanales ya establecidas, ampliamente apoyadas por una nueva ciencia experimental y una nueva tecnología, confirmaron el papel de las imágenes como el vehículo para un nuevo y seguro conocimiento del mundo. Ciertas características de sus imágenes parecen decir esto: la frecuente ausencia de un punto de vista fijo, como si la realidad tuviera prioridad sobre el espectador...<sup>3</sup>.

Con la pintura holandesa el concepto de perspectiva sufre una *mutación*. La perspectiva la impone ahora la cambiante realidad; pero la supuesta estructura objetiva, matemática de la realidad es en el fondo un trasunto de la unificación y hegemonización que para ese siglo es completa. Sin embargo, lo engañoso de esta fascinante escuela pictórica es que los autocomplacientes burgueses que aparecen retratados con delirante exactitud en esas pinturas tienen una profundidad que escapa a la sujeción de la objetividad. Profundidad que cala en la irracionalidad de las pasiones psicológicas de los personajes. La tersura estática de los rostros, posturas y paisajes por instantes anuncia las tensiones que se agolpan en las rugosas almas de esos incansables mercaderes holandeses. Por otra parte, en el siglo XVII es palpable la disociación

---

<sup>3</sup> Alpers, Svetlana, *El arte de describir. El arte holandés en el siglo XVII*, Madrid, Hermann Blume, 1987, p. 27.

entre subjetividad y objetividad, haciendo valer ésta última sus condiciones a través de la ciencia y la tecnología. El auténtico milagro de la pintura holandesa es que por sobre su predominante inclinación hacia la objetividad logra el equilibrio de las contradicciones -disociaciones- entre lo objetivo y lo subjetivo, gracias a lo imaginario -no formalizado- que nutre al arte. La dimensión onírica, mítica, fantástica, creativa de lo imaginario en que se sustenta el arte fue rechazada por la ciencia físico matemática. De hecho la disociación de arte y ciencia es correlato de la disociación de sujeto y objeto. Pero el arte pictórico holandés fue ese último recodo del camino donde todavía arte y ciencia caminaron juntos con todo y sus tensiones mutuas. Empero, será la dimensión objetiva de la pintura holandesa la que domestique la percepción visual, evitando así que de reojo trate de mirar hacia un trasmundo que debía ser absolutamente clausurado. Todavía hubo un previo paréntesis en la arrolladora tendencia de unidimensionalización -aplanamiento- "realista" de la percepción visual. Ese exótico paréntesis fue la pintura contrarreformista española del Greco y Zurbarán<sup>4</sup>.

Más allá de las normas estéticas que impuso *El Concilio de Trento* (1563) para producir un arte católico propagandístico que pretendía una intencionada y artificiosa evasión de la realidad inmediata, la pintura española encabezada por el Greco y Zurbarán hace eco de la tendencia que configuraba la realidad históricosocial hispana anómalamente con respecto al resto de Europa. Como expliqué con anterioridad, en España realidad e irrealidad se confundían, aún ya bien entrada la modernidad. Por ello la *convención* en que se funda la pintura de esos dos grandes artistas es una *perspectiva visual mística*: es una profundidad que partiendo del realismo se hunde en el trasmundo y viceversa. Incluso el elaborado sistema barroco de pliegues de los ropajes que envuelve y da carnalidad a la imagen de los personajes sirve para acentuar la espiritualidad de estos. Ejemplares son las figuras del Greco cuyo alargamiento de flama espiritual las impulsa a elevarse místicamente hasta tocar el cielo. La obra *El entierro del conde de Orgaz* es paradigmática de esta concepción pictórica<sup>5</sup>.

4. Cf. Ayala Mallory, Nina, *Del Greco a Murillo. La pintura española del siglo de Oro 1556-1770*, Madrid, Alianza Forma, 1991. Sebastian, Santiago, *Contrarreforma y barroco*, Madrid, Alianza Forma, 1981

5. "El entierro del conde de Orgaz, por ejemplo, está dividido en dos por una línea horizontal, abajo los cuerpos se



El simbolismo -iconografía de la imagen- de la pintura española es el de los códigos epistémicos que dieron forma a esa sociedad: la oscilación o extrapolación entre la vida y el sueño; entre realidad y trasmundo; entre ecumenismo cristiano y racionalidad de Estado. Así, por mediación de esta escuela pictórica la percepción visual apreciaba en éste mundo realista los efluvios de la espiritualidad ultraterrena. En la América hispana la pintura barroca se tornó más terrena; los repliegues que cubren a las figuras les confieren una sensualidad que las arraiga en el mundo inmediato. Los personajes que pueblan la pintura barroca en Hispanoamérica bajo los pliegues religiosos gozan del mundo sensible y el *más allá* sólo es mirado de reojo cuando se abre un paréntesis en el vértigo voluptuoso de la vida social, por donde se filtra la melancolía que como un recordatorio les dice a los hombres barrocos de Las Indias: *memento mori*. Entonces, la mirada sensualmente mística se eleva a los cielos. Es de observarse que la pintura barroca española recibió la influencia de la pintura narrativa italiana renacentista y de la pintura descriptiva flamenca. Pero mientras éstas utilizaban sus *convenciones, imágenes y simbolismo* para crear y consolidar una visión inmanentista -realista- de la realidad y que así fuera apreciada por la percepción visual. La pintura española utilizaba esos recursos para mostrar el trasmundo, que se daba por sentado que estaba inserto en la realidad inmanente.

Con posterioridad la pintura neoclásica y romántica reafirmaron la línea trazada por la pintura italiana y holandesa; lo único que variarían, según los supuestos estéticos de cada una, será el simbolismo de la imagen. La perspectiva fundada en la proporción matemática no fue tocada. Para los neoclásicos la resimbolización consistió en ceñir la imagen a los cánones clásicos -grecolatinos-. Para los románticos la imagen adquiría un nuevo valor simbólico cuando se le oxigenaba con los cánones estrictamente imaginativos.

Los paisajistas ingleses y los naturalistas no apelan a valor simbólico alguno, es más, lo suprimen puesto que recurren a una referencia directa con la naturaleza.

---

apiñan unos contra otros, mientras que arriba el alma asciende, por un tenue repliegue, siendo esperada por santas mónadas cada una de las cuales tiene su espontaneidad". Deleuze, Gilles, *El pliegue Leibniz y el barroco*. Barcelona, Paidós, 1989, p. 44.

En ese libro Deleuze ejemplifica, a través de la filosofía de Leibniz, que el sistema de pliegues del barroco entrañaba toda una visión del mundo y de la vida, que inclusive tiene ramificaciones hasta nuestros días en el neobarroco.

Es con los impresionistas que los fundamentos de la pintura gestados desde el siglo XIII comenzaron a ser cuestionados en su conjunto.<sup>6</sup> Para los impresionistas la pintura sólo es campo de luz y color. La perspectiva inaugurada por el Renacimiento sufre su mutación decisiva. Con el cubismo y el abstraccionismo la descomposición de la imagen es total pero, a la vez, es desintegrada la perspectiva objetiva y unilineal, dando lugar a la multiperspectiva. El espacio visual de la pintura burguesa, abierto por Giotto, fue barrido por la pintura cubista y abstracta. Pero esta revolución pictórica debe comprenderse en su contexto.

El siglo XX es escenario del inicio de la desintegración del proyecto racionalista moderno occidental, y con ello la realidad históricosocial unificada-hegemónica comienza a exhibir profundas grietas. La uniperspectiva como punto de vista privilegiado y dominador de la burguesía se ha derrumbado ante la multiperspectiva de la postmodernidad. La multiperspectiva es la contemplación -y accionar- de la realidad desde múltiples puntos de vista. Traducido en términos sociales significa el ascenso de grupos y clases antes marginadas así como de las periferias capitalistas dependientes, que anteriormente eran parte del paisaje que era contemplado por un centro privilegiado: el artista, la burguesía y Occidente.

Con la pulverización de la uniperspectiva y el advenimiento de la multiperspectividad la vista tuvo que compartir con la percepción auditiva la posición de privilegio en la jerarquía de los sentidos. El mundo no sólo está constituyéndose como ámbito de multiplicidad visual, sino también donde se dejan escuchar múltiples voces. Imágenes y sonidos acosan por doquier la percepción del hombre en el ocaso de la modernidad.

Ahora bien, la pintura aunque es un laberinto deslumbrante de imágenes es sólo un escorzo de lo imaginario. Pero asimismo las imágenes permiten el acceso a la totalidad de lo

<sup>6</sup> Cf. Hofmann, Werner, *Los fundamentos de arte moderno*. Barcelona, Península, 1992.

imaginario, para de ahí remitirnos nuevamente a la parte, que es lo imaginario manifestándose en la actividad perceptiva que capta las imágenes pictóricas. La pintura es, pues, una puerta de entrada que va de la parte al todo y del todo a la parte de lo imaginario, y su seguimiento nos acerca también a la comprensión de la inalienable interacción de hombre y realidad en el proceso de su construcción mutua.

**CAPITULO**  
**III**  
**IDENTIDAD NOMADA**

Hay más cosas en el mundo que en toda nuestra filosofía.

Shakespeare.

La identidad será convulsiva o no será.

Max Ernst.

La contradicción en el debido tiempo, es el crisol de la verdad.

Antonio J. de Irisarri

Pero ese paradigma de Occidente, hijo de la herencia fecundada de la esquizofrénica dicotomía cartesiana y del puritanismo clerical, gobierna también al doble carácter de la praxis occidental, por una parte antropocéntrica, etnocéntrica, egocéntrica, cuando se trata del sujeto (porque está fundada sobre la auto-adoración del sujeto: hombre, nación o etnia, individuo); por otra parte y correlativamente manipuladora, congeladamente "objetiva", cuando se trata del objeto. Este paradigma no existe si no es en relación con la identificación de la racionalización con la eficacia, de la eficacia con los resultados cuantificables, es inseparable de toda una tendencia clasificatoria, reificatoria, etc.

Edgar Morin.

Fanny Louise de Trobriand de Keredern Aristeguieta (30 años) esposa del conde Dervieu du Villars escucha extasiada a su distinguido visitante alemán, personaje del día en París. Los encantos de madame Dervieu du Villars convencieron al viajero para asistir a su salón a narrar sus experiencias en aquellas exóticas tierras del Nuevo Mundo. Los intelectuales franceses reunidos en el salón de Fanny escuchan, según los intereses de cada uno, el torrente verbal del invitado de honor. La presencia del baron Alexander von Humboldt en la capital francesa, después de su viaje a las colonias americanas de España, es una sombra que nubla fugazmente la apotéutica coronación de Napoleón Bonaparte pero también es motivo de efervescencia intelectual.

Reverberándole aún en el alma y los ojos las maravillas de América Humboldt habla de prisa y a menudo apenas parece tomar aliento. Quiere encontrar las palabras apropiadas para comunicar las imágenes de lo vivido. La mejor forma que su poderosa mente sintética encuentra para hacerlo es combinando entusiastas, románticas descripciones de la belleza de los paisajes y su firmamento con series de cifras estadísticas económico geológicas. Todo ello condimentado con agudos comentarios filosóficos y ácidas críticas políticas.

Las evocaciones de Humboldt exhuman en Fanny profundos recuerdos de su lejana Venezuela. Recuerdos que desea compartir con su noble primo, cuya tardanza la incomoda. El joven de veintiún años, cabellos y ojos negros hace su aparición. El primo de Fanny ofrece una extraña mezcla de seguridad y ensoñación, parece ser alguien que presiente pero no está todavía seguro de su misión. Mezcla que hace difícil a sus interlocutores asirlo, comprenderlo.

"Simón Bolívar, gusto en conocerlo" Humboldt lo observa con detenida distracción pareciéndole superficial, irreflexivo e inconstante. Por el contrario, al joven Bolívar le impresiona la prestancia, inteligencia y amplitud de visión del baron. De inmediato se dio cuenta que el ilustre explorador, aún con el aroma de tierras americanas exalándole, es el hombre que más conoce en el mundo de su añorado continente. No en balde cuando sea el Libertador le designará "Descubridor del Nuevo Mundo, cuyo estudio dio a América algo mejor que todos los conquistadores".

Conforme discurre la tertulia la simpatía entre el europeo y el americano se anuda.

También Bolívar sucumbe al hechizo de las etéreas descripciones y la abrumadora estadística, suscribiendo asimismo las invectivas contra la ignorancia y la crueldad, el despotismo y la barbarie españolas. Humboldt como hombre ilustrado, liberal y defensor de la justicia cree, hegelianamente, en el progreso histórico del espíritu y la libertad. Hace partícipe a su oyente de su ferviente deseo de ver una América emancipada de la opresión y unida por el idioma español no como lengua imperial, según quería Nebrija, sino como vehículo de comunicación humana del saber entre las distintas culturas del continente.

Los ojos del barón centellean, "Amigo mío, somos afortunados de vivir en una época gloriosa. La ilustración, el conocimiento, la ciencia son los altos dones que hacen la grandeza de Europa y que reparte al mundo para liberarse. No olvide que la libertad y el poder son inseparables del saber. En América, esa gran desconocida para nosotros y no es exceso decir que también para ustedes mismos, se esparramará la oscuridad de la ignorancia y la servidumbre cuando alcance completamente la luz que guía el progreso de nuestra época". Como una descarga esas palabras recorren a Bolívar. Vibrando al unísono de Humboldt en ese momento solo puede pensar "Sí, ese es el camino". En la deslumbrante visión moderna humboldtiana el futuro Libertador intuye las raíces profundas de América y sus luchas.

"Indudablemente la América española está madura para ser libre, pero carece de un gran hombre que inicie la marcha", Bolívar entristecido por el comentario de Humboldt replica, con palabras cuyo eco resonará a lo largo de su epopeya libertadora, "Un continente escindido obstaculiza el surgimiento de grandes hombres, el odio y el resentimiento que nos legó España nos divide. Los criollos somos americanos por nacimiento y europeos por derecho, estamos en perpetuo conflicto disputando a los indígenas los títulos de posesión para mantenernos en el país en que nacimos y al mismo tiempo tenemos que luchar contra la oposición de los peninsulares". La tertulia va hundiéndose en la noche. La conversación se adelgaza y difumina.

Una frase de *finesse* y despedida, "Según tengo informado un amigo suyo, Simón Rodríguez, trabaja en Viena con un famoso químico conocido mío". Bolívar en silla de posta se dirige a la capital austriaca, en el camino rememora la plática de Humboldt identificándose con él por medio de las ideas. Incluso, por un instante, presiente que son como dos espejos

contrapuestos que reproducen mutuas imágenes idealizadas. Sin embargo, algo le dice que la reproducción de su propia imagen identitaria está invertida con respecto a la sólida y unitaria imagen del baron von Humboldt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Los magros datos suministrados para la recreación de esta conversación fueron tomados de las siguientes obras, la bella biografía sobre el Libertador de Waldo Frank, *Nacimiento de un mundo*, en *Retratos Culturales*, Madrid, Aguilar, 1963 y la biografía clásica sobre el explorador alemán de Hanno Beck, *Alexander von Humboldt*, México, FCE, 1971.

## 6

**La huella fugitiva: historicidad y percepción**

Dentro de la totalidad natural la psique humana es su ámbito más complejo. Al grado de que inclusive escapa una y otra vez a la visión científica de la modernidad, que no ha podido configurarla como entidad mensurable, libre de interferencias extracientíficas - "ruidos"-. De hecho las teorías psicológicas de corte cientista quedan entrampadas en su propia inercia policiaca de buscar por doquier regularidades, continuidades e invariabilidades en la psique humana, que si bien es cierto se encuentra unida inalienablemente al mundo natural, correspondiéndose por lo mismo a ciertos procesos de la naturaleza, va más allá de esos procesos.

Como lo vislumbró Bergson y actualmente lo ratifican las más imaginativas e innovadoras tendencias de las ciencias naturales la naturaleza no puede ceñirse al estrecho canon del evolucionismo mecánico y lineal<sup>1</sup> sino a una *evolución creadora*. La naturaleza en su dilatación creadora produce todo un universo de inéditas y reverberantes formas de fauna y flora, que perennemente enriquecen a la totalidad natural. La naturaleza responde, pues, a un vasto movimiento sinfónico donde la complejidad de la improvisación y la creatividad tienen un lugar privilegiado. Esta sinfonía encuentra resonancia en la psique humana. Pero, aún más, la psique con su propia complejidad y variabilidad creativa es un campo que desborda los procesos de la naturaleza. La psique es punto de confluencia y unidad entre el hombre y el mundo natural, pero también es el ámbito donde uno y otro toman distancia. En cierto modo puede decirse que es en la psique humana donde la naturaleza se consume pero a la vez se consume a sí misma para metamorfosearse y dar lugar al fenómeno propiamente humano. Entendiendo tal transición como un proceso creativo, a distancia de supuestos a priori o artificiales regularidades que obedecen a no menos supuestas leyes mecánicas que rigen el movimiento de la naturaleza. Puede argüirse que la psique es el ámbito privilegiado de la

---

<sup>1</sup> "Se trata al menos de reconocer aquello que ha quedado siempre silenciado en las teorías de la evolución: la inventividad y creatividad. La creatividad ha sido reconocida por Chomsky como un fenómeno antropológico de base. Hace falta agregar que la creatividad marca todas las evoluciones biológicas de manera aún más novedosa que a la evolución histórica, la cual está aún lejos de haber redescubierto todas las invenciones de la vida, comenzando por la maravilla constituida por la célula". Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 80.



creatividad, comprendida ésta como interacción de la creatividad natural y humana: las que en esa interacción van tejiendo el etéreo entramado de lo imaginario.

En la topografía de la psique humana -por denominarle de alguna manera- es en el inconsciente desde donde busca expandirse lo imaginario. Pero el inconsciente se autoconstituye a partir de sus específicos *atributos* que marcan al flujo de las pulsiones. *El simbolismo, la alegorización y la arquetipicidad marcan con su impronta eternizante los contenidos de las pulsiones que dan forma al inconsciente individual y colectivo.* Todo acontecer real e histórico que cruza por el inconsciente es destemporalizado al ser arropado por símbolos, alegorías y arquetipos. Cuando ese acontecer retorna a la realidad se instituye como acontecer transido de sustancia mítica. Los mencionados atributos del inconsciente son asimismo la sustancia que da forma al mito o, con mayor rigor, al orden mítico.

El pensamiento mítico es en esencia una articulación orgánica de los atributos del inconsciente. Lo mítico antes de ser una peculiar forma de vivencialización y explicación del universo es un constitutivo del inconsciente. Ahora bien, lo imaginario, cuyo asiento de despliegue es el inconsciente, es marcado por los atributos de éste último. El pensamiento mítico es coherente con la sustancialidad del inconsciente de ahí su estrecha hermandad con lo imaginario. Al exteriorizarse lo imaginario encuentra cauce y perfil definitorio al ser conducido por los meandros donde discurre la memoria. Más exactamente lo imaginario es fundamento profundo de la memoria. De esta manera el camino queda perfilado para que lo imaginario entable sus relaciones con cualquiera de las texturas de la razón: crítica o instrumental.

En Occidente, como ya expuse, desde el umbral del mundo grecolatino la racionalidad se orientó hacia una toma de distancia de lo imaginario, lo que redundó en la gradual formalización de éste último. Así, la filosofía nace a partir de una demarcación con el mito, el cual desde la perspectiva racionalista es considerado como lo irracional por antonomasia. *La negación del mito conlleva la negación de la propia otredad de Occidente.* La civilización occidental buscará por todos los medios lanzar o poner bajo férreo control la irracionalidad mítica.

Los filósofos presocráticos lograron la hazaña de transformar el terror cósmico que

despierta lo sacro, plasmado en el mito, en racionalización defensiva contra la alteridad cósmica. Semejante acto defensivo fue el reflejo a partir del cual la razón se amuralló dentro de sí misma para forjar su propia unidad, su identidad, concibiendo a la vez la esencia en perpetua defensa contra la corrosión del devenir de la realidad inmediata. La identidad de la razón consigo misma, surgida defensivamente contra el terror a lo sacro, fue proyectada a un mundo trascendente confiriéndole unidad y secularizándolo. La identidad entre pensamiento y esencia quedó así consolidada.<sup>2</sup>

De la *physis* los griegos sólo contemplaron su parte ordenada no su fase entrópica. La actividad racionalizadora del *logos* impone orden dando nacimiento al Cosmos, pero no acepta la condición de posibilidad de esa actividad ordenadora: el *caos*, el *desorden*. El miedo a la alteridad cercenó al pensamiento griego la capacidad de concebir plenamente la *unitas multiplex*, la conjunción de lo uno y lo múltiple concretos propio de la realidad. Para que lo uno transite a lo múltiple y viceversa tienen que cruzar antes por el desorden, por lo irracional, por la alteridad<sup>3</sup>. Esto implica que la razón se acerque a lo imaginario, tornándose así pensar crítico, el cual tiene su fundamento en la capacidad de dialogar con lo irracional y comprender la entropía, posibilitando con ello la dialéctica de la *unitas multiplex*. Sin embargo, la racionalidad desde su cuna griega al formalizar lo imaginario, esto es, los atributos que le son conferidos por el inconsciente, creyó que imponía su dominio a lo irracional -orden mítico-, a la heterogeneidad; pero el rumor de lo mítico a lo largo de la historia de Occidente no dejará de escucharse.

Paradójicamente, la civilización occidental fue estructurándose en un mito que consistía en el exorcismo del orden mítico. Construyó el mito de su pureza racional sin contaminación de lo irracional. Esto se explica porque la lógica racionalizadora, que rechaza lo mítico, es parte de la dinámica histórica que configura a los modernos Estados nacionales. Pero a su vez los procesos políticos, económicos e ideológicos que articulan a los Estados

<sup>2</sup> Esa misma actitud defensiva de la racionalidad hizo que el hombre griego se autoinstituyera como unidad; la unidad propia del civilizado. A los otros, por el contrario, los concibió como alteridad, es decir, bárbaros.

<sup>3</sup> Entre Heráclito y Parménides se ventiló este conflicto, resolviéndose en favor de la tendencia metafísica del segundo, lo que signó el curso de la filosofía occidental. Empero, lo que evitó que la racionalidad griega se hundiera en el absoluto simplificante fue su concepción objetiva del ser, ya que fue un resqueicio por donde todavía pudo manifestarse la multiplicidad.

nacionales subrepticamente adquieren su cohesión como totalidad orgánica gracias al orden mítico.

Como bien lo entendieron Adorno y Horkheimer el mito siempre retorna. El eterno retorno del mito. El orden mítico se introdujo por la puerta trasera de la modernidad adoptando nuevas e imprevisibles máscaras: como las de la ciencia y la tecnología. Incluso los pliegues profundos de la racionalidad instrumental están permeados por el mito. De ahí que cuando imaginario y racionalidad instrumental se exteriorizan lo hacen, a pesar de todo, tensionados *clandestinamente* por el orden mítico. Así, la construcción de la realidad históricossocial va realizándose al paralelo de manera simbólica, alegórica y arquetípica: lo que hace las veces de cemento social. Pero el proceso de construcción de una realidad unificada-hegemónica por necesidad conlleva el oficial y declarado rechazo, marginación e, incluso, el exterminio del orden mítico; el cual, al no ser reconocido y aceptado por los atributos irracionales que el inconsciente le presta acaba por manifestarse violenta y perpetuamente de múltiples maneras. Si la racionalidad instrumental se niega a entablar diálogo con lo irracional es porque pretende ser coherente con su propio fundamento, de lo contrario atentaría contra ella misma. Buscando frenar el eterno retorno del orden mítico -y su cauda de alteridad- para consolidar la construcción unificadora-hegemónica, la racionalidad instrumental actúa dentro del *sistema perceptual*, que juega el papel de víctima y fiscal en esa forma de construcción de la realidad históricossocial.

