



**Universitat**  
de les Illes Balears

**TESIS DOCTORAL**

**2016**

**Programa de Doctorado en FILOSOFÍA**

**LAS PERPLEJIDADES DE AMÉRICA.  
ITINERARIOS DE LA MODERNIDAD Y  
SUBALTERNIDAD EN VENEZUELA.**

**María Fernanda Guevara Riera (*doctoranda*)**

**Tutor: Dr. Bernart Riutort Serra**

**Doctora por la Universitat de les Illes Balears**

# Índice

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	<b>III</b>
<b>INTRODUCCIÓN:</b> .....	<b>V</b>
“LAS PERPLEJIDADES DE AMÉRICA”: LA ‘PERSPECTIVA ITINERANTE’: UN MÉTODO IRONISTA” .....	V
A) <i>Texto y deconstrucción</i> .....	xiii
b) <i>Estudios Culturales</i> .....	xx
c) <i>Del texto a la acción</i> .....	xxvi
d) <i>El viaje</i> .....	xxxii
e) <i>Modernidad y subalternidad</i> .....	xxxvii
<b>PRIMERA PARTE</b> .....	<b>1</b>
<b>PREÁMBULO</b> .....	<b>2</b>
0. COMPROMISO CON LA TEORÍA.....	2
<b>CAPÍTULO PRIMERO: TOTALIDAD</b> .....	<b>25</b>
1.1. DEL SABER ABSOLUTO A LA CONCIENCIA DESGRACIADA. EL TODO Y LA NADA.....	25
1.2. TEORÍA Y PRÁCTICA: LA TOTALIDAD COMO MÉTODO .....	35
1.3. AUTORREFLEXIÓN Y TOTALIDAD EPISTEMOLÓGICA: LOS MAPAS .....	64
1.4. BALANCE DE LUKÁCS: INTUICIONISMO Y “APRIORISMO” .....	80
<b>CAPÍTULO SEGUNDO: DES-TOTALIZACIÓN</b> .....	<b>88</b>
1.5. LAS MEDIACIONES Y LA CRÍTICA AL MARXISMO POSITIVISTA.....	88
1.6 EL MÉTODO PROGRESIVO-REGRESIVO .....	130
<b>CAPÍTULO TERCERO: “PERSPECTIVA ITINERANTE”</b> .....	<b>151</b>
1.7 EL PERSPECTIVISMO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: “AIRES DE FAMILIA” Y PROBLEMAS PRELIMINARES .....	151
1.8 PERSPECTIVISMO NIETZSCHEANO: UNA LECTURA RETÓRICA AL FILO DEL NIHILISMO.....	176
1.9 EL PRAGMATISMO Y EL IRONISTA: MAPAS DE LENGUAJE, IDEOLOGÍA Y RETÓRICA EN LA CONTINGENCIA.....	249
<b>CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE</b> .....	<b>301</b>
1.10 LA PERSPECTIVA ITINERANTE COMO CRÍTICA RETÓRICA .....	301
<b>A MODO DE CONCLUSIONES: LINEAMIENTOS POSTERIORES</b> .....	<b>306</b>
1.11. LA COMPRENSIÓN DE SÍ DEL VENEZOLANO: MODERNIDAD DE LA SUBALTERNIDAD-Y-SUBALTERNIDAD DE LA MODERNIDAD GRACIAS A LA “PERSPECTIVA ITINERANTE”. .....	306
1.11.1. MODERNIDAD DE LA SUBALTERNIDAD-Y-SUBALTERNIDAD DE LA MODERNIDAD: UNA NUEVA TEORÍA CRÍTICA. ....	334
1.11.1.1. “ <i>Modernidad escéptica</i> ” .....	336
1.11.1.2 “ <i>Américas Latinas</i> ” : <i>Crónicas de la Conquista y Crónicas de la inmigración</i> .....	338
1.11.1.3 “ <i>Metavalor</i> ” .....	340
1.11.2 “IDENTIDAD, AUTENTICIDAD Y TRADICIÓN” .....	342
1.11.3. “MÉTODO Y OBJETO DE PRODUCCIÓN DISCURSIVA: LA ‘PERSPECTIVA ITINERANTE’: CUESTIÓN DE ORILLAS”. .....	343
<b>ANEXO</b> .....	<b>348</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>368</b>

## Agradecimientos

Agradezco a la Universidad de las Islas Baleares por haberme otorgado la posibilidad de construir una propuesta de pensamiento en el ámbito de los estudios doctorales en Filosofía. En particular al Prof. Dr. Bernat Riutort Serra quien con su *disposición, generosidad y rigurosidad* supo guiarme en este camino profesional/existencial que hoy presento ante ustedes. El Prof. Bernat mostró en estos años la importancia de la guía de un *maestro* en situaciones límites de replanteamiento vital.

Agradezco a la Comisión de Doctorado de la Universidad de las Islas Baleares por la lectura consistente y rigurosa del manuscrito. A saber, el Prof. Dr. José Hernández Losada y Prof. Dr. Francesco Petrone quienes con sus precisas acotaciones y correcciones me permitieron ganar una seguridad conceptual importante para presentar esta propuesta doctoral.

Agradezco a mi *alma mater* la Universidad Católica Andrés Bello s.j. por haberme formado académicamente en sus aulas desde el año '89. En particular a su Rector Reverendo Padre Francisco José Virtuoso s.j. quien me ha apoyado profesional y humanamente para llevar a feliz término esta empresa académica/existencial. De igual forma agradezco a mis decanos Prof. Miguel del Valle Hurga y Prof. Patricia Hernández, directores de escuelas Prof. Tito La Cruz, Giannina Olivieri, Tiziana Poletzel y Ninoska Rodríguez, a mi director de Post-grado Prof. Marcelino Bisbal y en especial a mi coordinadora de sociología Prof. Adriana Karina Borrego.

Agradezco al Centro de Investigación de la Comunicación de la UCAB por ser el recinto académico en donde he culminado las páginas de esta tesis doctoral. En particular a su director el Prof. Carlos Delgado-Flores, a mis colegas profesores Jaime Palacios, José Luis Pérez Quintero, Osvaldo Burgos y Marcos Requena, asistentes de investigación Andrea Chaneton, Manuel Randoli, David Castillo, Marsolaire Bolívar y personal administrativo Mauren Rebolledo quienes con su espíritu formativo y participativo me nutrieron académica y afectivamente para concluir las páginas que hoy entrego.

Agradezco al Prof. Dr. Raúl González Fabrè s.j. por su aguda lectura, comentarios relevantes e intercambio de ideas. Gracias a Raúl camino por estas aguas con mayor cuidado y me he detenido con mayor precisión en muchas de las nociones que están filosóficamente en juego.

Agradezco a todos y a cada uno de mis estudiantes que me han acompañado desde el año '96 en las aulas universitarias de mi *alma mater*. La actual mirada de sus espíritus atentos me ha permitido enriquecerme académicamente y el apego y las sonrisas donadas me han regalado una real *perspectiva de porvenir*.

Agradezco a Diego por su amor, comprensión y cercanía. Mi hijo ha sido y es un compañero en este viaje llamado *existencia compartida*.

Agradezco a mi familia *sanguínea-intencional*: a mis padres Manolo y Minerva, a mis hermanas Andrea y Carola, a mi hermano Manuel, a mis sobrinas Avilés Guevara, a mis tías Magda y Mireya, a mis primos Jiménez Riera y Godoy Riera, a mi tía Martha y tío Freddy, a mis primos Guevara-Guevara y a la *avia* Josefa. Todos ellos han estado presentes y me han enseñado con su querer que siempre es posible volver a empezar. Gracias.

Agradezco al Prof. Dr. Massimo Desiato (1961-2013) quien con su *dedicación y pasión* supo adentrarme en el estudio filosófico otorgando de la coherencia necesaria a mis inquietudes intelectuales y existenciales.

Agradezco al Dr. Pau Sesé Victory, un *otro significativo y afín* que entre una orilla y otra, entre Ítaca y Baleares, me ha acompañado y ha sabido concederme luces y cariño para que este navío llegase a un puerto seguro.

Agradezco a la Prof. Silvana Campagnaro por su seguimiento, amistad y profesionalidad demostrada en todos estos años. La Profesora Silvana me apoyó como decana y como persona estos años de formación académica y existencial.

Agradezco a mis amigos lectores quienes con su *proximidad y saber* me dieron la seguridad para presentar este trabajo de grado, en especial al Prof. Dr. Javier Benito Seoane Cobas. Gracias a Javier he logrado conjugar los resultados de mis estudios en filosofía con mis sentires sociológicos.

Agradezco a la Prof. Dra. Sandra Pinardi por la lectura atenta del manuscrito.

Agradezco a Oscar Reyes, Héber García, Benedicto Cadenas, Jesús Hernández , Dailyn Sánchez, Gaby Perdomo y, en especial, a mi amiga Josefine Abreu por *estar y compartir* tras bastidores.

Fernanda Guevara-Riera  
Caracas, 19 de enero de 2016.

## **Introducción:**

### **“Las perplejidades de América”: La 'perspectiva itinerante': un método ironista”**

El título del presente trabajo que presentamos como requisito previo para optar por el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de las Islas Baleares es “Las perplejidades de América. Itinerarios de la modernidad y subalternidad en Venezuela”. Pudimos haberlo titulado “Las razones de América”, que no es que le falten, pero nuestra visión concibe las “razones” no como certezas, sino como argumentos en los que la ironía desempeña un destacado papel: una “razón irónica” no puede menos que ser una “perplejidad”.

La expresión “perplejidad” procedente de la obra de Maimónides, la extraemos del contexto de Javier Muguerza, y de su escrito “Desde la perplejidad”. Nos apropiamos inmediatamente de lo siguiente:

*“(La obra de Maimónides) no fue escrita para los que hubieran echado a andar por un camino equivocado, sino **para los que, bien encaminados, se encuentran desconcertados, inciertos, confusos; en una palabra, perplejos ante una encrucijada que les oprime el ánimo...**”.*<sup>1</sup>

Esta perplejidad no es propia sólo de quien escribe estas páginas, sino es, por así decirlo, una “condición” de América Latina cuando se considera la pluralidad de discursos, de “relatos”, “fabulaciones”, “narraciones” que la han constituido como “objeto de estudio” y, a la par, como “sujeto de una inquietud”.

En todo caso, si uno no se reconoce de entrada en uno de esos discursos que encabezan el título de nuestro trabajo de grado, sin duda respecto de la posición que hay que asumir frente a cada una de las propuestas, si no se reconoce resueltamente moderno o resueltamente subalterno, la

---

<sup>1</sup> MUGUERZA, J., “Desde la perplejidad”, México, F.C.E., 1990, p.25. Lo resaltado es nuestro.

perplejidad es el encuentro entre tales conjuntos discursivos y la palabra que uno toma, en plena conversación, procede de “entre” tales “relatos”.

¿Seremos, entonces, postmodernos? En rigor, no. En el sentido amplio del término, muy vago, sí. Teniendo en cuenta que:

*“el postmoderno no es sino aquel perplejo que, en nuestro siglo, desconfía de que los ideales racionalistas de la Ilustración puedan continuar hoy tan vigentes como, al parecer, lo estuvieron en el siglo XVIII. Pero, en ese preciso sentido, todos somos de un modo u otro postmodernos a menos de ser ilusos. Nadie comparte hoy, pongamos por caso, la creencia típicamente ilustrada de que el ‘progreso del conocimiento humano’ -el progreso de la ciencia y técnica, el progreso de la ‘razón teórica’ y sus aplicaciones instrumentales y estratégicas- haya de comportar un paralelo ‘progreso moral’ de la humanidad, un progreso en el orden de la racionalidad de la praxis humana, un progreso de nuestra ‘razón práctica’. Al cabo de un siglo marcado por catástrofes como Auschwitz el Gulag o Hiroshima, ya no es posible creer tal cosa. Ya no es posible ser modernos, ni racionalistas, sin una buena dosis de perplejidad”.*<sup>2</sup>

Nosotros añadimos que lo que le falta a algunas de las posiciones de los pensadores subalternos que trabajan en el ámbito de los estudios poscoloniales, y que rechazan en bloque la modernidad por considerarla una operación neoimperialista, neocolonizadora, es precisamente esta “perplejidad”.

*“Por lo demás, y aun si todos somos de un modo u otro postmodernos, no deja de ser cierto que no todos tenemos por qué serlo en la misma medida. Para algunos postmodernos, como es notorio, la constatación de aquella realidad parece haber servido de pretexto para renunciar con resignación, cuando no incluso con alivio, a toda confianza en la razón”.*<sup>3</sup>

La “América perpleja” que deseamos resaltar desde la “perspectiva itinerante” no renuncia, como dijimos arriba, a sus “razones”. Sólo se dispone a colocarlas en un ámbito diferente de aquel de la “razón triunfadora” de la Ilustración y de sus “astucias”, y de aquella otra, igualmente ilusa, de

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p.37.

<sup>3</sup> *Idem*.

la racionalidad económica, cuya “mano se ha vuelto cada vez más visible”, más unas “manos sucias” que una “mano invisible”. Pero esto significa, en algún modo, no renunciar a las nuevas modalidades de “la razón”, que, entrecomillada y todo, “irónica”, “retórica”, más “razonable” que “certera”, consciente de su fragilidad y sus límites, se abre a concebir conversaciones y “tactos” ubicados más allá del “principio de evidencia” y de la rigurosa demostración. Esta insegura y contingente racionalidad, esta “razón irónica”, que no se toma demasiado en serio a sí misma, inclusive reconociéndose como “última palabra” posible para quien entiende, como este personaje de Tabucchi, que.

*“...después de haber surcado las aguas durante muchos días y muchas noches, he comprendido que el Occidente no tiene fin sino que sigue desplazándose con nosotros, y que podemos perseguirle a nuestro antojo sin jamás alcanzarle.”<sup>4</sup>*

Este nuestro “deshilachado hilo de Ariadna”. Entonces, más que “desde la perplejidad”, nuestra “razón irónica y retórica”, en un sentido que quedará enteramente especificado en esta Primera parte que presentamos como trabajo de grado, se mueve “entre” las perplejidades y se concibe como un “*Inutile phare de la nuit*”. Esta frase de Chateaubriand, la significamos como sigue:

*“Creo haberle atribuido siempre un poder de desencantada consolación: como cuando nos apegamos a algo que se revela un inutile phare de la nuit y sin embargo nos permite hacer algo sólo porque creíamos en su luz...”<sup>5</sup> [Porque, en el fondo], “la razón no puede prosperar sin esperanza, ni la esperanza expresarse sin razón”<sup>6</sup>.*

La nuestra es una muy peculiar “esperanza desesperanzada”, una esperanza ella también irónica, sin excesos de confianza en sí misma, a tal punto que puede también ser una “desesperanza

---

<sup>4</sup> TABUCCHI, A., “*Dama de Porto Pim*”, Barcelona, Anagrama, 1997, (1984), p.9. Lo resaltado es nuestro.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.31. Por otra parte, cabe añadir que sólo quien “está en la noche” puede concebir una frase semejante. Sólo el “viajero de la noche” mira hacia un faro cuya luz en la noche se vuelve inútil.

<sup>6</sup> MUGUERZA, J., *Ob.cit.*, p.38. Lo resaltado es nuestro.

esperanzada”. Nos movemos por las laberínticas entrañas de América Latina, particularmente en Venezuela, para dar cuenta, hasta dónde podamos, de la confrontación entre modernidad y subalternidad, para intentar una operación “itinerante” entre dos visiones del mundo con el fin de “traducir” la una a la otra, de “re-escribir” un “texto” en otro.

Es por ello que hemos elaborado una propuesta metodológica para realizar tal operación en obras posteriores: la “Perspectiva Itinerante”. Hemos denominado “Primera Parte” de la “perspectiva itinerante” a este presente trabajo para optar por el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de las Islas Baleares.

Como se lee en el cuerpo del trabajo que hoy presentamos, nuestro tema y problema es la elaboración de la “perspectiva itinerante” como método para comprender la relación existente en Latinoamérica, pero de forma puntual en Venezuela, entre modernidad y subalternidad, entre fuerzas que empujan hacia la modernización y modernidad del país y contrafuerzas que se le resisten a las cuales reconocemos como subalternas y que se autodenominan bolivarianas. Desglosemos nuestro recorrido:

En el **Preámbulo** llamado **Compromiso con la teoría** podemos leer: *“Los subalternos en su gran mayoría rechazan los aportes teóricos porque de lo que se trata es de estar del lado de los ‘condenados de la tierra’ para incrementar su compromiso político y no una revisión crítica.”* Así exponemos la necesidad de mantener una “vigilancia conceptual” a partir de Bhabha para superar la oposición binaria entre teoría y política y apostar por nuevos lenguajes de crítica. Consideramos que sólo desde la teoría podemos comprender las fuerzas vivas de uno y otro bloque. Venezuela tendría a partir de allí, más posibilidades para la vivencia de una modernidad que no cumplió las expectativas y, a su vez, de una identidad que se vuelve inoperante frente a los requerimientos del mundo globalizado. *“Esta consciencia impregnada de la importancia de lo textual y de lo retórico,*



de la defensa 'teórica' de la retórica misma como 'realidad' (uso espontáneo del lenguaje) y como 'disciplina' puede conducirnos a concebir la 'teoría crítica' desde un nuevo sesgo". A partir de allí, nos "hacemos" del espacio de traducción que nos permite Bhabha construyendo una "iteración".

El **Capítulo Primero** es una reflexión sobre la noción de **totalidad**. El primer subcapítulo lo titulamos **1.1. Del saber absoluto a la conciencia desgraciada: El todo y la nada**. Exponemos allí nuestra aproximación a la noción de totalidad sin obviar los aportes importantes de Hegel. A la luz del *¿cómo conocemos?* hegeliano, trabajamos la relación entre lenguaje y realidad, lenguaje y mundo y, más particularmente filosofía, lenguaje y mundo. Recorriendo a Hyppolite alcanzamos a decir *"La conciencia puede ir más allá de sí misma y encontrarse no con una mayor plenitud sino con la nada y puede pasar de verdad a desilusión y de ahí a una verdad que no 'supere' la anterior: una 'verdad' distinta que abre el juego a una pluralidad de 'verdades' y de saberes. La verdad habita la contingencia y las 'verdades' son ellas mismas contingentes"*. **1.2. Teoría y Práctica: La Totalidad como método**. Comenzamos este subcapítulo con la crítica de Marx a Hegel estableciendo la fecundidad de la dialéctica cuando ésta es capaz de dar cuenta de la relación entre "teoría" y "práctica" y no cuando su reconciliación permanece en las regiones del "espíritu absoluto". Dicha articulación fue estudiada detenidamente por Lukács a partir de la conceptualización de la "totalidad" *"Nos ocuparemos de comprender, analizar y criticar tal categoría con el fin de abrir espacio a la posibilidad de una lectura perspectivista de las relaciones internacionales"*. Así, estudiamos Hegel y Marx en la versión de Lukács para arribar a la noción de totalidad en "Historia y conciencia de clase" que nos permitirá afirmar: *"... la totalidad no es ontológica, sino epistemológica y perspectivista, un 'mapa' en el cual cada quien se ubica para conocerse mejor a sí mismo y a su oponente"*. Desde la totalidad fuertemente idealizada por Lukács llegamos a la "totalidad destotalizada" de Sartre. Utilizamos Lukács por la importancia que este autor ha tenido para Latinoamérica.

**Capítulo segundo: des-totalización. 1.5. Las mediaciones y la crítica al marxismo positivista.** En “Cuestiones de método” Sartre expone que el método es un arma social y política. Trabaja cuestiones centrales de la relación entre la existencia humana y los sistemas de pensamiento a partir de la contraposición entre Kierkegaard y Hegel. “*¿Qué significa que ambos tienen razón cuando Hegel cree que el saber supera el dolor mientras que Kierkegaard insiste en la inconmensurabilidad del saber y dolor, saber y realidad?* Que no podemos totalizar la experiencia humana, pero sí elaborar una teoría de las mediaciones que sitúe y ubique al individuo concreto dentro de una praxis total. La totalización de la clase social es destotalizada por las síntesis horizontales. **1.6. El método progresivo-regresivo.** Con este método sartreano nos movemos en las mediaciones para desde la “profundidad de lo vivido” captar los niveles “verticales” de la historia y concreción humana. Progresivo se opone a reductivo: partiendo del hombre concreto alcanzamos el marco general para luego regresar desde el marco al individuo. El hombre es un proyecto, se proyecta y debemos recordar la dimensión existencial del mismo.