La *percepción* no es un directo e ingenuo asomarse al mundo a través de los sentidos, ya que entraña todo un sistema donde, inclusive, la misma interacción de los elementos que lo integran implica un cuestionamiento a cualquier concepción que apele a la percepción directa, sin *mediaciones*. Ahora bien, *todo sistema perceptual es histórico*, lo que significa que es una organización que se transforma históricamente: sus componentes van conjugándose de manera distinta en cada época. Los factores o, en rigor, *fases* -ya que es un todo moviente- que componen el sistema perceptual son las enunciadas a continuación:

*Conciencia intencional*: sujeto sentiente-reflexivo, entidad psicocorporea.  
*Núcleo perceptual* integrado por:

- sujeto perceptivo
- actividad perceptiva: medios de comunicación
- campo epistémico de percepción

*Realidad vivida, multidimensional*: realidad históricosocial.  
*Intencionalidad*: cohesionadora y articuladora del sistema perceptual.<sup>4</sup>

Unamuno en sus apasionadas meditaciones sobre el hombre siempre impugnó el abstraccionismo y la cosificación en que el mundo moderno le había encerrado y vaciado. A tal tendencia histórica le opuso la concreción de lo que definió con evocadora aura cristiana como el "hombre de carne y hueso". La modernidad deviene en concepto abstracto de hombre porque lo concibe como mera *subjetividad cognoscitiva*; ahora que el enjundioso pensador vasco encalla en el extremo opuesto, ya que comprende al hombre como plena *corporeidad sentiente*. Empero, el ser humano no se reduce a esos dos aspectos por separado: reúne a ambos, el uno es correlato del otro; pero también el hombre es algo más que esa mera unión de aspectos.

El Renacimiento tuvo una certera visión del hombre cuando lo visualizó como un microcosmos, reflejo simétrico del macrocosmos. Posteriormente las más precisas y preciosas reflexiones de Goethe sobre el hombre fueron encaminadas a dilucidar su sentido microcósmico. Pero el microcosmos humano tiene una residencia que le es impuesta por una frontera primaria y natural: la *corporeidad*. La primera certeza indubitable del hombre -claro, excepto para Descartes y toda la caterva de sus seguidores- es su corporeidad; unidad osea y carnal, como consideraba Unamuno, pero asimismo es estructura psíquica. La corporeidad es, por tanto, *encarnación psíquica, entidad psicocorporea*.

*El hombre como entidad psicocorporea se manifiesta en el mundo de manera sentiente*. La dimensión sentiente del ser humano es compromiso consciente y encarnado entre el yo, intransferible y particular de cada uno, con el mundo y con las demás entidades psicocorporeas -los otros hombres-. El hombre psicocorporeo se tiende, distiende, contiene en y con el mundo y éste abre sus horizontes para ser vividos, para copular con el hombre. El

<sup>4</sup> Para la elaboración del presente apartado dos obras en especial fueron básicas, ya que hicieron las veces de *leit motiv* de mi reflexión, es decir, que aportaron los elementos y el impulso para la reflexión personal y son las siguientes: Merleau Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975 y Ming Lowe, Donald, *Historia de la percepción burguesa*, México, FCE, 1986.

*compromiso sentiente* del ser humano con el mundo se concretiza por mediación de tres figuras: *sentimiento, emoción y expresión*.

Con el sentimiento la psicocorporeidad se vincula directa e inmediatamente con el mundo. Es el modo peculiar en como el yo responde a las incitaciones y al llamado del mundo. Con la emoción el yo se aparta del mundo y su reacción lo lleva a involucrase en su propio sentimiento o cúmulo de sentimientos; ya no es sólo sensibilidad exteriorizada sino que es una susceptibilidad autocontenida en el interior de la psicocorporeidad. La emoción es, pues, el *mundo sentido* pero llevado al interior del hombre para ser vivido ahí. La emoción como sentimiento interiorizado refluye al mundo por vía de la expresión. *El gesto, el habla y el acto son las manifestaciones progresivas de expresión del hombre* -el yo de cada uno- como entidad psicocorporea. El sentimiento después de ser filtrado por la emoción se transforma en expresividad, la cual, en su contacto con el mundo genera una nueva cauda de sentimientos, lo que completa el *ciclo sentiente*. A lo anterior hay que agregar que ya en las manifestaciones de la expresión se abre paso la reflexividad de la conciencia intencional. La dimensión sentiente de la psicocorporeidad es completada y enriquecida con la dimensión reflexiva; tales son los perfiles definitorios del sujeto sentiente-reflexivo.

En la modernidad capitalista la unificación y hegemonización de la realidad tiene como correlato la fragmentación de la psicocorporeidad. De hecho esa fragmentación es condición de posibilidad para llevar a cabo el proceso de unificación y hegemonización. La misma racionalidad que construye de esa forma la realidad racionaliza la psicocorporeidad fragmentandola en multitud de partes, para luego unificarla y hegemonizarla por medio de la ciencia y la tecnología -p.ej. con la medicina racionalista<sup>5</sup>-. Al ser fragmentada la psicocorporeidad estoy preparado para objetualizar a los otros, esto es, para fragmentarlos, los cuales a su vez me objetualizan<sup>6</sup>. El hombre fragmentado construye una realidad indiferenciada -unificada hegemónica-, la cual, a su vez ahonda y refuerza la fragmentación. Todo ello redunda en la pulverización del compromiso sentiente con el mundo. El ciclo

5 Cf. Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1966.

6 Adelantando la problemática en que profundizaré más adelante, se puede decir que la objetualización-cosificación- que encubre la psicocorporeidad fragmentada fue soporte del rústico principio de identidad  $A=A$  en la modernidad.

sentiente queda bloqueado o desarticulado. Tengamos presente que el proyecto racionalista occidental está signado por la toma de distancia del mundo para retornar a él dominándolo. El sentimiento, la emoción y la expresión al estar transidos por la voluntad de poder se deslizan a la hipertrofia, siendo vividos cada uno por separado, insuficiente o intermitentemente. La salida encubridora que permite la ilusión de su unidad y continuidad armónica es la prótesis de la tecnología, la que al injertarse en el ciclo sentiente acaba por tecnificarlo. El ciclo sentiente tecnificado es la consonancia lógica de una realidad científico tecnológica unidimensional, indiferenciada.

*La reflexividad de la conciencia intencional -inalienable de la psicocorporeidad- incide en el ciclo sentiente. Pero la reflexividad en cuanto tal es una compleja urdimbre de pensamiento -razón-, pulsiones, lo imaginario, creencias y representaciones ideológicas. Esta urdimbre es cohesionada por la conciencia tempoespacial que se dirige intencionalmente hacia el mundo, más específicamente, a su horizonte históricosocial, a través del núcleo perceptual que, asimismo, produce los contenidos de la conciencia. Desde los contenidos de la conciencia el hombre enfoca a la realidad para comprenderla y vivirla como relaciones intencionales. Por eso los contenidos de la conciencia no pueden ser un reflejo pasivo de la estructura económico social, es decir, mera ideología como lo interpretó el marxismo. Respecto a las representaciones ideológicas no intentaré explicarlas aquí ya que son el tema central del siguiente apartado.*

La entronización de la racionalidad en Occidente representó el momento en que la razón creyó encontrar la unidad pre-existente dentro de sí misma. Consecuencia de ello fue que la razón acabó siendo fundamentada por la fórmula de hierro de la lógica formal; cuyos principios de identidad, no contradicción y tercero excluido encorsetaron casi hasta ahogar la expansividad y fluidez multiforme de la razón. La racionalización lógica derivó en un vivir fuera de la vida o, en su variante, vivir la vida como sabia contemplación, vida filosófica *par excellence*. Pero más grave resultó el que la racionalización borró de su horizonte la maravillosa y múltiple evanescencia de la realidad concreta, ya que la censuró como una vieiosa orgía de semiseres que atentaban contra los prestigios de su sobria claridad y distinción:

El pensar lleva consigo una exigencia que le es propia. Por algo fue sentido como salvación de vida, un vivir fuera de la vida. Cuando se ve intelectualmente, se descubre una presencia pura, transparente, y el pensamiento anula el tiempo porque presenta una coincidencia perfecta, la de ver con el objeto visto; una simultaneidad que ha hecho de la contemplación, por mucho tiempo, la imagen de la vida perfecta [...] El pensar es actualidad y apenas puede comprender el pasado, el pensar capta el ser y deja fuera lo que es a medias, lo que es y no es, lo que no puede entrar bajo el principio de contradicción. El pensamiento unifica cuanto ilumina; al revelar nunca lo hace dejando caer su luz sobre un sólo objeto, sino que muestra sus conexiones; es un trozo entero de la realidad con una cierta textura lo que deja ver. De ahí la existencia de distintos saberes, la constitución de las ciencias [...] Esto quiere decir que aquello que hay y no es, en cuanto que de algún modo afecte a nuestra vida, no tendrá ante nuestros ojos continuidad".<sup>7</sup>

Las ideas generadas por este tipo de racionalización obviamente tienen que estar sustentadas por los principios lógicos de identidad y no contradicción consigo mismas, por lo que necesariamente deben excluir a cualquier tercer idea -término- que trate de introducirse en el monolítico esquema lógico; ya que un tercer término representa el desplazamiento de la identidad de términos: *es la mismidad transida de alteridad*. Además esta mismidad contradictoria no puede ser aceptada porque es el ácido que termina por corroer la fragilidad de los principios lógicos que solventan a la mismidad, a la identidad lógica<sup>8</sup>. Ahora bien, *semejante estructuración lógica de la racionalidad es el cedazo purificador de las impurezas de la irracionalidad del orden mítico*.

Lo imaginario circula entre las dimensiones sentiente y reflexiva de la psicocorporeidad, a las que les brinda armonía, comunión y concatenación. Lo imaginario no sólo está en constante diálogo con la razón sino también con la corporeidad. *El cuerpo en sí y por sí mismo es pirrotécnica erótica de lo imaginario, que en su chisporroteo hace germinar la multiplicidad del amor. El amor es el oasis privilegiado de lo imaginario*. Pero la unificación y hegemonización de la corporeidad se corresponde con la de la reflexividad quedando así cercado y formalizado lo imaginario. La erotización de la corporeidad deviene sexualización

7 "Este reino -el de la realidad sin ser- es el de la cualidad simple y aun el término cualidad parece excesivamente racionalista para sugerir esa condición de lo que no podemos nombrar de ninguna manera. La cualidad es siempre un salto; toda cualidad parece estar rodeada de un abismo, emerger sorprendiéndonos con su misterio. La cualidad es pura existencia que no admite ser fundida con otra. La razón, naturalmente, ha pretendido siempre reducir la cualidad a lo mensurable, a lo contínuo. La razón por naturaleza tiende a anular todo abismo." Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1992, pp. 182-84.

8 La racionalidad instrumental que unifica y hegemoniza la realidad se revierte para unificarse y hegemonizarse a sí misma.

incorporea; esto es, la objetualización -fragmentación- del cuerpo se trasmuta en pornografización. El cuerpo es desnudado para ser convertido en un objeto más de consumo.

La conciencia tempoespacial que organiza el entramado de la reflexividad ayuda a ésta para que se coordine con la corporeidad, lo que significa la unidad de tiempo y espacio. Para Husserl, una vez que ha sido aplicada la *epoché*, la conciencia retiene el sucesivo devenir del objeto intencional. Cada impresión del objeto es retenida e incorporada con la anterior. Así la protensión (aún-no- sido) es integrada con la retención (ha-sido) y la impresión (ahora). Los tres instantes constituyen la *conciencia temporal* como corriente pura de vivencias<sup>9</sup>. Mas el propio fundamento idealista de la fenomenología husserliana separa tiempo y espacio, privilegiando al primero en detrimento del segundo, ello obstaculiza la comprensión de la unidad inalienable de ambos. A lo cual hay que acotar que el idealismo es plenamente coherente con la tendencia del mundo moderno de separar tiempo y espacio para convertirlos en dimensiones vacías, como señala el sociólogo Anthony Giddens:

La separación de tiempo y espacio supuso, sobre todo, el desarrollo de una dimensión de tiempo 'vacía', que fue la palanca principal que apartó el espacio de la localización [...] El vaciamiento del tiempo y del espacio no es en absoluto un proceso unilineal sino que se desarrolla de manera dialéctica. En las circunstancias sociales estructuradas por la separación de espacio y tiempo son posibles muchas formas de 'tiempo vivido'. Más aún, la disociación entre tiempo y espacio no significa que desde ese momento ambos se conviertan en aspectos mutuamente extraños de la organización social [...] Las organizaciones y la organización tan características de la modernidad son inconcebibles sin la reintegración de espacio y tiempo disociados. La organización social moderna supone la coordinación precisa de las acciones de muchos seres humanos físicamente ausentes entre sí.<sup>10</sup>

La separación de tiempo y espacio en la fenomenología tiene su justa correspondencia con la separación de conciencia y corporeidad. La conciencia es registro de la temporalidad y la corporeidad es una extensión de la espacialidad. Buscando subsanar tales separaciones la fenomenología de línea existencialista introdujo la magnitud explícitamente humana; como fue el caso de Heidegger y Sartre, por su lado Merleau-Ponty enfatizará lo humano a partir de las formas de percepción haciendo una *fenomenología de la percepción*. Siguiendo mi propia línea de argumentación, se puede decir que la conciencia tempoespacial retiene el devenir de

<sup>9</sup> Cf. Husserl, Edmundo, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1986.

<sup>10</sup> Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1994, pp. 29-30.



la realidad *no sólo* en su temporalidad sino también en su espacialidad cuando se dirige intencionalmente a la realidad; proyectándose más allá del *vivir* presente: del aquí (extensión-espacio) y ahora (distancia-tiempo) hacia el allí y entonces (pasado-futuro). La reflexividad-sentiente se entrelaza en la conciencia tempoespacial. *El hombre vive y comprende la realidad históricosocial tratando de sincronizarse con sus ritmos tempoespaciales.* Cada hombre está lleno de recuerdos y previsiones; el presente vivido nos proyecta al pasado así como al futuro. Hacemos planes sobre la base del pasado para proyectar nuestro futuro. No hay recuerdo sin previsión. Igualmente desde la perspectiva tempoespacial enfoco a los otros, que con su existencia ya implican una conciencia reflexivo-sentiente de mí mismo y de lo que está en lontananza. Constituyen, pues, mi compromiso psicocorporeo con la realidad cambiante. Pero si ésta ha sido unificada y hegemonizada termina por separar y vaciar tiempo y espacio, que así serán retenidos -percibidos- por la conciencia intencional, intentando sincronizarse con esos ritmos vacíos por vía del núcleo perceptual.

El *sujeto perceptivo* se gesta históricamente como tal a partir de la conjunción y proyección de sus cinco sentidos corporales -oído, olfato, paladar, tacto y vista- hacia la realidad. La percepción sensorial es un acto histórico, no se percibe igual en todas las épocas. Cada época histórica reconfigura al sujeto perceptivo a partir de una nueva organización jerárquica de los sentidos. Obviamente que la manera en como se jerarquizan los sentidos está en relación directa con el proceso constructivo de la realidad históricosocial seguido en cada época.

La Edad Media fue un mundo cerrado y local dominado por la ley del valor de uso y la presencia omnisciente de Dios. Para el hombre medieval el universo cortábase en los límites fronterizos del feudo donde habitaba. Los escasos informes y rudimentos culturales los recibía auditivamente. Los habitantes de la localidad estaban en contacto cercano e íntimo; dentro de cada uno de ellos y del hermético entorno habitaba Dios, el cual les permitía entrever aquello que percibían como la salvadora eternidad. Una realidad así sólo podía producir un sujeto perceptivo que organiza sus sentidos en base a la prioridad del oído y el tacto. Estos son los sentidos más personales, propios de la intimidad, que requieren para su funcionalidad constante la estrecha relación y comunión entre los seres humanos y de éstos con el mundo.

Son los sentidos de la cercanía por antonomasia. Pero ya en el atardecer de esa época el hombre medieval tuvo la necesidad de afinar la vista para alcanzar las fronteras de la nueva época que vertiginosas se abrían alejándose.

Conforme se expandía la red mercantil los candados que sellaban las localidades feudales fueron abiertos, y al quedar franqueado el paso la ley del valor de cambio se introdujo en el corazón de ese mundo desalojando a la ley del valor de uso. Mientras esta última fomenta la cercanía entre los hombres y con el mundo, la ley del valor de cambio, por contra, impone la distancia: los hombres se separan y el mundo es una lejanía que sólo se zanja a través del comercio. Al ampliarse el mercado las operaciones mercantiles son efectuadas cada vez a mayor distancia por lo que se hacen más abstractas y las relaciones humanas son mediadas alienadamente por el frío brillo del dinero. Brillo que sólo puede ser percibido por la vista. El sentido visual fue así entronizado en la cúspide de la jerarquía sensorial.

El mundo capitalista se universalizaba sin cesar; por lo mismo su seña de identidad es la distancia, que sólo puede ser rastreada por el indiscutible sentido de la lejanía: la vista. La primacía de la vista coadyuvó en la objetualización de los otros y de la realidad, así como en la distanciamiento y el consiguiente vaciamiento de tiempo y espacio, para ser percibidos de esa forma.<sup>11</sup> La cultura tipográfica consolidada en el siglo XVI codificó los parámetros en que quedó encuadrada la vista y su consolidación en la jerarquía sensorial. Paralelamente, a mayor abstraccionismo de las operaciones mercantiles, mayor abstracción de la cultura tipográfica que hace de la imagen un concepto mental, interior, abstracto dejando de ser una mera semejanza de algo físico. La percepción visual, por tanto, se torna más abstracta haciendo que el sujeto posea un interior sin armonía con el exterior. La oquedad entre uno y otro fue llenada por el desbordamiento de imágenes. Las cuales en su excedente son la muestra concreta de la formalización de lo imaginario.

La racionalidad instrumental al intentar despojar de su carga irracional -mítica- a lo imaginario formalizándolo lo empujó a circunscribirse concretamente en las imágenes. De ahí

---

<sup>11</sup> El proceso de construcción de la realidad históricosocial unificada-hegemónica de la modernidad occidental entraña el vaciamiento de tiempo y espacio al ser convertidos también en entidades mensurables y cuantificables.

que en no pocas ocasiones que se les haya tomado como sinónimos. El mundo moderno al instituirse de manera absoluta en una cultura de imágenes hizo que lo imaginario, cautivo de éstas, contribuyera a la ordenación y aplanamiento propios de la realidad unificada-hegemónica. Lo imaginario formalizado consolida el orden al yuxtaponersele transfigurado en imágenes abstractas y cosificadoras. Así es evitado o desviado el desorden implícito en su carga irracional que puede expandirse por las arterias de la sociedad, produciendo con ello una realidad históricosocial creativa donde adquieran voz propia para expresarse la multiplicidad y lo particular.

Cada época produce su propia *actividad perceptiva*, ésto es, sus *medios de comunicación* acordes con los fundamentos de su cultura y la organización jerárquica de los sentidos. Los medios de comunicación de la Edad Media fueron la oralidad y la quirografía; mientras en la modernidad son la tipografía y la electrónica. Los medios de comunicación -con características propias y diferentes cada uno- le permiten al hombre entrar en relación histórica con otros hombres y la realidad; pero además son receptáculos de información y conocimientos, que son reciclados para ser difundidos por los propios medios de comunicación.

Los sentidos en *desnudo contacto* con el mundo *captan sensorialmente* -sienten- sonidos, aromas, sabores, superficies, centelleos de imágenes, etc, pero al fundirse con los medios de comunicación *perciben* y *son organizados* por el *campo epistémico*, sobre el que se funda la realidad históricosocial. *Como campo epistémico debe entenderse el conjunto de códigos en torno a los cuales se organizan la conducta -formas de vida- y el conocimiento intelectual de cada época.* El campo epistémico medieval tuvo como código organizador la *anagogía*: que presupone el ser absoluto de Dios; que como ser trascendente crea y sostiene el devenir inmanente. Conducta y conocimiento dependen de Él, y se dirigen a Él por vía de la fe. La anagogía es, pues, el conjunto de códigos epistémicos que ordenan la vida y el saber intelectual del devenir en función de la fe en el ser absoluto de Dios.

El orden epistémico del mundo moderno se configura a partir de la secularización de la realidad y su consecuente racionalización cuantificadora físico matemática. Por ello el código organizador de la conducta y el conocimiento tiene asiento en la ciencia y la tecnología

que posibilitan dominar el mundo inmediato, material.

Ahora bien, el *núcleo perceptual* es el *medium* que conduce a la intencionalidad del sujeto psicocorporeo. El concepto de intencionalidad, auténtica piedra angular de la fenomenología husserliana, proviene de la escolástica medieval; para la cual era la facultad que permitía al conocimiento humano la presencia directa en la realidad, pero no en su materialidad sino en la forma -substancial o accidental- de las cosas: "Ese conocimiento de la forma sin la materia se da mediante la intencionalidad de la facultad cognoscitiva. El cumplimiento de esta intencionalidad consiste en un hacerse el objeto conocido (o cognoscible), es un transformarse en él. Pero, como la facultad no puede hacerse el objeto de manera física, se hace él de manera intencional; y como no puede quedar de él una presencia física, se queda una presencia intencional, que es una copia real y fiel de él mismo, una semejanza o 'especie' [...] La *species* no es sólo el medio *por el cual*, sino el medio *en el cual* se conoce"<sup>12</sup>. La escolástica medieval tuvo clara conciencia de que la intencionalidad es la acción por la cual el hombre percibe y conoce la realidad, haciendo que la realidad material devenga psíquica en la mente, para de ahí retornar como proceso de construcción de la realidad. Pero también quedó patente que la intencionalidad es, por sobre todo, un dirigirse a la realidad transido de *mediaciones: species*, entre ellas una tuvo particular consideración, la *phantasia*.

Los filósofos medievales tanto árabes, Avicena y Averroes, como cristianos, Alberto Magno y Tomás de Aquino, aceptaban que la intencionalidad era recorrida por una especie de *fantasma*, en otras palabras, por la *imaginación*: "... esta comprensión del proceso que va de la sensibilidad al conocimiento, la codificaron y elaboraron mucho más allá de Aristóteles. En particular, ellos convirtieron los estudios de éste, del sentido común de la imaginación y de la memoria, en un sistema ampliado de sentidos internos que preceden a la intelección como tal [...] Los sentidos internos, *en grupo*, se entendieron como preparando un fantasma"<sup>13</sup>. La

12 Beuchot, Mauricio, "La percepción sensible en Santo Tomás de Aquino" en Benítez, L. y Robles, J. (comp.), *Percepción: Colores*, México, UNAM, 1993, pp. 20-21. La teoría tomista "...tiene un aspecto general y filosófico que nos parece verdadero y fructífero aun en la actualidad, y que es la necesidad de una *species* o imagen que sea intermediario para que las cosas físicas devengan psíquicas en la mente, y que, sin embargo, no quite el realismo a la percepción. No vemos otra manera en que se pueda efectuar esa delicada operación de hacer que los objetos sensibles sean presentes a la interioridad del sensor o cognoscente". *Ibid.* p. 29.