**Capítulo tercero: “Perspectiva itinerante”. 1.7 El perspectivismo en la historia de la filosofía.** Finalmente en este capítulo con sus correspondientes sub-capítulos desarrollamos nuestro perspectivismo: Nietzsche halado por la lectura retórico-pragmática de Rorty con el complemento de otros autores. Las mediaciones sartreanas interpretadas como léxicos auxiliares necesarios para que el hombre concreto no se evapore en los mapas de sentido. Así, hacemos un recorrido “arbitrario” de los autores que contribuyeron a nuestra formación: Cusa, Scheleirmacher, James, Goodman y Ortega y Gasset. **1.8. Perspectivismo nietzscheano: una lectura retórica al filo del nihilismo.** En este apartado realizamos una atenta exposición de lo que entendemos por “retórica”. Proponemos la retórica como una nueva ética. “*Los hombres necesitan las ilusiones del lenguaje, nombrar las cosas y así nacen las culturas, no sólo como formas materiales de supervivencia física, sino también como construcciones simbólicas de sentidos vitales*”. Sentamos las bases de nuestro análisis en los “Escritos sobre retórica” de Nietzsche. Fundamentalmente, 'Intento de autocrítica

(1886) y 'La descripción de la retórica antigua' (1872), gracias a los cuales llegamos a afirmar que existen razones retóricas, opiniones refinadas para establecer la necesidad de superar el pensamiento contraproducente que se teje en Latinoamérica, específicamente Venezuela, a propósito de la modernidad y de la subalternidad. **1.9. El pragmatismo ironista: mapas de lenguaje, ideología y retórica en la contingencia.** *“El relato que estamos elaborando con la 'perspectiva itinerante' es un conjunto metafórico y, asimismo, un conjunto de argumentaciones dirigidas a persuadir a los habitantes latinoamericanos de la conveniencia de un nuevo 'mapa de sentido' para quebrar las 'ideologías' que generan el 'cierre semiótico' en la disputa sobre modernidad y subalternidad”.* Exponemos en este apartado los valores que informan y animan la “perspectiva itinerante” y resaltamos la figura del ironista que la sostiene. Gracias a Rorty proponemos la “modernidad ironista” desde nuestra “razón retórica” que nos permitirá diluir las narraciones contraproducentes: se trata de re-describir y traducir la relación que América Latina, particularmente Venezuela, mantiene con la modernidad. Desde un léxico desfondado, sacudimos el tablero, y proponemos una modernidad sensible al dolor. **Conclusión de la Primera Parte. 1.10. La “perspectiva itinerante” como crítica retórica.** Al final de nuestro trabajo tenemos que la “perspectiva itinerante” es heterónoma, crítica, mediada por los niveles de la infancia, las relaciones humanas y todas las disciplinas posteriores; retórica y “traductora”; es una palabra poblada; palabra propagada; contingente; solidaria; se compromete con la “teoría” sin ver en ella algo opuesto a la “práctica”; por su propia especificidad no es eurocéntrica; su fin último es lograr la “modernidad de la subalternidad-y-subalternidad de la modernidad”; expone sus razones desde la perplejidad.

Ahora bien, presentamos **A modo de conclusiones: Lineamientos posteriores** un recorrido sobre los posibles caminos que seguirá la aplicación de la “perspectiva itinerante” en obras posteriores. **1.11 La comprensión de sí del venezolano: modernidad de la subalternidad-y-subalternidad de la modernidad”** gracias a la “perspectiva itinerante” allí señalamos la necesidad de evaluar contrastes, contradicciones y distintos caminos para una comprensión de los

problemas de identidad que padece el latinoamericano, en especial, el venezolano. Girando alrededor de los distintos “occidentes” establecimos que en obras posteriores abordaremos a los latinoamericanos y su particular condición existencial desde dicha noción de “occidentes”. Resaltamos allí, entonces, que América Latina no puede concebir la modernidad sin lo subalterno en una resistente y afanosa búsqueda de sí. Marcamos la simultaneidad de los procesos moderno-subalterno en donde Occidente encontró otra versión de sí mismo. En este sentido, la “perspectiva itinerante” habla de las europas; europas de emigrantes, marginados y excluidos, de aquellos hombres que América acogió otorgando “perspectivas de porvenir”. Decimos *¿Hasta qué punto la crítica interna de la modernidad promueve la externa, y en qué grado esta segunda crítica se mantiene realmente fuera de las categorías modernas, con el fin de usar la realidad social de otra manera?, ¿Cómo, de ser posible, construir categorías que sean otras respecto de la modernidad imperante; categorías con las que relatar, fabular, reescribir una historia distinta hasta la ahora consignada; una historia que podamos usar como alternativa viable para el bienestar de América Latina, particularmente Venezuela?* Nos preguntamos en este capítulo de lineamientos posteriores de la efectiva posibilidad de la “perspectiva itinerante” y abrimos paso a **1.11.1 Modernidad de la subalternidad-y-subalternidad de la modernidad**. En este apartado nos decimos que *“Si tenemos éxito en la ‘perspectiva itinerante’ deberá superar la confrontación entre modernidad y subalternidad. Es nuestra convicción, que se gana muy poco rechazando de entrada la modernidad por considerarla una empresa neo-colonizadora y estrictamente eurocéntrica. Además, se corre el riesgo de no disponer de una plataforma desde la cual reactivar una teoría crítica productiva para América Latina, específicamente Venezuela, porque aquella con la que contamos se encuentra aprisionada en una crítica al capitalismo que ha avanzado demasiado como para ser rechazado ‘in toto’”* Gracias al apartado anterior, elaboramos lo que llamamos *preguntas-guías* a partir de las cuales podremos mapear la aplicación y posibles resultados de la “perspectiva itinerante”: **1.11.1.1 “Modernidad escéptica”, 1.11.1.2 “Américas Latinas”: Crónicas de la Conquista y Crónicas de la Inmigración, 1.11.1.3 “Metavalor”**. En **1.11.2 “Identidad, autenticidad y tradición”**

exponemos la necesidad de superar el esencialismo metafísico que se encuentra al acecho convirtiendo los tres conceptos que encabezan el apartado en realidades estáticas, pétreas, en lugar de ver en ellas procesos. Todo ello con el fin de dilucidar el camino que seguiremos en obras posteriores. Así en 1.11.3 “Método y objeto de producción discursiva: ‘la perspectiva itinerante’: Cuestión de orillas” Recapitulamos lo ganado en lo largo del trabajo. Cerramos con un **Anexo** que hemos titulado: **Aforismos de una Revolución.**

## A) Texto y deconstrucción

Nuestro estilo de obrar se resume en la sintética expresión “perspectiva itinerante”, entendida como criba de hibridación conceptual, sin que ello implique una pérdida de la “vigilancia conceptual”, de la pulcritud del “texto”, pues, como lo hace constar Gadamer, el “texto” puede siempre ser dicho o escrito de otro modo. Cuando no puede hacerse, cuando el cambio de léxico destruye todo lo que se ha dicho o escrito, estamos en presencia de meras habladurías, de sinsentidos, de logomaquias.

*“...el ‘texto’ debe entenderse aquí como un concepto hermenéutico. Esto significa que no se contempla desde la perspectiva de la gramática y la lingüística, es decir, como producto final al que apunta el análisis de su producción con el propósito de aclarar el mecanismo en cuya virtud funciona el lenguaje como tal, prescindiendo de todos los contenidos que transmite. Desde la perspectiva hermenéutica -que es la perspectiva de cada lector- el texto es un mero producto intermedio, una fase en el proceso de comprensión que encierra sin duda como tal una cierta abstracción: el aislamiento y la fijación de esta misma fase”.<sup>7</sup>*

---

<sup>7</sup> GADAMER, H.G., “Verdad y método II, Salamanca, Sígueme, 1992, (1986), p.329. Defendemos el “texto” frente a dos ataques: por un lado, del deconstruccionismo radical que desaparece por completo la diferencia entre “texto” e “interpretación”; por otro lado, de aquellas posiciones subalternas, poscoloniales que ven en el texto escrito una amenaza para el “espíritu comunitario”. Como ejemplo de esta segunda actitud, reparemos en los siguientes pasajes de Pattanayak: “Las teorías que proclaman la superioridad de la cultura escrita sobre la oralidad, antes que las diferencias entre ambas, tienen un efecto descalificador respecto de 800 millones de individuos del mundo que no saben leer ni escribir y que, en consecuencia, son catalogados como ciudadanos de segunda clase”. (...) La educación de adultos sans cultura escrita vincula directamente la experiencia personal con el entorno objetivo. En la cultura escrita adulta, la escritura funciona como mediadora entre la experiencia personal y el entorno objetivo. Bajo condiciones de oralidad, las personas identifican y resuelven problemas trabajando juntas. La cultura escrita provoca una ruptura de la unidad: permite y promueve la iniciativa individual y aislada para identificar y resolver problemas”.

Deseamos, por tanto, elaborar un “texto” en el itinerar de “realidades textuales”, de “textos abiertos al mundo” y que “abren mundos”; deseamos escribir un texto “legible”.

*“El primer presupuesto es que una manifestación sea audible o que una fijación escrita se pueda descifrar para que sea posible la comprensión de lo dicho o de lo escrito. El texto debe ser legible. (...) Hablamos también en un sentido más exigente de ‘legibilidad’ de un texto cuando queremos expresar un mínimo de calidad a la hora de enjuiciar un estilo o de valorar una traducción. Se trata obviamente de un lenguaje figurado. Pero pone en claro las cosas, como suele ocurrir con las expresiones figuradas. Su contrario es la ilegibilidad, y ésta significa siempre que el texto no cumple su misión como manifestación escrita, misión que consiste en que se entienda sin dificultad”.*<sup>8</sup>

Acotar esto es de suma importancia cuando se emplean léxicos distintos procedentes de campos disciplinarios diferentes, lo que supone una “interdisciplinaridad transdiscursiva”, para evitar “pseudotextos”.

*“Al segundo tipo de texto antitextual lo denominaré pseudotexto. Me refiero al modo de hablar y de escribir que asimila elementos que no pertenecen realmente a la transmisión de sentido, sino que representan una especie de material de relleno para enlaces retóricos del discurso. La parte retórica se puede definir diciendo que no representa en el discurso el contenido de las frases ni, por tanto, el sentido transferible al texto, sino lo que ejerce el papel puramente funcional y ritual de la comunicación en forma oral o escrita. Lo que yo abordo aquí como pseudotexto es, por así decirlo, el componente lingüístico vacío de significado”.*<sup>9</sup>

De esta manera, **nuestra ambición consiste en “comunicar” una actitud, a saber, la “perspectiva itinerante” como “traducción” y “re-escritura” entre modernidad y subalternidad en América Latina, particularmente Venezuela.** Dicha “traducción” y “re-

---

PATTANAYAK, D. P., “La cultura escrita: un instrumento de opresión”, en *“Cultura escrita y oralidad”*, Barcelona, Gedisa, 1998, (1991), pp.145-149. Contrariamente a estos enfoques, pensamos que el “texto” contiene unas “orientaciones”, unos “sentidos” de lo que hay que dar cuenta, al mismo tiempo, que no pensamos que el texto sea la construcción solitaria de un “sujeto constituyente” sino la construcción de un “sujeto” que, si bien “constituido”, es capaz de trazar un sendero más “autónomo”. Esta “autonomía” es necesaria para romper la “racionalidad” de la oralidad cuando ésta produce resultados negativos para la colectividad en cuestión.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 329-330.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 335. El término “retórica” empleado por Gadamer no debe confundirse con el nuestro. De hecho, en el Primer Capítulo, específicamente el apartado &8, diferenciaremos entre “buena retórica”, portadora de razones, de argumentos y hasta de una ética, y la “mala retórica” que coincide con las indicaciones de Gadamer.

escritura” la realizaremos en obras posteriores: la tesis que presento como propuesta de pensamiento en el marco de los estudios doctorales de filosofía en la Universidad de las Islas Baleares desarrolla el método con el cual abordaremos, posteriormente, la traducción y re-escritura de la modernidad y subalternidad en Venezuela. Esta “comunicación” pretende sedimentarse en un “texto” según las características recién esbozadas.

La “perspectiva itinerante” en tanto que en él asistimos a una criba de hibridación conceptual, sin renunciar a la “vigilancia conceptual”, debemos dejar en claro que las materialidades textuales que usamos son también entendidas como “textos”, por tanto, en recíproca comunicación. Nuestro “uso” de los textos de los autores que aparecerán en el recorrido no sigue la hermenéutica deconstructiva postmoderna por ser demasiado radical. En otras palabras, para nosotros los “textos” de los otros autores no son “pre-textos”, toda vez que por tal cosa se incluyen:

*“...todas aquellas expresiones comunicativas cuya comprensión no se efectúa en la transmisión de sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado. Pre-textos son, pues, aquellos textos que interpretamos en una dirección que ellos no nombran.”<sup>10</sup>*

Ciertamente, el límite entre el “texto” y el “pre-texto” no siempre es claro, pero, en general, seguimos esta orientación, toda vez que realizamos exégesis parciales de los textos de los autores empleados. Nuestra hermenéutica no es violenta, pero tampoco encubre su “actuación interpretativa”. La misma “inter-textualidad” que construimos es una interpretación, al responder al “itinerar entre perspectivas” propia de una “razón retórica e irónica”.

No obstante, tampoco nos reducimos al “texto”: nuestro propósito es “describir” una realidad, recoger sus “retos” y plantear posibles soluciones, conscientes que, al hacerlo, la “construimos” en una parte importante. El sentido de los textos de los autores es respetado, pero

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.336.

sobrepasado por nuestra “intención”, a su vez, inserta en un hervidero de problemas y en un conjunto de estructuras que la condicionan, desde la que ella trae alimento y que retroalimenta. En efecto, como acota Ricoeur, *“toda escritura se agrega a alguna palabra anterior. (...) Además, la escritura, en tanto institución, es posterior a la palabra y de ella parece destinada a fijar, con un grafismo linear, todas las articulaciones ya aparecidas en la oralidad”*.<sup>11</sup>

Nuestro “texto” “perspectiva itinerante” pretende aprehender una difuminada oralidad, la de los perplejos habitantes latinoamericanos, en particular los venezolanos, desorientados frente a tanta pobreza en el seno de tanta abundancia de posibilidades materiales para alcanzar una modernidad más madura y con menos “perversiones”. No queremos negar que esta “perplejidad” sea ante la modernidad y, asimismo, frente a la subalternidad, cuando se la entiende o vive, como forma reactiva, como mecanismo de defensa frente a la misma fase del tardocapitalismo. Lo que no supone la imposibilidad de una “traducción” y “re-escritura” de los dos fenómenos (moderno-subalterno), pero sí una gran dificultad: el obstáculo de no encontrar “in medias res” ningún punto de vista axiológicamente neutro, ninguna asepsia valorativa desde la que producir una “teoría crítica” ora de la modernidad ora de la misma subalternidad.

En el seno de esta operación, algo debe ser destacado y enfatizado: nuestro escrito no es un “collage/montaje”, toda vez que por tal cosa se entiende: *“Tomar un cierto número de elementos de obras, objetos, mensajes preexistentes a fin de producir una totalidad original que manifiesta rupturas de diversas clases”*.<sup>12</sup> No estamos interesados en la simple “transferencia” de materiales, prescindiendo de su “sentido”, de un contexto a otro; tampoco en la “diseminación” de estos préstamos en el nuevo emplazamiento. En otras palabras, nuestro blanco no es el ensayo académico

---

<sup>11</sup> RICOEUR, P., *“Dal testo all’azione*, Milano, Jaca Book, 1994, (1986), p.134. T.N.

<sup>12</sup> GRUPO “MU”, *“Collages”*, París, Unión Générale, 1978, pp.13-14. T.N.



exegético, que respetamos, si bien efectuamos una crítica del “realismo” cuando esta corriente se basa en una noción de “verdad” no criticada hasta sus últimas consecuencias.

Así, si es cierto que nos movemos en el marco de lo que ha sido llamada la “poscrítica”, a saber, la noción de que la crítica carece de una “meta” última articulada mediante un lenguaje capaz de aprehender y expresar la Razón, no lo hacemos en el tópico más específico que pone en tela de juicio la literatura y la crítica. A diferencia de Barthes, quien concibe el texto crítico como la imposibilidad de separar la literatura de la crítica y que, por ello, avala el collage y el montaje, nosotros nos ocupamos de la “realidad social y cultural” y decimos que el “texto” que generamos, aun valiéndose de una intertextualidad, desea evitar los pseudo-textos y los pre-textos.

Lo que tampoco significa que, en parte, como acota Derrida, no reconozcamos la importancia de una crítica del lenguaje y de cómo el deconstruccionismo colabora a dicha tarea. El lenguaje es, para nosotros, una “institución” y sabemos que, como tal, ésta se encuentra mejor dispuesta a soportar los “contenidos” ideológicos en lugar de permitir o facilitar una crítica de las fronteras del lenguaje y de todos los “contratos” jurídico-políticos que garantiza.<sup>13</sup> Del autor francés compartimos la crítica al “logocentrismo” y al “mimetismo” propio de la metafísica occidental, en cuyo seno la escritura se convierte en un simple medio, un vehículo para que el referente circule con toda su “anterioridad”. No abandonamos el “referente”, sino que lo pensamos de otra manera, más compleja, subrayando la “complicidad” existente entre “realidad” y “texto”, destacando la dificultad en trazar una clara línea de demarcación entre ambos.

Concebimos, pues, la heterogeneidad del “texto”, su polisemia, donde cada elemento citado quebranta la continuidad o la linealidad del discurso, llevando forzosamente a una doble lectura: 1)

---

<sup>13</sup> Cfr. DERRIDA, J., « Living On : Borderlines », en *Deconstruction and Criticism*, New York, Seabury, 1979, pp.94-95.

por un lado, la del fragmento percibido en relación al texto de procedencia y *su sentido*; 2) por el otro, la del mismo fragmento incorporado a un nuevo conjunto con su *nuevo sentido*. A diferencia del collage y del montaje, no trabajamos, pues, con la simple materialidad textual para convertir el “texto” en “textura”; no intentamos hacer estallar el “texto” (su “sentido”) extremando la polisemia que lo habita, sino que nos movemos con mucha cautela entre la polisemia misma y la búsqueda de “unidad”. Desde luego, se trata de una “unidad” artefacto y no originaria, de una “unidad” elaborada con un propósito comunicativo.

De la filosofía occidental y su historia rechazamos la tendencia que trata de concretar y fijar un significado específico a un significante dado, porque eso implicaría la posibilidad de una aprehensión “casi directa” y “natural” de la “realidad”, al considerar el lenguaje más como un conjunto de “parejas en juego” (significante/significado) que como el resultado de personas que emparejan o acoplan. Sin embargo, no llevamos tan lejos esta “soberanía” del intérprete como para que el “texto” (su “sentido”) desaparezca debajo de las intemperancias del intérprete. Al igual que Umberto Eco, pensamos que en la dialéctica entre “texto” e “intérprete” los derechos del primero son confiscados, en el deconstruccionismo, por el segundo.

*“Sostener que un texto no tiene virtualmente límites no significa decir que todo acto interpretativo pueda tener un resultado feliz. Para algunas teorías críticas contemporáneas, la única lectura confiable de un texto está constituida por una “mi lectura”, así como su única forma de existencia se encuentra dada por la cadena de respuestas que provoca: como sugiere con malicia Todorov, (...) un texto sería sólo un picnic donde el autor lleva las palabras y los lectores el sentido. Inclusive si esto fuera cierto, las palabras traídas por el autor constituyen, de todas formas, un conjunto de evidencias materiales bastante embarazoso que el lector no puede pasar por alto”.*<sup>14</sup>

De esto, no se infiere que no haya “interpretación”. La hay, porque, como sigue sosteniendo

Eco:

---

<sup>14</sup> ECO, U., “*Interpretazione e sovrainterpretazione*”, Milano, Bompiani, 1995, p.34. T.N.

*“...interpretar un texto significa explicar por qué estas palabras pueden hacer algunas cosas (y no otras) gracias a la manera como son interpretadas. No obstante, si Jack el Destripador nos dijera que hizo lo que hizo sobre la base de su interpretación del Evangelio según Lucas, tengo la sospecha que muchos de los críticos reader-oriented se inclinarían a pensar que él haya leído san Lucas de manera bastante irrazonable”.*<sup>15</sup>

El ejemplo radical introducido por Eco, sirve para sugerir que, si bien un “texto” puede ser interpretado de muchas formas, conforme a su polisemia, y que en él reposan muchos “sentidos”, no toda interpretación es válida: existe al menos una interpretación incorrecta, esto es, una interpretación que no se desprende de la materialidad textual y con la que realizar un collage o un montaje implicaría efectuar una operación ilegítima. En palabras más sencillas: existe una intención del “texto”, por más vaga que sea. El respeto por esta intención nos separa de los deconstruccionistas, por más que de ellos retengamos muchas sugerencias.

En consecuencia, según nuestro enfoque, escribir no es equivalente a “injertar” y si bien nuestro modo de proceder concibe la “teoría de escribir como cita”, no la conduce al extremo deconstruccionista donde la violencia sostenida del intérprete deforma el “texto” (el de procedencia y el “propio”). Por eso hablamos, como lo hace Bhabha, de “vigilancia conceptual” en la propia criba de hibridación conceptual que nuestro “texto” propone.<sup>16</sup> De la “paraliteratura” deconstruccionista rechazamos la idea de que el conocimiento de un objeto de estudio puede obtenerse sin conceptualización o explicación, toda vez que, sin embargo, aceptamos su propuesta de ver en el conocimiento un fabricar, producir, hacer, actuar. También rechazamos a la idea, expuesta por Derrida en “La tarjeta postal” de que la escritura y el “texto” se convierta en un red de de comunicaciones sin “destinatario” y sin “destino”, algo así como una “constancia” encabezada por “A quien pueda interesar”.<sup>17</sup> Contrariamente a ese enfoque, preguntas tales como “¿Quién

---

<sup>15</sup> *Idem.* T.N.

<sup>16</sup> Este aspecto es tratado en el &1 del Primer Capítulo.

<sup>17</sup> Cfr. DERRIDA, J., “*La Carte Postale*”, París, Flammarion, 1980, p.121.

escribe?”, “¿Para quién se escribe?”, “¿En qué circunstancias se lo hace?” son, para nosotros, fundamentales.

## **b) Estudios Culturales**

En otras palabras, nuestro trabajo, si bien de carácter interdisciplinario, no se inscribe -y así deseamos hacerlo constar explícitamente- en los denominados “Estudios culturales”. De ellos rechazamos la forma en la que se aproxima y “construye” su objeto de estudio. Nos apropiamos de las siguientes palabras de Carlos Reynoso:

*“Pero la babel del objeto no se traduce automáticamente en fecundidad del aparato teórico. Para poder operar en la escala y con la contundencia exigidas por la coyuntura, haría falta elaborar tejidos teóricos de rico tramado, capaces de entregar resultados que estén a la altura de esa complejidad. En los estudios [culturales], la complejidad del objeto se traduce, lo más a menudo, en el embrollo discursivo en que terminan incurriendo quienes lo abordan. (...) Los culturistas más inclinados al estilo postestructuralista se entretienen más hablando de la complejidad que analizándola o resolviéndola. Acto seguido, confunden el pandemónium de su propia escritura con el intrincamiento que creen descubrir en la realidad a la que se asoman gracias al marco que han adoptado”.*<sup>18</sup>

Pero, esta crítica a la manera de proceder de los Estudios Culturales, no invalida la pretensión de inter y transdisciplinariedad de muchos trabajos, cuyo objeto de estudio no puede ser acotado sólo por una disciplina. Lo que no significa rechazar las disciplinas con sus diferentes teorías, sino moverse en el seno de una hasta donde resulte posible para complementarla, mediante una motivada y razonada articulación, con otras. Si algo requiere la inter y transdisciplinariedad es el conocimiento de las disciplinas para no incurrir en el error de que el todo esté en el todo. Desafortunadamente, en la mayoría de los trabajos inscritos en los Estudios Culturales:

---

<sup>18</sup> REYNOSO, C., *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 26-27.

“...basta con nombrar un aporte ajeno para que de inmediato se redefine como capital propio. (...) La simple enumeración de las estrategias o un uso circunstancial de conceptos descontextualizados satisface una integración imaginaria que sólo una detallada elaboración teórica podría resolver en la vida real”.<sup>19</sup>

Por otra parte, uno de los más importantes exponentes de los Estudios Culturales, Stuart Hall sostiene, tal como lo reporta Reynoso:

“que la anquilosis que ahora afecta a la especialidad deriva del fracaso de sus practicantes en el proyecto de ser suficientemente interdisciplinarios, y en su falta de capacidad para salirse de un foco de preocupaciones esencialmente literarias e involucrarse con disciplinas como la economía y la sociología, en primer lugar, que están afrontando las operaciones materiales y las consecuencias culturales de la globalización de una manera distinta de lo que se ha tornado habitual en la arena de los estudios poscoloniales”.<sup>20</sup>

Es decir, la pretendida interdisciplinariedad de los Estudios Culturales no ha sido tal. Más bien, han tendido a encerrarse en límites precisos, utilizando algunas referencias casi obligadas, sin lograr, por otra parte, y según vimos, un manejo teórico correlativo al objeto que desean abarcar. La exclusión de las ciencias económicas y sociales, además de la filosofía, nos parece, a nosotros también un grave error.

El ataque a las disciplinas, que es una suerte de estandarte de los Estudios Culturales, debe ser igualmente sopesado con cuidado. Tal vez en ello radica el rechazo a las ciencias económicas y sociales y la filosofía exegética, si pensamos que para muchos exponentes (por ejemplo Henri Giroux, David Shumway, Paul Smith, James Sosnoski) “*las disciplinas tradicionales están arbitraria y herméticamente cerradas tanto entre sí como respecto a la sociedad que los envuelve*”.<sup>21</sup> En principio, uno puede simpatizar con esta posición. Es verosímil que las disciplinas se “cierren” mediante los propios órdenes discursivos, pues, al fin y al cabo, estos órdenes las hacen

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.34.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.45. HALL, S., “When was ‘The Post-Colonial’? Thinking at the limit, en Ian Chamber y Lidia Curtis (comps), *The postcolonial question: Common skies, divided horizons*. Londres, Routledge, 1996, pp. 242-260.

<sup>21</sup> REYNOSO, C., *Ob.cit.*, p.51.

ser. También es verdad que en muchos casos no hay diálogo entre los exponentes de cada disciplina. Para restringirnos al caso Venezuela, hay muy poca -por no decir nula- interacción entre filósofos y sociólogos, y entre sociólogos y economistas. En el primer caso, los sociólogos acusan a los filósofos de no rebasar el “texto”, de ocuparse sólo de la exégesis, mientras que los filósofos contestan que la aproximación a la realidad de los sociólogos es pobre y deficitaria en la medida en la que no hay suficiente control conceptual en el discurso de las ciencias sociales y, sobre todo, una “prisa” por acercarse a una realidad que demandaría de una auténtica propedéutica. En el segundo caso, los economistas son vistos como unos “funcionarios” de la modernidad neoimperialista y neocolonizadora, incapaces de salir de los propios esquemas y teorías donde se privilegia una concepción de hombre “maximizador”, calculador, en permanente búsqueda de la satisfacción de los propios intereses, mientras la sociología sería capaz de ver lógicas más complejas que articulan el individuo con la comunidad, con los símbolos, con los sentidos y, así, sucesivamente. Así se instaura una falsa y muy dañina oposición: los economistas están al servicio del capital, del mundo de las finanzas, de los bancos, de las multinacionales, de la globalización, de las élites, mientras que los sociólogos defienden y preservan la “humanidad del hombre”, su conexión con la comunidad, con la identidad, en una palabra, con el pueblo. Desde luego, esto es poco más que una caricatura de un complejo problema de comunicación entre disciplinas, pero sirve para reflexionar sobre la cuestión de los “cierres disciplinarios”.

Sin embargo, de la constatación de esta falta de comunicación a sostener que lo que se necesita es “una *praxis contradisciplinaria*, que ayude a construir una *esfera pública oposicional*’ de intelectuales en resistencia, [teniendo como fin] (...) *el cambio social radical*”, hay un largo trecho.<sup>22</sup> Lo hay, porque no es tan evidente, como algunos culturalistas pretenden, que el contenido de la disciplina reproduzca y legitime la cultura dominante. Sobre la base de este

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.51. GIROUX et Al. “The need for Cultural Studies: Resisting intellectuals and oppositional public spheres. *Dalhousie Review*, vol.64, 1985, pp.472-486.

supuesto no probado, que necesitaría de un estudio preciso que hasta la fecha no ha sido realizado, a saber, de un estudio que muestre puntualmente como cada disciplina, en la extensión de todas sus teorías, reproduce y legitima la cultura dominante, los Estudios Culturales proceden a un derribo indiscriminado de las disciplinas, a tal punto que, a cierta altura, si tuvieran éxito, perdería sentido hasta la misma noción de interdisciplina, que, como lo indica su nombre, se coloca “entre” las disciplinas. Ahora, si éstas eventualmente, fueran destruidas, ese “entre” sería un “entre-nada”. Por lo demás, por poner un ejemplo, no se ve como en el ámbito de la disciplina filosófica Nietzsche y Marx puedan tener la misma carga de dominación que Kant y Hegel. Si el argumento consiste en rechazar toda la disciplina, y no esta o aquella otra teoría, por ser responsable de reproducir la dominación, hay que rechazar a Nietzsche y a Marx en el mismo saco de Kant y Hegel, tesis un tanto aventurada, si se piensa que Nietzsche y Marx no se caracterizan precisamente por ser reproductores de dominación, sino, al menos en la literatura estándar, “liberadores”; nada menos y nada más que algunos de los “maestros de la sospecha”, por utilizar la expresión de Ricoeur.

Vale así, según nuestro entender, la crítica que Reynoso dirige a los Estudios Culturales cuando escribe que:

*“las disciplinas están sujetas a constricciones que los estudios culturales por algún motivo inexplicado no experimentan, como si las condiciones de producción de estos fueran neutras y categóricamente no problemáticas, o como si su mirada percibiera matices de significación inaccesibles desde una perspectiva disciplinar, cualquiera sea el marco teórico adoptado. (...) Sólo el intelectual independiente que se define como culturista tiene acceso a las percepciones de la realidad que valen la pena”.*<sup>23</sup>

En verdad, la interdisciplinariedad plantea cuestiones muy intrincadas, complejas. Hay que preguntarse qué, cuándo, de cuáles campos debemos aprender, en qué nivel, para qué mediación de la articulación que se desea llevar a cabo y para qué clase de nuevo contexto, con y desde cuáles

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p.52.

valores aproximarnos, con qué fines, todo en función del objeto de estudio elegido, cuyo valor también debe ser mostrado. Sólo si se logra satisfactoriamente responder a estas interrogantes, se puede alcanzar algo transdisciplinario.

Por esta razón, Reynoso escribe que:

*“...recientemente Grossberg ha reconocido que en los estudios culturales la interdisciplinariedad se utiliza a menudo como arma retórica contra las disciplinas en vez de usarse como un desafío productivo para cambiar las propias prácticas de investigación”.*<sup>24</sup>

Destaquemos de inmediato que la expresión “arma retórica” se utiliza en este pasaje de forma completamente distinta a como lo hacemos nosotros en el cuerpo del trabajo. Nosotros diferenciamos una “mala retórica”, la que no aporta argumentos, de una “buena retórica”, de la argumentación retórica. En Grossberg, “retórica” tiene el significado corriente de manipulación, de evitación de la confrontación argumental. En esta “mala retórica”,

*“...los elementos conceptuales (ya híbridos en su origen) se resemantizarán una vez más conforme a los cambios detectados en ese momento en la definición aceptada de la corrección política, al tema que motive la conferencia o la compilación que se trate y al temperamento, color de piel, sexo, edad y gustos musicales de cada autor. (...) Como sea, la relación entre los elementos del marco se dice que es siempre de la índole de la articulación. Alcanzará luego con instanciar elementos del objeto con conceptos del marco para denotar que la teoría funciona, y que el correlato de la realidad última, por ‘construido’ que diga ser, está también articulado como la teoría quiere”.*<sup>25</sup>

por si fuera poco, se celebra la derrota de la “Gran Teoría” sin proponer en firme algún criterio que recate, restrinja y condicione lo que se elabora. De aquí, el ataque a la teoría, sin importar la que sea. La teoría es vista como “mera gimnasia intelectual” o un “desvío” en el camino

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.54. GROSSEBERG, L., *Bringing it all back home. Essays in Cultural Studies*. Londres, Duke, University Press, 1997.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.63.



hacia algo más interesante. Escuchemos una vez más a Reynoso citando a un par de exponente culturalistas:

*“...para algunos la teorización está mal vista. Patrick Brantlinger, por ejemplo, ha justificado recientemente los últimos giros culturistas como un desarrollo fundamentalmente antiteórico. Como muy bien lo expresa Todd Gitlin, ‘lo que ahora certifica el mérito es la popularidad del objeto, no sus cualidades formales’.”<sup>26</sup>*

Esta actitud anti-teórica conduce, a su vez, a que:

*“...muy pocos se sienten obligados, por ejemplo, a leer en forma directa a los autores que proporcionan el aparato conceptual, o a situar las teorías y los conceptos en su contexto de origen”.*<sup>27</sup>

Contra esta tendencia, nuestro trabajo se “comprometerá con la teoría” y leerá de manera directa a los autores que proporcionan el aparato conceptual, del cual, sin embargo, nos apropiamos mediante la frecuentación con los conceptos en el mismo contexto de origen. Cuando nos separemos de ellos en alguna medida, o cuando los combinemos de una manera distinta, lo haremos constar explícitamente. Nos parece bastante cierto el hecho de que **para estudiar un autor dado, hay que pensar su pensamiento y, a la par, si no se desea quedar atrapado en él, abrirse espacio desde ese “pensar el pensamiento” ajeno que se ha vuelto propio mientras se lo ha pensado.** Lo propio no consiste aquí en partir de la nada, sino en partir de otro, de otro que nos ha permitido habitar su pensamiento.

“Comprometerse con la teoría”, significa ejercer una “vigilancia conceptual” inclusive en el seno de la inserción de metáforas atrevidas, con el fin de que el nuevo léxico posea una argumentación retórica significativa. Desechar la argumentación como parte de una razón, por decir, eurocéntrica, blanca, dominante, masculina, como hacen algunos subalternos o postmodernos

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.77.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p.90.

radicales, significa otorgarse licencia para no argumentar en contra de las argumentaciones de los modernos eurocéntricos, neoimperialistas, neocolonizadores, pero, significa otorgarles **a ellos también** la misma licencia. Es decir, el dominante, según el argumento de que todo argumento es fruto de la razón dominadora, no tendrá ya que limitarse mediante la argumentación y podrá ejercer tranquila y libremente su propio dominio, aplastando lo que le de la gana.

No creemos que éste sea un buen camino si se quiere frenar el mismo neoimperialismo. Al fin y al cabo, si cuando el imperialista habla, se le dice que no se le va a escuchar porque es imperialista -a pesar de que él diga que no- tarde o temprano puede cansarse de hablar y pasar directamente al exterminio. Puede decirse -lo que aún no cree que deba decirse o que no se atreve a decirse, según los puntos de vista- que, puesto que es un imperialista, malo, dominador, genocida, porqué no pasar de una buena vez a ejercerse según los modos que se le imputan. ¿Por qué perder tiempo en charlas que no son sino el disfraz de la razón imperialista, dominadora, eurocéntrica? Si no existe diferencia entre argumentar y matar, porque ambas son formas de dominación, alguien puede llegar a la conclusión- en nuestra opinión muy desafortunada- de que es mejor matar.

En pocas palabras, mejor la teoría, y, sobre todo, el “arte del matiz”. Establecer diferencias de grado entre “argumentar” y “matar” es importante. De allí que no se puede meter todo en el mismo saco: el que argumenta se coloca en otro plano respecto del que mata, y los argumentos, por más retóricos que sean, son “puentes” para hablar con el otro y no matarlo. Las balas, no.

### **c) Del texto a la acción**

A la luz de todo esto, se trata, entonces, de “producir” un “texto” y de hacerlo “productivo” para orientar de manera estimulante y promisorio a los habitantes de la perplejidad latinoamericana: un “texto” cuyo sentido “actúe”. Nos movemos fuera de los Estudios Culturales. Pero, ¿cómo

“actúa” un texto? En principio, nada parece más alejado de la acción que la escritura. Se la piensa como “teoría” y esta, además, se la opone a la “práctica”, a la acción misma. Contrariamente a esto, creemos que hay “textos” que son parte de la “acción”. No se trata de que la preluen, sino que la “acción” no sería lo que es sin ellos. Hay inclusive “textos” pensados para ello, para iniciar una “acción” o, mejor aún, para “continuarla”, para darle otro sesgo, otra consistencia, otra densidad, si de cuadros habláramos, diríamos para darle “otra luz”. Es indudable que en esta dirección los “textos” de Marx son muy distintos a los de Santo Tomás, inclusive en el sentido específico de que la “responsabilidad” del “texto” marxiano frente a los acontecimientos que inspiró, es mayor que la del filósofo de Aquino frente a la realidad de su respectivo tiempo. Si esto es casi obvio, ¿cómo puede ser que la mayoría de las personas piensen que un texto es teoría, que la escritura es algo alejado del mundo, asunto de poetas, filósofos, soñadores de todo tipo? ¿Acaso hay algo en el “texto” que facilita esta impresión?

La respuesta es afirmativa, porque si en un diálogo entre personas, todavía más si se encuentran en una situación de “cara a cara”, el sentido es casi inmediato, pues la referencia, aquello sobre lo que se habla, el entorno, se halla más cerca y, en todo caso, los malos entendidos pueden ser superados “interrumpiendo” al locutor, generando, pues, una auténtica “interlocución”, en el “texto”, el diálogo es siempre figurado. El “texto”, como señala Ricoeur, produce un doble ocultamiento, a saber, el del escritor y el del lector. El lector se encuentra ausente en la escritura mientras que el escritor lo hace en la lectura. El escritor no puede responder al lector: sólo puede hacerlo el “texto” si es, además, debidamente interpretado, si se le pregunta de manera adecuada al conjunto de sentidos del que se hace portador (intencionales o no desde el punto de vista del escritor, del “autor”). Entonces, respecto a la oralidad:

*“la situación cambia cuando un texto toma el lugar de la palabra. El movimiento de la referencia hacia el señalar se halla interrumpido en el mismo instante en el cual el diálogo se interrumpe por el texto. He expresamente dicho ‘interrumpido’ y no ‘suprimido’. (...) El texto no se encuentra sin referencia, y es tarea de la lectura,*

*en cuanto interpretación, realizar la referencia. Al menos, en esta suspensión en la que la referencia es diferida, el texto se halla de alguna manera 'en el aire', fuera del mundo o sin mundo; en virtud de esta obliteración de la relación con el mundo, cada texto es libre de entrar en relación con todos los otros textos que tomarán el lugar de la realidad circundante exhibida por la palabra viva".*<sup>28</sup>

Se comprende así, por qué la gente común considera que el “texto” está “en el aire”, que sólo tiene que ver con otros textos y nada que ver con el mundo. Se suele hasta considerar “inexperto” a aquel que “sólo lee libros” y nada sabe de la “experiencia mundana”, como si “mundo” y “texto” fueran compartimientos estancos, como si en el mundo no hubiese “textos” y que conocer el mundo y tener una “experiencia” cabal de él no incluyera la lectura de libros, y como si los “textos” no hablaran del mundo, todavía más, no “abrieran mundos” al producir más sentidos de los ya existentes. En fin, **como si el “mundo” no pudiese ser tomado él mismo como un “texto” y el “texto” como un “mundo”, que poco sabe de “textos” quien no ha vivido el “mundo” y poco sabe de “mundo” quien no ha leído los “textos”.**

Pero el pasaje de Ricoeur contiene una indicación privilegiada para nuestros fines. Dice que *“el texto no se encuentra sin referencia, y es tarea de la lectura, en cuanto interpretación, realizar la referencia.”*<sup>29</sup> Este aspecto, es retomado con mayor insistencia en otro lugar del mismo trabajo que estamos citando, cuando se nos dice que:

*“De lo que hemos llamado obliteración del mundo circundante por obra del casi-mundo de los textos se abren dos posibilidades. En cuanto lectores, podemos permanecer en esta suspensión del texto, considerándolo como texto sin mundo y sin autor, en cuyo caso lo explicamos por medio de sus relaciones internas, de su estructura. O, en cambio, podemos remover la suspensión del texto y llevarlo a cumplimiento en la palabra, devolviéndolo a la comunicación viviente: en este caso interpretamos. Estas dos posibilidades pertenecen ambas a la lectura, que consiste, precisamente, en la relación dialéctica de estas dos actitudes”.*<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> RICOEUR, P., *Ob.cit.*, p.137. T.N.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.137. T.N.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p.141. T.N.

Pues bien, esto es justamente lo que nos disponemos a realizar en el cuerpo del trabajo. Los “textos” de los “autores” usados son, en parte explicados mediante su estructura, pero, en otra parte -la mayor- interpretados en busca de una referencia distinta. Nos “apropiamos” de estos “textos”, de sus sentidos, para que hablen acerca de una realidad distinta, la latinoamericana, en particular la venezolana, para que la iluminen de otra forma, más estimulante y promisorio, al menos estos creemos e intentamos. “Interpretar” no se opone, entonces, a “transformar”, como la desdichada onceava tesis sobre Feuerbach de Marx sugiere: “interpretar”, en el sentido que le estamos dando al término, significa **comenzar a** “transformar” el mundo.<sup>31</sup> Quien “interpreta” el “texto” no en relación, simplemente, a otros textos, sino en busca de *otra referencia*, comienza la “transformación” de la realidad, la “traduce” (que eso es lo que, entre otras cosas, significa “interpretar”) y la “re-escribe” mediante esta “traducción”. “Interpretar” es “actuar en profundidad”, al contribuir a la creación de nuevos léxicos más promisorios, “mejores” que otros, en relación con ciertos fines y tareas pendientes que la sociedad en cuestión se ha dado.

Una mayor consciencia de la importancia de la “lectura” para la contribución a la solución de los problemas sociales, ayudaría a que una sociedad no se quedara sin recursos y, por así decirlo, atascada en la repetición de acciones ciegas, de pautas culturales en muchos casos autodestructivas. Una sociedad acostumbrada a la “lectura” jamás creería que la “interpretación” se opone a la “transformación”, ni tampoco que trabaja en una dirección distinta. La “interpretación” “participa en el sentido de la “acción”, es “acción interpretativa” e “interpretación actuada”, movida por fuerzas sociales que se han dado a sí mismas un vocabulario, un léxico diferente, una nueva “gramática profunda”. Ciertamente, este es un aspecto problemático del proyecto moderno, sobre el cual mucho tendremos que decir. Aquí será suficiente recordar que la modernidad estimula el tratamiento profesionalizado de la tradición cultural y que, al hacerlo, produce como resultado un

---

<sup>31</sup> Recordamos el contenido de la onceava tesis sobre Feuerbach: “*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*”. MARX, K., “*Tesis sobre Feuerbach*”. Moscú, Editorial Progreso, 1981, p.10.

incremento de la distancia entre la cultura de los expertos y la del público en general. En efecto, como acota Habermas:

*“...lo que acrecienta la cultura a través del tratamiento especializado y la reflexión no se convierte inmediata y necesariamente en la propiedad de la praxis cotidiana. Con una racionalización de esta clase aumenta la amenaza de que el común de las gentes, cuya sustancia tradicional ya ha sido devaluada se empobrezca más y más”.*<sup>32</sup>

Si la modernidad ha de seguir su labor, hay que salvar esta brecha, pues *“los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de la cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana”.*<sup>33</sup> También Said enfatiza este aspecto, cuando, al analizar el papel de las comunidades interpretativas de las humanidades y su papel crítico, habla de una “política de la interpretación” que debe ser corregida, toda vez que termina por aislarse de la cotidianidad. Al respecto escribe que hay que:

*“...conectar estas formas [de la interpretación] más políticamente vigilantes a una praxis continua política y social. A menos que se haga esa conexión, incluso la actividad interpretativa más bien intencionada y más inteligente caerá de nuevo en el murmullo de la mera prosa, pues pasar de la interpretación a su política es en gran medida ir del deshacer al hacer, y esto, dadas las divisiones actualmente aceptadas entre crítica y arte, es arriesgarse a la incomodidad de una gran alteración en las maneras de ver y hacer. Sin embargo, uno debe negarse a creer que la comodidad de los hábitos especializados pueden ser tan seductores que nos mantengan a todos en nuestros lugares asignados”.*<sup>34</sup>

Desde luego, siempre es posible acentuar uno de los dos lados de la “lectura” y “cerrarse al mundo”. En esto, podemos estar de acuerdo con Marx cuando señala, siempre en la onceava tesis sobre Feuerbach, que los filósofos suelen hacer eso. La mayoría de los filósofos:

---

<sup>32</sup> HABERMAS, J., “La modernidad, un proyecto incompleto”, en *“La posmodernidad”*, Barcelona, Kairós, 1985, (1998), p.28.