13 "Pero, con igual facilidad y de manera más probable, puedo traer a mi mente una 'imagen' que no está tan

*phantasia* era, pues, para los escolásticos el vínculo que cohesionaba y comunicaba realidad, sentidos y conocimiento: pero *la phantasia se manifiesta a través de la intencionalidad*. Retomando esta interpretación medieval para ceñirla a la argumentación que he venido desarrollando hasta aquí, se puede decir que la intencionalidad que tensiona la integridad del sistema perceptual -conciencia intencional, núcleo perceptual, realidad vivida- es una entidad a través de la que, entre otras mediaciones, se despliegan interactuando -fusionándose o distanciándose de acuerdo a la tendencia histórica de las sociedades- lo imaginario y la razón en un doble movimiento: acción y retroacción; esto es, como componentes de la percepción de la realidad y como construcción de ésta última.

El sujeto psicocorporeo se dirige intencionalmente a la realidad inmediata para emprender su diario vivir: enfocando la realidad desde su ubicación psicocorporea (aquí-ahora) hacia la perspectiva de horizontes distantes (allí-entonces), *lo que viene a ser el marco de actitudes o significados desde el que moviliza sus cambiantes expectativas, intereses, vivencias y conocimientos*. Es, por tanto, la relación del hombre con la realidad un constante desplazamiento tempoespacial desde lo personal e íntimo hasta lo remoto y anónimo. Pero en ese desplazamiento cada sujeto se encuentra con los otros sujetos generándose con ello una intrincada red interpsicocorporea, que lleva consigo un conocimiento -sentiente dirigido a la acción y comunicación con el otro y la realidad. Mas, el otro es la *puerta de acceso* a la multidimensionalidad de la realidad, disparándose con ello una serie de *expectativas* que implican el despliegue constructivo de lo imaginario y la razón.

*Al entablar mutuamente contacto intencional los sujetos construyen al paralelo su realidad históricosocial estructurándola multidimensionalmente*. La realidad vivida se dilata de manera horizontal en *constelaciones sociales* -clases y grupos de toda índole- y de forma vertical en *haceres*- económico, político, cultural, etc.- El cruce ininterrumpido de ambos ejes- horizontal y vertical, constelaciones y haceres- configura las múltiples dimensiones históricosociales en que el sujeto psicocorporeo se incerta y desenvuelve intencionalmente. Ahora bien, dentro de las constelaciones sociales siempre existe una que sobresale para

---

ligada a un suceso único, un fantasma suyo dinámico, impregnado de memoria, orientado de manera multisensorial". Sepper, Dennis L., "Ver la luz: Los rayos de Newton, la memoria de Goethe y la percepción de la ciencia" en *Percepción y Colores*, ed. cit., pp. 138-39.

dominar a las demás. Dominación que comienza con la imposición de la manera en cómo articula su propio sistema perceptual. En la modernidad occidental fue la burguesía quien impuso el dominio de su sistema perceptual, como nos ilustra el historiador de la percepción burguesa Donald Ming Lowe:

La estratificación de la sociedad burguesa por clases también fue una estratificación perceptual dominada por el triunfante campo de la percepción burguesa. La burguesía fue contenida por otros campos perceptuales en tiempos anteriores, pero en la sociedad burguesa, el campo burgués de la percepción ejerció una hegemonía sobre las realidades percibidas de las otras clases y estratos. La aristocracia campesina, la religión organizada, el campesinado, el proletariado y hasta lo oculto: cada cual consiguió su propia realidad, un mundo autocontenido de coherencia y validación interna. No obstante, bajo la presión del campo perceptual burgués, cada una de estas realidades o mundos tuvo que retroceder y hacer adaptaciones internas".<sup>14</sup>

Los *haceres* conforme acotan su campo de acción y desenvolvimiento permiten la consolidación de un sustrato simbólico -lo inconsciente mítico que permea las diversas dimensiones verticales-, una coherencia y significación, así como un ritmo interno propio. Semejantes atributos de los *haceres* son codificados y sistematizados lógicamente a posteriori para configurar los múltiples *saberes*: quedando así establecidas la economía, la política, etc. En una sociedad cuyos horizontes son sitiados por la *simplificación* los saberes con su estructura racional perfectamente delineada y especializada se yuxtapone a los *haceres*, sobreimprimiéndoles su especialismo con lo que se toma al saber por el hacer. Los ritmos con que se mueven todas las dimensiones sociales son coordinados -unificados y hegemonizados- por el campo epistémico (códigos que ordenan la conducta y el conocimiento de una época) impuesto por una clase, en éste caso la burguesía. La multidimensionalidad horizontal y vertical que compone el conjunto de la realidad históricosocial se subordina a las expectativas, intereses, conocimientos y vivencias de la burguesía; lo que a su vez le confiere concatenación a la realidad históricosocial creada por lo imaginario colectivo -formalizado- y la racionalidad instrumental. Asimismo, el sujeto psicocorporeo -conciencia interna tempoespacial- busca sincronizarse consciente e inconscientemente con los cambiantes ritmos de la realidad. Pero en la sociedad burguesa el sujeto psicocorporeo tiene que adaptarse a los ritmos subordinantes de

14 Ming Lowe, D., *op.cit.* p. 60

la realidad unificada-hegemonica. Por lo explicado hasta aquí se puede comprender como cada una de las *fases componentes del sistema perceptual*, en el mundo capitalista moderno, sufrió los efectos de la tendencia que busca transformar la multidimensionalidad en unidimensionalidad de la realidad. La unificación y hegemonización es el corsé unidimensional con el que se pretende comprimir las múltiples dimensiones que integran la realidad históricosocial. Esto necesariamente condujo a que el sistema perceptual fuera apresado y prensado: su vigilante y castigador es, como lo definió Edgar Morin, el *paradigma de simplificación* que evita cualquier tentativa de fuga hacia la *complejización* inherente a la realidad:

Así es que el paradigma de simplicidad es un paradigma que pone orden en el universo, y persigue al desorden. El orden se reduce a una ley, a un principio. La simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción).<sup>15</sup>

Pero también el sistema perceptual, aprisionado por la simplicidad, se convirtió en el vigilante que censaba todo aquello que no respondiera al paradigma simplificador. La realidad históricosocial en Occidente fue constada, percibida, vivida y comprendida simplificadamente, rechazando la alteridad y la trascendencia complejas. *El inmanentismo como contemporáneo es una exacerbación del paradigma de simplicidad*. Esto nos lleva necesariamente a la pregunta históricogenética ¿En qué momento del desarrollo de Occidente germinó el paradigma de simplificación y cuáles fueron las fuerzas que coadyuvaron en su desenvolvimiento?

El acotamiento -simplificación- del sistema perceptual que se dio en la modernidad capitalista es un fenómeno histórico; y en cuanto tal atravesó por una serie de etapas que aclararon y afirmaron sus contornos específicos. Sistema perceptual y paradigma de simplificación han recorrido una larga senda en la historia occidental, y en cada una de las etapas de esa historia moderna su unión se ha estrechado más y más. Sigamos, pues, la huella fugitiva dejada en ese recorrido histórico por la percepción y su insobornable vigilante el

---

<sup>15</sup> "Con esa voluntad de simplificación, el conocimiento científico se daba por satisfecho de develar la simplicidad escondida detrás de la aparente multiplicidad y el aparente desorden de los fenómenos". Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*, ed. cit., pp. 89-90.

paradigma de simplicidad: auténtico basamento de la unificación y hegemonización de Occidente.

La Edad Media era un mundo donde no existía una precisa demarcación fronteriza entre realidad sensible e irrealidad trascendente -no sensible-. Esta última fue una institución imaginaria que era vivida como *más real* que aquella. El trasmundo permea con su inasible presencia todos los resquicios del mundo sensible. *Infinitud y finitud son los dos rostros de un mundo donde la complejidad es la marca propia*. La experiencia primaria de los hombres medievales encontrábase subsumida en un sistema de pensamiento en el que la causalidad es sobrenatural la que, por tanto, invalida el contenido de la naturaleza inmediata. Se piensa más allá y en contra de la información repetitiva que suministran los sentidos: y el sistema perceptual vive abierto a la complejización. La constante ingerencia de la trascendencia en la immanencia permite que la multiplicidad compleja del mundo, de la realidad, se exprese sin cortapisas, que así es captada por el sistema perceptual.

Con la aparición de la burguesía entre los siglos XII y XIII principia el desarrollo de experiencias sociales inéditas; se disocia la trabada relación entre realidad inmanente e irrealidad trascendente, elaborándose un nuevo principio de explicación causal: la *causalidad natural*. Sobre éste hecho fundamental es de observarse, contra la opinión general, que el pensamiento burgués disocia realidad e irrealidad no para quedarse empíricamente frente a frente con la inmediatez, sino para crear imaginariamente una realidad pseudoempírica regida por la ley de la causalidad natural.

La nueva sociedad burguesa fundada en la economía de mercado estimula el empirismo pragmático del mercader y el artesano, para traficar con el mundo inmediato, evadiendo toda pregunta sobre qué hay más allá de él. El burgués se limita a establecer mecanismos funcionales, su mentalidad es práctica, manipuladora. La experiencia burguesa delimitó perfectamente una realidad operativa. Aquella que se comporta siempre de una manera previsible cuando se actúa sobre ella, esto sin importar lo que pueda ocurrir cuando se la trasciende. Ello condujo a la primera gran conquista de la mentalidad burguesa que consistió en *simplificar, aplanar y rudimentarizar* la realidad; absteniéndose de cualquier análisis a profundidad o que aludiera a la trascendencia. La delimitación de la realidad



sensible fue signada por la visión de su comportamiento como repetitividad invariable. Repetitividad que fue extrapolada al comportamiento social. Esto representó el triunfo en toda la línea de la profanidad. La secularización de la realidad fue el primer paso en firme del paradigma de simplicidad. Lo anterior tuvo su respuesta a nivel teórico.

Roger Bacon y los franciscanos de Oxford (siglo XIII) piensan al mundo en el contexto de la causalidad natural, en donde no tienen ninguna ingerencia operativa fuerzas sobrenaturales. Esa posición condujo a la famosa *Querella de los Universales*. Primera y definitiva crisis de la escolástica. La Querella se ventiló entre dos grandes posiciones: *realistas* y *nominalistas*. Los primeros defendieron la imagen tradicional de la escolástica, donde era axiomática la interpenetración de realidad e irrealidad: "*La postura realista extrema, llamada también 'platonismo', consiste en la aceptación de entidades independientes de los individuos, estableciendo esas entidades separadas como universales*"<sup>16</sup>. Para los realistas los universales expresan entidades cuya única y verdadera realidad es la inteligible: la percibida por la mente, aquella que se expresa en conceptos. Así, el género o la especie no el individuo es lo que constituye la auténtica realidad.

Por contra, para los nominalistas la verdadera realidad es lo sensible, lo cognoscible por los sentidos. Pero es de subrayarse que desde esta perspectiva los sentidos son *controlados, estrechados y determinados por el aparato epistemológico y metodológico*. La experiencia inmediata, sensible es constreñida por la visión conceptual; lo que implica a nivel teórico el primer aplanamiento del sistema perceptual: "*La postura nominalista consiste en aceptar sólo entidades no individuales, aceptar las menos posibles, o que se puedan reducir, en todo caso, a individuos*"<sup>17</sup>. El nominalismo considera que los conceptos son palabras vacías, formas intelectuales que implican un cierto grado de abstracción, que no pertenecen al mundo de lo que constituye la realidad, la cual está integrada por individuos. Esta negación del concepto dio de bruces con la negación del dogma cristiano apoyado en la tradición platónica<sup>18</sup>. Lo sabemos, la Querella no fue propicia a los realistas, la historia confabulábase

16 Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, México, UNAM, 1981, p. 22. "La postura realista moderada consiste en postular los universales como entidades mentales que corresponden a propiedades inherentes a las cosas". *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

18 El nominalismo no fue un todo monolítico que se gestó en las brumas del escolasticismo, tuvo varias

en su contra. Los nominalistas estaban encabalgados en la cresta de la ola moderna. El triunfo del nominalismo significó el reconocimiento de la realidad empírica, pero también el estrechamiento y control de su pluralidad, así como el enclaustramiento de la complejidad por vía de la inicial fundamentación teórica del paradigma de simplicidad.

Las experiencias iniciales de la profanidad sufrirán un secular proceso de elaboración racional que culminará entre los siglos XVII y XVIII con el pensamiento sistemático científico-tecnológico. En ese período se pretendió en definitiva racionalizar lo contingente e inasible, borrando, ahora, el origen experiencial del conocimiento. El experiencialismo fue sublimado en aras de afirmar el valor eterno y universal de la racionalización.

La silueta de la razón instrumental quedó así bien dibujada. La razón instrumental transformó la realidad natural -sensible- en realidad cognoscible, la cual tenía que ser entendida como conjunto de fenómenos comprobables experimentalmente. La heterogeneidad de los hechos de la realidad debía ajustarse a los nuevos principios establecidos por el abstraccionismo de la racionalidad, lo que de una u otra manera significaba su botramiento como hechos concretos y diferenciales.

Durante el siglo XVIII queda totalmente configurada y delimitada la mentalidad burguesa, así como el campo epistémico que codifica las formas de vida y los conocimientos. El concepto *-desideratum-* de realismo es base de la imagen del mundo que esa mentalidad se forja:

La imagen de que la realidad es, ante todo, realidad sensible y natural y no realidad infiltrada de sobrenaturalidad es plenamente asumida por la burguesía; a tal punto su manera de vivir y de pensar está compenetrada de esta imagen, que la adopta como una teoría, casi como una ideología. Esto es lo que indica la palabra *realismo* que comienza a usarse: el propósito vehemente de afirmar la existencia de la realidad y el sostenimiento y defensa, casi militante, de los valores implícitos en ese tipo de realidad".<sup>19</sup>

La visión del mundo como un mero ámbito objetivo fenoménico, realista produjo una

---

manifestaciones y vertientes de las que cabe resaltar dos: la empírica y la académica. El nominalismo empírico fue producto de la experiencia inmediata, vital y mercantil de la burguesía, motivado a su vez, por un apartamiento de las formas medievales de producción. El nominalismo académico fue propiciado por el contacto con la cultura árabe a través de las cruzadas y del reciclaje que se hacía de esa cultura en España. Este contacto ofreció a Europa el acervo de la cultura clásica, descubriéndose con ello a Aristóteles, base del nominalismo que dio los argumentos contra el dualismo platónico en que se fincaba el realismo.

<sup>19</sup> Romero, José Luis, *Estudio de la mentalidad burguesa*, México. Alianza Editorial, 1989, p. 72.

reacción en cadena de disociaciones. La primera, como expuse palabras atrás, fue la de la realidad sensible disociada de la realidad sobrenatural; esto condujo al postulado de que la naturaleza se conoce a partir de la experiencia y no por revelación.

La segunda disociación es la de hombre y naturaleza; la cual lleva a que la naturaleza sea concebida como simple objeto de conocimiento. La última de las disociaciones es la del hombre consigo mismo; al ser separado del trasmundo y de la naturaleza el hombre es empujado a encerrarse dentro de sí mismo, los hombres viven aislados mutuamente. La disociación del hombre se hace patente en la visión dual que de él tiene el mundo moderno: *homo faber-técnico-versus homo metaphysicus*.

Cuando el hombre se distancia corporal y psicológicamente de la naturaleza descubre que toda ella constituye un *orden*, un *espacio* con ciertas características que pueden ser filtradas por la mente a partir de su observación, sistematización, control y manejo. Ello redanda en la *creencia* de que la naturaleza funciona con una coherencia mecánica, por consiguiente, tiene que ser un sistema: *el sistema de la naturaleza*. Si se puede intervenir en su curso es precisamente porque constituye un sistema regular e invariable; a idénticas causas corresponden idénticos efectos naturales. La ciencia moderna como sistema pretende ser un reflejo explicativo-racional del sistema de la naturaleza. Pero el carácter explicativo de la ciencia se apoya en el susodicho concepto de objetividad, de realismo que rechaza cualquier intervencionismo subjetivista del hombre. La ciencia autojustificó su objetividad a partir del punto de vista arquimédico del observador científico. El punto de vista arquimédico, a semejanza del perspectivismo sobre el que se desarrolló la pintura occidental hasta antes de la aparición de la multiperspectiva introducida por impresionismo y el cubismo, consiste en un enfoque *exterior e imparcial que desde un punto de vista único y privilegiado observa objetivamente la profundidad -espacio- y movimiento -tiempo- del mundo*. Este perspectivismo objetivista pone en evidencia la voluntad de dominio que nutre al conocimiento científico occidental. Por eso la subjetividad que en el momento más inoportuno puede exhibir el lado oscuro, irracional de la actividad cognoscitiva racionalista tiene que ser rechazada del terreno objetivista de la ciencia argumentando que la subjetividad es factor de desorden, de *ruido* dentro de la armonía mecánica del sistema natural. La física newtoniana fue el paradigma

inicial más depurado de tal concepción: "En Newton, pues, no sólo no encontramos una distinción entre el mundo físico y el mundo de la percepción cotidiana. De esto, lo que puede inferirse, yendo contra toda una tradición, es lo que Newton está tratando de hacer es enmarcar o circunscribir el terreno de la física en el estudio de los fenómenos. Lo que Newton piensa y defiende es que nosotros (y tenemos que) identificar a los cuerpos sólo por sus manifestaciones fenoménicas, al igual que podemos identificar las causas o principios generales que mueven a esos cuerpos desde los fenómenos".<sup>20</sup>

El moderno conocimiento científico tiene como eje vertebrador la matematización del universo; dentro de la organicidad lógica del método experimental, ya que a través de él se puede encontrar y formular leyes que ayudan a acceder a ese orden matemático homogeneizador de la complejidad de la realidad. El método científico es el arma inherente del *homo faber* para enfrentarse a la naturaleza e insertarse en la realidad históricosocial. Pero al intentar transitar del orden natural al orden social el *homo faber* se hunde en la disociación porque contra su voluntad tiene que girar en redondo hacia la subjetividad del *homo metaphysicus*, incubando la incertidumbre sobre la falacia de la objetividad de su conocimiento científico.

Con Descartes el dilema del dualismo disociador se planteó en su expresión más cruda y dramática; sustancia material *-res extensa-* y sustancia pensante *-res cogitans-* desembocan en una ruptura epistemológica y vital. La sustancia material *-extensa-* pasó a ser el objeto propio del conocimiento científico y la sustancia pensante el objeto de la metafísica y la ética, una y otra sustancia se excluyen o anulan mutuamente:

Rey del Universo, huésped del Universo, el sujeto se despliega entonces en el reino no ocupado por la ciencia. A la eliminación positivista del sujeto le responde, desde el polo opuesto, la eliminación metafísica del objeto, el mundo objetivo se disuelve en el sujeto que piensa. Descartes es el primero que hizo surgir en toda su radicalidad esa dualidad que habría de marcar al Occidente moderno, postulando alternativamente al universo objetivo de la *res extensa*, abierto a la ciencia, y el *cogito* subjetivo, irreductible primer principio de realidad".<sup>21</sup>

Recordemos la impactante salida surrealista de Descartes a la encrucijada del dualismo

<sup>20</sup> Lara Zavala, Nydia, "Newton: percepción y explicación científica" en *Percepción: colores*, ed. cit., p. 111.

<sup>21</sup> Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*, ed. cit., p. 66.

a través de... la glándula pineal. En esta cartesiana glándula las dos sustancias se abrazan (¿o se abrasan?). Pero tan precaria solución no podía ocultar que en el corazón del dualismo sustancial palpita el arduo problema de la oposición de sujeto y objeto. Oposición que condujo directamente a la descomplejización del mundo, porque la rica complejidad del mundo es también producto de los múltiples escorzos y figuras, que al igual que un caleidoscopio, adoptan en el ritual de su danza la inalienable unidad de sujeto y objeto. Por otro lado, la separación de sujeto y objeto derivó en el aplanamiento de cada uno y, por tanto, en la simplificación del horizonte en que se mueven. La simplificación absoluta del horizonte de la realidad desde el siglo XVIII vino a convertirse en el cercado que atrapó y constriñó al sistema perceptual occidental. Cercamiento que por demás es correlato del proceso de unificación y hegemonización de la realidad históricossocial.

Ahora bien, si entre sujeto y objeto se da una repulsión y anulación recíproca, al mismo tiempo son inseparables. La parte de la realidad marginada del uno lleva hacia el otro<sup>22</sup>. Pero la tendencia histórica de Occidente encauzada por el paradigma de simplicidad llenó la parte marginada, oculta de sujeto y objeto con la imposición y la dominación, y a partir de ello los unificó y hegemonizó dentro de su mutua disociación. Ello, además, permitió la unidad, la identidad del sujeto específicamente europeo consigo mismo, con los otros sujetos europeos y con el objeto. *Homo faber* y *homo metaphysicus* son las dos caras disociadas del hombre europeo pero unidas por la voluntad de poder, ejercida primero hacia su interior para unificar lo disociado y proyectada exteriormente después para hegemonizar a pueblos y hombres que se cruzaban en su camino expansionista, como fue el caso de los pueblos prehispánicos en América.

Los Pueblos Nuevos y Trasplantados (e incluso en gran medida los Pueblos Testimonio y Emergentes) originados como tales a partir del efecto de la expansión europea fueron llevados a configurar su sistema perceptual a semejanza del europeo, siendo así occidentalizados. Lo cual obviamente está en relación directa con la unificación y

22 "La parte de la realidad oculta por el objeto lleva nuevamente hacia el sujeto, la parte de la realidad oculta por el sujeto, lleva nuevamente hacia el objeto. Aún más: no hay objeto si no es con respecto a un sujeto (que observa, aísla, define, piensa), y no hay sujeto si no es con respecto a un ambiente objetivo (que le permite reconocerse, definirse, pensarse, etc., pero también existir)" *Ibid.* p. 67.

hegemonización que se hizo de su realidad históricosocial. Pero al hacerlo de manera invertida, esto es, como pueblos dependientes las disociaciones soslayadas en Europa por el paradigma de simplicidad y su correlativo sistema perceptual -unificado y hegemonizado- dio como resultado la agudización de las disociaciones, es decir, produjo al hombre y la realidad escindidos americanos. Mas fueron escisiones encubiertas por las representaciones ideológicas que se articulan al interior del sistema perceptual.

### **La máscara evanescente: representación ideológica.**

Las fases movientes del sistema perceptual - conciencia intencional, núcleo perceptual, realidad vivida, intencionalidad - confluyen para su resolución en las representaciones individuales y colectivas de la realidad históricosocial. La percepción alcanza su realización en la constitución de representaciones de variada gama, de las que un sector deviene en representaciones ideológicas. Para comprender mejor el proceso por el que algunas representaciones devienen ideológicas ha menester retomemos lo visto en el apartado precedente.

El hombre como entidad psicocorpórea se relaciona de manera sentiente con el otro hombre y con el mundo. Estableciéndose así el primogénio compromiso entre hombre y mundo a través del ciclo sentiente: sentimiento-emoción-expresión. El ciclo sentiente se encuentra estrechamente unido a la reflexividad de la conciencia intencional que, en cuanto tal, es un entramado de pensamiento, pulsiones, lo imaginario, creencias e ideología. Este entramado es coordinado por la conciencia tempoespacial, la que se dirige intencionalmente hacia el mundo, en su expresión más circunscrita, la realidad históricosocial.