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> SAID, E., “Antagonistas, públicos, seguidores y comunidad”, en *“La posmodernidad”*, *Ob.cit.*, p.234.

*“...decide colocarse en el ‘lugar del texto’ y en el ‘cierre’ de este lugar; sobre la base de esta elección, el texto no posee un exterior, sino sólo un interior; no posee ninguna meta trascendente, como la tendría una palabra dirigida a alguien a propósito de algo”.*<sup>35</sup>

Es bueno dejar en claro desde ya por qué no nos reconocemos en esa mayoría de filósofos y por qué mostramos mucha cautela y suspicacia frente al rótulo “filósofo”, pues, en general, cuando alguien que no es filósofo tilda a otro de serlo, está pensando precisamente en la clase de personas que “cierran” el texto. Nosotros hacemos lo contrario: “abrimos” el “texto” y, al hacerlo, nos separamos de esa, por otra parte, muy digna y necesaria tradición exegética -en tanto nos alimentamos también de ella- que lo “cierra” con el fin de “explicarlo” mejor. Nos sostiene en esta operación esta ulterior acotación de Ricoeur, por cierto, un “filósofo”:

*“La lectura es posible porque el texto no se halla encerrado sobre sí mismo sino abierto hacia algo otro; leer significa, de todas formas, conectar al discurso del texto un nuevo discurso. Esta conexión de un discurso con el otro denuncia, en la constitución misma del texto, aquella original capacidad de reanudación en la que consiste su carácter de apertura. La interpretación es el resultado concreto de esta conexión y de esta reanudación”.*<sup>36</sup>

En esto radica, por lo demás, la “apropiación” de un “texto”. Se apropia uno de un “texto” cuando lo refiere a algo otro que el texto, cuando lo abre al mundo y abre otro mundo con él. Además, *“por apropiación concibo que la interpretación de un texto se completa en cuanto autointerpretación de un sujeto que, de ahora en adelante, se comprende mejor, se comprende de manera distinta, o, inclusive, comienza a comprenderse”.*<sup>37</sup> Lo que vale para un “yo”, vale para la sociedad entera, como hacíamos notar anteriormente en la relación entre sociedad y “lectura”. Es más:

---

<sup>35</sup> RICOEUR, P.; *Ob.cit.*, p.142. T.N.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.147. T.N.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.148. T.N. Lo resaltado es nuestro.

*“Por un lado la autocomprensión transita indirectamente a través de la comprensión de los signos culturales en los que el ‘yo’ se documenta y se forma; por otro lado, la comprensión del texto no se acaba en sí misma, sino que media la relación que posee consigo mismo un sujeto que no encuentra el sentido de la propia vida en el cortocircuito de la reflexión inmediata. Así, con la misma fuerza, hay que decir que la reflexión no es nada sin la mediación de los signos y de las obras, y que la explicación no es nada si no es incorporada como intermediario en el proceso de autocomprensión. En resumidas cuentas, en la reflexión hermenéutica -o en la hermenéutica reflexiva- la constitución del yo y aquella del sentido son simultáneas”.*<sup>38</sup>

Por esta razón, escribir un “texto” en, sobre y para la “América perpleja” significa contribuir con la modificación de los “sentidos” que la embargan. Este “texto” se quiere en comunicación viviente, mediada por los signos, con los habitantes de Venezuela: les habla a ellos sobre algo (si bien, como es obvio, a través de la mediación con la comunidad interpretativa de los intelectuales). Incita una autocomprensión distinta para salir del atolladero de una modernidad mal resuelta, mal encarada y cuya hibridez, lejos de ser la solución (si la pensamos fuera de su valor estético) es parte del problema. No se puede, como sugiere Néstor García Canclini respecto de los habitantes de Tijuana, “entrar y salir de la modernidad”, sin pagar unos costos muy elevados en la misma constitución de “lo social”.<sup>39</sup> Las culturas híbridas pueden dar lugar a “sociedades dilemáticas”, a auténticas esquizofrenias sociales. Tal vez, se escribe mejor sobre las encrucijadas de lo que se las vive.

#### **d) El viaje**

Pero si lo “híbrido” no nos parece lo deseable, esto no significa que no sea parte de una realidad con la que hay que habérselas. Gran parte de América Latina, incluyendo Venezuela, vive la hibridez. Necesitamos, entonces, un léxico que pueda arrancarnos de ese estado para conducirnos hacia otro, hacia un mundo “mejor”, en un sentido que nuestro trabajo especifica. Las culturas

---

<sup>38</sup> *Idem.* T.N.

<sup>39</sup> Cfr. GARCIA CANCLINI, N. “*Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*”, México, Grijalbo, 1990, (1989).



híbridas requieren, para ser comprendidas, de categorías específicas. Sin embargo, estas categorías no pueden ser “ad hoc”, sino abrirse, ellas también, hacia una comprensión que, aun respondiendo a la “tópica del objeto de estudio”, no se agote en ella.

La “perspectiva itinerante” responde a estos problemas y a estas inquietudes. Emplea la “metáfora” del viaje, no sólo porque América es, **en parte importante**, “fruto” de navegantes, de marinos, sino porque la realidad de sus habitantes resulta fraguada, en gran medida, por la experiencia del viaje. Sus habitantes o han viajado mucho o, inclusive sin haber salido nunca de su “terruño”, se han visto desplazados por “objetos viajeros”, por el “viaje como objeto” que entra y sale de sus vidas. Extrapolando una expresión de James Clifford, podemos decir que las vidas de los habitantes latinoamericanos es una suerte de “residencia en viaje”. En su obra, “Itinerarios transculturales” se sostiene que *“los viajes y los contactos son situaciones cruciales para una modernidad que aún no ha terminado de configurarse”*.<sup>40</sup>

Así que, por debajo de la expresión sintética “perspectiva itinerante”, encontramos la “metáfora” del viaje que Clifford transforma en “concepto”<sup>41</sup>. Respecto de él, nos dice:

*“...el concepto de viaje comenzó a incluir una gama cada vez más compleja de experiencias: prácticas de cruce e interacción que perturbaron el localismo de muchas premisas tradicionales acerca de la cultura. Según esas premisas, la existencia social auténtica está, o debiera estar, circunscripta a lugares cerrados, como los jardines de los cuales derivó sus significados europeos la palabra ‘cultura’. Se concebía la residencia como la base local de la vida colectiva, el viaje como un suplemento; las raíces siempre preceden a las rutas. Pero, ¿qué pasaría (...) si el viaje fuera visto sin trabas, como un espectro complejo y abarcador de las experiencias humanas? Las prácticas de desplazamiento podrían aparecer como constitutivas de significados culturales, en lugar de ser su simple extensión o transferencia. Los efectos culturales*

---

<sup>40</sup> CLIFFORD, J., “Itinerarios transculturales”, Barcelona, Gedisa, 1999, (1997), p.10.

<sup>41</sup> El entrecorillado a los términos “metáfora” y “concepto” responde a lo que acerca de ellos se dice en la Primera Parte, en particular, en los apartados &8 y &9. Aquí valdrá decir que con las comillas se quiere indicar la dificultad de diferenciar con todo rigor entre “metáfora” y “concepto”, tanto porque el segundo, como se sostiene en el cuerpo del trabajo, procede de la primera, cuanto porque la primera no puede concebirse sin el segundo. En verdad, al haber un “continuum” entre lo uno y lo otro, la diferencia, siempre de grado, está sujeta, en la fase central del “continuum”, a cierta incertidumbre y, al final, a una decisión “casi-arbitraria”.

*del expansionismo europeo, por ejemplo, ya no podrían celebrarse o deplorarse como una simple exportación (de civilización, industria, ciencia o capital). Pues **la región llamada 'Europa' ha sido constantemente reformulada y atravesada por influencias provenientes de más allá de sus fronteras**".<sup>42</sup>*

La "perspectiva itinerante" se opone de entrada a los "localismos de muchas premisas tradicionales sobre la cultura". Para ella la cultura no es un "jardín", sino, un "viaje" en el seno de una modernidad heterogénea, convencida como está, de que *"los centros culturales, las regiones y territorios delimitados, no son anteriores a los contactos, sino que se afianzan por su intermedio y, en ese proceso, se apropian de los movimientos incansables de personas y cosas, y los disciplinan"*.<sup>43</sup> Este "viaje" no tiene por qué ser literal. Reparando en lo que Ricoeur decía a propósito de los "textos" y de la "autocomprensión", bien podemos decir que los hombres podemos viajar sin movernos físicamente y movernos físicamente sin viajar. Esto es sabido. Menos lo es el hecho de que una de las características más sobresalientes del "viaje" es la ironía, entendida como distancia crítica y, a la vez, indulgente, casi reconciliadora en su mirar las cosas unas desde otras, sin "punto de Arquímedes", una mirada "perpleja", y, por ello, una mirada que se demora sobre su entorno. Recordémoslo, el perplejo no está extraviado: se encaminó bien y sólo tiene dudas acerca de cómo proseguir su camino. Por esta razón, se demora, descifra los signos que lo rodean, se dedica al "rompecabezas" con la pasión de aquel que tiene mucha paciencia. En el fondo, el verdadero "viaje" nunca termina: por ello no apura.

El "viaje" como "concepto" tiene como preocupación las diversas prácticas discursivas y no discursivas, las tácticas de "traducción", las igualmente pacientes e irónicas "re-escrituras" en el marco de los problemas de identidad que la modernidad heterogénea plantea:

*"En realidad, la circulación de la cultura y la identidad como actos efectivos pueden rastrearse hasta la estructuración de las patrias, esos espacios seguros que*

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p.13. Lo resaltado es nuestro.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p.14.

*permiten controlar el tráfico a través de las fronteras. Tales actos de control, que garantizan el deslinde entre un interior y un exterior coherentes, son siempre tácticos. La acción cultural, la configuración y reconfiguración de identidades, se realiza en las zonas de contacto, siguiendo las fronteras interculturales (a la vez controladas y transgresoras) de naciones, pueblos, lugares. La permanencia y la pureza se afirman - creativa y violentamente- contra fuerzas históricas de movimiento y contaminación”.*<sup>44</sup>

El “viaje” contra la “patria”. La “perspectiva itinerante” pone de manifiesto una “metáfora” contra otra, una “razón retórica” contra la otra con el fin de “transferir” la ironía de la primera a la segunda. Una “patria” es aceptable, según nuestro enfoque, sólo en la medida en que uno se la toma con ironía. El “itinerar de perspectivas” socava la concepción de que los movimientos son posteriores a las raíces: toda “patria” es un “sedimento”. Al enfatizar la movilidad, la reconoce, simultáneamente, como poder y su contrario:

*“Antipoder, puesto que la movilidad parece indisociable de la libertad, ya que todos los encierros son, en primer lugar, trabas a la libertad. Dificultades al movimiento, obstáculos para el cuerpo... La prisión, el manicomio, el campo de prisioneros, la fábrica son, todos, lugares donde las reglas más estrictas codifican todos los desplazamientos: las entradas, las salidas y, de una manera más general, todas las formas de movilidad. La movilidad es Antipoder ya que permite la dispersión, la fragmentación, la pluralidad; porque, desde este punto de vista, está del lado de lo Múltiple, en tanto que el Poder, por definición, apunta a lo Uno: porque es deseo de espacio realizado. Antipoder, ¿antiEstado, pues? En principio sí, seguramente”.*<sup>45</sup>

Pero, al mismo tiempo, la movilización es también la herramienta privilegiada del poder, en rigor, de los poderes:

*“...la movilidad se revela también instrumento característico de cualquier poder, ya que hace posible la ubicuidad del control. La esencia del poder se basa ciertamente en ser el Uno, pero esto le obliga a estar en todas partes, a deslizarse en las intimidades más celosamente guardadas”.*<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p.18.

<sup>45</sup> DE GAUDEMAR, J.P., “La movilización general”, Madrid, La Piqueta, 1981, p.14.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p.15.

Dejando a un lado el lenguaje “esencialista” y metafísico del autor citado, conviene extraer de él el desafío que la “perspectiva itinerante” debe enfrentar al ser “movilidad”: no jugar el juego de los poderes de la “patria”, de las “localidades culturales”, de las “identidades originarias”, de los “Estados-naciones fundamentalistas”; juego que reproduce, si bien en otra escala, la prisión, el manicomio, la fábrica, y así sucesivamente; pero, tampoco, creerse el Antipoder por excelencia, esto es, jugar, con ese pretexto, el juego, igualmente de poder, de la globalización, al enfatizar la fragmentación, la pluralidad, la dispersión, la hibridez porque estos fenómenos pueden ser negativos.

Hay, entonces, que “itinerar con cautela”, desplazarse con acierto, comprendiendo que *“cuando las fronteras adquieren un paradójico protagonismo, los márgenes, bordes y líneas de comunicación surgen como mapas e historias complejos”*.<sup>47</sup> Devolver esta complejidad, constituye un buen punto de partida.

En calidad de enfoque basado en los contactos, la “perspectiva itinerante” del “perplejo latinoamericano”, que ofrecemos como un léxico más al lado de otros, (no pretendemos “ser radicalmente alternativos”) no presupone *totalidades socioculturales*; más bien, y según veremos, se dedicará a reconstruir la categoría de “totalidad” para reemplazarla con la de “mapas de sentido”, en el marco de la contingencia y de la ironía de una “razón retórica” que “traduce” y “re-escribe” constantemente tales “mapas”. En rigor, la “perspectiva itinerante” “mapea” y no “totaliza”.

Empero, ¿al hacer esto, al colocar el “viaje” antes de la “raíz”, no se supone un “sincretismo originario”? Pues no. También deseamos eludir este compromiso, al rechazar, hasta donde nos resulte posible, un “compromiso ontológico” con lo que “realmente es”.<sup>48</sup> Deseamos cambiar de

---

<sup>47</sup> CLIFFORD, J., *Ob.cit.*, p.18.

<sup>48</sup> Este tópico es desarrollado en el &9, del Primer Capítulo, siguiendo a Rorty, entre otros.

léxico, mediante la criba de una hibridación conceptual acompañada por la “vigilancia conceptual” misma, y, al proponernos tal cometido, deseamos evitar términos como “origen”. En su lugar, optamos por el más modesto, menos comprometedor, “procedencia”. En consecuencia, no suponemos que haya un “sincretismo originario”, sino que constatamos que en América Latina, en particular Venezuela, hay sincretismo y, procediendo de tal aserto, nos movilizamos con la cautela ya anunciada hacia el problema que nos interesa, a saber, la modernidad y sus resistencias subalternas.

#### e) Modernidad y subalternidad

Y lo primero que encontramos en esta dirección, es que no se puede eludir el Occidente (que no hay que confundir, sino separar con todo rigor, del eurocentrismo) de este “viaje”. No hay lugar del mundo donde la modernización occidental, y el capitalismo, no ejerza su influencia o deje sentir su presión. Como lo acota Clifford:

*“Resulta imposible evitar el alcance global de las instituciones occidentales aliadas con los mercados capitalistas y con los proyectos de las élites nacionales. (...) La realización de la cultura incluye procesos de identificación y de antagonismo que no pueden ser totalmente controlados, que sobrepasan las estructuras nacionales y transnacionales”.*<sup>49</sup>

La “perplejidad” se instala precisamente en este “movimiento de la identificación y del antagonismo” para “itinerar entre perspectivas”. **“América perpleja” en su tener que conocerse con y contra, mediante, a través, y a pesar, de Europa;** autocomprensión que requiere de la apropiación de “textos” europeos, occidentales, mas, no por ello, eurocéntricos. “Apropiación” que,

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.20.

como recuerda Ricoeur, implica dos aspectos: 1) luchar contra la distancia cultural; 2) luchar contra el alejarse del sentido.<sup>50</sup>

En esta dirección, la “apropiación” “acerca”, “vuelve semejante”, “símil y contemporáneo”, vuelve “propio” lo que antes era “extraño”. Perplejidad, luego, de una América que conoce el nombre que le han dado, pero no su “propio nombre” que ha de buscar en “el otro” de Europa. Perplejidad de América que debe constantemente “inventarse” más allá del ora Íbero, ora Latina, ora Hispana, ora Indo, pero siempre “dicha”, “etiquetada”.

¿Cómo eludir la etiqueta? No “portándose” de otro modo, sino nombrándose indiferentemente con todos los nombres dados, para rehuir en el movimiento la fijación de otro; burlarse, entonces, de la “etiqueta”, interfiriendo la una con la otra. O, simplemente, eligiendo uno de sus nombres re-significándolo. “Latino”, entonces, no porque así los digan los del “norte”, sino porque así nos reconocemos como fruto, más allá de la Conquista, también de inmigraciones en su gran mayoría latina, española, portuguesa, italiana de la que “nos” hemos “apropiado”. ¿Qué es, por ejemplo, un italo-venezolano? Difícil caracterizarlo, pero seguramente ya no es un “europeo”. ¿Y qué decir del elevado consumo de pasta en Venezuela? ¿No es acaso la pasta un plato del cual Venezuela, más que cualquier otro país caribeño, se ha “apropiado”? ¿No lo indica así el hecho de que todos los gobiernos de turno la incluyan en su “cesta básica” de productos controlados, incluyendo el más “revolucionario” y “fundamentalista”, anti-moderno y anti-occidental de los gobiernos, el del fallecido Hugo Chávez Frías?

Perplejidad frente a la globalización, porque:

---

<sup>50</sup> Cfr., RICOEUR, P., *Ob.cit.*, p.148.

*“...el (des)orden del mundo no prefigura, con claridad, por ejemplo, un mundo posnacional. El capitalismo contemporáneo trabaja en forma flexible, desapareja, tanto para reforzar como para borrar las hegemonías nacionales. Como nos los recuerda Stuart Hall, la economía política global avanza sobre terrenos contradictorios, a veces reforzando, a veces borrando diferencias culturales, regionales y religiosas, divisiones por género y de carácter étnico. Los flujos de inmigrantes, de medios de comunicación, de tecnología y de mercancías producen efectos igualmente disparejos.”<sup>51</sup>*

El mecanismo de mercado no trabaja, como se pensó, en una sola dirección: él también es, muy a su pesar, ambiguo. Mientras más se realiza, más empuja en la dirección opuesta del Estado-nación interventor, llegando, inclusive a hacerlo más violento. En efecto:

*“esas comunidades imaginadas que llamamos ‘naciones’ requieren un mantenimiento constante, a menudo violento. Es más, en un mundo de migraciones y satélites de televisión, el control de las fronteras y de las esencias colectivas nunca puede ser absoluto ni durar mucho tiempo. Los nacionalismos establecen sus tiempos y espacios aparentemente homogéneos de un modo selectivo, en relación con nuevos flujos transnacionales y formas culturales, tanto dominantes como subalternos. Las identidades diaspóricas e híbridas producidas por estos movimientos pueden ser tanto restrictivas como liberadoras. Unen idiomas, tradiciones y lugares de manera coactiva y creativa, articulando patrias en combate, fuerzas de la memoria, estilos de trasgresión, en ambigua relación con las estructuras nacionales y transnacionales. Es difícil evaluar, incluso percibir, toda la gama de prácticas que así surgen”.<sup>52</sup>*

Inclusive si se está bien encaminado, ¿cómo no experimentar cierta perplejidad ante este panorama? Sorprendente y asombrosa es la “certeza” de algunos que no se dan por enterados de lo que sucede y a los que, sin embargo, y a pesar de la actitud de avestruz, les suceden cosas. La perplejidad en la que mueve sus pasos la “perspectiva itinerante”, el “itinerar entre modernidad y subalternidad” en América Latina, particularmente Venezuela, no supone, sin más ni más, que:

*“...las prácticas de pasar de un lado a otro sean siempre liberadoras ni que organizar una identidad autónoma o una cultura nacional sea siempre una actitud reaccionaria. La política de la hibridez es coyuntural y no puede deducirse de principios teóricos. En la mayoría de los casos, lo que importa políticamente es quién*

---

<sup>51</sup> CLIFFORD, J, *Ob.cit.*, p. 21.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp.21-22.

*despliega la nacionalidad o la transnacionalidad, la autenticidad o la hibridez, contra quién, con qué poder relativo y con qué habilidad para sostener una hegemonía”.*<sup>53</sup>

La “coyuntura”, el lugar “desde dónde se habla”, que en este caso corresponde a la “movilización” generada por la perplejidad es, guste o no, la del tardocapitalismo y sus efectos globalizantes. Esta “globalización” produce un desgarramiento de tal índole que, como “re-acción”, muchas personas tienden a refugiarse en formas de identificación “primarias”, por ejemplo, la comunidad orgánica étnica, o los “padres de la patria” (Bolívar y el bolivarianismo en el caso de Venezuela) y, así, sucesivamente. Pero, el punto crucial, lo que no debemos olvidar, es que estas formas son sólo aparentemente “regresivas”, porque responden a la dimensión universal del mercado mundial y, por tanto, se hallan desde ya mediadas por el Estado y por el mercado. *“Por esta razón, aquello con que nos la habemos en estos fenómenos no es una ‘regresión’, sino, más bien, exactamente su contrario: en una suerte de ‘negación de la negación’ hegeliana, esta misma reafirmación de la identificación ‘primordial’ indica que la pérdida de unidad orgánica-sustancial se ha llevado enteramente a cabo”.*<sup>54</sup>

Así, pues, el Estado, como “comunidad imaginada” resulta ser en los tiempos actuales, y de manera muy acentuada en América Latina, particularmente Venezuela, una suerte de compromiso, siempre muy precario, frágil, entre la “cosa étnica” y la función potencialmente universal del mercado. Un vistazo al Preámbulo de la constitución (1999), de la “República Bolivariana de Venezuela” (anteriormente, simplemente “República de Venezuela”) es prueba fehaciente de lo que venimos diciendo:

*“El Pueblo de Venezuela, en ejercicio de sus poderes creadores e invocando la protección de Dios, el ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar y el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes y de los precursores y forjadores de una patria libre y soberana; con el fin supremo de refundar la República*

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p.22.

<sup>54</sup> ZIZEK, S., *“Il grande altro”*, Milano, Feltrinelli, 1999, p.30. T.N.



*para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado, que consolide los valores de libertad, la independencia, la paz, la solidaridad, el bien común, la integridad territorial, la convivencia y el imperio de la ley para ésta y las futuras generaciones; asegure el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia social y a la igualdad sin discriminación ni subordinación alguna; promueva la cooperación pacífica entre las naciones e impulse y consolide la integración latinoamericana de acuerdo con el principio de no intervención y autodeterminación de los pueblos, la garantía universal e indivisible de los derechos humanos, la democratización de la sociedad internacional, el desarme nuclear, el equilibrio ecológico y los bienes jurídicos ambientales como patrimonio común e irrenunciable de la humanidad;... ”.*

En este “Preámbulo” está contenido “todo”, mezclado a la manera del “collage” postmoderno, en una suerte de “cubismo discursivo” donde la “ilusión de la perspectiva” deja lugar a la “objetividad de los diversos materiales” con los que se elabora el escrito. Por ejemplo, sobre la base del “heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes”, el tradicional día de fiesta del 12 de octubre, llamado “Día de la Raza”, conmemorativo de la llegada de Colón a América en 1492, se transformó en el “Día de la Resistencia Indígena”, otorgando a un marcado sesgo de “cosa étnica” y de agresividad contra los “extranjeros” (empezando con los “malos Conquistadores” contra los que “resistieron” los “buenos aborígenes”) que permite suscribir frases como la siguiente:

*“...el actual ‘fundamentalismo’ postmoderno étnico, y su resistencia ante el extranjero no solamente no son ‘regresivos’, sino, por el contrario, ofrecen la suprema prueba de la emancipación final de la lógica económica del mercado abstractamente concebido de cualquier vínculo con la cosa étnica ”.<sup>55</sup>*

Sólo porque la globalización genera desarraigo, se puede “retornar” a semejante “arraigo”, inventado, fruto de una imaginación ya duramente “colonizada” (amenazada desde “adentro”) como para dar a luz un “contra-imaginario” de semejante hechura. Asimismo, algunos movimientos y pensadores subalternos utilizan la vertiente más anti-moderna de la postmodernidad, uniéndola a elementos pre-modernos, para rechazar en bloque la modernidad a nivel de la “cultura oficial”, mientras se cuele en la estructura social y económica de las que se valen los mismos subalternos en

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.31. T.N.

su lucha contra la globalización. No se trata de registrar aquí un “círculo vicioso”, sino de mostrar la inutilidad de tales esfuerzos, y, sobre todo, el hecho de que, encarada de esta manera, la modernidad latinoamericana sigue generando estragos.

Contrariamente a este enfoque (de rechazo total de la modernidad y desconocimiento del grado en el cual ella ha penetrado en América Latina, particularmente en Venezuela), presentamos nuestra tesis que guía la búsqueda de un método, que hoy presentamos, para su elaboración discursiva: Los fenómenos subalternos son fenómenos modernos, producidos por una “modernidad problemática”, que convierten la misma modernidad en subalterna a otros procesos en el mismo momento en el cual tal subalternidad muestra su irremediable modernidad. Por esta razón, podemos hablar de una “modernidad-de-la-subalternidad” y de una “subalternidad-de-la-modernidad” como de un único proceso. El problema radica en cómo tomar posición en el seno de este proceso, cómo vivir la “subalternidad de la modernidad” en aquellos países que, como Venezuela, no han logrado siquiera la conciencia de la “modernidad problemática”, que se han detenido en un tiempo otro, difícilmente encasillable en la temporalidad moderna y que, en cuanto tal, al expresarse de manera subalterna, no se encuentran conscientes de la modernidad que, no obstante, los embarga. Y nuestra respuesta inicial a esta dificultad consiste en la “perspectiva itinerante” como expresión sintética del “itinerar entre modernidad y subalternidad en el seno de la perplejidad”. Esta posición nos permite evitar las “filosofías de la historia” y reconocernos, una vez más, en estas palabras de Clifford:

*“...a diferencia de Marx, para quien el posible bien del socialismo dependía históricamente del mal necesario del capitalismo, yo no preveo ninguna forma futura de resolver la tensión, ninguna revolución ni negación dialéctica de la negación. El concepto creciente y cambiante de ‘guerra de posiciones’ de Gramsci, su idea de una política de conexiones y alianzas parciales, resultan más elocuentes”.*<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> CLIFFORD, J., *Ob.cit.*, p.22.

La “modernidad problemática” es, a su vez, la expresión para indicar la “modernidad múltiple” y el hecho de que cada región y cada país de la región se las tiene que ver con una modernidad distinta, a pesar de la semejanza de algunos rasgos.<sup>57</sup> Por eso, restringimos el ámbito de nuestro estudio a Venezuela, considerándola en su peculiaridad. Lo que no significa que lo que digamos de ella no tenga que ver con América Latina: eso sería un absurdo. Sólo sostenemos que América Latina es un conjunto demasiado vasto si se lo analiza desde la noción de “modernidad múltiple”.

De ahí, también que la criba de hibridación conceptual, que subyace y promueve la “perspectiva itinerante”, implique el uso de conceptos comparativos que nos conducen a una toma de conciencia de los límites siempre tardía. La “traducción” y la “re-escritura” posterior se las tendrá que ver con significados siempre escurridizos y, fuera de lo dicho acerca del tardocapitalismo y sus efectos globalizantes, *“dada la contingencia histórica de las traducciones, no existe una localización única a partir de la cual pudiera producirse una explicación comparativa total”*.<sup>58</sup> Lo que hay, en su lugar, es una constante auto-ubicación en el itinerar que, desde luego, manifiesta ya ciertos valores, los expresa en el rechazo a los discursos que desean inmovilizar a la gente en función de su “identidad”, pero sin obviar el valor de las “identificaciones”. **Estas “identificaciones” no son “patrias”, elegidas o forzadas, sino lugares del “viaje”.** *“Se sigue de esto que no cabe buscar remedio para los problemas de la política cultural en alguna vieja o nueva visión de consenso o de valores universales. Lo único que existe es más traducción”*.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Cfr. BERIAIN, J., “Modernidades Múltiples y Encuentro de Civilizaciones”, en “*Revista Mad.*”, nº6, Mayo 2002, Departamento de Antropología Universidad de Chile.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p.23.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p.25.

## **PRIMERA PARTE**

**Perspectiva itinerante: contingencia e ironía *versus* totalidad**

## PREÁMBULO

### 0. Compromiso con la teoría

El siguiente trabajo se inscribe, conforme a lo expuesto en la “Introducción”, en un límite, entendido no como el lugar donde se acaba un discurso, sino como el punto de inflexión desde el que arranca la reflexión. Se trata de colocarse en el “más allá”, como hiciera Nietzsche y muchos otros después de él, en el caso específico, más allá de una confrontación estéril entre modernidad y lógica de la identidad.

Pero este “más allá” lo concebimos como un estar “sobre la línea”, sobre una “nada movediza”, al hilo de un nihilismo que no es, al igual que el límite, un final, sino más bien algo que abarca el presente, lo vive sin un futuro concebido como un todo coherente, como un conjunto de fuerzas que hacen la historia a espaldas de los individuos; nos movemos fuera de todo esencialismo y tratando de superar la lógica de la metafísica occidental sin, por ello, caer en el caos. Como lo expresa Jünger: *“se ha demostrado que el nihilismo puede armonizar perfectamente con amplios sistemas de orden, y que incluso esto es la regla, allí donde es activo y desarrolla poder. El orden es para él un substrato favorable: lo transforma para sus fines”*.<sup>60</sup>

Lo que tampoco significa que este “más allá” no contenga indicaciones, señalamientos, por así decirlo, un gesto y una actitud. Sin futuro, vive el presente desde unos constantes “regresos a” la obra de autores que se encuentran en una posición “transdiscursiva”, o que son puestos en tal posición, y que constituyen sus “ordenes discursivos”, su suelo y su “novedad”. Son las obras de los autores que Foucault denomina “instauradores de discursividad”. *“Lo particular de estos autores es que no son solamente los autores de sus obras, de sus libros. Produjeron algo más: la posibilidad y*

---

<sup>60</sup> JÜNGER, E., *Sobre la línea*, Barcelona, Paidós, 1994, (1956), p.27.

*la regla de formación de otros textos”.*<sup>61</sup>

Cuando se “regresa a” estos “instauradores de discursividad”, se lo hace no para que se repita simplemente lo ya dicho, sino para que, mediante esa repetición se produzca la diferencia, lo “nuevo”, lo que no siempre puede hacerse con cualquier autor. Por ejemplo, sostiene Foucault:

*“cuando hablo de Marx o de Freud como ‘instauradores de discursividad’, quiero decir que no sólo hicieron posible un cierto número de analogías, sino que hicieron posible, también, un cierto número de diferencias. Abrieron el espacio para algo distinto a ellos y que sin embargo pertenecen a lo que fundaron”.*<sup>62</sup>

Por tanto, este “regreso a” el límite, al “más allá” significa que nos encontramos, y de manera muy particular en América Latina y, dentro de ella, en Venezuela:

*“en un momento de transición en el cual diferencia e identidad, pasado y presente, interno y externo, inclusión y exclusión se intersecan inextricablemente. En aquel ‘más allá’ se percibe de hecho una turbación, una desorientación respecto del camino a emprender: un movimiento explorador inquieto, muy bien expresado por el término francés au-delà -acá y allá-, por ambos lados, adelante y atrás”.*<sup>63</sup>

Nuestro tema y problema es la elaboración de la “perspectiva itinerante” como método para comprender la relación existente en Latinoamérica, pero de forma puntual en Venezuela, entre modernidad y subalternidad, entre fuerzas que empujan hacia la modernización y modernidad del país y contrafuerzas que se le resisten, que se denominan “Bolivarianas” y que hacen del “bolivarianismo” su bandera. Contrafuerzas que dicen explícitamente, en el marco de una reunión sobre integración económica (MERCOSUR), que “el mercado ha llevado la delantera frente a la

---

<sup>61</sup> FOUCAULT, M., “¿Qué es un autor?”. En *Literatura y conocimiento*, Mérida, ULA, 1999, p.115.

<sup>62</sup> *Idem*, p.116.

<sup>63</sup> BHABHA, H., *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001, (1994), p.12.T.N.

política hasta hoy y no debe ser así. La política debe ir adelante y el mercado rezagarse”.<sup>64</sup> Contrafuerzas que encuentran en los escritos de los pensadores subalternos fuentes de las que alimentarse o que, en todo caso, expresan ese sentir, sentir en el cual la “teoría” es rechazada por ser la expresión de individuos socialmente y culturalmente privilegiados. Por esta razón, no podemos comenzar a elaborar nuestra posición, que contiene elementos “teóricos”, sin defendernos, aunque sea brevemente, de esta acusación. La elaboración de una lectura de la modernidad en América Latina, específicamente Venezuela, la dejamos para obras posteriores. Nuestra pretensión en esta entrega que presentamos como requisito previo para optar por el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de las Islas Baleares es elaborar el presupuesto metodológico para dicha comprensión, a saber, la “perspectiva itinerante”.

Al respecto, Bhabha, quien seguramente no puede ser tachado de “eurocéntrico” y que es un destacado representante de los estudios postcoloniales, escribe:

*“Existe un asunto dañino y autocontradictorio, según el cual la teoría es necesariamente el lenguaje elitesco de cuantos son socialmente y culturalmente privilegiados. Se sostiene que el lugar que corresponde a la crítica académica sea aquel de los archivos eurocéntricos de un Occidente imperialista y neocolonial; los reinos olímpicos de aquello que erróneamente es denominado ‘pura teoría’ son considerados como eternamente aislados de las necesidades históricas y de las tragedias de los condenados de la tierra”.*<sup>65</sup>

Los autores a los que alude Bhabha, considerarían nuestra Primera Parte una mera pérdida de tiempo, pues, de lo que se trata, según su juicio, es de “estar del lado” de los condenados de la tierra, de militar en sus filas, de contribuir, en calidad de intelectuales, no a una revisión o a una actitud crítica de lo que está en juego, sino a incrementar el compromiso político. Según este enfoque:

---

<sup>64</sup> Fragmento del discurso del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, el fallecido Hugo Chávez Frías, pronunciado en el marco de la reunión de países miembros del MERCOSUR. Reportado por “El Nacional”, edición del 23 de junio de 2003.

<sup>65</sup> BHABHA, H, *Ob.cit.*, p.35. T.N.

*“...la meta del compromiso intelectual no es difundir sentido común, como era el fin de Dewey, Lippman e incluso Mills. Es más bien desestabilizar las interpretaciones comunes en nombre de los marginados, ser subversivo no en nombre de la verdad, sino de una posición de identidad”.<sup>66</sup>*

En otras palabras, hay que expresarse desde una “identidad”, hablar “como si” se fuera un “condenado de la tierra” sin decir ni una palabra respecto de qué clase de ética obliga al intelectual a ser subversivo en nombre de una posición de identidad más bien que a favor del “juego de las verdades”. Es como si estos autores, que estudiaremos en próximas entregas, pensarán que “los condenados de la tierra”, para retomar la expresión del célebre libro de Fanon, tienen una suerte de supremacía ética sólo por el hecho de ser “condenados”. Pero el hecho de pertenecer a un grupo marginado, excluido, pobre no dice todavía nada respecto de su “bondad”. No se es “buenos” por ser “pobres”, a menos que desde ya se ubique uno en algún texto revelado, portador de una Verdad absoluta. Y lo peor es que algunos de estos autores incorporan a sus trabajos aportes de Nietzsche para criticar la Razón occidental, sin percatarse que tal incorporación socava las bases de cualquier valoración moral absoluta y que, por tanto, si bien puede uno estar de lado de uno u otro bando, ese tomar partido se realiza sobre el fondo del nihilismo, de la gratuidad, de la contingencia y de una solidaridad entendida de manera muy peculiar.

Es oportuno aclarar desde el comienzo de la presente labor que no estamos a favor de un compromiso intelectual con la política de la identidad. La identificación que algunos autores subalternos efectúan con el marginado y su política, dejan de lado el problema de la democracia y de los juegos de verdad y poder sobre los que deseamos inquirir. Nosotros no apreciaremos al intelectual cuando apoya al subalterno para luego despreciarlo si se atreve a ser “teórico”, es decir, si

---

<sup>66</sup> GOLDFARB, J.C., *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, (1998), p.92.



se atreve a contribuir con su potencial a las deliberaciones de la sociedad que se dan entre diferentes grupos, entre los cuales se encuentran también los socialmente y culturalmente privilegiados.

Ciertamente:

*“el compromiso con los subalternos, con los grupos marginados y oprimidos en cualquier sociedad específica o en el orden internacional globalizado, sirve para brindar nuevas perspectivas críticas al ámbito público. (...) Pero cuando el compromiso no se constituye dentro de algún marco para que interactúen las perspectivas, algún espacio cultural constituido donde quienes sostienen diversas perspectivas puedan, en palabras de Hannah Arendt, ‘hablar y actuar en presencia de otros’, el multiculturalismo amenaza con convertirse en una forma de multitribalismo. La diversidad como principio amenaza con hacer inconmensurables diversas prácticas sociales”.*<sup>67</sup>

La política de la identidad perseguida por los subalternos es, para nosotros, un discurso más al lado de otros y, como tal, es un modo de conducir (gobernar) los hombres entre otros. La acogeremos, desde luego, pero lo haremos desde la crítica, cuyo núcleo, como destaca Foucault es, básicamente:

*“...el haz de relaciones que ata el poder, la verdad y el sujeto, uno a otro, o cada uno a los otros dos. Y si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma, de una **práctica social de sujeción de individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad**; pues bien, diría que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de **interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad**. En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. **La crítica tendría por función la des-sujeción en el juego de lo que podríamos llamar la ‘política de la verdad’.**”<sup>68</sup>*

De esta manera, contrpondremos a la “política de la identidad” la “política de la verdad” y no rechazaremos la “teoría” como un ejercicio inútil y estéril. No lo haremos, además de las razones hasta aquí esgrimidas, porque respondemos negativamente a cada una de las siguientes interrogantes

---

<sup>67</sup> *Idem*, p.94.

<sup>68</sup> FOUCAULT, M., “¿Qué es la crítica”. En, *Ob.cit.*, p. 42. Lo resaltado es nuestro.

de Bhabha (al igual que él):

*“¿Acaso es necesario dividirnos para debatir? ¿Acaso estamos obligados a una política conflictiva en la cual la representación de los antagonismos sociales y de las contradicciones históricas asuma fatalmente la forma de una oposición binaria entre teoría y política? ¿Es acaso posible que el fin de la libertad del conocer sea la simple inversión de la relación entre opresor y oprimido, centro y periferia, imagen negativa y positiva? ¿Que la única manera de salir de semejante dualismo consista en la adhesión a una forma de oposición irreducible, o en la invención de un anti-mito originario de pureza radical?”*<sup>69</sup>

En aras a la honestidad intelectual, los subalternos que consideran la teoría el ejercicio de las clases dominantes y el medio mismo del dominio, podrían citar, también ellos, a Foucault. En “La verdad y las formas jurídicas”, el pensador francés escribe, comentando a Nietzsche, particularmente el texto de “Acerca de la verdad y la mentira en sentido extra-moral”, que:

*“...el conocimiento fue, por tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana”*.<sup>70</sup>

Alguien contrario a la teoría, podría extraer del pasaje arriba citado que el conocimiento no es una constante antropológica, algo universal, algo que viene dado con el hombre, sino el modo en el cual se expresa la cultura occidental. El conocimiento sería un modo de estar en el mundo propio de una cultura entre muchas otras. Podría, por tanto, rechazarlo como una imposición, como un acto neoimperialista, como la colonización del imaginario. Existen, de hecho, otros modos de estar en el mundo. Por ejemplo, la vida en lugar de ser conocida puede ser “celebrada”, en el canto, en la danza, en el baile en cualquier otro ritual. El conocer que da lugar a la teoría es propio del Occidente, es cierto. Pero, en este caso, los subalternos deben ser consecuentes y decir que cuando

---

<sup>69</sup> BHABHA, H., *Ob.cit.*, p.35. T.N. Lo resaltado es nuestro.

<sup>70</sup> FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1991, (1978), p.22.

escriben libros en contra de la teoría están conociendo, y que asumen, pues, aunque sea para criticarlo, el modo de ser del occidental (que obliga a ser consecuentes).

Esto no representa aún un obstáculo insuperable, porque bien podrían argumentar que asumen ese modo de ser, el conocimiento, para infiltrarse en los pliegues e intersticios de la cultura occidental (del sistema) para invitarnos a expresarnos mediante el baile, la danza, el canto y a cuanta otras “celebraciones” de la vida se les ocurra y existan. Pero, están obligados a decirlo explícitamente, so pena de quedarse entrapados en la teoría, pues un rechazo no motivado de la teoría *en un libro* -peor si académico- representa un libro “mal escrito”. En el límite extremo, es mejor que respondan a los libros que elogian la teoría, bailando, bebiendo, cantando, haciendo el amor, pues así el rechazo sería práctico, fáctico y no debería estar motivado más allá del modo de estar en el mundo. Se baila, canta, bebe, porque se celebra la vida, para celebrar la vida. Claro que después de un tiempo esa celebración de la vida perderá su sentido específico de rechazo a la teoría si no se vuelve a recordarlo en un libro y no se diferenciará de aquellos que celebran la vida sin haber pasado por el entero proceso.

Esto puede ser un logro, siempre y cuando no se persista ejerciendo como docente de una universidad o cualquier otro “centro de conocimiento” que responden al modo de ser del Occidente. Si se persiste en ello, debe ser bajo la modalidad de la lucha por un cambio radical de la universidad, de la elección, selección y distribución de los saberes en ella admitidos, para darle cabida a otros modos de estar en el mundo que contribuyan a la “celebración” de la vida. La universidad ya no sería pensada sólo como el lugar de la producción y distribución del conocimiento, en sus diversas facetas que van desde lo filosófico hasta lo técnico-científico, sino, también, como lugar donde se enseña un habérselas con el mundo alejado de los criterios occidentales y, sobre todo, de la modernidad. La lucha contra el eurocentrismo puede ser llevada a cabo en la universidad para des-

colonizar el imaginario cultural, pero asumiendo el ineludible costo económico que tal lucha trae, pues, el rechazo del conocimiento implica la renuncia a los productos, bienes y servicios que éste genera, específicamente bajo su modalidad tecnocientífica. Todo parece indicar que, así como están dadas las cosas, la sociabilidad se gana a expensas del progreso económico y viceversa.<sup>71</sup>

Lo que está claro, es que no se puede eludir la dificultad sosteniendo que se conoce de “otro modo”, porque eso es lo que Occidente ha hecho y hace: su conocer se desplaza, se descentra.<sup>72</sup> De la religión, portadora y dadora de una totalidad de sentido y de explicación, se pasó a otros modos de generar sentido y explicación mediante el proceso de secularización. La religión, representación colectiva por antonomasia, tiene en lo sagrado su punto nodal:

*“La esfera de ‘lo sagrado’ se manifiesta como un ‘centro’, como la producción de un ‘espacio social’ dentro del cual se proyecta la autorrepresentación de la sociedad como el ‘nosotros social’, como el ideal de sociedad, como ‘ser’ más allá y más acá de los individuos....”*<sup>73</sup>

Frente a esta clase de conciencia social, del que depende el imaginario cultural, a partir del surgimiento de los “libres pensadores” y la pérdida de monopolio del pensar mismo por parte de la Iglesia, comienza el proceso de secularización que quebranta la totalidad unitaria de significado desplegando conjuntos discursivos más o menos autónomos y, muchas veces, en recíproco conflicto

---

<sup>71</sup> Como ejemplo de esta actitud, reparemos en el siguiente pasaje: “En efecto, hasta el momento toda las condiciones de saber, de conocimiento, y de comprensión se hallan delimitadas bajo una camisa de fuerza que es aquella de los conceptos, nociones y categorías científicas y sociales que han sido creadas desde la modernidad occidental. Para comprenderse a sí mismo, el movimiento indígena necesita crear los instrumentos teóricos y analíticos que le permitan una comprensión de su mundo sin violentar su cosmovisión y sus valores éticos fundamentales. Sin embargo, varias de las nociones, conceptos y categorías más fundamentales que se han creado desde las ciencias actuales, violentan, desestructuran, e imposibilitan la autocomprensión desde lo indígena. Es necesario, entonces, buscar la forma de abrir ese espacio hacia nuevas reflexiones, debates y discusiones que permitan crear una nueva condición social del saber. Tal es el eje central de la propuesta de crear la universidad intercultural.” AA.VV., “Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas”. Quito, Instituto Científico de Culturas indígenas, Publicación Mensual, Edición Especial, año 2, nº19, octubre 2000. A cargo de Pablo Dávalos.