De las fases del sistema perceptual su núcleo -sujeto perceptivo, actividad perceptiva (medios de comunicación), campo epistémico de percepción -cumple la función de *medium* donde evoluciona la intencionalidad de la conciencia. Asimismo el núcleo perceptual al estar dirigido intencionalmente a la realidad configura los *contenidos de la conciencia* o, con otras palabras, las *representaciones*. La intencionalidad es un dirigirse a la realidad atravesado de mediaciones; la intencionalidad misma de hecho es un despliegue mediado. Se autoconstituye en cuanto intencionalidad a partir de vehicular proyectivamente hacia la percepción de la realidad el entramado que integra a la reflexividad de la conciencia. Entramado que al dirigirse a la realidad va estructurándose como mediaciones de la percepción. La intencionalidad de la conciencia como tejido de mediaciones acciona y retroactúa sobre la realidad, es decir, percibe y construye, vivencializa y comprende ajustando sus propios ritmos a los ritmos multidimensionales de la realidad históricosocial. Las múltiples dimensiones de la

realidad y sus correlativos ritmos son concatenados por el campo epistémico -códigos- que organiza la conducta y el conocimiento interno que cada época histórica desarrolla. La conciencia intencional para poder hacerse inteligible la percepción de la realidad históricosocial construye representaciones individuales y colectivas.

Debe quedar perfectamente asentado y claro que la representación de ninguna manera es un puro reflejo de la exterioridad, ni una reproducción que se imprime mecánica o pasivamente en la conciencia. Toda representación social es representación de algo o de alguien. No es, por tanto, un duplicado de lo real o de lo ideal; así como tampoco es la parte subjetiva de la objetiva, ni la parte objetiva del sujeto. *Las representaciones son el proceso a través del cual se establecen las relaciones entre extremos antitéticos.* En el fondo toda representación es un conjunto, un trenzado de relaciones que el hombre *capta*, pero que también *produce* perceptivamente en su relación con la realidad y las cosas.

La percepción capta exteriormente en las representaciones las vertiginosas relaciones que dan forma al múltiple tapiz de la realidad, dotándole, asimismo, de una más acabada coherencia. Así como el sistema perceptual se resuelve en la constitución de representaciones, éstas a su vez actúan sobre el sistema perceptual, constituyendo de esa manera los contenidos de la conciencia. Lo cual le permite a los individuos y a la sociedad guiarse vivencial y cognoscitivamente en la realidad. Las representaciones son, por consiguiente, una manifestación de conocimiento que dota de sentido dentro del incesante devenir social a los acontecimientos y actos que nos son habituales. Tal conocimiento troquea las evidencias de nuestra realidad consensual:

*El concepto de representación social designa una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En sentido más amplio designa una forma de pensamiento social. Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal. En tanto que tales, presentan características específicas a nivel de organización de los contenidos, las operaciones mentales y la lógica. La caracterización social de los contenidos o de los procesos de representación ha de referirse a las condiciones y a los contextos en los que surgen las representaciones, a las comunicaciones mediante las que circulan y a las funciones a las que sirven dentro de la interacción con el mundo y los demás".<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Jodelet, Denise, "La representación social: fenómenos, concepto y teoría" en Moscovici, Serge, *et. al.*, *Psicología social, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, Paidós, 1993.



Como deja entrever el texto supracitado las representaciones son el punto de intersección entre la conciencia intencional -subjetividad- y lo social -objetividad-; por lo mismo, es de agregarse, que si bien es cierto en un nivel primario la representación es un saber de sentido común en un nivel más profundo es basamento del conocimiento teórico. Los atributos propios y fundamentales de las representaciones son la *restitución* y la *sustitución*. La representación no sólo restituye de forma simbólica o sígnica lo que está ausente o aproxima lo lejano sino que también puede sustituir lo que está presente. Se restituyen en la conciencia entidades y sus relaciones como personas, objetos, acontecimientos materiales -económicos, políticos, culturales, etc.- o psíquicos -ideas, imágenes, etc.- Mas éstas entidades pueden ser sustituidas por otras, ello gracias a lo imaginario que actúa en las representaciones. factor clave en la representación de la identidad.

Todo lo anterior nos dice que las representaciones conforme depuran sus perfiles llegan a adquirir una autonomía y una eficacia específicas, que se concretizan en una estructura discursiva que circula por la colectividad. Con lo que se ratifica que las representaciones que se hacen los individuos y la sociedad de la realidad no son mero reflejo de ésta última. Es más, son elemento decisivo en el proceso de construcción de la realidad históricosocial, puesto que al mismo tiempo son soporte de lo imaginario y de la racionalidad. *Percepción es re-presentación, nunca simplificada sensoriedad.*

La representación es en resumen aquello que le permite a la colectividad filtrar y definir los mecanismos constructivos de la realidad. Las representaciones al restituir lo ausente así como sus relaciones exhiben la profunda unidad existente entre percepción, conocimiento y construcción de la realidad históricosocial. Pero asimismo es de acentuarse que en las representaciones queda en evidencia el factor de clase social.<sup>2</sup>

Todo individuo encuéntrase incerto en una posición o lugar social desde donde entra a

---

pp. 474-75.

2 "Por una parte la representación social se define por un contenido: informaciones, imágenes, opiniones, actitudes, etc. Este contenido se relaciona con un sujeto: un trabajo a realizar un acontecimiento económico, un personaje social, etc. Por la otra es la representación social de un sujeto (individuo, familia, grupo, clase, etc.) en relación con otro sujeto. De esta forma, la representación es tributaria de la posición que ocupan los sujetos en la sociedad, la economía, la cultura". *Ibidem*.

formar parte de las relaciones intergrupales: que determinan la dinámica de las representaciones. La colectividad produce representaciones en las que se captan -perciben- las relaciones que articulan el campo epistémico. Del interaccionar de individuos, grupos, instituciones surgen representaciones que expresan el conjunto de códigos en torno a los que se organizan la conducta y el conocimiento práctico y teórico en cada momento histórico.

El campo epistémico de la modernidad capitalista fue conformado a partir de las necesidades e intereses de la burguesía, ello tuvo su correlato en la organización *ad hoc* del sistema perceptual. Lo cual condujo inercialmente a la activación de las representaciones destinadas a regular, anticipar y justificar las relaciones de dominación establecidas. Esto dio lugar a representaciones que van más allá de la función representacionista de captar relaciones antitéticas -subjetivas y objetivas- que dotan de sentido ante los cambios de la realidad para servir de guía vivencial y cognoscitiva. Aquella variante de las representaciones tiene como función reproducir los esquemas de pensamiento socialmente establecidos: estas son las *representaciones ideológicas*. Tales representaciones ocultan las contradicciones de clase que existen en el fondo del proceso de construcción de la realidad históricosocial.

La palabra ideología fue acuñada por Destutt de Tracy, cabeza de *les idéologues* franceses del siglo XVIII, con ella pretendía fundar una teoría sobre la formación y desarrollo de las ideas partiendo de un rudimentario sensorialismo.<sup>3</sup> El error de semejante teoría es que acabó por concebir el estudio de las ideas en sí y por sí mismas, es decir, separadas de su producción social. Con lo que la teoría de la ideología de Destutt de Tracy convirtióse ella misma en ideología. Queriendo corregir esta interpretación de la ideología Marx y Engels postularon su programa en la celeberrima imagen de la ideología como "conciencia falsa" determinada por las relaciones sociales de producción. Como denota la expresión "conciencia falsa" para Marx y Engels era una forma de error socialmente condicionada, por lo que su crítica a la ideología consistía en la demostración de una creencia no justificada, supuesta en algunas concepciones teóricas. Es de remarcarse que por sobre las múltiples variantes y matices que ambos filósofos alemanes le dieron al concepto de ideología -y posteriormente sus epígonos- de una u otra manera lo hicieron incidir en la estructura económica. Infraestructura

3 Cf. Horkheimer, M. y Adorno, Th., "El concepto de ideología" en *Sociologica*, Madrid, taurus, 1966

donde se gesta el ocultamiento de las contradicciones que entrañan los sistemas sociales asentados en la división de clases. Ocultamiento que alcanza su formulación precisa en la superestructura a través de instrumentos y discursos: políticos, religiosos, filosóficos, etc. Ello permite regular la conflictividad inherente al sistema, legitimando la estructura de clase vigente y, por consiguiente, a la clase social dominante, que presenta sus valores, intereses particulares y cosmovisión como universales.

El discurso ideológico creado por teóricos -ideólogos- al servicio de la clase dominante tiene como cualidades definitorias<sup>4</sup> : *institucionalización de esos valores en aparatos ideológicos* que aseguran su reproducción. *Naturalización de lo histórico* que afirma como leyes eternas y naturales formas de convivencia y organización social surgidas bajo diversos proyectos de las clases dominantes. *Espiritualización de lo político* que deriva básicamente de la idea esencialista de lo político, que postula que por encima o debajo de la lucha de clases siempre se mantiene idéntico a sí mismo. *Presentación impositiva y dogmática* de algunos valores y sistemas de enunciados teóricos aislados que, en su supuesta neutralidad, pretenden no expresar compromiso político alguno. *Negación del futuro* como posibilidad abierta y, por tanto, la sacralización del presente y del pasado como lo verdaderamente real. *Fetichización o inversión de la realidad*, donde las ideas son el sujeto histórico principal que orienta a los hombres en su destino. *Divinización del orden establecido* como querido así por Dios.

Ahora bien, las anteriores cualidades con que caracteriza el marxismo al discurso ideológico son consideradas, repito, como producto del ocultamiento de las contradicciones que se presentan en la esfera económica. Pero este reduccionismo adolece de limitaciones y estrecheces. Que, por otra parte, son comprensibles en Marx y Engels debido a las limitantes de las herramientas teóricas y conceptuales con que en ese momento contaban, así como al fundamento de praxis social que los impulsaba, esto es, que la inercia pragmática no les permitió sutilizar o profundizar más allá de las limitantes de su concepción sobre la ideología.

Buscando corregir parte de esas limitantes dentro del marxismo Antonio Gramsci consideró que la ideología no podía residir exclusiva ni primordialmente en el anclaje

---

<sup>4</sup> Véase, Daniel Janet, Fernando, *Ideología y epistemología*, México, ANUIES, 1977, pp. 71-73.

económico y las ideas ocultadoras propiciadas por éste. Así, por principio no estimó a la ideología como un mero sistema conceptual. Por contra, hizo hincapié en la difusión del efecto ideológico que se infiltra entre los usos y costumbres de los individuos y la colectividad en su hacer cotidiano.<sup>5</sup> Para el marxista italiano la ideología, pues, adquiere plena significatividad en la medida que se concreta y expresa en las prácticas inmediatas, cotidianas de los hombres y, no tanto como pretendía la línea ortodoxa del marxismo, que piensa que es a partir de la posición que se tiene en el proceso productivo. Esta certera interpretación de Gramsci abre las puertas semicerradas de la ideología permitiendo el acceso a una comprensión más amplia de su complejidad.

Por mi parte debo agregar a la interpretación gramsciana que si la ideología en un nivel inmediato está adherida a cada uno de los actos cotidianos es porque a la par de un pensar es un hacer, con el que las colectividades construyen día a día su realidad históricosocial; eso sólo puede significar que la ideología va también incerta en los actos de percepción. De ello se deduce que *en las representaciones existe un nexo inextricable entre percepción e ideología*. La asimilación y asunción de una determinada ideología comienza con la percepción de la realidad en que se produce esa ideología. Pero es de agregarse que en el nexo entre percepción e ideología manifiéstase la transición de la intencionalidad a una cierta inintencionalidad, esto es, de lo que puede considerarse conocimiento verdadero hacia la representación ideológica. Transición implícita en el acto constructivo de la realidad históricosocial.

Como se explicó con anterioridad el acto de percepción es un dirigirse intencionalmente al mundo, que conlleva el desenvolvimiento de las distintas fases del sistema perceptual; pero la intencionalidad del sujeto psicocorpóreo al dilatarse en infinidad de actos y acontecimientos da lugar a segmentos inintencionales que se escabullen a la directriz vivencial cognoscitiva de la propia intencionalidad. En cierto modo puede decirse que esta dimensión de actos inintencionales semeja el haz de fibras con que se teje la máscara envanescente de las representaciones ideológicas. Para llevar adelante el proceso de construcción de la realidad sin que sufra desarticulaciones a cada paso, como producto de sus tensiones internas, la

---

<sup>5</sup> Cf. Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1982.

colectividad se enfunda en la máscara evanescente de la ideología. Evanescente porque las representaciones ideológicas no son un fenómeno estático al estar inmersas en el devenir cotidiano. La ideología de hecho es algo que cada día una colectividad actualiza haciéndola y rehaciéndola, ajustándola y transformándola. La representación ideológica es una respuesta a las necesidades cambiantes de ocultar oposiciones pero también de aligerar la violencia fluyente que se manifiesta a lo largo del sistema entre todas las constelaciones sociales:

... la superestructura ideológica no se reduce a un *mero reflejo* mecanicista oscuro y falso, de la infraestructura, por el contrario, la ideología produce en los agentes sociales un cierto *efecto de conocimiento y desconocimiento práctico*. La ideología da la legitimación a la estructura de clases vigente contribuyendo de esa manera, como factor de cohesión o 'cemento social' [...] Podríamos decir que, la función cohesionadora y de ligazón de la ideología produce en los hombres fijándoles sus papeles en la sociedad, esta generada inintencionalmente, ya que lo cultural sólo re-produce las condiciones previamente existentes. Esta modalidad esencial de la ideología, su *inintencionalidad* nos permite comprender el carácter *difuso* de la misma, aun para sus mismos productores y beneficiarios. Este carácter inintencional es valioso tanto para los grupos dominados como para la clase hegemónica, los primeros *internalizan* y viven como propia la ideología, los otros también la viven y les sirve.<sup>6</sup>

La representación ideológica no es, pues, un arma intencional y diabólica que una constelación social esgrime para sojuzgar a las demás constelaciones sociales. La distinción es clara, como lo precisa el texto arriba convocado, las constelaciones dominadas "internalizan" y "viven" como propia la ideología mientras que la constelación dominante también la "vive" pero con la diferencia de que le "sirve". Esta mutua vivencialización de la ideología es la que permite que todas las constelaciones que componen la colectividad trabajen conjuntamente en la construcción de la realidad históricosocial. Realidad que queda configurada por el campo epistémico de la constelación burguesa del que finalmente se sirve ésta. Los códigos que componen el campo epistémico son una concreción de las representaciones ideológicas. Tales códigos son captados por la percepción sellándose así el círculo entre representación ideológica, cotidianidad y percepción.

Ahora bien, la percepción galvanizada por la intencionalidad lleva a la producción de representaciones que brindan un conocimiento abstracto de la realidad por mediación de: *imágenes* que condensan conjuntos de significados; *sistemas de referencia* que permiten

<sup>6</sup> Daniel Janet, *Op. cit.*, pp.64 y 67.

interpretar lo que nos acontece, incluso dando significado a lo imprevisto; *categorías* que sirven para clasificar circunstancias e individuos con quienes tenemos que ver algo y; finalmente, *teorías* que posibilitan estructurar los hechos dándoles organicidad y sentido lógico. La contraparte la integran las representaciones ideológicas que llegan a ser producto de la percepción de relaciones inintencionales. Las representaciones ideológicas son igualmente el punto donde la *ideología de nivel práctico-preconceptual* se dialectiza con la *ideología de nivel teórico-reflexivo*.

Buscando depurar las ambigüedades del concepto de ideología sostenido por el marxismo Luis Villoro delimitó con precisión los dos mencionados niveles de la ideología. Para Villoro el nivel práctico-preconceptual se expresa en el concepto *sociológico* de la ideología, mientras que el nivel teórico-reflexivo se expresa en el concepto *noseológico*<sup>7</sup>. Una vez delimitadas las dos esferas conceptuales establece su conexión por vía interdisciplinaria; lo que finalmente lleva a éste filósofo mexicano a comprender las creencias y su dinámica social, estimando que el conjunto de *creencias insuficientemente justificadas* de un grupo social son el cimiento de la ideología. Pero más aún, las creencias insuficientemente justificadas son la vía de acceso a las *actitudes* que por ser el vehículo de los intereses de grupo o clase son la fuerza motriz de la ideología:

... podríamos entender como 'interés de grupo o de clase' un conjunto de actitudes permanentes, comunes a los miembros del grupo social, dirigidas a una clase de objetos, que tienden a dar satisfacción a necesidades propias de ese grupo. Así, esas actitudes permanentes pueden explicar que exista un comportamiento de un grupo, consistente al través de varias situaciones, dirigido a cumplir con necesidades del grupo: cohesión, defensa, dominio, etc. Pero esas mismas actitudes permanentes permiten explicar también que los miembros del grupo lleguen a ciertas creencias generales, mediante la operación de 'generalización' propia de la ideología [...] El concepto de interés colectivo corresponde...a las 'disposiciones a actuar' afectivos o valorativos, o 'actitudes permanentes', las cuales permiten enlazar las necesidades preferenciales de un grupo o clase con sus creencias. Por ejemplo, las necesidades de un grupo dominante, para mantener sus prerrogativas sociales, dan lugar a un interés específico, el cual, a su vez, condiciona la aceptación de ciertas ideologías que justifican esas prerrogativas".<sup>8</sup>

7 "Así, mientras el concepto *noseológico* de ideología se refiere directamente a entidades verbales, que pueden ser verdaderas o falsas (enunciados), el concepto *sociológico* se refiere directamente a hechos psíquicos, que pueden tener causas y efectos sociales (creencias)". Villoro, L., *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, FCE, 1985, p. 22.

8 *Ibid.*, pp. 131-32.

A las palabras citadas de Villoro debe agregarse que no toda creencia es en sí misma ideológica. Existen creencias *legítimamente justificadas* que vienen a ser integrantes de la reflexividad de la conciencia intencional y tienen la función primordial de dar seguridad al individuo sobre la consistencia del mundo en torno y, en específico, sobre la concreitud de la realidad construída por la propia sociedad. Ortega y Gasset, en su famosa distinción entre ideas y creencias definía el carácter vital y necesario de éstas últimas al expresar que "las ideas se tienen y en las creencias se está".<sup>9</sup>

En cuanto a la argumentación de Villoro vemos como precisa los eslabones intermedios que unen la infraestructura con la superestructura al mostrar la continuidad de la ideología en su nivel sociológico con la ideología de nivel noseológico. Y ello a partir de introducir la noción de *actitud*, auténtico eslabón perdido en la crítica que hace el marxismo a la ideología, que daba por sentado su paso automático de las relaciones sociales de producción a la superestructura. Completando la argumentación de Villoro se puede decir que *la intencionalidad entraña en sí misma una serie de actitudes dirigidas hacia la realidad para satisfacer necesidades de varia índole, que se reflejan de inmediato en las representaciones*. Como ya se explicó, de la intencionalidad se desprenden actos, actitudes inintencionales las cuales, empero, se tñen con el tinte del interés de clase que le dará su color a la máscara evanescente de la representación ideológica.

Toda representación, incluyendo por supuesto la ideología, tiene los atributos de la restitución y sustitución, pero en las representaciones ideológicas tales atributos tienen un matiz diferencial. Las representaciones son el marco que proporciona un conocimiento práctico pero también teórico permitiéndole al hombre conducir su vida cotidiana -preteórica- y conceptual -teórica-. Los conocimientos prácticos y teóricos están signados a la vez por la tendencia histórica con que se construye la realidad social. Así, por ejemplo, en la modernidad capitalista el conocimiento práctico y teórico está marcado por el paradigma de simplicidad; lo cual puede apreciarse en las ciencias exactas cuya pretensión de estar fundadas

<sup>9</sup> "Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas. Precisamente lo que no nos pasa jamás -si hablamos cuidadosamente- con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión 'estar en la creencia'. En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros". Ortega y Gasset, José, *Ideas y Creencias* en Obras Completas t-V, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 384

en leyes omniabarcadoras y reductoras de la multiplicidad es muestra palpable del sujetamiento al paradigma de simplicidad. Asimismo, los códigos que articulan el campo epistémico de la sociedad son determinados por la simplicidad, que fulgura en el *desideratum* de realismo: eje vertebrador del campo epistémico de la modernidad occidental. *Desideratum* que es aceptado como creencia que da consistencia y concreción a la realidad históricosocial que es vivida como firme cotidianidad. En este caso el papel de los atributos de las representaciones es ser el soporte que permite el conocimiento que surge de restituir y sustituir -de manera reflexiva, imaginaria, pulsional, etc.- la realidad inmediata. Pero en las representaciones ideológicas la restitución y la sustitución no tienen como objetivo el conocimiento de la realidad sino el encubrimiento de las contradicciones entre las constelaciones sociales que conlleva el proceso de construcción de la realidad históricosocial. Las relaciones de oposición entre las distintas constelaciones que integran la colectividad son *restituidas* de forma simbólica y signica libres de contradicciones. De igual manera las antítesis entre las constelaciones sociales son *sustituidas* por relaciones donde sólo prima la armonía y la concordancia. De esta forma la percepción, por medio de las representaciones ideológicas captará una realidad donde no existen contradicciones. Armonía preestablecida a nivel sociológico que será estructurada -codificada- a nivel noseológico por el discurso de los ideólogos. Logrando que la realidad unificada y hegemónica sea aceptada y asumida como una entidad institucionalizada, ahistórica, espiritualizada, dogmática, fetichizada y divinizada.

En suma, la representación ideológica es un encubrimiento de las contradicciones de clase que se presentan en las relaciones sociales de producción, pero no se reduce exclusivamente a ésta esfera. Las representaciones ideológicas se generan en la totalidad de los ordenes de la vida social. En una colectividad signada por las oposiciones entre las diversas constelaciones sociales lo económico es una parte entre otras que integran los procesos constructivos y dinamizadores del sistema. Por mucho que la tendencia histórica del capitalismo haya dado un papel preponderante a la base económica no es una determinante solitaria sino que se dialectiza con otros factores para formar parte del vasto conglomerado de variantes constructoras de la realidad históricosocial. La representación ideológica es asimismo el cemento social que permite que el proceso constructivo de la realidad



históricosocial en su figura unificada y hegemónica capitalista se consolide, para que de esa manera acabe siendo introyectada sin grandes cuestionamientos; lo cual, primero se dio como circuito completo en Europa para después ser proyectado a su entorno colonial.

Los territorios de ultramar que conquistaron los europeos fueron contruídos como proyecciones inversas de la propia Europa jugando en ello un papel determinante su sistema perceptual como productor de representaciones ideológicas. Las estructuras de gobierno virreinales como extensión de los Estados español y portugués fueron sostenedores de las representaciones ideológicas que ocultaban las oposiciones que presentábanse a todo lo largo y ancho de las estructuras sociales colonizadas. Antagonismos no sólo económicos sino también raciales, de creencias, de conceptos de tiempo y espacio, etc., eran y son la marca distintiva de éstas colectividades. Ahora bien, de suma importancia es resaltar que las sociedades coloniales -Pueblos Testimonio, Nuevos y Transplantados- reproducen de múltiples maneras el mismo proceso de constitución de representaciones ideológicas occidental. Lo que nos conduce a las siguientes preguntas de largo alcance e implicación histórica ¿Cómo fue que a partir de la reproducción de las representaciones ideológicas asimiladas -heredadas- las colectividades latinoamericanas después de la emancipación continuaron el proceso de construcción de su realidad históricosocial, soslayando los antagonismos que siguieron preexistiendo? y ¿Cómo le dieron forma al discurso de su identidad? antes de contestar debe agregarse que las representaciones no son tapices exclusivamente abstractos que se hace la conciencia como resultado de los procesos de la percepción; también las representaciones tienen una dimensión concreta que abarca la integridad del espectro de las realizaciones materiales del hombre y las colectividades. Así pues, las representaciones conjugan lo abstracto y lo concreto de la vivencia y el conocimiento. Es a partir de su concreción que las representaciones tórnanse entidades comunicables que circulan entre la colectividad: sean como vestidura de objetos estrictamente materiales o como construcciones discursivas. Ejemplo paradigmático de éstas últimas son las *constituciones políticas*.

Los discursos constitucionales políticos son una de las más acabadas muestras de representaciones que en un momento histórico hizo Occidente de su propia configuración político social -implícitas también en los discursos constitucionales están las demás

dimensiones de los haceres colectivos-. Entre los siglos XVII y XVIII Europa consolidó la construcción de su realidad históricosocial bajo la orientación del paradigma de simplicidad encarnado en la ciencia físico matemática. La deducción lógica de esto fue que si el mundo natural se rige por leyes físicas y matemáticas otro tanto debe suceder con la realidad históricosocial. Las colectividades europeas y estadounidense llegaron así a autoconcebirse como cuerpos políticos perfectamente orgánicos de los que había que extraer y conocer, como en el caso de la naturaleza, las leyes eternas que rigen a tales cuerpos políticos. Incluso al orden que apreciaban en la convivencia política entre los individuos le atribufan un carácter geométrico; por tanto, ese mismo carácter geométrico debían tener los discursos constitucionales políticos<sup>10</sup>. Sin embargo, esto debe verse como un doble movimiento de la racionalidad instrumental y lo imaginario formalizado, creando por un lado la realidad social con el cincel simplificador físico matemático y por el otro codificándolo con las representaciones discursivas constitucionales. La racionalidad instrumental construye - racionaliza- en un primer movimiento la realidad históricosocial y en un segundo movimiento gira sobre sí misma para imponer institucionalmente más orden y racionalidad a su propia obra a través de la geometría constitucional. Por este motivo, el constitucionalismo europeo y estadounidense pretende ser reflejo exacto de la realidad unificada hegemónica:

... desde un punto de vista puramente político, el primer gran esfuerzo de racionalización se lleva a cabo en los siglos XVIII y XIX, cuando varios países de Occidente redactan y asumen sus propias constituciones. Una constitución [...] es un plan racional normativo a la manera de la *Ética* geométrica de Spinoza. Se enuncian primero los principios generales, que en algunos casos serían los derechos del hombre, principios de carácter axiomático, de los cuales se deducen otros principios de tipo general que norman la convivencia y luego el resto de la legislación. De modo que el constitucionalismo es la pretensión de ordenar la muy variada vida social plasmando en los hechos una política geométrica.<sup>11</sup>

Las constituciones políticas aún por sobre las variaciones particulares de cada una

10 "Los objetos de la geometría hay que construirlos para que puedan comprenderse a fondo. Naturalmente, este acto constructivo es un proceso mental, no un proceso temporal. Lo que se busca es el origen en la razón, no en el tiempo. Se trata de analizar los objetos geométricos hasta llegar a sus elementos primarios, para construirlos después mediante un proceso sintético de pensamiento. El mismo principio rige para los objetos políticos [...] La cuestión que se debate no es la historia, sino la *validez* del orden social y político. Lo único que importa es el fundamento legal del estado y no su fundamento histórico. La teoría del contrato social respondía a esta cuestión del fundamento legal". Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México, FCE, 1947, p. 206.

11 Villegas, Abelardo, "Identidad, tradicionalismo y modernidad en América Latina" en Hülsz Piccone, E. y Ulacia, M. (editores), *Más allá de litoral*, México, UNAM-FFyL, 1994, p. 414.

llenar la función de ser modelos de *normatividad racional* de las sociedades europeas, lo que a la vez les servía de coartada justificadora de la "grandeza" de su civilización. Así para el europeo (como para el estadounidense) es axioma el que la marca de los países civilizados es darse constituciones racionales que normen jurídica y políticamente la convivencia entre los individuos.

En América Latina el proceso de emancipación conllevó en muchos aspectos una ruptura con el pasado. Pero esa ruptura debía ser el punto de arranque para caminar hacia el porvenir. Un futuro de progreso. A semejanza de Lot, el personaje bíblico, había que caminar hacia adelante sin voltear al pasado a riesgo de petrificarse en estatua de sal. La luz que alumbraba ese camino que se abría promisorio en el horizonte era el constitucionalismo. Luz de la civilización occidental que esparciría las tinieblas de nuestro pasado bárbaro. Durante y después de la gesta emancipadora el constitucionalismo fue una obsesión para los criollos.<sup>12</sup>

Resultó incuestionable a los libertadores que el marco jurídico que brinda una constitución era lo más adecuado para recibir los contenidos doctrinarios del movimiento independentista. Los que al pasar por el cedazo racionalizador de la constitución serían el *organon* que impondría orden al caos, a la anarquía social. Las constituciones que brotaron por doquier pretendían ceñirse a los *arquetipos* europeo y estadounidense. El principio articulador de las constituciones latinoamericanas es de índole platónica. Las constituciones, al igual que los arquetipos *-eidos-* que moran en el inmarcesible *Topos Uranos*, deben imprimir su orden racionalizador sobre la realidad aparental, insunisa. Y si esa realidad sigue perseverando en su anarquía ha menester hacer intervenir el correctivo demiúrgico, es decir, el autoritarismo dictatorial. Dictadura que en términos pragmáticos fue cada vez más necesaria para responder al desbordamiento de los conflictos concretos que surgían de los intereses y expectativas en pugna entre las múltiples constelaciones sociales. De esta forma quedó la arena dispuesta para la confrontación cíclica entre dictadura y democracia. Entre el formalismo

12 "El constitucionalismo fue casi una obsesión desde el primer momento. Sin que se pudieran establecer principios válidos de representatividad, se convocaron por todas partes congresos que debían asumir la soberanía de la nueva nación y sancionar la carta constitucional que, de arriba hacia abajo, moldearía la nueva sociedad. Los principios parecían sólidos, indiscutibles, universales. Pocas opiniones -ninguna- los objetaban. Sólo los contradecía la realidad social y económica, que desbordaba los marcos doctrinarios con sus exigencias concretas, originales y conflictivas". Romero, José Luis, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, México, UNAM-CCyDEL, 1981, p. 69.

político institucional y el casuismo de la *Realpolitik* dictatorial.<sup>13</sup>

Las constituciones implementadas después de la emancipación pasaron a ser la ciudadela jurídica que dentro de sus murallas fincó la estructura republicana de las naciones en América Latina. Sin embargo, los cimientos de la ciudadela estaban falseados. Esas constituciones no eran reflejo de la racionalidad que construía unificada y hegemónicamente la realidad históricosocial, por el contrario eran el manto geométrico que se tendía sobre una realidad históricosocial escindida. Por ello, el constitucionalismo latinoamericano es más una representación ideológica que estrictamente una representación a la manera europea. El discurso constitucional europeo es una representación porque reproduce los enlaces y la dinámica que bajo el paradigma simplificador construye la realidad social; de ahí la simetría de la constitución y la organización social. La constitución es el espejo donde una colectividad altamente desarrollada refleja -representa- sus ordenadas y coactivas estructuras jurídico políticas. A contramarcha las constituciones latinoamericanas soslayaban las escisiones en aras de erigirse como arquetipo modelador. Pero como era de preverse semejante efecto modelador termina en la corrosión que ahonda las escisiones. La conciencia criolla fue el escenario donde se exhibió este drama. El paradigma de la conciencia criolla en el que tal drama con sus juegos de luz y sombra se llevó hasta su catarsis última fue Simón Bolívar.

En el Libertador se superlativizan las grandezas, aspiraciones y limitaciones de la conciencia criolla, lo cual puede apreciarse en particular en su visión y actuación constitucionalista. Del complejo racial del imperio español en América los criollos son los primeros en tomar conciencia de su americanidad y ello a partir del distanciamiento y diferenciación de sus progenitores españoles. Entre otras cosas aquella toma de distancia implicó la defensa de intereses creados, lo que traducíase en lucha no sólo contra el poder peninsular sino también en la necesidad de poner distancia respecto a las castas. Por las que los criollos guardaban más temor que de los españoles. Empero, hubo criollos que tuvieron

---

<sup>13</sup> De hecho las sucesiones cíclicas de democracia y dictadura responden a la lógica inherente de la configuración histórica latinoamericana como realidad unificada-hegemonizada invertida. Esto significa que ambas responden coherentemente a esa lógica: la *democracia formal* ajusta las realidades latinoamericanas al modelo unificado-hegemónico occidental, la dictadura consolida su inversión. Asimismo la dictadura como forma absolutista y personalizada del poder representa la astucia de la *raison d'Etat* maquiavélica encarnada en El Príncipe, es decir, en el dictador latinoamericano.

una visión más amplia y generosa, dándose cuenta que sólo integrando con equidad a las castas subalternas podría configurarse la unidad de cada una de las nacientes repúblicas, y más ampliamente de la patria grande americana. El conflicto de intereses y visiones entre las distintas facciones criollas desgarró profundamente la conciencia criolla, siendo además la simiente de nuevas escisiones así como del ahondamiento de las ya existentes. Escisiones que se buscó cubrir con los regímenes constitucionales. Todas esas tensiones que agolpábanse en la conciencia criolla encontraron nítida expresión en el desenvolvimiento de la conciencia libertadora de Simón Bolívar.

La instauración de la primera república venezolana en 1813 no favoreció a los pardos, permaneciendo inalterado el régimen esclavista. Bolívar haciendo eco en ese momento de los intereses mantuanos -oligarquía criolla- postula que hay que "reducir a los esclavos a su deber". En esta fase Bolívar y los mantuanos creían que podían obtener la emancipación sin ceder compromiso alguno a los pardos y los esclavos. Pero las derrotas sufridas por los ejércitos insurgentes en 1814 llevaron a Bolívar hacia una toma de conciencia a partir de una profunda reflexión y autocrítica, que se manifestó en un cambio de estrategia sobre la situación de las constelaciones sociales subordinadas: "Es el momento de la biografía política de Bolívar que nosotros definiríamos como el de la superación de su conciencia social mantuana a la conciencia nacional americana"<sup>14</sup>. Este giro fue acompañado por la proclamación de los decretos de abolición de la esclavitud en 1816. Decretos que fueron formulados, reformulados y ahogados en los interminables debates de los sucesivos congresos como el de Angostura. Más aún, Bolívar se postuló por una mayormente equitativa distribución de la tierra, sobre todo entre las amplias bases de los ejércitos libertadores. Resulta claro que con todas estas medidas el Libertador pretendía poner los soportes para la construcción de la realidad social en términos de las nuevas tendencias del capitalismo, pero no en forma dependiente. Porque sólo sobre la base de una realidad estructurada racionalmente se podía erigir un auténtico régimen constitucional, esto es, que la constitución tenía que ser una verdadera representación de la realidad y no una mera representación

---

14 Soler, Ricaurte, "Bolívar y la cuestión nacional" en Varios, *Bolívar y el mundo de los libertadores*, México, CCyDEL-UNAM, 1993, p. 46.

ideológica. La respuesta de la mayoría criolla fue inmediata, temerosa de que las castas atentaran contra sus intereses bloquearon las iniciativas de Bolívar. Lo que ahondó la distancia entre el Libertador y su propia constelación social -los mantuanos-, como observa con profundidad el pensador panameño Ricaurte Soler:

Las mediatizaciones de que fueron objeto en esos congresos las medidas antiesclavistas de Bolívar comprueban la distancia, que se hacía cada vez mayor, entre un dirigente con perspectivas *nacionales* en la fundación del Estado y poderosos sectores de la aristocracia criolla que limitaban el marco de sus intereses clasistas a las bases organizativas del Estado en formación [...] Su fracaso a este respecto y su muy limitado éxito en cuanto a la abolición de la esclavitud son reveladores, por cierto, del poder de los sectores más arcaicos de las 'oligarquías agro-exportadoras'.<sup>15</sup>

La necesidad de entallar estructura de la realidad históricosocial y constitución política tensiona hasta el borde de la eclosión las constituciones creadas por Bolívar. Ello es notorio cuando queda atrás el período de la *patria boba*. Período en el que se creía ciegamente que la legalidad del texto jurídico sobreimprimiría la legalidad en la realidad social. Los sucesivos fracasos en esa dirección hicieron que Bolívar viera con claridad la necesidad de reconfigurar previamente la realidad históricosocial, transitando así de la *patria boba hacia la teología bolivariana*, en caracterización del historiador venezolano Luis Castro Leiva<sup>16</sup>. El período de la patria boba es liquidado por la contraofensiva española, que incidió en la toma de conciencia de Bolívar y su distanciamiento de la oligarquía criolla.

La certera visión del Libertador sobre el problema constitucional se observa en el rechazo que hace del modelo federal norteamericano para Venezuela, ya que un federalismo implantado en una realidad escindida sólo podía conducir a la centrifugación de esa realidad y, por tanto, a la perpetuación de las escisiones. A cambio propuso en 1819, inicio de la teología bolivariana, una constitución democrática y republicana, unitaria y centralizada, fundada en el reforzamiento del poder ejecutivo, que debía ser elegido por cuatro años y reelegible una sola vez, después de su primer mandato. El presidente de la república tenía que ser detentador de poderes extensos. Acompañando la lógica del pensamiento de Bolívar vemos que un ejecutivo fuerte debía polarizar en su persona el poder necesario, para convertirse en el instrumento que

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>16</sup> Castro Leiva, Luis, *De la patria boba a la teología bolivariana*, Caracas, Monte Avila, 1991.

llevará adelante la racionalización homogeneizadora de la realidad escindida. Para que ese poder excesivo del ejecutivo no fuera contraproducente el Libertador previó una serie de contrapesos: una cámara de representantes, elegidos por el pueblo y un senado. Este último estuvo inspirado en el senado romano y la cámara de los lores. Los senadores debían ser vitalicios y hereditarios, la primera generación era elegida por el congreso. El senado estaba formado por los principales jefes militares o políticos distinguidos en la gesta emancipadora. El senado hereditario tenía la función de perpetuar la forma republicana del Estado. El último contrapeso eran las cámaras de moral y educación, cuya función era corregir las ofensas a las costumbres y a la dignidad del Estado, así como velar por la educación de los niños y la juventud. En síntesis, el poder ejecutivo debía centralizar para unificar y las cámaras tenían que poner límite al poder de aquel consolidando la unificación de la estructura social.

Para la constitución de Bolivia en 1826 Bolívar refuerza todos los principios de gobierno fuerte, estable y total. Proponiendo para el poder ejecutivo un presidente vitalicio quien nombrará a su vez un presidente vitalicio que le sucederá, a la manera del modelo constitucional haitiano. Una vez terminada la gesta bélica Bolívar contempla que los intereses de las oligarquías criollas refuerzan las escisiones en sus respectivas regiones, a ello contesta con el reforzamiento del poder ejecutivo. Su diagnóstico es que a mayor poder de la oligarquía criolla mayor pulverización en la unificación de la realidad social, por lo que había que incrementar el poder del ejecutivo, puesto que sólo desde él se podría articular a la nación, base de la creación del Estado. El instrumento para ello era la cámara de moral. Y el Estado, a su vez, era el vehículo de liquidación de las relaciones precapitalistas de producción, instituyéndose como homogeneizador de la sociedad civil:

En el fondo, Bolívar intenta resolver aquí el problema principal que plantea el estudio de la vida política latinoamericana desde la independencia: el de las relaciones entre los ciudadanos y el Estado, y el de las relaciones entre Estado y nación. Bolívar es uno de los escasos hombres políticos que ha comprendido el peligro que podía representar el nacimiento de un Estado sin la formación correlativa de una nación que es necesariamente la base de este Estado. Intenta, con su poder moral, violar la historia, tratando de encerrar al cuerpo social en una armadura de acero con el fin de enseñarle por la fuerza el aprendizaje muy lúcido, pero cuyo concepto de nación y Estado parecen por otra parte bastante borrosos".<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Minguet, Charles, "Democracia y poder en el pensamiento político de Simón Bolívar" en *Bolívar y el mundo de los libertadores*, ed. cit. p. 15.

Las tensiones y contradicciones de las constituciones bolivarianas son evidentes, es flagrante en primer lugar: "... el dilema fundamental en el pensamiento de Bolívar entre la necesidad de la libertad y la del poder necesario para desarrollar esa misma libertad"<sup>18</sup>. Simón Bolívar símbolo de la libertad queda atrapado entre las coordenadas geométricas del poder en sus propias constituciones. En segundo lugar buscando configurar un tejido social homogéneo -unificado- a través de un poder ejecutivo fuerte abre las puertas a la dictadura. *Su intencionalidad deviene inintencionalidad. Las constituciones de Bolívar de intentar ser representación de una realidad que antes debía homogeneizarse se traspasarán en una representación ideológica en manos de la oligarquía criolla.* El Libertador que rechazó ser entronizado como dictador perpetuo dio los argumentos para la dictadura. La oligarquía criolla habiendo derrotado a Bolívar y ya una vez instalada en el poder instrumentalizó ideológicamente el constitucionalismo, convirtiéndose en limitante de la democracia gracias al poder dictatorial:

Se manifestó ciertamente, un viraje hacia posiciones más conservadoras, como si se hubiera desatado un acentuado temor por las formas tumultuosas que podía tomar el pleno ejercicio de la soberanía popular desprovista de ciertos frenos institucionales [...] Los grandes principios inspiraron grandes constituciones; pero aunque éstas se inspiraban en aquéllos, asomaba en sus textos la preocupación por reducir los riesgos de una excesiva democracia. Sin embargo, no había manera de contener con prescripciones constitucionales o legales una irrupción social que venía de muy hondo, y fueron más bien los gobiernos fuertes los que sustituyeron a las constituciones, a las que usaron como pudieron o, a veces, como quisieron los nuevos grupos de poder que se constituyeran.<sup>19</sup>

La dialéctica producida por la emancipación: la nación constuyendo al Estado y el Estado construyendo a la nación, como quería Bolívar, fue obturada por la oligarquía criolla agro-exportadora al apoderarse del aparato estatal. El Estado fue convertido en instrumento modelador de la nación bajo la orientación que convenía a sus intereses: incertarla en el mercado mundial, de manera dependiente y cuya función era suministrar materias primas a las metrópolis industrializadas. En esto el constitucionalismo hace también las veces de correa de transmisión de la occidentalidad. Las escisiones del mercado interno latinoamericano son

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>19</sup> Romero, José Luis, *Situaciones e ideología en América Latina*, ed. cit., p. 78.



soslayadas por las representaciones ideológicas de las constituciones otorgándole una legalidad ideal occidental para sí conectarlo con el mercado mundial creado y dominado por Occidente. Lo que a su vez tenía el efecto retroactivo de actuar sobre la percepción que los criollos tenían de realidad americana, concibiéndola como espacio que debía ratificar su herencia racional occidental a través de la civilización y el progreso. La conclusión resultó obvia era menester acabar con la barbarie y el caos americano. Este proyecto civilizatorio guiado por el giroscopio constitucional fue materializado cuando los liberales -con sus distintas denominaciones en cada república- alcanzaron el triunfo definitivo sobre los conservadores. Lo que asimismo significó la solidificación de las constituciones como representación ideológica.

Dentro de la lógica constitucional los indios fueron dotados de derechos que los convertían en ciudadanos libres e iguales a los demás, gozando de derechos contractuales. Pero a cambio eran destruidas sus estructuras sociales comunitarias, además les eran expropiados sus territorios. Y eso no fue todo, por ser una *remora bárbara* tenían que ser aniquilados así como otros grupos que eran asimilados a la barbarie. "No ahorre sangre de gaucho" era la orden de Domingo Faustino Sarmiento a sus generales en la campaña por expandir las fronteras de la civilización en la Argentina. El ideal civilizatorio constitucional era el supuesto ideológico que disparaba los resortes de la conciencia intencional de Sarmiento, como expuse en el primer capítulo. El constitucionalismo liberal tenía su asiento irradiador en las ciudades, verdadero oasis de la civilización en medio del bárbaro desierto campestre.

Las constituciones liberales consumaron la vocación de arquetipo platónico que exhibía sus destellos racionalizadores, ordenadores, reductores en un mundo irracional, incivilizado, heterogéneo que debía y tenía que ser redimido aunque fuera a sangre y fuego, para después de esa purificación recibir la gracia de la legitimidad jurídico política. Pero como bien sabemos, en términos reales las escisiones siguieron existiendo y multiplicándose; sin embargo, la consecuencia duradera del orden legal idealizado es que forjó una identidad ideologizada de la realidad y del hombre latinoamericanos que pretendía ceñirse al modelo identitario occidental cuyo soporte es el paradigma de simplicidad. Sarmiento creyó encontrar

su identidad americana y argentina adhiriéndose a la legalidad civilizatoria occidental.

Recapitulando y ampliando parte de lo expuesto en este apartado se puede decir que el constitucionalismo es síntesis de representaciones ideológicas y, como tal, codifica y oculta una realidad que *fue y es* unificada y hegemonizada dependientemente por mediación de lo imaginario y la racionalidad instrumental europea.

La perfección formal y racionalizadora de las constituciones latinoamericanas no sólo busca subsanar la oposición implícita entre el *es* de la realidad concreta y el *debe ser* jurídico, sino que también intenta ocultar las escisiones internas propias de cada una de las repúblicas. Escisiones que, obviamente, por ser multidimensionales configuran una identidad escindida.

El primer grupo que tomó conciencia de esas escisiones, a partir del surgimiento de su conciencia nacional, fueron los criollos. Bolívar es alto ejemplo de tal despertar de la conciencia nacional, pero también de asunción de las escisiones que están enraizadas en la conciencia nacional criolla. Escisiones que, como las vió y vivió Bolívar, desgarraron a los criollos.

Para ello el constitucionalismo fue la salida racionalizadora pero al mismo tiempo alienada, ya que entrañaba la yuxtaposición de modelos económico políticos foráneos propios de la modernidad capitalista en su etapa de despegue industrial. Finalmente comprendemos que aquellas constituciones políticas son representaciones ideológicas porque a la vez que son símbolo de búsqueda de identidad paralelamente resultan una enajenación de esa identidad.<sup>20</sup>

---

20 Los criollos son una constelación social eminentemente urbana de ahí que su visión del mundo americano esté teñida por la orientación urbana, lo que a la vez marca sus construcciones ideológicas así como la aureola que le imprimirán a su identidad.