<sup>72</sup> Este tópico será analizado en esta Primera Parte. Aquí sólo anticipamos que Rorty identifica la modernidad europea precisamente con la capacidad de producir rápidamente cambios de léxicos, cambios de la imagen del propio “yo” y del mundo.

<sup>73</sup> BERIAIN, J., *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990, p.15.

(por ejemplo, racionalidad económica versus racionalidad cultural, racionalidad política versus racionalidad económica o la inversa y así sucesivamente). Destaquemos con Mannheim que:

*“...la multiplicidad de los modos en los que se expresa el pensamiento no puede volverse un problema en los períodos en los que la estabilidad social garantiza y justifica la unidad interna de una determinada concepción del mundo. Hasta cuando los significados de las palabras y los modos de razonar permanecen los mismos para cada miembro del grupo, una divergencia de pensamiento no puede existir en aquella sociedad”.*<sup>74</sup>

Así que la secularización responde a una etapa de intensa movilización vertical que pone en jaque precisamente la estabilidad social, permitiendo, no sólo el aparecer de diversos, “otros modos” de pensar, sino generando el quiebre de “lo sagrado”, la pérdida de la totalidad unitaria de sentido y, por ende, un choque sin precedentes de categorías, conceptos y actitudes ante el mundo.

A diferencia de las “sociedades sacrificales”, en las que el individuo se sacrifica al conjunto, y que corresponden a las sociedades en las que la religión es la representación colectiva por excelencia, la secularización abre el campo para la expresión individual y la libertad. La buena sociedad liberal excluye el sacrificio del individuo al conjunto, quebranta el “imperio” de la comunidad y otorga, progresivamente, a la economía “la gestión racional del sacrificio”.<sup>75</sup> Se trata de una mutación radical, pues, como anota Beriain:

*“...en las sociedades segmentadas (no diferenciadas) (...), las ‘formas de vida’, las culturas impregnan las conciencias individuales sin crear ‘márgenes sociales’ de conflicto, ya que la conciencia colectiva actúa ‘protoplasamáticamente’, rellena todos los intersticios de la vida social, sin crear la posibilidad de disidencias o desocialización; el origen del conflicto es exógeno: por guerras, catástrofes, cambios ecológicos, etc.”.*<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> MANNHEIM, K., *Ideología e utopía*, Bologna, Il Mulino, 1957, (1953), p.12.

<sup>75</sup> Cfr., DUPUY, J.P., *El sacrificio y la envidia*, Barcelona, Gedisa, 1998, (1992), pp.23-56.

<sup>76</sup> BERIAIN, J., *Ob.cit.*, p.17.

Contrariamente a este tipo de sociedad, la sociedad moderna, producto de la secularización, es la “sociedad del conflicto”, de los “intersticios y fisuras” tan abundantes que el margen es ocupado ahora por la comunidad. La comunidad se ha vuelto marginal y esta avalancha de individualismo y liberalismo invade el mundo entero con consecuencias, para algunas sociedades y/o algunos grupos, catastróficas. No debe extrañar, entonces, que asistamos a reacciones extremas como aquella que sucintamente hemos indicado en este primer apartado. La teoría es rechazada en cuanto es interpretada como la “quintaesencia” de esta modernidad que ha invertido los significados tantas veces hasta que la polisemia resultante, no sólo ha desencantado el mundo, según Weber, - pues Nietzsche diría que lo ha encantado de otra forma, ya que la “muerte de Dios”, del significado único y totalizador, permite “jugar con los dioses”, es decir, permite jugar con los valores y los significados, la polisemia lejos de traer angustia y desesperación trae alegría (el “espíritu del niño” en “Las tres metamorfosis” de “Así habló Zaratustra”)- sino que obliga al individuo “*a recomponer desesperanzadamente los fragmentos de un mundo que (como ‘totalización de significado’) ha ‘saltado hecho añicos’.*”<sup>77</sup>

Sea recibido con desesperación o con alegría, este mundo fragmentado es el punto de partida de nuestra reflexión, nuestro “límite”, nuestro “más allá”. Lo es también para las corrientes subalternas, y en particular, para Venezuela como país y para los pensadores venezolanos que estudiaremos en otras entregas. Se entiende que, al no rechazar la teoría, nuestro trabajo no arranca, como ya hemos destacado en la “Introducción”, desde un vacío axiológico. La “perspectiva itinerante” que propone, es, desde ya, una elección. Irrumpe, por así decirlo, en el debate con la *idea de continuarlo* hasta dónde resulte posible, es decir, hasta dónde nosotros, el moderno y el subalterno podamos ser alternativa y recíprocamente, interlocutores válidos, pues, bien puede

---

<sup>77</sup> *Idem*, p.21.

acontecer lo que MacIntyre describe en “Tres versiones rivales de la ética”, a saber, que no se pueda hablar porque los léxicos divergen a tal punto que no hay significados comunes suficientes para comprenderse.

En otras palabras, el hablar no implica ni comunicación, ni mucho menos comprensión recíproca, sino que se convierte en una simple yuxtaposición de “gramáticas profundas”.<sup>78</sup> Si alguien toma en serio la idea de que la teoría es la simple y pura manifestación del neoimperialismo eurocéntrico, que no hay que seguir escribiendo libros, que lo que hay que hacer es responder con actitudes, gestos, tales como el baile, el canto, la bebida, la “celebración de la vida”, compartiendo una posición de identidad dadora de un significado unitario totalizador y, por ello, confortante en su amparo, no podremos sino responder con otro “gesto”, otra “tonalidad anímica”, a saber, que preferimos la “intemperie” de la ¿desesperanzada?, ¿alegre?, recomposición del mundo y, con ello, la “exposición” a la teoría.

Asunto distinto es sostener -como acepta Bhabha - la necesidad de una ulterior discusión sobre los nuevos lenguajes de la crítica (semiótica, postestructuralista, deconstruccionismo, etc.). Por ejemplo, si estos:

*“...se limitan a reflejar aquellas divisiones geopolíticas y sus esferas de influencia” y si “los intereses de la teoría ‘occidental’ se encuentran necesariamente atados al rol hegemónico del Occidente como bloque de poder” o, finalmente, si “el lenguaje de la teoría es entonces sólo otro juego de poder de las élites occidentales culturalmente privilegiadas cuyo fin es dar lugar a un discurso del Otro que refuerce la propia ecuación entre poder y conocimiento”.*<sup>79</sup>

Ciertamente, el Occidente aprovecha su propio capital simbólico. Luce difícil ver cómo no lo

---

<sup>78</sup> Cfr. MACINTYRE, A., *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992, (1990).

<sup>79</sup> BHABHA, H., *Ob.cit.*, p.37. T.N.

haría cuando con su simple presencia “invade” las culturas subalternas. Todavía más complejo es imaginar una suerte de “repliegue cultural” del Occidente sobre sí mismo, toda vez que esta cultura ha sido colonizada por la racionalidad económica, por la razón instrumental y corre pareja a la difusión de los mercados. El Occidente, al menos para Latinoamérica, resulta ser una confrontación inevitable en su habérselas aun en el seno de una “política de la identidad”.

En otras palabras, para posicionarse respecto a su propia identidad, Latinoamérica ha de pasar por el “aro” de la teoría occidental. Para hablar como “trama”, como sostiene el sociólogo venezolano Alejandro Moreno, es decir, para asumir un lenguaje que no sea el de la “lógica identitaria del concepto”, que no responda a la “verticalidad” del mismo, y que, contrariamente a ella, se explaye horizontalmente, reventando la hegemonía de los léxicos eurocéntricos, el subalterno debe pasar por el “aro” de la modernidad.<sup>80</sup> Al tener que hacerlo, debe confrontarse con la teoría.

De ahí nuestro “compromiso” con la teoría, que no significa otra cosa sino sana confrontación con las cuestiones referidas por Bhabha. Partiremos de la realidad de los movimientos sociales que se suscitan en Latinoamérica, en nuestro caso Venezuela, pero no para mostrar una realidad incontrovertible, sino para comprenderla desde la “perspectiva itinerante”. Como escribe el propio Bhabha:

*“Es un signo de **madurez política** aceptar el hecho que existen muchas formas de escrituras políticas, cuyos diferentes efectos se oscurecen cuando se las divide entre ‘teóricas’ y ‘militantes’. No es verdad que la octavilla escrita para organizar una huelga contenga escasa teoría, mientras que un ensayo especulativo sobre la teoría de la ideología sea portadora de mucha; ambas son formas de discurso, y en cuanto tal producen, más bien que reflejar, los objetos a los que se refieren. La diferencia entre las*

---

<sup>80</sup> Cfr. MORENO, A., *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*. Caracas, Centro de Investigaciones Populares, 1995.



*dos se encuentra en sus cualidades operacionales: la octavilla posee un específico fin expositivo y organizacional, temporalmente vinculado al evento; la teoría de la ideología contribuye a fijar las ideas y los principios políticos que dan lugar al derecho a la huelga.”<sup>81</sup>*

Igualmente, si bien de manera más amplia, puede decirse que la madurez de un intelectual radica en su capacidad para manejarse con el mayor número de posiciones posibles, sin negarse de entrada a una atenta escucha y sin extraviarse en el entramado. Tampoco, sin suponer una neutralidad axiológica absoluta, pues, por más abierto que se disponga siempre le acecha algún “cierre semiótico”.

Vale, entonces, recoger la siguiente problemática planteada por Bhabha, “*¿En cuáles formas híbridas puede nacer, entonces, una política del enunciado teórico?*”, para trasladarla y aplicarla a las escrituras subalternas y, en cierta parte, a la propia modernidad que se autocritica. Plantear así las cosas, no es ser neutrales, puesto que muchas posiciones subalternas rechazan precisamente lo “híbrido” para ubicarse en el “origen”. Todavía más si se piensa, como nosotros hacemos, desde un marcado “aire de familia” foucaultiano, en los siguientes términos:

*”Lo ‘verdadero’ se halla siempre caracterizado e informado por la ambivalencia del proceso mismo de creación, de la productividad de los significados que construyen contra-conocimientos in media res, en el acto mismo del accionar, en los términos de una negociación (más bien que de una negación) entre elementos que se oponen y que son antagónicos. Las posiciones políticas no son identificables simplemente como progresistas o reaccionarias, burguesas o radicales aún antes de la intervención de la critique engagée, o prescindiendo de los términos y de las condiciones de su actitud discursiva”.*<sup>82</sup>

¿Es pedir mucho si se demanda esta clase de prudencia y cautela a la hora de enfrentar el análisis del choque entre modernidad y subalternidad en América Latina, particularmente en

---

<sup>81</sup> BHABHA, H., *Ob.cit.*, p.38. T.N. Lo resaltado es nuestro.

<sup>82</sup> *Idem*, p.40. T.N.

Venezuela? Sobre todo, en un país que, nos atrevemos a decir, “vive” los espasmos, contracciones, desgarraduras propias de una modernidad mal lograda como pocas otras, ahora tambaleante frente al “sueño bolivariano”, frente a un proyecto alternativo que, al rechazar explícitamente las racionalidades económica y política, encarnadas en el mercado y la democracia, por considerarlas eurocéntricas y neoimperialistas, busca “otra política” capaz de conducir a Venezuela a ser una “sociedad sin economía”, es decir, una sociedad donde la mediación de las cosas, donde la lógica del dinero, no se interponga en las relaciones humanas, reificándolas. Y más allá del sueño bolivariano, el moderno ha de verse con la subalternidad diariamente. Matizaremos esta afirmación en el transcurso de la labor.<sup>83</sup>

Una sociedad como la venezolana, donde a cada momento los diversos actores sociales se preguntan “¿Qué hacer?”, en medio de una agitación permanente que diluye la misma acción, que la vacía con su exasperante cortoplacismo, con su desesperada inmediatez, y que se hunde en un conflicto político hasta el momento estéril; una sociedad que, a falta de un ideal suficientemente compartido, no logra reproducirse, cayendo en una anomia sin precedentes, haría bien en reparar con Bhabha que:

*“el “¿qué hacer?” debe aceptar la fuerza de la escritura, su metafóricidad y su discurso retórico, como matriz productiva que define lo “social” y lo transforma en meta de la y para la acción. [Porque] la textualidad no es una expresión ideológica de secundaria importancia, o un síntoma verbal de un sujeto político ‘ya dado’: todo lo contrario, el sujeto político -entendido como sujeto de la política- es un claro evento*

---

<sup>83</sup> Cuando decimos modernidad “mal lograda” no lo hacemos desde baremos ajenos a lo que la gente común usa para juzgarla. “Mal lograda” responde a la “percepción” que la mayoría de los venezolanos tiene de su país, considerando que en él la modernidad pudo hacer más de lo que efectivamente hizo. Con esto, eludimos, por el momento, la discusión acerca de la especificidad de la modernidad en América Latina, en particular, eludimos estrategias como la siguiente: “*Los problemas y contradicciones que experimenta nuestra región no son necesariamente una expresión del fracaso de la modernidad, sino una expresión de nuestra modernidad periférica, son nuestra manera específica de estar en la modernidad*”. LARRAIN, J., “*Modernidad, razón e identidad en América Latina*”, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996, p.16. Un venezolano común (pero muy acentuadamente de la clase media) diría que esta “modernidad periférica” es “mal lograda” o que, este “estar nuestro en la modernidad” es un “estar mal”.

*discursivo*”.<sup>84</sup>

Venezuela tendría más posibilidades de evitar la violencia física y simbólica y de sortear la aspereza de un conflicto de fondo entre una modernidad, que no cumplió las expectativas, y los movimientos subalternos, que tratan de rescatar al pueblo, otorgándole una identidad que funciona como ideal para la producción de una “nueva sociedad”, en la que las fuerzas del mercado, sobre todo en lo simbólico, merman, si comprendiera que en el manejo del lenguaje, de la discursividad misma, se halla gran parte de la solución.

En palabras más simples: **Venezuela debe producir más y mejor discursividad** y no considerarla un subproducto del choque político que amenaza con retrotraer la situación presente a un pasado decimonónico que resolvía sus problemas a “machetazo limpio”. Esta discursividad debe definir “lo social” y proponérselo como meta de la acción, debe poner a dialogar la modernidad con la subalternidad, entendiendo que ambas no son algo “dado”, ni la primera un “proyecto necesariamente acabado”, y para hacerlo debe comprometerse con la teoría.

**Sólo la teoría puede ayudar a comprender las fuerzas vivas de uno y otro “bloque”, las fuerzas que puedan servir al país para su definición de “lo social”, de “lo moral”, de la “unión”, porque sólo ella permite, en la confrontación de ideas, la autocomprensión de cada polo.** Es en esta dirección, que Bhabha cita a John Stuart Mill, cuando este último define, en el “Ensayo sobre la libertad”:

*“...el juicio político como el problema de encontrar una forma de retórica pública capaz de representar ‘contenidos’ políticos diversos y opuestos no bajo la forma de principios preconstituidos y a priori, sino bajo aquella otra de un intercambio*

---

<sup>84</sup>

*Ibidem.* T.N.

*discursivo dialógico”*.<sup>85</sup>

Este intercambio discursivo dialógico, ayudaría a reconocer los sujetos políticos como “eventos discursivos”, diluyendo el choque de identidades consideradas “ya dadas”, aquéllas que, precisamente, se anclan en los principios preconstituidos. No tendríamos, entonces, en Venezuela unos “oligarcas” contrapuestos al “pueblo”, ni unos “marginales ignorantes” enfrentados a unos “capaces portadores de saber”, sino una disposición a reconocer la fluidez de los saberes, su diversidad, su procedencia retórica que se ejerce sobre el fondo del simple movimiento de “lo social”, con sus fragmentaciones, pero también con sus “pegamentos”. Ninguna ontología última y definitiva sellaría los discursos y su circulación. Por ello Bhabha agrega:

*“Un conocimiento sólo puede volverse político a través de un proceso de reconocimiento: el disenso, la alteridad y lo extraño constituyen las condiciones discursivas para que un sujeto politizado y una ‘verdad’ pública puedan circular y ser reconocidas”*.<sup>86</sup>

En otros términos, para que la “verdad” de la que se hace portador un grupo pueda ser accesible en su plenitud por el grupo mismo, debe haber una confrontación-transición con y a través del otro. Hay que conocer la “verdad” del otro para reconocer la propia en todas sus aristas. Ponerse en el lugar del otro, es condición indispensable para ponerse en el propio lugar. Pero para ponerse en el lugar del otro, hay que acudir a la teoría, hay que “teorizar”: la teoría, en este caso, es lo que permite “imaginarse otro”, verse desde el otro.<sup>87</sup> La simple, dura y cruda, militancia no facilita este “itinerar” de un lado y de otro, “más allá” y “más acá”, habitar, pues, el “límite”.<sup>88</sup>

---

<sup>85</sup> *Ibidem.* T.N.

<sup>86</sup> *Ibidem.* T.N.

<sup>87</sup> Este aspecto será desarrollado con más amplitud en el apartado 1.9 de la Primera Parte, cuando Rorty sostiene que “la imaginación es el bisturí de la evolución cultural, el poder que opera constantemente para hacer que el futuro humano sea más rico que el pasado humano”.

<sup>88</sup> Al respecto, y como ejemplo del “itinerar”, Jung, si bien en otro contexto, escribe “(...) ¿cómo podemos hacernos cargo de las características nacionales si nunca tenemos ocasión de contemplar nuestra nación desde fuera?”

La actitud crítica de la que hablábamos mediante Foucault, esa interrogación que se le hace a los discursos portadores de “verdad” y al poder que los produce y es producido por ellos, debe insertarse en el seno de este enfoque. La lectura de Mill que Bhabha efectúa, muestra como:

*“el proceso textual del antagonismo político da lugar a un proceso de lectura contradictorio entre las dos líneas, y el actor del discurso se transforma, en el momento mismo de la enunciación, en el objeto invertido y proyectado de su propia argumentación dirigida contra sí mismo. Mill insiste sobre el hecho de que sólo asumiendo efectivamente la posición mental del antagonista y actuando con una fuerza que desplaza y que descentra aquella dificultad discursiva, nace la ‘parte de verdad’ politizada. Se trata de una dinámica diferente de la ética de la tolerancia de la ideología liberal. (...) La lectura de Mill sugiere que la política puede volverse representativa, puede ser un discurso realmente público solamente mediante una escisión del sujeto de la representación en la significación”.*<sup>89</sup>

Las consecuencias de este enfoque, de este “compromiso con la teoría” propuesto por Bhabha, son muy importantes para nuestra misma orientación. La “perspectiva itinerante”, cuyos rasgos elaboraremos en contraste con la categoría de “totalidad” en esta Primera parte, y que constituye nuestro modo de aproximarnos en una obra posterior al problema de la modernidad y su confrontación con la subalternidad en Latinoamérica, particularmente Venezuela, por el gran desempeño que la misma noción de “totalidad” sigue teniendo tanto a nivel ontológico, como en la dimensión propia de la filosofía de la historia, arribará a presentar una propuesta de la actualidad de la retórica como instrumento más adecuado para habérselas con nuestras “perplejidades”. Los autores que señalaremos para ser trabajados en una obra posterior, serán insertados en un esquema interpretativo de la realidad en el cual, como sostiene Bhabha:

---

*Contemplar desde fuera significa ver desde el punto de vista de otra nación. Para ello es necesario adquirir un conocimiento suficiente del alma colectiva ajena, y en este proceso de asimilación se enfrenta uno con todas aquellas incompatibilidades que constituyen el prejuicio nacional y la idiosincrasia nacional. Todo lo que a mí me irrita, en otro puede convertirse en conocimiento de mí mismo”.* JUNG, K.G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Madrid, Seix Barral, 2002, p. 290.

<sup>89</sup> BHABHA, H., *Ob.cit.*, p.42. T.N.

*“el juicio político no puede ser representado como un problema epistemológico del tipo que opone apariencia y realidad, o teoría y práctica, o, todavía más, palabra y objeto; ni un problema dialéctico o una contradicción sintomática, constitutiva de la materialidad de lo “real”. Por el contrario, hemos alcanzado tormentosamente ya la conciencia de la yuxtaposición ambivalente, de la peligrosa relación de intersticios entre lo fáctico y lo proyectivo y, más allá de esto, de la función crucial desempeñada por lo textual y lo retórico.”*<sup>90</sup>

Esta conciencia impregnada de la importancia de lo textual y de lo retórico, de la defensa “teórica” de la retórica misma como “realidad” (uso espontáneo del lenguaje) y como “disciplina” (que estudia ese uso espontáneo del lenguaje, reflexionando sobre él), puede conducirnos a concebir la “teoría crítica” desde un nuevo sesgo. En efecto, y una vez más con Bhabha, hemos de decir que:

*“...el lenguaje de la crítica surte efecto no porque mantiene para siempre separados los dos términos del amo y del esclavo, del mercantilista y del marxista, sino en la medida en que trasciende las bases opuestas dadas y abre **un espacio de traducción**: un espacio de hibridación, en el cual, por emplear una metáfora, la construcción de un objeto político que sea nuevo, que no sea ni una cosa ni la otra, socava del todo nuestras expectativas políticas y cambia, como debe hacer, las mismas formas con las que reconocemos el momento de la política”.*<sup>91</sup>

La retórica “traduce” los lenguajes binarios, los opuestos; disuelve la metafísica con su “esencialismo” y “logocentrismo” en discursos acerca de los que la interrogación crítica no sólo es posible, sino requerida y bienvenida. Preguntar por la “verdad” de algo no significará sólo “desafiar” el poder, sino, más allá de este “gesto”, por lo demás ya habitual desde las vanguardias de todo tipo hasta nuestros días, y hasta desgastado por esa costumbre, significará también “constituir” esa “verdad” particular y su poder, mientras se “des-constituye” otra. Por ello, la retórica “traduce” en la “negociación” y por eso, puede escribir Bhabha, que cuando se habla de “negociación” en lugar de “negación”, se lo hace para destacar una temporalidad que permite concebir el desarrollo de los

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, T.N. Lo resaltado es nuestro.

<sup>91</sup> *Idem*, p.43. T.N. Lo resaltado es nuestro.

elementos antagonistas y hasta contradictorios sin apelar a ninguna dialéctica última de carácter reconciliador. En otras palabras, no necesitamos una “filosofía de la historia” desde la cual avizorar un sentido trascendente o teleológico. De manera textual:

*“En el seno de tal temporalidad discursiva, el evento de la teoría deviene la negociación de instancias contradictorias y antagonistas que dan paso a lugares híbridos y a objetivos de lucha, destruyendo las oposiciones negativas entre el conocimiento y sus propios objetos y entre la teoría y la razón práctico-política”.*<sup>92</sup>

Esta “traducción” y esta “negociación”, a las que Bhabha alude, no deben confundirnos. No se trata de alguna estrategia “reformista”, pues con la noción, típicamente retórica, de “negociación”, el autor de la India quiere referirse a una (...) “estructura de iteración” que da lugar a movimientos políticos cuya finalidad es el intento de desarrollar elementos antagónicos y opuestos sin la racionalidad redentora de la sublimación o de la trascendencia”.<sup>93</sup>

**Itinerar indefinidamente, de esto se trata, y esto asumimos como suelo y como reto. Aportar soluciones y permanecer “perplejos”, a sabiendas de que no es posible, sin base metafísica, sin estructura última de la realidad, resolver de “una vez por todas” los problemas sociales que cambian periódicamente.** Moverse, pues, “horizontalmente” a través de las historias, las narraciones, los relatos que se superponen e intersecan, que definen y re-definen incansablemente “lo social”. *“La temporalidad de la negociación o de la traducción (...) acepta la conexión histórica entre el sujeto y el objeto de la crítica, de manera tal que no pueda existir*

---

<sup>92</sup> *Ibidem.* T.N. Estos “lugares híbridos” no deben ser confundidos con la “modernidad híbrida”. Los primeros son la metáfora para referirse a la criba de hibridación conceptual que permite reconducir el enfrentamiento entre modernidad y subalternidad por unos caminos más operativos y productivos en aras al bienestar de las personas. La segunda, es un “pastiche” más fácil de exaltar mediante la escritura que de vivir diariamente. Los “lugares híbridos” son, por tanto, lugares por donde transitan los diversos léxicos, haciéndose mutuamente híbridos y, al mismo tiempo, generando la criba para nuevos conceptos y nuevas metáforas, para una imaginación cuyo bisturí opere “mejor” respecto a como lo hizo en el pasado.

<sup>93</sup> *Idem*, p.44. T.N.

*ninguna oposición simplista y esencialista entre falsa conciencia y verdad revolucionaria”.*<sup>94</sup>

Latinoamérica no necesita más de Revoluciones portadoras de “la verdad”; necesita una **revolución de las categorías** mediante las que se conoce y conoce el mundo o, si preferimos el léxico subalterno, una manera distinta de “celebrarlo”, una manera donde la “celebración de la vida” no se transforme en “celebración de la muerte”. El reconocimiento de América Latina debe pasar por disolver “Europa” y el eurocentrismo como un polo que se le opone y al cual ella estaría opuesta. De hecho:

*“...si se es conscientes de este acontecimiento (y no origen) heterogéneo de la crítica radical, entonces, (...) la función de la teoría en el proceso político incide de doble manera: nos vuelve conscientes del hecho que nuestras referencias y nuestras prioridades políticas -el pueblo, la comunidad, la lucha de clases, el rechazo al racismo, la diferencia de géneros, la militancia anti-imperialista, la perspectiva negra o ‘tercera’- no están allí en algún sentido primordial, naturalista. Por el contrario, ellas poseen un sentido únicamente en cuanto son el resultado de una constitución de los discursos del feminismo, del marxismo, del Tercer cine o lo que se quiera, cuyos objetos prioritarios -la clase, el sexo, o la ‘nueva etnicidad’- se encuentran siempre en una tensión histórica y filosófica, o sumergidos en una red de referencias hacia otros objetivos”.*<sup>95</sup>

Y esto es así, porque toda toma de posición implica desde ya un proceso de “traducción” y un traslado de significado, un mudarse retórico en el seno de las narraciones igualmente retóricas que dan lugar a estos tópicos y a sus confrontaciones. Todo esto, sobre la base de la comprensión de que no existe *“comunidad o cuerpo político dado cuya intrínseca, radical historicidad emita los signos correctos”*.<sup>96</sup> Por ende, ni la modernidad, ni la subalternidad refieren a algo dado, al menos esa es nuestra propuesta. Se trata de constructos y de prácticas discursivas cuya fecundidad debe ser probada respecto de fines siempre cambiantes, en el marco, pues, de un proceso permanente. La

---

<sup>94</sup> *Ibidem.*

<sup>95</sup> *Idem*, p.44. T.N.

<sup>96</sup> *Idem*, p.45. T.N.



identidad no debe oponerse a la modernidad y viceversa sino como efecto retórico, pues no debe haber para nosotros, para nuestro léxico, en rigor, esencias que chocan entre sí, sino sólo discursos que se quieren disfrazar de “esencias” y que, para evitar salidas físicamente violentas, deben ser confrontados mediante otros discursos que desenmascaran semejante disfraz, peligroso preludio de guerras civiles o enfrentamientos tribales.

Mostrar, entonces, otros rostros, otras expresiones volcadas a la “negociación” y no a la recíproca “negación”. *“Este insistir sobre la representación de lo político, sobre la construcción del discurso, es la contribución radical de la obra traductora de la teoría: su vigilancia conceptual no acepta identificar de manera simplista el objetivo político y sus medios de representación.”*<sup>97</sup> La “vigilancia conceptual” ayuda, paradójicamente, a despejar el panorama de las “verdades simples” que habría que aprender y que, una vez que son aprendidas, impiden ver la compleja realidad en la que se vive.<sup>98</sup> No hay prioridades políticas, y no las hay en América Latina, pero todavía menos en Venezuela hoy en día, porque no encontramos ninguna representación unitaria de la acción política, ninguna jerarquía prefijada de los valores y de los efectos políticos. Si así fuera, la modernidad no sería un problema, no encontraría resistencias que, en Venezuela, de contra-poderes, han pasado a ser los poderes de la “Revolución bonita”.<sup>99</sup>

En pocas palabras, hay que restituir a la realidad su complejidad para disolver los choques violentos; devolverle su “perplejidad”. Los venezolanos están (no importa el bando) demasiado convencidos y, por ello, no “negocian”, no “traducen”. Cuando se persiguió el proyecto moderno no se lo “negoció”, no se lo “tradujo”: fue impuesto. Y, ahora, el chavismo impone la “otra cara de la

---

<sup>97</sup> *Ibidem.* T.N.

<sup>98</sup> Escribe Nietzsche: *“Toda verdad es simple.” ¿No es esto una mentira duplicada?*”. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1981, p.29, &4.

<sup>99</sup> “Revolución bonita” es el término que el fallecido Chávez le puso a su revolución para diferenciarla de otras “no pacíficas”.

modernidad”, la subalternidad, lo que la modernidad siempre reprimió y no quiso ver: simple “inversión” de valores.

No seamos ingenuos, *“la teoría, de hecho, no excluye lo político, inclusive si ganar o perder batallas en aras del poder-conocimiento puede traer marcadas consecuencias. El corolario es que no existe ningún acto primero ni final de la transformación social”*.<sup>100</sup> Lo que debemos tratar de analizar, es cómo en América Latina, específicamente en el caso de Venezuela, circulan los discursos; registrar, por así decirlo, sus flujos y contra-flujos, evitando encerronas “en lo” y “de lo” teórico, pero sin perder de vista la necesidad de la “vigilancia conceptual”. Recordar, en suma, que la madurez del intelectual, a la que hacíamos referencia anteriormente, no depende sólo de su “buena” o “mala” voluntad, sino de las estructuras discursivas que lo condicionan a la hora de ejercer su actividad. Ver, pues, en este mismo trabajo, el espíritu de un “intento de apertura” para otra manera de participar-acompañar la permanente transformación social en acto, “itinerando” entre “orillas ya infiltradas por las fisuras”, orillas en donde se ha colocado el intersticio que nos está permitiendo este mismo “hablar”.<sup>101</sup>

Procederemos, entonces, a un largo, pero, según lo anterior, indispensable “rodeo”, de carácter “filosófico”, para construir posteriormente nuestro discurso y dar cuenta en él de su misma construcción.<sup>102</sup> El fin de los ocho restantes apartados que conforman la Primera Parte, y que se

---

<sup>100</sup> BHABHA, H, *Ob.cit.*, p.50. T.N.

<sup>101</sup> Este intersticio entre, por así decirlo, América Latina y Europa, desde el que “hablamos” no es una “lejanía”. Nietzsche nos pone en guardia contra semejante “extranjería”: *“No quedar adherido a ninguna ciencia: aunque nos atraiga hacia sí con los descubrimientos más preciosos, al parecer reservados precisamente a nosotros. No quedar adherido a nuestro propio desasimiento, a aquella voluptuosa lejanía y extranjería del pájaro que huye cada vez más lejos hacia la altura, a fin de ver cada vez más cosas por debajo de sí: peligro del que vuela”*. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1983, p.66, &41.

<sup>102</sup> Entrecorramos el término “filosófico” porque, aun tratándose de “autores” que son colocados por los historiadores de las ideas en el ámbito de la filosofía, hacemos de sus “obras” un uso distinto del estrictamente exegético. Nuestro trabajo responde a inquietudes más cercanas al campo de trabajo de la “Filosofía Práctica” y de las Ciencias Sociales, si bien, desde el comienzo, reivindicamos un carácter transdisciplinario. De la hermenéutica transdisciplinaria lamentamos, en principio, la ausencia de una “vigilancia conceptual” razonable, tal y como lo hemos

dividen en Tres Capítulos dedicados respectivamente a la Totalidad, la des-totalización y el perspectivismo, es elaborar los rasgos metafóricos y conceptuales de lo que denominamos “perspectiva itinerante”, “lugar híbrido” que nos permitirá criticar, para luego construir, tanto el discurso de la modernidad como el discurso de la subalternidad. Dicha construcción la iremos elaborando a lo largo de toda nuestra labor, dejando la profundidad de la misma para obras posteriores.

---

indicado con Bhabha. Los términos “autor” y “obra” se hallan, a su vez, entrecomillados, por la ya conocida discusión sobre la pertinencia de su uso. A título meramente indicativo, véase, “¿Qué es un autor?” de M. Foucault.)

## Capítulo Primero: Totalidad

### 1.1. Del saber absoluto a la conciencia desgraciada. El todo y la nada.

La primera dificultad que encontramos a la hora de comenzar a tejer el hilo conductor de nuestras reflexiones acerca de las “Perplejidades de América”, radica en los supuestos que hemos elegido para relatar las narraciones que nos preceden y que, a la par, sostienen esta nueva “fabulación” que persigue, en su primer momento, la elaboración de los rasgos metafóricos y conceptuales de la “perspectiva itinerante”. Al apostar por el perspectivismo como modo de operar en el marco del área temática elegida y como bisturí de la problemática que desde ese fondo derivamos, cargamos con la prueba de sugerir que este camino es transitable y que pueda, por lo mismo, conducir a nuevos aportes.

Sin embargo, el perspectivismo representa él mismo un problema, en la exacta medida en que se quiere “superador” del tradicional modo de plantear los problemas, a saber, la teoría del conocimiento con su célebre distinción entre un sujeto cognoscente y un objeto cognoscido. El entrecomillado señala la ambigüedad de la expresión, ya que, en rigor, el perspectivismo desplaza la manera de proceder, “sacude el tablero”, por considerar no transitable e infértil la visión de la teoría del conocimiento.<sup>103</sup>

En esta dirección, el camino es largo, pues, como es sabido, fue Hegel quien se plantó frente a Kant y declaró la clausura de la gloriosa tradición que Descartes inaugurara y por donde transitaran, aun con diferencias importantes, pensadores de la talla de Malebranche, Spinoza,

---

<sup>103</sup>

El tema del desplazamiento será tratado en toda la extensión en el apartado 1.9 de la esta Primera Parte.

Leibniz, Hobbes, Locke, Hume, Berkley y que tuvo en Schopenhauer su último exponente. Cansado de permanecer “en el pórtico del templo”, Hegel rechazó toda propedéutica a la filosofía y, sobre todo, transformar la filosofía misma en propedéutica. Contrariamente a lo que realizaba la teoría del conocimiento, donde no se lograba salir de una reflexión del saber sobre el saber, el filósofo de Jena se zambulló en el objeto a conocer, fuese éste lo que fuese. La crítica del entendimiento humano, que desde Locke había ocupado las mejores mentes de la época, y que Kant llevó a su máxima expresión, según el juicio de Hegel, se condena a sí misma a no superar su punto de partida.

Este punto de partida no era, como es obvio suponer, algo descabellado. ¿Qué cosa es más sensata y razonable que sostener una revisión crítica del instrumento del conocer antes de proceder al conocimiento? De no efectuarse tal revisión, se podía incurrir en el error de considerar algo como verdadero sólo en virtud de algún defecto, por así decirlo, congénito y oculto, de la “máquina de conocer”. Empero, en opinión de Hegel, el símil del instrumento esconde un engaño todavía peor. Puesto que el saber sea un instrumento, bien puede pensarse que éste modifica y altera el objeto a conocer, ocultándonos de una vez por todas su pureza. Lo que es peor aún: diferentes saberes-instrumento conducen a un peligroso relativismo y colocarían lo Absoluto más allá del alcance de cualquier esfuerzo. En otras palabras, el sujeto y el objeto no podían estar separados por el saber, puesto como medio y/o instrumento, so pena de no encontrarse jamás.

Frente a los reparos de la teoría del conocimiento, Hegel esgrime un hecho, en su opinión, contundente: tenemos desde ya un conocimiento filosófico, de forma tal que el problema, según su entender, no radica tanto en cómo conocemos, sino en cómo se eleva la consciencia común a la consciencia filosófica, al saber absoluto. El punto de partida, como es aquí fácil entender, no puede ser el saber absoluto, sino la consciencia común, con lo cual debemos sí retornar a Kant y Fichte, estudiando el saber propio de esta consciencia, pero logrando un desarrollo gradual que

precisamente permita superar el “pórtico del templo”, esto es, la fase propedéutica. Encaminado a este propósito, Hegel consagra “La fenomenología del espíritu”, en la que la reflexión sobre el conocimiento y el conocimiento mismo no seguirán separados, pues el saber deja de ser una cosa para tornarse en un proceso. Para Hegel, lo Absoluto es tanto sustancia como sujeto. Hyppolite, a quien hemos seguido para trazar este primerizo estado de la cuestión, sintetiza así la tarea y la finalidad de “La fenomenología del espíritu”:

*“...Hegel trata mucho más de describir que de construir la consciencia común. El filósofo desaparecerá ante la experiencia que aprehende. Es realmente la propia consciencia ingenua la que hará su experiencia y de esta manera verá transformarse a su objeto y a sí misma. La reflexión no será algo que se le añada desde el exterior...”<sup>104</sup>*

Antes de continuar con la crítica hegeliana a Kant -crítica que nos permitirá comprender el surgimiento del perspectivismo, al constatar, en última instancia, el fracaso del intento de Hegel-, deseamos abrir un paréntesis de decisiva importancia a la hora de evitar posibles futuros malentendidos. Se trata de la relación entre lenguaje y realidad o, si se prefiere, lenguaje y mundo y, más en particular, entre filosofía, lenguaje y mundo, pues esta cuestión involucra también a la filosofía como metodología y a las ciencias sociales, sobre todo cuando sostienen estar describiendo estados de cosas sin introducir valoraciones y, por ende, perspectivas.<sup>105</sup> Además los apartados ocho y nueve de esta Primera parte, ambos contenidos en el Tercer Capítulo, versan casi integralmente sobre este tópico.

Quizás, la más grande ambición de la filosofía, ambición que se extendió, paulatinamente al desprendimiento de su seno de otras disciplinas (psicología, ciencia política, sociología,

---

<sup>104</sup> HYPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1991, (1946), p.12.

<sup>105</sup> Más adelante, mostraremos que los valores proceden de la actividad de los hombres y no, como desea la corriente esencialista, de algún estado del mundo.

antropología, lingüística, etc.), a las llamadas “ciencias del espíritu”, entre las cuales se ubica la ciencia social, es de la de encontrar un “lenguaje ideal”, un lenguaje que alcance a llamar todas las cosas por su nombre verdadero. Como lo señala Cabanchik:

*“El lenguaje de Dios es el lenguaje del mundo y es también el propio. ¡Qué no darían los filósofos por estar en posesión de este lenguaje! El ideal de la recuperación o construcción de un lenguaje semejante ha marcado más de una vez el ejercicio de la filosofía.”<sup>106</sup>*

Con semejante lenguaje en su haber, toda contingencia, ambigüedad y oscuridad, desaparecerían. Al emplearlo, los filósofos preocupados por lo social y los científicos sociales podrían valerse de una herramienta fidedigna con la que comprender el mundo para luego intervenir en él, colocando los cimientos de una auténtica “ingeniería social”. Se podrían, en ese caso, efectuar diagnósticos precisos y encontrar soluciones adecuadas para solventar los problemas que aquejan a la humanidad. Éste ha sido el caso del siglo XVIII con el intento de Hume de lograr en el campo de lo humano lo que Newton había alcanzado en la física. Este “lenguaje ideal” conduciría a la aprehensión de la “totalidad”, del “Absoluto”. Inclusive, cuando no se reflexiona explícitamente sobre tal tópico, se lo supone de alguna manera o, en todo caso, se cree poder realizar una actividad científica sin supuesto alguno que, quizás, sea el supuesto más duro.

Sin embargo, esta ambición no ha sido, hasta el momento, alcanzada y existen buenas razones, que se expondrán en el transcurso de esta Primera Parte, para creer que las dificultades existentes no desaparecerán con facilidad. El perspectivismo, así como lo interpretaremos, se propone como una solución -provisional, parcial, limitada, contingente- para seguir cultivando las disciplinas sociales y humanas, en contraposición al “lenguaje ideal” logrado por las ciencias

---

<sup>106</sup> CABANCHIK, S., *Introducciones a la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 2000, p.23.

deductivas y formales, con la matemática al frente.

Desde Platón hasta Husserl y Habermas, transitando por muchos autores, entre los cuales destaca Hegel por la magnitud de su empresa, el rechazo de la contingencia se manifiesta precisamente en la búsqueda del Absoluto, de la Totalidad, de la Ciencia. De esta forma, retomando nuestras consideraciones sobre el filósofo de Jena, podemos afirmar que en “La fenomenología del espíritu” presenciamos el tentativo de considerar la vida y la experiencia -entendida en su acepción más amplia, es decir, no sólo como experiencia sensorial, sino, a la vez, como experiencia interior- de la conciencia como objeto de la ciencia. Esto significa que todas las formas de la experiencia, incluyendo la ética, la jurídica, la religiosa y la histórica, a las que Hegel dedica muchas páginas de su “corpus”, pueden ser conocidas científicamente. Por ello, se trata de la experiencia de la conciencia en general. Este aspecto, le permite sostener a Hyppolite que ahora podemos:

*“...descubrir una coincidencia con las filosofías existenciales que florecen en nuestros días. En muchos casos, al descubrir la experiencia que hace la conciencia, Hegel describe una manera de existir; una particular visión del mundo, pero, contrariamente a la filosofía existencial, no se detiene en esa misma existencia, sino que ve en ella un momento que, con su superación, permite alcanzar un saber absoluto”<sup>107</sup>.*

Empero, ¿cómo acontece tal superación? ¿Cómo se alcanza el saber absoluto? En este itinerario, Hegel otorga un papel fundamental a la negación. En cada uno de sus momentos, la conciencia común coloca la verdad en algo que la defrauda y que resulta, por ende, ser ilusorio. Como escribe el propio Hegel: *“Este camino es, por tanto, el camino de la duda o propiamente de*

---

<sup>107</sup> HYPPOLITE, J., Ob.cit., p.13. Téngase presente, que el texto de Hyppolite es de 1946. En 1943 había aparecido “El ser y la nada” de Sartre y en 1945 “La fenomenología de la percepción” de Merleau-Ponty. Entre los intérpretes más autorizados de Hegel, elegimos a Hyppolite precisamente por los vínculos que establece con el existencialismo y, en particular, con la idea de negatividad. Esta elección se verá justificada en el Segundo Capítulo dedicado a la des-totalización en el que nos ocupamos de Sartre.