### **El nomadismo: identidad no-identidad**

Identidad es cambio perpetuo, temporalidad que en el ámbito social asume el carácter de historicidad. Identidad es no identidad puesto que es un acaecer histórico: su estigma el nomadismo. Mas para llegar a una concepción de semejante índole la noria de la historia occidental tuvo que dar su giro definitivo en el que los abismos de esa historia se han hecho totalmente evidentes. Ese último giro, que algunos con premura definen como posmodernidad, se significa porque la vara que señalaba los logros y grandezas de Occidente se ha transformado en la serpiente que enrosca su cuello. Esto es la causa de que en la actualidad estén siendo exhumados ancestrales problemas que creíanse saldados definitivamente. Entre ellos cabe destacar el de la identidad, que cobra nueva relevancia al trasluz de la orientación, que sigue el mundo en este ocaso de milenio.

En cierto modo el problema de la identidad asemeja el ojo de la cerradura por donde se puede entrever toda la configuración histórica de Occidente. Asimismo, en las respuestas que se den a tal problema esta implícito el destino futuro de esa historia. Historia que, además, no sólo es de Occidente sino que envuelve al mundo entero y que de manera peculiar nos atañe en lo íntimo a los latinoamericanos. En el problema de la identidad el hombre de América Latina se juega su autoconocimiento como ser particular y, a la vez, universal. Ello entraña el conocimiento de lo que es y de lo que quiere ser en el decurso de una historia que es desdoblada de lo particular a lo universal y viceversa, que le pertenece y de la cual forma parte infaltable.

La relevancia del problema de la identidad vino acompañada por su inserción en su horizonte más amplio de conocimiento, dejando de ser un tema marginal o limitado por el enfoque especializado filosófico. Para comprender en la actualidad tal problema ha menester acceder a él desde una perspectiva global y multidimensional, ello también como reflejo de una realidad históricosocial que al entrar en crisis sus mecanismos unificadores hegemónicos ha evidenciado su rostro multidimensional. Como un remedo de Virgilio, quien mejor nos puede guiar a través de los sucesivos círculos de esas dimensiones profundas es Martín

Heidegger, filósofo que en nuestra centuria hizo las más aguda e influyente reflexión sobre la *identidad* en relación a su correlativo: la *diferencia*.

La reflexión heideggeriana brota de la autoasfixia a la que ha llegado el mundo moderno. Esto se denota en el acentuamiento y marcada preponderancia que en su personalísima reflexión da a la diferencia. En la actualidad cualquier meditación seria sobre la identidad debe tener en consideración la diferencia. Por su carácter disruptivo y crítico la diferencia a lo largo de la historia del pensamiento occidental fue marginada, ocultada, deformada o simplemente diluida en la identidad. Los motivos son obvios, dar carta de naturalización a la diferencia significaba un peligro para la historia occidental conducida por el paradigma de simplicidad. Paradigma que es vertebrado por un concepto de identidad unitario, agresivo, inmóvil, es decir, sedentario. *Identidad sedentaria enfundada en lo que llamaré la fórmula de hierro de la lógica formal cuyas soldaduras son los principios de no contradicción y tercero excluido.*

En el texto titulado precisamente *Identidad y Diferencia*, Heidegger reflexiona sobre la relación entre ambos términos. Este famoso texto es una compilación de dos conferencias independientes y ejerció una influencia decisiva en el deconstruccionismo posestructuralista, aunque es de observarse que fue interpretado de manera artificiosa e incluso en dirección contraria a la orientación heideggeriana. Resumidamente la línea argumentativa central de *Identidad y Diferencia* es la siguiente. Con el nacimiento de la filosofía en Occidente surge un nuevo "hacer" que se plasma en la "teoría", la cual está fundada en la generalidad y la totalidad. Sin embargo, la filosofía en la aurora presocrática sufrió una bifurcación que marcó todo el destino del pensamiento occidental. Por un lado los presocráticos afirmaron como objeto de la indagación teórica el ser en cuanto ser, pero no concebido en general o como totalidad. Asimismo *se dio por sentado la diferencia del ser con lo ente. Ser y ente no son lo mismo. Son diferentes.* Mas por otro lado, se *identificó* el ser con lo ente. La filosofía buscando dar una respuesta a la pregunta por el ser encalló en lo que no es el ser: lo ente. Esta vertiente del pensamiento griego fue consolidada por Platón.

Con Platón la filosofía extravía su ruta primigenia y auténtica al aseverar que *el ser es la idea -eidos-*. El ser se identifica con un ente que es la idea, la cual es un *algo* común a la

multiplicidad del universo. Es fundamento de la realidad sensible. Las ideas están signadas por la intemporalidad, es una eternidad ajena a la temporalidad de las cosas. El dualismo entre el mundo de la ideas y el de la presencia -apariencia- se ahondó cuando la verdad pasó a ser propiedad del primero. La verdad se acuesta del lado de la idea y es lo común y general que esta más allá del mundo sensible. Platón borra, pues, la diferencia entre ser y ente para establecer a cambio una diferencia en el seno del ente mismo: el ente verdadero, las ideas y el ente no verdadero, las cosas. La filosofía en cuanto pregunta por el ser del ser se trastoca en metafísica que es interrogación del ser en cuanto ente -ideas-. La consecuencia fue el olvido, la imaginación, de la diferencia en el pensamiento occidental.

A partir de la metafísica -indagación sobre la idea- la realidad fue estatuida como totalidad, unificando lo diverso, poniéndose con ello en marcha la historia de Occidente. Porque, como afirma Heidegger, la historia de Occidente es metafísica<sup>1</sup>. Más aún, la metafísica dio pauta a la gestación de las ciencias dotándolas de categorías, cuyo eje fue la identidad de ser y ente. El conocimiento absolutizador de la metafísica expresado en los saberes particulares de las ciencias tendió a la planificación y dominación de los entes. Saber como sinónimo de dominación. La metafísica nace marcada por el extrañamiento del tiempo convirtiéndose en lo que no es : un tema. El tema de la historia, de la física, de la política, etc. El tiempo coagulado por la metafísica es transformado en objeto manipulable, controlable, dirigible. El tiempo pasa a ser entidad mensurable, formando parte de la subjetividad que lo dirige a la planificación y a la ordenación, es decir, que lo convierte en tiempo del trabajo y de la producción. Lo que redundaba en que el hombre no esté en su ser sino desterrado de él. Tal desterramiento es dirigido por el cálculo, en otras palabras, por la racionalidad.

Al ser determinado el hombre como racionalidad fue trasmutado por la metafísica en un mero ente. Empero, el hombre no es en *stricto sensu* un ser racional, lo que le distingue en sentido amplio es el *pensar*:

<sup>1</sup> Arturo Leyte en su magnífica introducción al texto de Heidegger sintetiza éste aspecto fundamental de la argumentación del filósofo alemán diciendo que: "Nuestra historia es metafísica porque hemos llevado adelante lo que pensó la metafísica: Hemos realizado el mundo de las ideas al configurar la realidad física de acuerdo con la 'permanencia' (identidad), y hemos teologizado, esto es, unificado un mundo diverso, produciendo un todo, aunque este tenga la forma de producción". Heidegger, Martín, *Identidad y diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1988, p. 38.

¿Acaso el pensar no es *sólo* una distinción del ente llamado hombre que, como tal ente, ocupa simplemente un lugar en el todo del ser? Pero el pensar no es una cosa; en realidad no es nada determinado, y no porque sea algo indeterminado, sino porque su ser consiste simplemente en 'estar abierto al ser', en ser una relación constante con el ser, que de este modo se convierte en correspondencia, porque el ser mismo sólo dura en tanto que ocurre, en tanto que se presenta... al hombre"<sup>2</sup>.

El *claro* donde ser y hombre se *transpropian* es la mismidad en que se pertenecen mutuamente; pero esa mismidad *no es* identidad del ser consigo mismo y con el hombre. Heidegger deja establecido que el ser no es un significado, por ello carece de propiedades; la identidad no es una propiedad del ser, por contra, el ser surge de la identidad. En la entraña de ésta identidad originaria tiene lugar la pertenencia -transpropiación- de ser y pensar, pasando a ser propios gracias a su estado de abierto. Son uno del otro. Pero el acerado filo de la técnica se ha introducido en esa pertenencia, que no tiene nada que ver con hombre y ser, sin embargo, les hace y deja ser imponiéndoseles y dirigiendo su pertenencia y conducta.

La consistente argumentación heideggeriana nos lleva ineluctablemente a pensar el ser no como fundamento sino a partir de la *diferencia*, al considerar que el ser antes que cualquier otra cosa es *acaecer*. El ser es transitividad que se constituye como lo ente. *El ser en la sobrevenida se muestra y en la llegada que es lo propiamente ente se encubre*, como nos dice categórico Heidegger:

El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del descubrimiento. El ser en sentido de la sobrevenida que desencubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la inter-cisión. La inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese Entre dentro del cual la sobrevenida y la llegada, entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada. Al intentar pensar la diferencia como tal, no la hacemos desaparecer, sino que la seguimos hasta el origen de su esencia, y en el camino pensamos la resolución entre la sobrevenida y la llegada [...] se trata del ser pensado desde la diferencia"<sup>3</sup>

En la sobrevenida y la llegada ser y ente entran en relación, se separan y reúnen. *La*

<sup>2</sup> *Ibid.*, A. Leyte, introducción p.45.

<sup>3</sup> *Ibid.* pp. 139-141.

*diferencia estrictamente hablando es la separación*, en donde ser resuelve la sobrevenida y la llegada -desencubrimiento y encubrimiento-. Como colofón a la argumentación heideggeriana cabe agregar que el ser es destino que se clarifica cuando se nutre de la memoria<sup>4</sup>. Entre la memoria y el destino se hace y rehace la identidad como temporalidad, como historia.

Ahora bien, la identidad de ser y ente cuyo origen localizó Heidegger en la Grecia de Platón alcanzó históricamente en el Renacimiento su pétrea afirmación. Es el momento en que la metafísica desbrozó el camino para el conocimiento científico natural. El ser estatuido como ente posibilitó las síntesis universales de espacio y tiempo de la ciencia moderna. Este nuevo saber, reproduciendo el sentido metafísico de totalidad, pretende que el mundo natural puede ser explicado a partir de la interconexión del todo con el todo. Los procesos de un fenómeno se explican no por su carácter específico sino por su relación con otros fenómenos. Una cosa se explica en función de otras. Lo particular no tiene razón suficiente en sí y por sí mismo, en sus propiedades específicas. Todos los entes obedecen a un fundamento común, a los mismos principios físicos en el espacio. En cuanto a la temporalidad los fenómenos sufren una serie de desarrollos internos en que se preserva el mismo principio de enlace a lo largo del proceso sucesivo de transformaciones. La cadena de desarrollos es conocida racionalmente y ese conocimiento nos permite prever y controlar los estados futuros de los fenómenos, de la materia. Se puede unir todo acontecimiento en una férrea línea de causalidad en que cualquier efecto producido por determinada causa es conocido con antelación. La visión científica concibe el universo acordonado en sus propios límites, *descansando en sí mismo y siguiendo sus propios principios autónomos*: "No se trata de describir procesos naturales sino de explicarlos conforme reglas y principios comunes. Se trata de dar razón. Quien conozca las fuerzas y los principios de su *explicatio* o desarrollo podrá prever los estados futuros. Quien anticipe los estados futuros podrá intervenir para provocarlos o evitarlos. El hombre se realiza al crear una segunda naturaleza sobre la primera; para ello debe conocer su curso y

<sup>4</sup> " ... Heidegger, en sus obras tardías, designa el pensamiento ultrametafísico, el pensamiento que rememora al ser, pero que por lo mismo, jamás lo hace presente, sino que siempre lo recuerda como algo ya 'ido': es preciso 'dejar marchar al ser como fundamento', afirma la conferencia de *Zeit und Sein*. Al ser no se accede por medio de la presencia sino solo por el recuerdo; la razón es que el ser no puede definirse nunca como aquello que está, sino solo como aquello que se transmite: el ser es proyección, destino". Vattimo, Gianni, "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil" en Vattimo, G. y Aldo Rovatti, Pier (eds), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990, pp. 32-33.

dominarlo"<sup>5</sup>. Empero esa segunda naturaleza, la fue erigida también sobre la identidad social de ser y ente.

Por múltiples caminos el esquema del saber científico fue proyectado sobre el saber social. Aunque mejor cabría decir que hubo una interacción basada en el mismo fundamento, esto es, porque los saberes científico y social se mueven en el mismo horizonte metafísico, como afirma Heidegger. De ahí que la historia de Occidente es una expresión de la metafísica. Dentro de ésta historia metafísica el tiempo y el espacio vacíos de la producción mercantil se corresponden con la temporalidad causal y la interconexión espacial de los fenómenos tal como lo postulan las ciencias naturales. De hecho al estar fundados metafísicamente tiempo y espacio natural y social pasan a convertirse en construcciones imaginarias intemporales e inespaciales, porque son proyecciones de un concepto de ser absolutizador que al identificarse de esa manera con los entes les inflige la tortura de la eternidad, desnudándolos del verdadero cambio y la multiplicidad. Entes naturales y sociales son, pues, instituidos como opacos remedos de la eternidad. Esto tiene su correlato en la dimensión social concreta poniendo las bases para la representación ideológica de un sistema como el capitalismo que desea verse y vivirse como eternidad.

La representación ideológica da por un hecho la identidad entre ser y ente encubriendo la diferencia lo que, obviamente, redundará en el ocultamiento de la finitud de todo sistema social así como de las contradicciones entre sus distintas constelaciones sociales, que se presentan en el proceso de construcción de la realidad histórico social. Las bases de semejante ideologización son claras: si toda la historia de Occidente está fundada en la identidad de ser y ente aún por sobre sus transfiguraciones sistémicas es una historia inalterada. Incluso la garantía de su incambiable continuidad es la herencia griega. He aquí el resorte ideológico que dispara el proceso de invención y apropiación excluyente de la Grecia clásica como cuna de la civilización europea. Tal argumento encubre, por consiguiente, que esa forma de identidad es en sí y por misma histórica, pero además deja de lado el que cada transfiguración sistémica europea fincada en esa forma de identidad es asimismo histórica<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, FCE, 1992, pp.73-74.

<sup>6</sup> El derrumbe del socialismo y el momentáneo repunte del capitalismo han tenido la virtud de poner en evidencia la mecánica de las representaciones ideológicas de la "posmodernidad"; cuando silvestres ideólogos postulan "el fin de la historia" y el triunfo, por tanto del liberalismo. Lo que de fondo están haciendo es repetir la cansada



Con el blindaje de la identidad de ser y ente el paradigma de simplificación fue convertido en ariete de la razón instrumental y lo imaginario -formalizado- en la construcción de la realidad históricosocial unificada-hegemónica. La identidad en y del mundo moderno capitalista significó un desenvolvimiento histórico en el que dentro de la "jaula de hierro" metafísica no se permitió el ingreso de la diferencia o, más exactamente, no fue la línea central configuradora de la realidad, puesto que ello representaba el reconocimiento del ser como acaecer y de la temporalidad que alienta la reverberación de lo múltiple, de lo complejo. Ello sólo puede conducir a la ruptura de la cadena homogeneizadora de los entes con la subsiguiente aceptación de su preexistencia sostenida en sí y por sí gracias a su especificidad, su particularidad, su diferencia. Pero más grave resulta que el ser concebido como temporalidad hace patente y legítima los ciclos perennes de caos y orden lo que deriva en el desmembramiento de la identidad sedentaria y la desactivación de sus mecanismos coaccionadores.

La seña de identidad de la realidad históricosocial capitalista es el paradigma de simplicidad. Ahora bien, es necesario que nos detengamos en la expresión *identidad de la realidad*, de primera instancia suena un tanto extraña debido a que cuando reflexionamos o fabricamos discursos sobre la identidad lo hacemos en relación directa a un ente particular: el hombre. La realidad enfocada desde la orientación meramente humana es convertida en un supuesto que no requiere mayor explicación ni desentrañamiento profundo. Está allí y sólo es horizonte, paisaje donde se desenvuelve -retoza- la identidad humana. Sin embargo, el dato inicial que debe dilucidarse en una *analítica de la identidad* es el de la construcción de la realidad histórico social. El hombre se construye al compás de la construcción de su propia realidad históricosocial, por lo que es una relación interconstructiva. El celeberrimo aforismo de Ortega y Gasset "yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo" apunta en esa dirección porque recoge el espíritu de la dialéctica creadora de la identidad entre hombre y realidad. Así pues, resulta incompleto hablar de identidad del hombre sino es referida a la realidad en perpetua construcción en que éste va creándose, de lo contrario córrese el riesgo de resbalar por la pendiente de la ideologización del problema. Que

convierte la identidad en una abstracción a pesar de que sea entendida como diversidad, de hecho lo diverso termina siendo así petrificado.

La analítica de la identidad confluye hacia la comprensión de la multidimensionalidad -concatenada- del problema, donde interactúan diversos niveles que van de la realidad histórico social inmediata, pasando por el individuo hasta llegar a las colectividades compuestas de constelaciones sociales, para de ahí revertirse dialécticamente al proceso de construcción de la realidad histórico social. Esta analítica nos exhibe además el mecanismo articulador de la identidad: la dialéctica negativa de la *unitas multiplex*. A lo largo del capítulo II expuse el proceso de construcción de la realidad históricosocial occidental, tanto en su núcleo -Europa- como en su contorno -periferias-, con lo que implícitamente accedimos a la comprensión de la identidad de esa realidad. Veamos ahora los siguientes niveles de interacción de la identidad: el individual y el colectivo. Empero, antes deben hacerse algunas precisiones sobre el concepto de identidad.

El problema de la identidad en Occidente a quedado varado en una interpretación claustrofóbica; un término se encierra en sí mismo golpeándose contra las breves paredes de una tautología, la mismidad. Algunos como Locke<sup>7</sup>, Hegel y Heidegger vieron con nitidez la oscuridad de éste callejón sin salida, el último lo describió de la siguiente manera: "Así la fórmula más adecuada del principio de identidad, A es A, no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del 'con', esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad. Este es el motivo por el que la identidad aparece a lo largo de la historia del pensamiento occidental con el carácter de unidad"<sup>8</sup>. La fórmula de hierro A=A al ser proyectada en la realidad acaba por convertirse en fantasmagoría. Hegel empujado por los supuestos dialécticos de su filosofía cuestionó esa noción milenaria de identidad, haciendo, en cambio, resaltar las contradicciones propias del devenir. Postuló que la identidad lleva en su corazón la diferencia, la oposición. La identidad, por tanto, no es una relación simétrica, armónica o de equilibrio que está por encima de las vicisitudes y cambios históricos.

<sup>7</sup> Véase Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1956, Libro Segundo, Capítulo XXVII. De la identidad y de la diversidad.

<sup>8</sup> Heidegger, M., *op. cit.*, pp. 63-65.

Conclusión, no hay una esencia común a toda la realidad.

Las contradicciones -negatividad- tan fundamentales en la dialéctica hegeliana para su desgracia encallan en la síntesis. La temporalidad concluye su cabalgata al ser devorada por la eternidad, consumándose la síntesis del Espíritu Absoluto. La cambiante concretitud social se hunde en el abstraccionismo. Este dramático giro es en gran medida explicable porque en la época de Hegel los mecanismos unificadores hegemónicos han alcanzado su plena perfección, esto es, en término histórico social se ha consumado plenamente la unidad propia del paradigma de simplicidad. La filosofía hegeliana es tributaria de la dinámica constructiva del mundo europeo; incluso en forma peculiar refleja el expansionismo unificador-hegemonizador que comenzaba a llevar adelante el Estado prusiano sobre Alemania<sup>9</sup>.

Del naufragio de la dialéctica hegeliana sobrevivieron los restos de la negatividad; la diferencia, la contradicción, la oposición, la no identidad fueron rescatados en nuestro siglo por Heidegger y la Escuela de Frankfurt que ampliaron la posibilidad de que por distintas vías la identidad fuera comprendida no como un dato unitario y cerrado sino como abertura, cambio, conquista permanente: se pierde, transforma y gana, para perderse una vez más... La fuente nutricia de la identidad es el riesgo. El riesgo que afronta a cada instante el nómada cuando sale al encuentro del otro, de lo opuesto, para reconocerlo y dialogar con él<sup>10</sup>. La errancia del nómada lo conduce a adentrarse sin temor en desconocidos territorios míticos donde circula el caos. Por la experiencia de sus andanzas el nómada sabe que el caos es la otra cara del orden, por lo que es mejor aceptarlo, no rechazarlo sino comprenderlo es el mejor pasaporte para transitar por esos territorios desconocidos para la razón. *Identidad nómada*<sup>11</sup> cuya errancia es, pues, guiada por la negatividad, el no ser, el cambio: Que es el energético del pensar crítico. El nomadismo de la identidad evita el sedentarismo de una dialéctica de totalidades que se entrapa en el absoluto de la síntesis. La Escuela de Frankfurt - en especial

<sup>9</sup> Cf. Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983. Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Venezuela, Monte Avila 1990.

<sup>10</sup> "La identidad sólo ha sido verdaderamente tal (o ha existido en forma plena) cuando se ha puesto en peligro a sí misma, entregándose entera en el diálogo con las otras identidades; cuando, al invadir a otra, se ha dejado transformar por ella o cuando, al ser invadida, ha intentado transformar a la invasora. Su mejor manera de protegerse ha sido justamente el arriesgarse". Echeverría, Bolívar, "La identidad evanescente" en Hülsz Piccone, E. y Ulacia, M., *Más allá del litoral*. México, FFyL-UNAM, 1994, p. 394.

<sup>11</sup> A diferencia del nómada el sedentario contempla tranquilamente lo otro, lo distinto, a través del estrecho marco de su ventana. La cual en cualquier momento puede cerrar para ya no escuchar los ruidos que distraen a su razón.

Adorno - y Heidegger, al igual que Hegel, son tributarios de su época reflexionan sobre la negatividad y la diferencia desde la perspectiva del ocaso de la modernidad. Es el momento en que la realidad unificada - hegemónica inicia su desintegración y con ello la identidad deja de ser un absoluto para transmutarse en una relatividad. Identidad relativa, concreta, no absolutizada, cuyas categorías son tiempo y espacio en perpetuo cambio y movimiento<sup>12</sup>, y que la hacen oscilar entre lo que se fue y lo que se debe ser. Sigamos ahora este oscilar en la identidad individual y colectiva.

Cada hombre *no es* portador de una identidad inmutable que lo determina y le dicta su hacer y vivir cotidiano<sup>13</sup>. De facto su identidad particular es condición de posibilidad de la identidad particular de los otros, pero esto implica a su vez una toma de conciencia. Adolfo Sánchez Vázquez subraya la importancia de la conciencia, así como la historicidad de esta, en el problema de la identidad:

No solo la identidad es histórica; también lo es la conciencia de ella. Reconocer lo idéntico es reconocer ciertos referentes que permanecen a través del cambio. Pero este reconocimiento, o conciencia de la identidad, se da desde un presente que se nutre de un pasado y apunta a un porvenir. Herencia y proyecto forman parte de la conciencia de la identidad. Mas no todo el pasado se integra en ella, sino lo que de él se considera pertinente desde un promontorio actual. Asumirlo así, supone una memoria histórica que lo va cribando y que, desde la perspectiva del presente, inclina en un sentido u otro la balanza de los olvidos y los recuerdos" <sup>14</sup>

Cabe destacar en las citadas palabras de Sánchez Vázquez su observación de que la conciencia de cada individuo sobre su identidad tiene como sustrato la memoria. Sin memoria, de hecho no es posible identidad alguna. La memoria es instancia suprema de recuperación del

<sup>12</sup> "... todos los procesos en el espacio y en el tiempo están en movimiento. Quiere decir, que tienen determinada dirección y ritmo de desarrollo. En algunos procesos la dirección del movimiento y su punto final se conocen. Por ejemplo la vida de una persona es un continuo proyectarse hacia el futuro, es decir, un continuo movimiento hacia el punto terminal: la muerte. Eso, en gran medida, le da sentido y orientación práctica su vida (...) En la comprensión de las tres dimensiones de nuestro ser concreto se gesta y cristaliza la capacidad de determinar nuestro propio destino; nuestro porvenir individual, de clase y como nación. En esto consiste la identidad. La identidad de un sujeto individual o colectivo es el compás o la brújula que orienta su odisea a través de la historia". Dieterich, Heinz "Emancipación e identidad de América Latina: 1492-1992", en Varios, *Nuestra América y el V Centenario*, Ecuador, "El Duende", 1990, pp. 61-62

<sup>13</sup> El pensamiento y la cultura griega clásica cerraron su esplendor con una definición dogmática: "el hombre es animal racional". Definición perfectamente codificada y establecida dentro de la lógica formal aristotélica, la diferencia específica del hombre respecto a los animales es la esencia racional. La racionalidad fue la primera definición estática y universalizadora que Occidente dio al hombre, después serían la socialidad y la praxis. Pero fue en la centuria pasada que se llegó a la comprensión de la esencia humana como historicidad. La *Lebensphilosophie* alemana tuvo clara conciencia de que la esencia humana concreta era el cambio, lo cual fue ratificado por el historicismo que no dudó en concebir lo humano como historicidad. El hombre es cambio, es historia; no porque haga historia sino porque su ser es histórico. Lo que dio pábulo a que en este siglo pudiera concebirse la identidad como un proceso que se hace y deshace en el tiempo.

<sup>14</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. "Identidad e historia" en *Más allá del litoral*. ed.cit., p. 347.

pasado. Pero el pasado no se recupera como un *continuum* que se extiende hasta el presente, ni tampoco se recupera "tal como aconteció". Es un pasado transido de desfases, rupturas, desvíos, cambios y olvidos. Pasado que se pierde y re-conquista pero como un acto de re-creación. Cada hombre tanteando en medio del brumoso camino de la memoria recupera su pasado recreándolo. El fundamento recreador de la memoria es producto de lo imaginario que al engarzar recreativamente los distintos pasados consigue la identidad de uno mismo y del entorno -realidad y objetos-: "... sin la participación de la imaginación no hay identidad psicológica posible (...). En rigor, la imaginación en su actividad psicológica participa decisivamente en la creación de la identidad mediante nexos temporales que pone. En general puede decirse que el hombre alcanza la idea de la identidad de lo cambiante - en la exterioridad o en la subjetividad- cuando, en la confluencia de lo psíquico total, a la imaginación le corresponde 'ver' como continuo en el tiempo lo que aparece como discontinuo"<sup>15</sup>.

Pero si es un imaginario formalizado por la racionalidad instrumental recrea el pasado alienadamente, es decir, como pasado imperialista que busca actualizarse en el presente para conformar una identidad petrificada, excluyente de la diferencia de las otras identidades. Una identidad así es la que participa activa y alienadamente en el proceso de construcción de la realidad unificada-hegemonica. Semejante identidad oculta entre sus pliegues la disociación, el exilio que vive de sí el individuo occidental. En su otro escorzo, en la medida que lo imaginario esté en consonancia con el pensar crítico podrá recrear el pasado de manera que se exalten las especificidades identitarias de cada ser humano. Sobre todo haciendo del pasado algo actuante que dé lugar a manifestaciones auténticas de vivencia, convivencia y reconocimiento entre los hombres y no solo pertenecientes a la misma comunidad sino también en relación con hombres de lejanas latitudes.

Lo imaginario recorre por vía de la intencionalidad el sistema perceptual pasando a ser parte de la creación de las representaciones y es en éstas donde, en sentido estricto, se plasma la identidad de los hombres y los objetos como permanencia y cambio a través del espacio y el tiempo. En las representaciones se refleja, pues, la identidad mediante los nexos

<sup>15</sup> Ibid. Lapoujade, Ma. Noel, "la identidad del yo", p. 406-407

tempoespaciales que ellas ponen, coordinan, reproducen o conjugan en esto lo imaginario juega un papel central.

En las representaciones percibo al otro, el cual me abre a lo múltiple concreto: la *colectividad*. Pero al percibir al otro, formo una representación no sólo de él sino también de mí mismo. La representación que hago de mí surge a partir de mis relaciones con los otros los que, por su lado, en las representaciones que se hacen de mí me atribuyen una serie de cualidades y defectos, al igual que yo de ellos. Esto es el disparador de un haz de expectativas para la acción. Se espera que el otro actúe en función de esa representación y a partir de ello defino mi actitud -actuación- tanto hacia él como hacia mí. En otras palabras, encuadro a los otros y a mí en los roles preestablecidos. En el rejuego de las representaciones se configura la red de roles imaginaria de los roles sociales, como apunta con su acostumbrado rigor y claridad

Luis Villoro:

El individuo tiene, a lo largo de su vida, muchas representaciones de sí, según las circunstancias cambiantes y los roles variados que se le adjudican. Se enfrenta, de hecho, a una disgregación de imágenes sobre sí mismo. Un factor importante de esa disgregación son sus relaciones con los otros. En la comunicación con los demás, éstos le atribuyen ciertos roles sociales y lo revisten de cualidades y defectos. La mirada ajena nos determina, nos otorga una personalidad (en el sentido etimológico de 'máscara') y nos envía una imagen de nosotros. El individuo se ve entonces a sí mismo como los otros lo miran. Además, el yo forja un ideal, se ve como quisiera ser. Ante esta dispersión de imágenes el yo requiere establecer su unidad, integrarlas en una representación coherente. Podemos entender por 'identidad' esa representación unitaria de sí mismo".<sup>16</sup>

Entre la articulación de los roles sociales circula lo imaginario. El rol es una forma específica de construcción imaginario del otro y de uno mismo. Sin embargo, los roles en las sociedades obturadas por el paradigma de simplicidad se transforman en auténtica prisión porque han sido fabricados por un imaginario formalizado por la racionalidad instrumental. El rol se convierte en una identidad automatizada -sedentaria-. Lo paradójico es que mientras más se estrechan las paredes de esa prisión las disociaciones en la identidad de los individuos integrantes de sociedades altamente desarrolladas tienden a ser negadas o desplazadas para dar lugar a la ilusión de solidez de su identidad. Por contra, en América Latina los roles sociales por ser producto de la violencia e imposición patrimoniales muestran en términos concretos a

<sup>16</sup> Villoro, Luis. "Sobre la identidad de los pueblos" en Varios, *América Latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, Vol. II, México, UNAM, 1992, p. 397.

cada momento la identidad escindida del hombre de ésta región. Todo ello hace que, como expresa Villoro, la mirada eurocéntrica determine al latinoamericano; mirada en la que, además, el europeo proyecta -desplaza- sus propias disociaciones sobre aquel que es mirado. Así, por mediación de la mirada foránea alienadora el latinoamericano vive sus roles como trágico e inescapable destino y no como lo que son, historicidad. Ahondándose su angustia por lo que se cree carencia de identidad. A esto contribuye también el que es tomada como modelo la identidad europea pero en su dimensión externa automatizada, que encubre coactivamente las disociaciones con la fórmula de hierro  $A=A$ . De hecho la identidad escindida del latinoamericano se encuentra igualmente cercada por la fórmula de hierro, aunque de manera invertida: correlato lógico de una realidad unificada-hegemonizada invertida en relación a su modelo europeo. A pesar de los cuestionamientos tanto una como otra identidad no han dado el paso decisivo hacia la identidad nómada, que apenas empieza a dejar escuchar la imprevisible errancia de sus pasos.

La identidad individual precisa su silueta al interior de la colectividad, es decir, se define como identidad dentro de una identidad mayor. Entre individuo y colectividad desplégase la dialéctica negativa de la *unitas múltiplex*. En una dimensión mayormente abarcadora cada representación - individual y colectiva- es espejo de la identidad donde se refleja la dialéctica de lo uno concreto y lo múltiple concreto. Es una dialéctica que va un paso más allá de donde queda varado el abstraccionismo hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo y de su extensión la concretud limitada de la dialéctica de la lucha de clases que preconiza el marxismo. En la dialéctica negativa de la realidad históricosocial se despliega un vasto espectro de contradicciones, sin síntesis, a través de la doble relación identitaria interior y exterior de lo uno y lo múltiple concretos<sup>17</sup>. Doble relación que Sánchez Vázquez codificó de la siguiente manera: " a) identidad de lo mismo y de lo otro en cuanto se halla habitada por

<sup>17</sup> Obviamente la orientación concreta de la dialéctica negativa sólo puede significar que ésta es movimiento de lo real. *RealDialektik* que es caracterizada por Georges Gurvitch de la siguiente manera: "En tanto que movimiento real, la dialéctica es el camino (*dia*) adoptado por las totalidades humanas, en vías de hacerse y deshacerse, en el engendramiento recíproco de sus conjuntos y de sus partes, de sus actos y de sus obras, así como en la lucha que estas totalidades desarrollan contra los obstáculos internos y externos con que tropiezan en su camino. Dado que en estas totalidades en movimiento reales se hallan incluidas las conciencias colectivas e individuales, y, más ampliamente, los fenómenos psíquicos totales, con las múltiples significaciones humanas que captan y que los penetran, la dialéctica, en tanto que movimiento real, excluye toda proyección, tanto en el ser de la naturaleza como en la razón y en las conciencias separadas de las realidades de las que forman parte". *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza, 1971, pp. 245-246.

diferencias y oposiciones internas, y b) identidad de lo propio en su relación con lo ajeno, o sea: las *otras* identidades".<sup>18</sup> Desglosemos esta codificación, lo *uno*, el hombre -de carne y hueso- es una identidad hecha de contradicciones, oposiciones, diferencias. A cada instante el hombre es otro dentro de la *coherencia* de su identidad. Día a día el hombre a lo largo de su vida emprende la lucha constructora de su identidad, esto es, de su no identidad. No identidad como expresión fluente de la identidad. Pero simultáneamente cada individuo entabla relaciones de oposición, de diferencia primero con *estos* que son los otros coetáneos: su entrañable colectividad y, después, *por grados de distanciamiento* con *aquellos* otros, hasta los más remotos. Puede suceder que conforme se incrementa el distanciamiento la dialéctica llega a sufrir dislocaciones o esclerosamiento, como veremos. La multiplicidad concreta -la colectividad- se articula de constelaciones sociales -grupos, clases, etnias, etc.- las cuales cada una interiormente esta determinada por oposiciones, contradicciones. A su vez cada constelación entabla relaciones de contradicción y diferencia con las demás constelaciones. Este infinito rejuego de contradicciones sin síntesis entre lo uno y lo múltiple da lugar a la *configuración* -en el sentido que da a éste concepto Norbert Elías- de la identidad de cada colectividad y de cada hombre. La identidad en término concreto -no encubierta por la representación ideológica- a cada instante se hace, deshace y rehace. Se conquista para nuevamente perderse. Por otra parte, este es el movimiento dialéctico de lo que con anterioridad llamé *otredad inmanente* (v. supra cap. II, 5), que conlleva el reconocimiento de la alteridad del otro. Esta dialéctica de la otredad inmanente se opone a lo que también designé como *otredad trascendente*. Esta última viene a ser la negación, el no reconocimiento de la alteridad del otro, ello como resultado de un intrincado recorrido que puede resumirse así: en la fluencia, en el cambio de la identidad va generándose una otredad que puede no ser satisfactoria ya que no responde al proyecto ideal que se impone el individuo o la colectividad de lo que cree *debe ser* su identidad y, por tanto, se rechaza esa otredad encarnándola en figuras imaginarias -p. ej. el bárbaro- que son exorcizados al imponérselas a los otros más distantes. Justificando de esa forma la dominación sobre ellos, puesto que ahora esos otros son una representación de la propia otredad rechazada, de la cual hay que "salvarlos". Lo que

<sup>18</sup> Sánchez Vázquez, A., *op. cit.*, p. 345.



de fondo implica un *no reconocimiento de la alteridad inmanente del otro* por haberlo construido como figura imaginaria de uno mismo. El proceso de construcción de la otredad trascendente -imaginaria- de facto significa el enrarecimiento o la parálisis de la dialéctica de lo uno y lo múltiple concretos.

La identidad que se forjan los individuos es una representación en la que se reconocen a sí mismos y reconocen a los otros como miembros de la misma colectividad, la cual los cobija con el marco normativo de valores, imágenes, símbolos, mitos que los distinguen de otras colectividades. La colectividad se cohesiona en un movimiento centrípeto que se expresa también en las representaciones colectivas que hunden su raíz en el pasado. La representación que una colectividad tiene de sí en el presente es resultado de múltiples representaciones sedimentadas del pasado; que son activadas y recuperadas para ser incorporadas con las representaciones del presente por medio de la memoria. En su dimensión colectiva la memoria completa y expande la memoria individual, que en sí misma es parcial, limitada, fragmentaria. Ahora bien, es necesario que nos detengamos en este tema crucial para comprensión de la identidad, el de la memoria colectiva.

El filósofo Pierre Bertrand haciendo una muy personal interpretación de la concepción de la memoria en Freud planteó esclarecedoras líneas de seguimiento. La memoria se abre en un amplio abanico de manifestaciones, que bien pueden resumirse en dos, memoria inconsciente y memoria preconscious:

Por un lado, especifica Bertrand, habría el inconsciente y sus objetivos fuera del tiempo; por el otro, el preconscious y, con él, la aparición del tiempo. Pasado sempiterno, "virtualmente inmortal" en un caso, y en el otro, memoria preconscious que precisamente hace perecer ese pasado, remplazándolo por un pasado fechado. Existirían dos clases de memorias preconscious. Una primera que tuvo curso en la prehistoria de la humanidad y que especialmente en el mito, eternizó el pasado (ejemplo del padre convertido en Dios), preparando así el terreno para la memoria inconsciente. Por lo tanto, una memoria preconscious mítica. Una segunda, que en cierta manera rehace la misma acción pero a la inversa, que temporaliza el pasado eterno propio del inconsciente y, de esta forma, ocupa el lugar de este. Una memoria preconscious histórica que, evidentemente, no se ejerce sino (...) en el nivel de la vida cotidiana, de la actividad científica, contribuyendo en particular a la obra de la historia, sirviéndole de motor y de modelo. La primera memoria sería memoria... oscurantista y la segunda, una buena memoria... que nos pone frente a la realidad tal como es".<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Bertrand, P., *El olvido: revolución o muerte de la historia*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 19-20.

Como se deduce del texto supracitado los contactos-interacciones- de la memoria con la historia son multidimensionales y multidireccionales, por lo que es evidente que la memoria no tiene carácter metahistórico, es decir, no es una sustancia que se constituya afuera o por encima de la historia. Es más, cada una es condición de posibilidad de la otra. Sin embargo, agrega Bertrand, existe un corte entre la memoria inconsciente y la memoria preconscious, que no es originado por la manera en cómo se estructuran sus contenidos, en un caso eternizándolos y en el otro temporalizándolos, sino por... el *olvido*. Paradójicamente el olvido es también el que permite la unión entre ambas memorias. Los hechos que son olvidados pasan a constituirse como ausencias, vacío que rompe la continuidad entre una y otra memoria. Mas, por otra parte, el olvido que fundamentalmente afecta a la memoria preconscious, ya que es una ruptura del *continuum* de la temporalidad, es conservado como recuerdo en la memoria inconsciente, como "hecho cumplido instalado en la eternidad". El olvido es un recuerdo con carácter activo.

El fundamento constitutivo del pasado eternizado es ser siempre presente; pasado reactualizado por la repetición y el recuerdo. A título personal debo agregar a la argumentación de Bertrand que ello es posible porque con anterioridad se le dio forma mítica. Por eso el pasado que una y otra vez actualiza la memoria inconsciente se exterioriza en términos alegóricos, simbólicos y arquetípicos. Los cuales entrañan el despliegue de lo imaginario en su proyección constructiva de la realidad históricosocial. Como se desprende de lo expuesto, el olvido no es algo que pueda sustentarse en sí y por sí mismo, es producido por el cruce de las múltiples direcciones que siguen los procesos históricos que lo instalan en la memoria, de la que llega a formar parte constitutiva. La historia no se desarrolla como lo preconizó el discurso historicista eurocéntrico, como una sucesión lineal de la temporalidad que, en algún caso extremo, como el de Hegel, fue interpretada como sucesión rigurosamente lógica. La historia esta lejos de adecuarse a un canon lógico construido a priori, toda ella encuéntrase transida por una multitud de factores extralógicos entre los que, incluso, puede destacarse el poder que, como lo evidenció Foucault, es difuso.

El poder circula en todas direcciones y es inasible, sólo es conocido por sus efectos y las huellas que siembra por doquier. Huellas que se cortan en cualquier recodo, calle, plaza o

bajo un puente para reaparecer en cualquier alto mirador o torre panóptica para "vigilar y castigar". La historia en consonancia al poder circula multiformemente. La imagen que mejor cuadra a este desenvolvimiento multiforme es aquella creada por Borges en la plástica y profunda frase de que "no hay un tiempo sino tiempos convergentes, divergentes, paralelos". La convergencia, divergencia y paralelismo de los tiempos que dan forma a la historia suelen ir acompañados y reforzados por el poder y su secuela de violencia que siempre cobra víctimas. La historia unida al poder con frecuencia conduce a la amnesia, el olvido. Entre los efectos disgregadores que acarrea el avance de la historia y el poder, la memoria preconsciente -que para ceñirla a la orientación de este apartado y ampliando su sentido llamaré en lo sucesivo *memoria históricosocial*- sufre rasgaduras, es decir, se le impone el olvido. Ante ello, la memoria inconsciente -que designaré como *memoria mitocolectiva*- busca amurallarse en la eternidad preservando lo que ha sido olvidado, para defender así la identidad específica, fluyente de las constelaciones sociales: la comunidad, el grupo, la etnia, etc.

Cuando un pueblo conquista a otro sistemáticamente lleva adelante la ruptura de la memoria históricosocial del vencido. Todo dominador que pretenda perpetuar su control sobre el vencido sabe que no basta con la mera sujeción física. Tiene que introducirse en las estructuras profundas de la personalidad del dominado para desarticular su identidad idiosincrásica. El dominador tiene que imponer su propia estructura psicolingüística que gradualmente penetra en la conciencia ocasionando graves cortes en el *continuum* de la memoria históricosocial. Esto se ejemplifica cuando siendo culturas antípodas, la cultura conquistadora impone su propia concepción del tiempo y la historia con lo que disloca los patrones temporales de la memoria del conquistado. Tal fue el caso de la conquista en América; en el indígena se extrapolaban conflictivamente la memoria históricosocial del conquistador y la suya. Así, al indígena se le impuso la 'identidad -sedentaria-hispanoeuropea, que obviamente era considerada por los conquistadores como superior a la del indígena. Fue la anexión de lo otro a lo mismo.

La memoria mitocolectiva es la entidad que contribuye a que, por sobre todas las destrucciones y olvidos, sobrevivan las esquirlas de la identidad del pueblo vencido. Ya que al coser con el hilo imaginativo de la eternización los cortes ocasionados en la memoria

históricosocial permite, aunque opacamente, restablecer la continuidad identitaria. Lo que, incluso, puede ser un valladar contra el pasmo, la anomia y la parálisis ocasionados por la imposición de las representaciones ideológicas del dominador. Aquí las representaciones ideológicas tienen la función de mistificar los sistemas de conducta sociales -hábitos, usos y costumbres-, lo que deviene en individuos o colectividades que cuestionan su identidad. Mistificación que en un sentido inmediato, cotidiano ocasiona que individuos y colectividades desconozcan, rechacen o denigren su propia identidad llegando, por complemento, a considerar la identidad del dominador como mejor y superior. Introyectan, pues, una imagen cosificada de sí mismos.

El dominador construye al dominado como otredad trascendente -imaginaria- lo que deriva en representaciones ideológicas desvalorizadoras de éste último, que al ser asimiladas hacen que el dominado acabe por verse desvalorizadamente.<sup>20</sup> La mirada cosificadora del dominador dispara en el dominado la mala conciencia cuyas respuestas de imitación, de mimésis extralógica que reproduce los factores periféricos, externos de la cultura del dominador. Al decuajar esos factores el proceso cultural en su conjunto el dominado los extrapola a su circunstancia sin que se integren del todo con los elementos de su cultura propia; creando una hibridez cultural que entre más conflictiva se muestre, repercute en escisiones de la identidad.

Al ser asimilados los valores culturales hispanoeuropeos distorsionaron las especificidades de la identidad plural de los pueblos indígenas unificándolos y hegemonizándolos bajo el primado de la identidad occidental impuesta por el conquistador. Papel primordial para llevar adelante la destrucción de las identidades colectivas indígenas imponiéndoles la identidad del sujeto trascendental moderno fue el interpretado por el Estado que, como extensión del Estado absolutista peninsular, tenía como objetivo legitimar y codificar las representaciones ideológicas facilitando con ello la circulación del discurso dominador. El Estado colonial brindó el marco dentro del cual se asignaron, reprodujeron y

<sup>20</sup> "La mirada ajena, reduce al pueblo marginado a la figura que ella le concede. Muchos miembros del pueblo dominado o marginal, que comparten la cultura dominante, no pueden menos de verse a sí mismos como el dominador los mira. La imagen que se les presenta no coincide necesariamente con la que, de hecho, tiene el otro sino con la que ellos creen que se mostraría si asumieran la mirada del otro. Se ven a sí mismos marginados, dependientes, insuficientes, como creen que se verían si tuvieran los ojos del otro. Esa imagen generalmente se sobrepone a la que guardan de sí las capas sociales más innunes a asumir la cultura del dominador, pero se infiltra también en ella y la confunde". Villoro, Luis, "Sobre la identidad de los pueblos", ed. cit., p. 398.

petrificaron los roles identitarios impuestos por el hispanoeuropeo a la pluralidad étnica de las sociedades coloniales americanas. Las representaciones ideológicas promovidas y reforzadas por la Corona a través de su extensión colonial consolidaban la dominación imponiendo la identidad hispanoeuropea que silenciaba las divergencias y velaba las escisiones que semejante forma de dominación iba ocasionando en la identidad de los otros grupos raciales. Por ello los Pueblos Testimonio, Nuevos y, con posterioridad, Trasplantados estuvieron marcados por la identidad escindida. Mas para imponer su identidad el dominador tiene que arriesgarla en su confrontación apropiativa de la identidad del dominado.

De hecho, esta interpretación de las identidades donde una devora a la otra y esta a su vez influye a aquella es el impulso motriz del mestizaje americano, como nos señala en su dimensión cultural Bolívar Echeverría: "El mestizaje cultural ha consistido en una 'codigofagia' practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. Ha sido un proceso en el que el devorador ha debido, muchas veces, transformarse de modo radical para absorber de manera adecuada la sustancia devorada; proceso en el que la identidad de los vencedores ha tenido que jugarse su propia existencia intentando apropiarse la de los vencidos"<sup>21</sup>. El mestizaje es el fenómeno idóneo en el que nítidamente se expresa en toda su concreitud la negatividad, esto es, las diferencias, las oposiciones, la dinámica infinita de las contradicciones que, sin embargo, es saldada en las representaciones ideológicas cuando es exhibida como síntesis de culturas o de razas. Mestizaje es identidad contradictoria, moviente, nómada: identidad abierta por excelencia, nunca acabada ya que lleva en su seno la dialéctica negativa de la *unitas multiplex* concreta. El problema radica cuando el hombre de América Latina vive su mestizaje mediado por la mala conciencia, concibiéndolo como un error o en el otro extremo apologético como síntesis, incluso, en el desvarío vasconceliano como "síntesis cósmica". Es de agregarse que históricamente fueron los mismos hispanoeuropeos los que primero crearon una imagen desvalorizadora del mestizaje que su propia acción había producido. La degradación del mestizaje podía alcanzar una precaria redención gracias al elemento salvador occidental, es decir, en la medida que se asimilara mayormente a la identidad unificada hegemónica

<sup>21</sup> Echeverría, Bolívar, *op. cit.*, p. 394.

occidental, tal como fue estatuida ideológicamente por el Estado colonizador.

Los Estados republicanos surgidos de la Independencia permitieron a la oligarquía criolla reciclar las representaciones ideológicas que sobre la identidad había codificado el Estado colonial. La oligarquía criolla siempre tuvo claro que el peligro de fondo para ella provenía de los otros grupos raciales que eran vistos como inferiores; ya que además de implicar un atentado contra su dominio político y económico, ponían en cuestión las ambigüedades de su identidad. La que era representada por un lado como heredera del pasado prehispánico o, por el otro lado, como continuación directa de lo hispano conquistador, esto según la mayor o menor amplitud e influencia del sustrato indígena en cada república. Pero los criollos no se identificaban con los otros grupos americanos, esta ambigüedad era apuntalada además por una indeclinable y marcada orientación identitaria occidental. Fue a partir de esto último que la representación ideológica de la identidad criolla y de los otros grupos tuvo que ser reajustada tomando el modelo codificado por el Estado y la sociedad colonial. Lo occidental hacia las veces de eje legitimador de su identidad, la cual encontraba confluencia en el concepto de civilización, lo otro, el mestizaje, las castas, lo telúrico eran una grotesca deformación de la civilización. Deformación que en su amenazante expansividad no alcanzaba el rango de identidad civilizada era, simplemente, barbarie.

Esto último fue mistificado en gran medida por el discurso liberal decimonónico, que rechazó lo indígena e, incluso, en no pocos casos lo hispanico en aras de exaltar la categoría imaginaria de civilización occidental como fuente nutricia de identidad. Dentro de esta lógica fue comprensible la cruzada aniquiladora del indio, que ya ni siquiera era considerado como otredad trascendente. Esto es palpable en la conciencia republicana del procer argentino Sarmiento. Todo lo cual revela las indeterminaciones que aún existían en la centuria pasada sobre la conformación de la identidad, ya que las representaciones ideológicas todavía respondían a varios de los resortes del Estado colonial español. Ello hacia necesario ajustar las representaciones ideológicas sobre la identidad a los nuevos requerimientos del capitalismo mundial, dinámica en la que se trataba de insertar a los estados republicanos de América Latina, cuyo papel sería el de productores de materias primas. La identidad tenía que estar ahora en consonancia con la rearticulación de la realidad unificada hegemónica -invertida-

bajo la directriz del capitalismo industrial.

El pleno ajuste -reformulación- de las representaciones ideológicas sobre la identidad pudo realizarse entre las décadas iniciales del presente siglo, el nacionalismo fue factor de suma importancia para ello. Como mecanismo unificador interno y de defensa exterior el nacionalismo latinoamericano fue el resultado de un complejo de fuerzas endógenas y exógenas: acelerada expansión del imperialismo estadounidense; conformación de las burguesías regionales; estructuración de la sociedad civil con el consiguiente ascenso de las clases medias; consolidación del corporativismo regido patrimonialmente; etc. Todo ello asimismo permitió la legitimación de los sistemas políticos burgueses, lo que a su vez permitió la creación de poderosos mitos por las capas intelectuales que así respondían a esa necesidad de legitimación. Tales mitos pretendían ser reflejo de la identidad regional o continental latinoamericana; p. ej. los mitos reformulados por José Enrique Rodó de *Ariel* y *Caliban* o los formulados, posteriormente, por el grupo Hiperión. Agudos análisis sobre la correlación entre representación ideológica de la identidad y legitimación del sistema político burgués han sido realizados por Roger Bartra para el caso mexicano: "... la racionalidad inherente a la unificación del Estado moderno requiere una estructura mitológica para fundamentar su legitimidad. No existe una legitimidad puramente racional que emane de las estructuras económicas capitalistas y/o de la burocracia moderna. La legitimidad de los sistemas políticos modernos genera una mitología capaz de crear el 'sujeto' del Estado capitalista. Esa mitología es la que se desarrolla en torno a la noción de cultura nacional y, más específicamente, en torno a la gestación de una identidad de carácter"<sup>22</sup>

Con sus matices, según la peculiaridad histórica de cada país, la crítica de Bartra puede hacerse extensiva al conjunto de los países de la región. Así se desembocó en un discurso latinoamericano sobre la identidad que fue haciéndose cada vez más elaborado y refinado gracias a los novedosos aportes teóricos europeos. Gradualmente se incorporó en la reflexión sobre la identidad latinoamericana el concepto de *diversidad* que lleva implícito la *diferencia*. Empero, tales discursos en no pocos casos derivaron en representaciones

<sup>22</sup> Bartra, R., *Oficio mexicano*, México, Grijalbo, 1993, pp. 33-34. De forma más amplia la crítica cultural al problema de la identidad del mexicano la desarrolló Bartra en su libro *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.

ideológicas legitimadoras del *statu quo*. Una de las constantes en estas representaciones ideológicas es la carencia o evasión de una analítica de la identidad que siga la constitución histórica así como la fundamentación de la particularidad, la oposición, la contradicción inherentes a la identidad en relación al proceso constructivo de la realidad históricosocial. Puesto que ello implica una crítica a esas mismas representaciones ideológicas que al par de legitimar un sistema hacen del cambio y la diversidad un disfraz que oculta a la fórmula de hierro de la identidad sedentaria.

En suma, una crítica al problema de la identidad latinoamericana debe principiar por la formulación de una analítica para concluir no con una mera descripción o síntesis sino precisamente con la crítica a las representaciones ideológicas que envuelven al problema. Pero esto, a la vez, debe concebirse como el primer paso para la creación de un discurso que prevea, nos haga comprensible y aceptemos el advenimiento de la identidad nómada. Haciendo así eco del llamado heideggeriano de Fernando Savater que propone: "Sólo quien descubre lo irreductible de la diferencia puede edificar en el hueco de tal diferencia el nuevo discurso filosófico".<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Savater, F., *Apología del sofista*, Madrid, Taurus, 1973, p. 133.



## CONCLUSION

América Latina fue el resultado de la expansión destructora, transformadora y creadora europea. En ese momento la historia se hizo universal. El mundo quedó interconectado por una dinámica ecuménica, globalizadora, cuyos ritmos eran impuestos por las transfiguraciones sistémicas generadas y vividas por Europa. A partir de la dinámica ecuménica cada región del planeta produjo una dinámica específica y diferencial. La dinámica disparada por Europa es articulada por dos entidades: lo imaginario y la racionalidad. Estas dos entidades son, por lo mismo, vertebradoras del proceso de construcción de la realidad históricosocial.

Los seres humanos erigen una segunda naturaleza -realidad históricosocial- sobre la realidad estrictamente natural. Pero esa segunda realidad o realidad propiamente humana es construída a través de aquellos atributos distintivos del ser humano, lo imaginario y la razón; los cuales guardan intrínsecas relaciones de acercamiento y distanciamiento, comunión y mediatización, ello en gran medida dependiendo de cual de las texturas de la racionalidad -crítica o instrumental- es puesta en acción por la colectividad. El proyecto de construcción históricosocial europeo fue orientado por la racionalidad instrumental, lo que redundó en la distanciamiento y mediatización de lo imaginario, que acabó así por ser formalizado.

Racionalidad instrumental y lo imaginario formalizado fueron el catalizador y concatenador de las estructuras económicas, políticas, culturales, etc. para ser encauzadas al proceso de construcción de la realidad históricosocial occidental. En el caso europeo ese proceso constructivo está signado por el paradigma simplificador de la realidad. Cada una de las transfiguraciones sistémicas de la modernidad europea, llámense capitalismo (con sus sucesivas etapas) o socialismo, estuvieron definidas por la negación, el ocultamiento y el rechazo de la complejidad inherente y propia de la realidad a través de unificarla y hegemonizarla.

Semejante proceso constructivo fue proyectado por Europa en su dinámica expansiva ecuménica para construir los territorios colonizados como realidades históricosociales unificadas y hegemonizadas, esto es, como reflejo invertido de sí misma. Pero esa inversión se tradujo en escisión para los Pueblos Testimonio, Nuevos y Trasplantados producto de la expansión europea

en América.

La identidad unificada hegemónica de la realidad tiene correlato inalienable en la construcción de la identidad del ser humano. La identidad de la realidad y del hombre es un producto interconstructivo. El hombre construye la realidad históricosocial y ésta simultáneamente construye al hombre. El devenir interconstructivo es una dialéctica negativa -sin síntesis-, dialéctica de la *unitas multiplex* concreta generadora de identidad concreta.

El hombre como ente individual y social construye su realidad por vía del sistema perceptual, que es un complejo moviente integrado por la conciencia intencional, el núcleo perceptual, la realidad vivida -multidimensional- y la intencionalidad. A lo largo de estas sucesivas fases del sistema perceptual se configuran y desplazan lo imaginario y la racionalidad para desembocar en representaciones de la realidad históricosocial. Las representaciones son receptáculos de información que envía la realidad social -códigos epistémicos- para construir al hombre, pero también son el ámbito donde se depuran y confluyen lo imaginario y la racionalidad para proyectarse constructivamente sobre el mundo, de esa forma va deliniándose la identidad humana individual y social.

La configuración unificada hegemónica de Occidente dio lugar a una identidad disociada del hombre europeo; identidad disociada que a su vez es la única que puede construir una realidad históricosocial unificada hegemónica. Sin embargo, en Europa esa misma concatenación hermética y de poder de la realidad, propiciadora del desarrollo en todas las estructuras de aquel continente, otorgó a la identidad disociada del hombre europeo el espejismo y la certeza de unidad de su identidad sedentaria, regida por la fórmula de hierro de la lógica formal. Identidad que debido al resquebrajamiento que sufre la realidad unificada hegemónica comienza a ser cuestionada desde sus raíces. Lo que antes había sido un dato indubitable es ahora problematizado, abriéndose con ello la posibilidad del advenimiento de la identidad nómada.

El europeo proyectó su identidad disociada encubierta como homogeneidad en el mundo colonizado americano y al compás que lo construía invertidamente concibió a los hombres de estos territorios como identidad escindida, correlato lógico de la realidad históricosocial

escindida. Cuando los hombres latinoamericanos se liberaron de los europeos para construir su propia realidad acabaron por reproducir y consolidar las escisiones que históricamente se les impuso. Además el hombre de nuestra región debido a la mala conciencia se ve, siente y vive como identidad escindida porque se coteja con la identidad "homogénea" europea.

Identidad escindida que para evitar sus efectos disolventes fue y es encubierta por las representaciones ideológicas. Una analítica de la identidad debe concluir con una crítica cuyo ariete y panoplia deben ser la diferencia y la especificidad concretas que pongan en evidencia a esas representaciones ideológicas, así como la historicidad de las escisiones.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor, *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, SARPE, 1984.  
 ————, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.  
 ————, *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus, 1982.
- Adorno Th. y Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.  
 ————, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1966.
- Alfaro López, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento Latinoamericano*, México, UNAM-CCyDEL, 1992.
- Amin, Samir, *El capitalismo periférico*, México, Nuestro tiempo, 1974.  
 ————, *El eurocentrismo*, México, Siglo XXI, 1989.
- Alpers, Svetlana, *El arte de describir. El arte holandés en el siglo XVII*, Madrid, Hermann Blume, 1987.
- Arheim, Rudolf, *El poder del centro. Estudios sobre la composición en las artes visuales*, Madrid, Alianza Forma, 1984.
- Attali, Jacques, *Historias del tiempo*, México, FCE, 1985.
- Ayala Mallory, Nina, *Del Greco a Murillo. La pintura española del siglo de Oro 1556-1700*, Madrid, Alianza Forma, 1991.
- Balandier, Georges, *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1990.  
 ————, *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Madrid, Jucar Universidad, 1988.
- Baron, Hans, *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México, FCE, 1993.
- Bartra, Rogers, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM-Era, 1992.  
 ————, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.  
 ————, *Oficio mexicano*, Grijalbo, 1993.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, FCE, 1966.
- Baumer, Franklin L., *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950*, México, FCE, 1985.
- Beck, Hanno, *Alexander von Humboldt*, México, FCE, 1971.
- Benítez, L. y Robles, J. (comp), *Percepción: colores*, México, UNAM, 1993.
- Bertrand, Pierre, *El olvido: revolución o muerte de la historia*, México, Siglo XXI, 1977.
- Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, México, UNAM, 1981.

Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, FCE, 1995.

Bonilla, Luis, *Las revoluciones españolas del siglo XVI*, Madrid, Guadarrama, 1985.

Brandi, Karl, Carlos V. *Vida y fortuna de una personalidad y un imperio mundial*, México, FCE, 1993.

Buarque de Holanda, Sergio, *Raíces del Brasil*, México, FCE, 1945.

Buck-Morss, Susan, *Orígen de la dialéctica negativa. Theodor Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981.

Calderón de la Barca, Pedro, *Dramas O.C.T-III*, México, Aguilar, 1981.

Cassirer, Ernest, *El mito del Estado*, México, FCE, 1947.

Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Castro, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Losada, 1948.

———, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1982.

Castro Leiva, Luis, *De la patria boba a la teología bolivariana*, Caracas, Monte Avila, 1987.

Cohn, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Compagnon, Antoine, *Las cinco paradojas de la modernidad*, Caracas, Monte Avila, 1993.

Cornford, Francis, *La filosofía no escrita*, Barcelona, Ariel, 1974.

Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, FCE, 1984.

Pascal, Marcelo (comp), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectiva norteamericana y latinoamericana*, México, UNAM, 1992.

Danel Janet, Fernando, *Ideología y epistemología*, México, ANUIES, 1977.

De Certau, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

De la Cruz, San Juan, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1982.

De la Garza, Mercedes (edit), *En torno al Nuevo Mundo*, México, UNAM-FFyL, 1992.

De la Mirandola, Pico, *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

De la Peña, Sergio, *El antidesarrollo de América Latina*, México, siglo XXI, 1984.

Deleuze, Gilles, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós, 1984.

Deleuze, G y Guattari, Felix, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973.

- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989.
- Duviols, Pierre, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, México, UNAM, 1977.
- Echeverría, Bolívar (comp), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM/El equilibrista, 1994.
- Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1985.
- Elias, Norbert, *El proceso civilizatorio. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989.
- , *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982
- , *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 1982.
- Escohotado, Antonio, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- Felix Bravo, Héctor, *Sarmiento pedagogo social*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
- Feyerabend, Paul, *Contra el método*, Barcelona, Ariel, 1989.
- Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, México, FCE, 1994.
- Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1966.
- , *La vida de los hombres infames*, Barcelona, La Piqueta, 1990.
- , *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1989.
- Frank, Waldo, *Retratos culturales*, Madrid, Aguilar, 1963.
- Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992.
- , *La nueva novela hispanoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1980.
- , *Nuevo tiempo mexicano*, México, Aguilar, 1994.
- , *Valiente mundo nuevo. Epica, utopía y mito*, México, FCE, 1990.
- Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, O.C., T-XIV, México, UNAM, 1994.
- Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Universidad, 1993.
- , *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1994-
- Gunder Frank, Andre, *La acumulación mundial, 1492-1789*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- Gurvitch, Georges, *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- Guthrie, W.K., *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, México, FCE, 1952.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglo XVI-XVIII*, México, FCE, 1994.
- , *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, FCE, 1994.

- Habermas, Jürgen, *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 1985.  
 ———, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1984.
- Haring, Clarence, *Comercio y navegación entre España y las Indias. En la época de los Habsburgos*, México, FCE, 1939.
- Hayward, J.A., *Historia de la medicina*, México, FCE, 1956.
- Heckscher, Eli F., *La época mercantilista. Historia de la organización y de las ideas económicas desde el final de la Edad Media hasta la sociedad liberal*, México, FCE, 1948.
- Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.  
 ———, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1977.  
 ———, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.  
 ———, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1971.
- Hell, Victor, *La idea de cultura*, México, FCE, 1986.
- Heller, Agnes, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*, México, Grijalbo, 1985.  
 ———, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.  
 ———, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1992.
- Henning, Jensen (comp), *Teoría crítica del sujeto. Ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1987.
- Hofman, Werner, *Los fundamentos del arte moderno*, Barcelona, Península, 1992.
- Horkheimer, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.  
 ———, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- Hülsz Piccone, E. y Ulacia, M., *Más allá del litoral*, México, UNAM-FFyL, 1994.
- Hurbon, Laënnec, *El bárbaro imaginario*, México, FCE, 1993.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1986.
- Jankélévitch, Vladimir, *La mala conciencia*, México, FCE, 1987.
- Jay, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974.
- Jeager, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1952.
- Jones, E.L., *El milagro europeo*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.
- Kamen, Henry, *Una sociedad conflictiva: España 1469-1714*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

- Kaplan, Marcos, *Formación del Estado Nacional en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983.
- Klein, Julius, *La Mesta*, Madrid, Alianza Universidad, 1985.
- Kolakowski, Leszek, *Tratado sobre la mortalidad de la razón*, Caracas, Monte Avila, 1992.
- Kurnitzky, Horst y Echeverría, Bolívar, *Conversaciones sobre lo barroco*, México, UNAM-FFyL, 1993.
- Lacouture, Jean, *Jesuitas 1. Los conquistadores*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Lafaye, Jacques, *Mestas, cruzadas, utopías. El judeo-cristiano en las sociedades ibéricas*, México, FCE, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977.
- Laplantine, François, *Las tres voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1977.
- Lavrin, Asunción (coord), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVII*, México, CONACULTA-Grijalbo, 1989.
- Le Goff, Jacques et. al., *El hombre medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Leon Portilla, Miguel, *La filosofía nahuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1979.
- Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1956.
- Lovejoy, Arthur O., *La gran cadena del ser. Historia de una idea*, Barcelona, Icaria, 1983.
- Maquiavelo, N., *El Príncipe*, México, Aguilar, 1976.
- Maravall, J.A., *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea del progreso hasta el Renacimiento*, Madrid, Alianza Universidad, 1986.
- Márquez, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*, Madrid, Taurus, 1980.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *Diferencias y semejanzas de América Latina*, México, UNAM, 1962.
- Marx, Karl, *Obras Escogidas t. I*, Moscú, Progreso, 1977.
- Mayer, Hans, *Historia maldita de la literatura. La mujer, el homosexual, el judío*, Madrid, Taurus, 1977.
- Merleau Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975.
- Ming Lowe, Donald, *Historia de la percepción burguesa*, México, FCE, 1986.



- Moore, R.I., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1989.
- Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994.  
 ———, *Pensar Europa, Las metamorfosis de Europa*, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Morse, Richard, *El espejo de Prospero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982.
- Moscovici, Serge et. al., *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Neville Figis, John, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1942.
- Nisbet, Robert, *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- North, Douglass y Thomas, Robert Paul, *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica (900-1700)*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- Ortega y Gasset, José, *España invertebrada*, O.C.t-III, Madrid, Revista de Occidente, 1970.  
 ———, *Ideas y creencias*, O.C. t-V, Madrid, Revista de Occidente, 1970.  
 ———, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, 1977.
- Ortega y Medina, Juan A. *Reflexiones históricas*, México, CONACULTA, 1993.
- Ots Capdequí, J.M., *El Estado español en las Indias*, México, FCE, 1941.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Paris, Jean, *El espacio y la mirada*, Madrid, Taurus, 1967.
- Pérez, Joseph, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- Phelan, John Leddy, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- Picó, José (comp), *Modernidad y postmodernidad*, México, Alianza Editorial, 1990.
- Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1982.
- Quevedo, Francisco, *Poesía original completa*, Barcelona, Planeta, 1981.
- Ribeiro, Darcy, *Las Américas y la civilización*, México, Extemporáneos, 1977.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- Romero, José Luis, *Estudio de la mentalidad burguesa*, México, Alianza Editorial, 1989.  
 ———, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, México, UNAM-CCyDEL, 1981.
- Rouquié, Alain, *América Latina introducción al extremo occidente*, México, Siglo XXI, 1989.

- Ruiz Gaytán, Beatriz, *Latinoamerica. Variaciones sobre un mismo tema*, México, UNAM-CCyDEL, 1992.
- Sabato, Ernesto, *Obras completas*, T. II, Buenos Aires, Losada, 1970.
- Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1963.
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo. Civilización y barbarie*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- Savater, Fernando, *Apología del sofista*, Madrid, Taurus, 1973.  
 ———, *Contra las patrias*, Barcelona, Tusquets, 1985.
- Schecker, Paul, *La estructura de la civilización*, México, FCE, 1957.
- Sebastian, Santiago, *Contrarreforma y barroco*, Madrid, Alianza Forma, 1981.
- Sennet, Richard, *La conciencia del ojo*, Barcelona, Versal, 1990.
- Silgerist, Henry E., *Civilización y enfermedad*, México, FCE, 1987.
- Sombart, Werner, *El burgués*, Madrid, Alianza Universidad, 1972.
- Subirats, Eduardo, *El continente vacío*, México, Siglo XXI, 1994.
- Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983.
- Tennenti, Alberto, *La formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 1989.
- Tilly, Charles, *Coerción, capital y los estados europeos de 990 a 1990*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.
- Toulmin, S. y Goodfield, J., *El descubrimiento del tiempo*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Toynbee, Arnold, *El mundo y el occidente*, Madrid, Aguilar, 1953.
- Varios, *América Latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. II, México, UNAM, 1992.  
 ———, *América Latina historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, vol. III, México UAEM, 1993.  
 ———, *Bolívar y el mundo de los libertadores*, México, UNAM-CCyDEL, 1993.  
 ———, *El humanismo en México en vísperas del siglo XX*, México, UNAM, 1987.  
 ———, *Nuestra América y el V Centenario*, Ecuador, "El duende", 1990.
- Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1990.
- Vattimo, G. y Aldo Rovatti, Pier (eds), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990.
- Vernant, Jean Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964.  
 ———, *Historia económica general*, México, FCE, 1942.

White, John, *Nacimiento y renacimiento del espacio pictórico*, Madrid, Alianza Forma, 1994.

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, Madrid, Siruela, 1992.

\_\_\_\_\_, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989..

Zavala, Silvio, *Por la senda hispánica de la libertad*, México, FCE / MAPFRE, 1992.

Zea, Leopoldo, *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

\_\_\_\_\_, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE, 1990.

\_\_\_\_\_, *El regreso de las carabelas*, México, UNAM-CCyDEL, 1993.

\_\_\_\_\_, *et. al., El problema de la identidad latinoamericana*, México, UNAM-CCyDEL, 1985.