*la desesperación*".<sup>108</sup> No se trata, como fácilmente puede verse, de la duda metódica cartesiana, duda que podríamos denominar "formal", sino de la duda existencial, por ello mismo, de la "desesperación". A cada, por así decirlo, "apuesta" que realiza la conciencia común en su búsqueda de sentido, corresponde el desencanto: la verdad que se creía allí, no aparece. "*El camino de la duda es el camino efectivamente real que sigue la conciencia, su propio itinerario, y no el del filósofo que toma la resolución de dudar*".<sup>109</sup>

Esta "duda desesperada" es recogida en "La fenomenología del espíritu" no sólo como simple extravío teórico, sino como pérdida de sentido, como hundimiento de una concepción particular de la vida y del mundo. La conciencia común no está -a diferencia del existencialismo que la considera, tanto en la visión de Kierkegaard como en la de Sartre e, inclusive, en la Heidegger, si bien este último rechazó para sí la etiqueta de "existencialista", a salvo de la nada en virtud de la "dicha de la repetición", de la "mala fe", de la cotidianidad, de la elección "impropia" del "Das Man"-, amparada por ninguna de estas posibilidades, sino que la experiencia que viene realizando conduce tanto al saber como a la concepción de la existencia, que se vuelve vana en la negación siempre puntual, determinada, pero que se recupera a sí misma en la "superación" conducente al punto supremo del Saber Absoluto, de la reconciliación y de la plenitud.<sup>110</sup>

Hegel, a diferencia de los existencialistas, cree que la conciencia común -lo que Sartre denomina "conciencia cómplice", donde la complicidad significa la renuncia a ejercer una reflexión lúcida sobre su propia condición existencial y, en consecuencia, una aproblematicidad de su estar en el mundo y en su relación con los otros, típica del "espíritu de seriedad" y de la "mala fe" encuentra desde ya su propio cuestionamiento. No se trata de una forma del escepticismo moderno, que Hegel

---

<sup>108</sup> HEGEL, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., p.54.

<sup>109</sup> HYPOLITE, J., *Ob.cit.*, p.15.

<sup>110</sup> Cfr. KIERKEGAARD, S., *Tratado de la desesperación*, Editorial Santiago Rueda, S.F., SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1996; HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1993.

distinguía del escepticismo antiguo, porque éste “*sólo se mete con la metafísica y deja subsistir las intocables certezas del sentido común. En cambio, eran precisamente esas certezas lo que se proponía destruir el escepticismo antiguo*”.<sup>111</sup>

El itinerario que la conciencia común recorre en su afán de verdad, está salpicado por la contingencia, definitivamente superada en el logro del saber absoluto. Tal vez, precisamente porque Hegel está convencido de que se arribará, tarde o temprano, a dicho saber, puede considerar la experiencia de la conciencia común como una experiencia de la nada siempre superada por el todo. Los existencialistas, en cambio, y muy marcadamente el “primer Sartre”, al renunciar a la idea de lo Absoluto y del todo, o si se prefiere, al absolutizar la nada, permanecen en lo que Hegel denominó “conciencia desgraciada”, desgarrada por el conflicto. Es de entender que una conciencia así descrita desee rehuir la lucidez para refugiarse en la cotidianidad aproblemática o en los mecanismos de la “mala fe”. Aquí, la contingencia es la última palabra, una realidad demasiado pesada como para cargarla. Por ello, se comprende también que la complicidad de la conciencia común, denominada por Sartre, irreflexiva, no-tética, resulte ser un dispositivo conveniente en el marco de una visión del mundo que ha aceptado la “muerte de Dios” nietzscheana, sin el espíritu dionisiaco de este último, y, por tanto, aquejumbra por un universo desolado y sombrío.<sup>112</sup> Respecto de Hegel, Hyppolite comenta:

*“En efecto, es principalmente el carácter negativo de su resultado lo que sorprende a la conciencia que se halla inmersa en la experiencia. La conciencia posee inicialmente una cierta verdad que para ella tenía un valor absoluto, y lo pierde en el transcurso del viaje. Se confía de forma absoluta en la ‘certeza sensible inmediata’; después en la ‘cosa’ de la percepción, en la ‘fuerza’ del entendimiento, pero descubre que lo que así tomaba por verdad no lo es; pierde, por tanto, su verdad”.*<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> *Ibidem.*

<sup>112</sup> Este tópico fue tocado en el “Preámbulo” a propósito del descentramiento del que habla Weber.

<sup>113</sup> HYPOLITE, J., *Ob.cit.*, p.16.

Pero, la negación para Hegel es siempre determinada, “puntual” podríamos decir, y, por ello mismo, al negar una verdad abre el camino para otra nueva que contiene a la anterior: la “supera”. Superar no significa para Hegel “descartar”, sino transformar la desilusión y la pérdida en una nueva plenitud más firme, más consistente.

*“En otros términos, ‘la presentación de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento solamente negativo como lo es según la manera de ver unilateral de la conciencia natural’ (...) la presentación de una verdad como no verdad es ya una superación del error”.*<sup>114</sup>

El error no es definitivo y, al no serlo, induce a la conciencia a conocer cierta positividad. La nada no es absoluta, sino es nada en relación con los resultados esperados por la conciencia común, que ha apostado a algo y que en ese algo se ha, momentáneamente, desplomado. Sólo que aquí la conciencia común difiere de la conciencia filosófica -al menos la de Hegel- que sabe ver en la negación un momento de lo positivo. El escepticismo que se apodera de la conciencia no filosófica devora todo contenido; no comprende que la negación es el motor que impulsa el camino hacia el saber absoluto y permanece en el vacío. ¿Tiene razón Hegel en sostener que la conciencia común no alcanza a ver toda la riqueza contenida en la negación? ¿Tiene razón en afirmar que la nada y el vacío, la desesperación no son la última palabra, o, en cambio, es él quien se equivoca? ¿Puede superarse -como cree el filósofo de Jena- toda contingencia o habrá que admitir a esta, si bien no como última palabra, como *impasse* con el que hay que habérselas?

Hyppolite es muy claro en su crítica a Hegel:

*“Este papel de la negación, que, en tanto que negación determina, engendra un nuevo contenido, no aparece a primera vista. Dado un término A, ¿puede su negación no A engendrar un término verdaderamente nuevo, tal como B? No parece que así sea.*

<sup>114</sup>

HEGEL, G.W.F., *La fenomenología del espíritu*, p. 55. Citado por HYPOLITE, J., *Ob.cit.*, p.16.

*Para entender el texto hegeliano en este punto se precisa, en nuestra opinión, admitir que el Todo es siempre inmanente al desarrollo de la conciencia.*<sup>115</sup>

Si bien podemos reconocer con Hegel que el movimiento de la trascendencia es una característica fundamental de la conciencia, como Sartre reconoce, conjuntamente a la facticidad que todo trascender supone, no hay ninguna prueba de que el fin se encuentre impreso en este trascender. La conciencia puede ir más allá de sí misma y encontrarse no con una mayor plenitud sino con la nada y puede pasar de verdad a desilusión y de ahí a una nueva verdad que no “supere” la anterior: una “verdad” distinta que abre el juego a una pluralidad de “verdades” y de saberes. Con ello, se reconoce que en la “verdad”, que ahora es forzoso entrecomillar para diferenciarla de la Verdad absoluta de Hegel, habita la contingencia y que las “verdades” son ellas mismas contingentes, mientras, claro está, no aparezca un saber absoluto, un Todo inmanente a la conciencia realmente demostrado y no sólo postulado o supuesto.

De la inquietud que la conciencia experimenta respecto de los saberes y de las verdades que encuentra; del hecho que la conciencia puede siempre y por definición “ir más allá” de la facticidad que encuentra, del objeto que conoce; de que la conciencia sea siempre más profunda de lo que ella misma crea ser, no se concluye que exista un saber último en la que el movimiento de la trascendencia encuentra su reposo y pueda, por decirlo técnicamente, volverse en-sí y para-sí. Si no se prueba el supuesto de que el Todo ya está dado con la conciencia, se condena a ésta a errar de trascendencia en trascendencia sin objeto último y, por tanto, sin que su itinerario pueda ser recogido en un desarrollo teleológico. La profundidad de la conciencia, sin la inmanencia del Todo, se

---

<sup>115</sup> HYPPOLITE, J., *Ob.cit.*, p.17. Lo resaltado es nuestro. Al respecto, también Habermas sostiene que “*al desvelar el absolutismo de una teoría del conocimiento basada en presupuestos irreflexivos, al mostrar cómo la reflexión viene mediada por un algo ya precedente, y con ello al destruir la renovación de la filosofía del origen sobre la base del trascendentalismo, Hegel piensa haber superado la crítica del conocimiento propiamente dicha. Esta opinión se insinúa desapercibidamente en el pensamiento de Hegel, porque éste desde el principio asume como dado un conocimiento de lo absoluto, cuya posibilidad es lo que tendría que demostrarse, y precisamente de acuerdo con los criterios de una crítica radicalizada del conocimiento*”. HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989, (1968), p.17.

convierte en oscuridad, falta de transparencia, división, o, si se prefiere, en un juego de luces y sombras, sombras y luces. La conciencia es un claroscuro en la que la Última Palabra se transforma en lo que Rorty llama, desde la figura del “ironista”, “léxico último”.<sup>116</sup>

La trascendencia de la conciencia, “el ir más allá” de sí misma, sin la inmanencia del Todo, no es “superación” sino sólo un sobrepasar, un soltar un contenido para agarrar otro sin satisfacción última, más allá del “léxico último”. La satisfacción se reduce al instante y a la limitación, y estos toman el puesto de lo absoluto y de lo ilimitado. Del hecho que la conciencia no soporte las limitaciones y las trascienda una y otra vez, no se desprende que haya un saber absoluto que la aguarda, porque el deseo de lo absoluto no prueba la existencia de lo absoluto, sino tan sólo este mismo deseo, instantánea y limitadamente satisfecho. La conciencia lejos de descansar en lo absoluto, se “desgracia”, desgarrar y lacera en su propio deseo, mientras siga persistiendo en la búsqueda de lo absoluto; mientras no luche contra ese mismo deseo que la constituye para abrirse a los “placeres de la contingencia”. Sólo una conciencia que acepta sus limitaciones y “sabe jugar con las verdades”, de manera parecida al “espíritu del niño” del que habla Nietzsche en el famoso pasaje del “Así habló Zaratustra”, *Las tres metamorfosis*, puede evitar, en la ausencia del Todo, volverse conciencia desgraciada. Es posible una dicha de la conciencia sin objeto absoluto. Esto no lo supo ver el existencialismo, particularmente, el de Sartre, quien frente a la constatación, destacada por Hyppolite, de que el Todo no puede ser probado como inmanente a la conciencia, absolutiza la nada y concluye que el “hombre es una pasión inútil”.

Allí donde Hegel coloca el Todo y el saber absoluto, donde Sartre se encuentra con la desolación de la nada, Nietzsche abre el juego de las perspectivas. La totalidad deja de ser la categoría filosófica anhelada y concede espacio al perspectivismo, al libre juego de las

---

<sup>116</sup> Cfr. Apartado 1.9, Tercer Capítulo, Primera Parte.

interpretaciones, a los relatos y las ficciones, fuentes de toda “fabulación”.

## 1.2. Teoría y práctica: La totalidad como método

El anterior apartado funciona como simple apertura del problema. Sería superficial creer que con la crítica al supuesto de que el Todo es inmanente a la conciencia se resuelve la cuestión del método en lo concerniente a la manera de encarar las “Perplejidades de América”. Para que podamos ocuparnos a fondo del perspectivismo y de sus “fabulaciones”, tenemos que comprender la categoría de la Totalidad más allá del “corpus” hegeliano, pues, al fin y al cabo, Hegel fue blanco de las críticas de Marx, quien veía en la dialéctica hegeliana una mistificación de la verdadera dialéctica, a saber, la dialéctica materialista y revolucionaria. En particular, puede sostenerse que la dialéctica muestra su fecundidad sólo cuando es capaz de articular teoría y práctica y no cuando permanece confinada en las nebulosas regiones del “espíritu absoluto”.

Esta articulación entre teoría y práctica, ha sido cuidadosamente analizada por Lukács, cuya importancia no se limita al proporcionar un estudio de las relaciones entre Hegel y Marx, y de la crítica del segundo al primero, sino que se vuelve central en cuanto algunos pensadores subalternos y, más generalmente, los críticos del imperialismo, lo usan, hoy en día de forma más implícita que explícita, a la hora de diagnosticar los males de Latinoamérica y el proceso de descolonización y recolonización encubierto<sup>117</sup>:

*“Muchos de estos autores cometen el error de suponer que, en virtud de que el*

---

<sup>117</sup> Por otra parte, y de manera más general, “podemos ir más lejos y decir que [Lukács] fue el único (...) filósofo marxista más destacado durante el período de la ortodoxia estalinista: (...) Sólo él expresó principios fundamentales del marxismo en el lenguaje de la tradición filosófica alemana y, al contrario que los elementales marxistas de su época, escribió de forma tal que al menos algunos intelectuales occidentales pudieron digerir sus ideas”. KOLAKOWSKI, L., *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 1985, (1978), Tomo III, p.249.

*todo (en este caso el sistema internacional) es mayor que la suma de sus partes (los estados constitutivos), las partes no llevan una existencia significativa, separada del todo, sino que operan simplemente en formas específicas en lo funcional de resultados del lugar que ocupen en el sistema más amplio. En consecuencia, sugieren estos autores que basta con conocer las propiedades del sistema en su conjunto para comprender la lógica de sus partes; no hay ninguna necesidad de prestar ninguna atención especial a casos específicos mientras tratemos de entender el movimiento del todo”.*<sup>118</sup>

Como mencionamos en la Introducción, dejaremos para próximos trabajos dedicados al estudio de los autores de la corriente subalterna la fatiga de mostrar cómo en cada caso estos pensadores emplean, de manera más o menos explícita, la categoría de la Totalidad, inclusive cuando tratan de deslindarse de ella, atacando el marxismo y, especialmente, su filosofía de la historia. Por los momentos, nos ocuparemos de comprender, analizar y criticar tal categoría con el fin de abrir espacio a la posibilidad de una lectura perspectivista de las relaciones internacionales. Comencemos por recordar que según Lukács:

*“...lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx tomó de Hegel y transformó de manera original para hacer de él el fundamento de una nueva ciencia”.*<sup>119</sup>

Si logramos mostrar que la categoría de totalidad no produce una narración de América Latina productiva para sí misma, realmente creativa y liberadora de su potencial, más esperanzadora y promisoría, y por ello, “mejor” respecto del pasado, podemos dejar a un lado, si no todo el marxismo, al menos su “esencia”, su “método”.<sup>120</sup> Ya sabemos, en virtud de lo ganado por el

---

<sup>118</sup> SMITH, T., *Los modelos del imperialismo*, México, F.C.E., 1984, (1981), p.90

<sup>119</sup> LUKÁCS, G., “Rosa Luxemburg como marxista”, en *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Grijalbo, 1969, (1923), p.29.

<sup>120</sup> De hecho, es contra el método que nos dirigimos. Inclusive en el Prólogo de 1967, donde Lukács emprende la autocrítica de “Historia y conciencia de clase”, se sigue afirmando que el método de Marx allí expuesto es “objetivamente verdadero”. Cfr., LUKÁCS, G., *Ob.cit.*, p.XXVII. Lo que es más, el “marxismo ortodoxo” se define en función de este método insuperable. “Así, pues, marxismo ortodoxo no significa reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación marxiana, ni ‘fe’ en tal o cual tesis, en interpretación de una escritura ‘sagrada’. En

anterior apartado, que la afirmación hegeliana de que el Todo es inmanente a la conciencia, no pasa de ser un supuesto no probado. Para quienes deseen comprender con lujos de detalle esa crítica, remitimos a la obra de Hyppolite. Nosotros, por obvias razones metodológicas, nos concentramos en lo que, para los fines de nuestra labor, es lo más importante, a saber, el hecho de que la conciencia se trasciende constantemente a sí misma, pero, no por ello, alcanza una totalidad. Más bien, parece condenada a ir de verdad en verdad, aceptando los avatares de la contingencia. La cuestión no está zancada, porque Lukács acaba de decirnos que la categoría de totalidad hegeliana fue *transformada de manera original* por Marx, constituyendo *el fundamento de una nueva ciencia*. Damos por buena la transformación y hacemos caso omiso de nuestra anterior crítica a la inmanencia del todo en la conciencia, para ocuparnos ahora de Hegel y Marx en la versión de Lukács.

Esta versión se encuentra fuertemente influenciada por la “Introducción” de los “Elementos fundamentales para la crítica de la economía política” (*Grundrisse*) de Marx. Cuando, ya en las primeras líneas de dicha “Introducción”, el autor de Treviri analiza la producción material, puede leerse textualmente:

---

*cuestiones de marxismo, la ortodoxia se refiere exclusivamente al método. Esa ortodoxia es la convicción científica de que en el marxismo dialéctico se ha descubierto el método de investigación correcto, que el método no puede continuarse, ampliarse ni profundizarse más que en el sentido de sus fundadores. Y que, en cambio, todos los intentos de ‘superarlo’ o ‘corregirlo’ han conducido y conducen necesariamente a su deformación superficial, a la trivialidad, al eclecticismo”*. p. XXVIII. Lo resaltado es nuestro. Esta acusación de deformación, trivialidad o eclecticismo a la hora de usar malamente el método resultará de decisiva importancia en algunos pensadores subalternos, quienes, es oportuno señalarlo desde ya, se confrontan con la denominada “globalización”. Ahora bien, difícilmente la globalización puede escabullir, a su vez, una confrontación con la categoría de la totalidad, si bien, a diferencia de esta última, no es una categoría sino un fenómeno social. Al respecto Kolakowski señala que: *“un marxista ortodoxo, como tal, no debe lealtad a ninguna idea específica, y puede criticar las ideas de Marx en tanto permanezca fiel a la esencia del marxismo, a saber, el método dialéctico. ‘Método’ no significa aquí un conjunto de normas para la práctica de operaciones intelectuales, como en lógica, sino una particular forma de pensamiento que incluye la conciencia de que pensar el mundo significa también ayudar a transformarlo, siendo al mismo tiempo un compromiso práctico”*. KOLAKOWSKI, L., *Ob.cit.*, p.260. Lo resaltado es nuestro. También nosotros consideraremos el “perspectivismo itinerante” y crítico como una particular forma de pensar el mundo para transformar las narraciones que lo conforman. Desde luego, la diferencia consiste en que para los fines de nuestra labor el ‘mundo’ -la realidad social- no es un fenómeno extralingüístico dotado de “leyes” propias, sino el resultado del cruce, yuxtaposición, contrastes y contradicciones de los relatos que condicionan la acción transformadora. La realidad social es básicamente “comunicación”.



*“Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con lo que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas, las cuales, a diferencia de lo que creen los historiadores de la civilización, en modo alguno expresan una simple reacción contra un exceso de refinamiento y un retorno a una malentendida vida natural. (...) En realidad se trata más bien de una anticipación de la ‘sociedad civil’. (...) En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito”.*<sup>121</sup>

Puede verse como Marx ataca de entrada la idea de un individuo aislado que pudiese, mediante el análisis de sus actividades, permitirnos comprender la producción material. Ésta sólo se comprende y explica a partir del todo representado por los conglomerados humanos determinados y circunscritos. El individuo puede aparecer como aislado sólo gracias a un desarrollo de la producción material que trae aparejado un modo de distribución y de consumo que permiten el aislamiento. Pero la atomización del individuo sigue teniendo sus bases en el todo del conglomerado. El individuo no es, por tanto, el punto de partida de la historia, sino el producto de la misma: un resultado final. *“Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo -y por consiguiente el individuo productor- como dependiente y formando parte de un todo mayor...”*<sup>122</sup> El análisis de la producción material realizado por Marx afirma explícitamente, a continuación del texto citado por nosotros, que:

*“la producción es siempre una rama particular de la producción, o bien es una totalidad. (...) Finalmente, la producción tampoco es sólo particular. Por el contrario, es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción. (...) Totalidad de la producción”.*<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> MARX, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1971, (1953), p.3.

<sup>122</sup> *Idem*, p.4.

<sup>123</sup> *Idem*, p.6.

La crítica a la Economía Política se desarrolla mediante esta contraposición entre la parte y el todo orgánico, la totalidad. Smith y Ricardo ven sólo la parte, desprovistos de un método histórico adecuado, mientras que la contribución marxiana se encamina a mostrar tal totalidad:

*“Toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. La rusticidad e incomprensión consisten precisamente en no relacionar sino fortuitamente fenómenos que constituyen un todo orgánico, en ligarlos a través de un nexo meramente reflexivo”.*<sup>124</sup>

Lo que Marx propone es analizar la incidencia de las condiciones históricas generales en la producción, relacionándolas con el movimiento histórico en general.<sup>125</sup> Así, el modo de producción genera un modo de distribución un modo de consumo, una manera específica de cambio y de circulación de las mercancías:

*“La circulación misma no es más que un momento determinado del cambio, o también es el cambio considerado en su totalidad”. (...) El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad”.*<sup>126</sup>

El verdadero método, según el Marx de los “Grundrisse”, radica en fijar y abstraer los momentos para analizarlos desde la totalidad concreta:

*“Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. [Pero, mientras en la Economía Política] la representación plena es volatilizada en una determinación*

---

<sup>124</sup> *Idem.* P.8.

<sup>125</sup> Cfr. *Idem.*, p.18.

<sup>126</sup> *Idem.*, pp. 19-20.

*abstracta, [en el método marxista] las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”*.<sup>127</sup>

En este pasaje, está contenido, quizás, el principal problema de la categoría de la “totalidad concreta” desarrollada por Lukács y que un comentarista resume de la siguiente manera:

*“La noción de totalidad concreta tiene el obvio mérito de imposibilitar las versiones reduccionistas y mecanizantes del materialismo histórico. Pero al margen de este mérito hay que preguntarse si Lukács no ha volcado dicha categoría hacia el lado de un intuicionismo que no se preocupa demasiado de aportar material probatorio. Es posible pensar que el manejo lukacsiano de esta noción tiende a satisfacerse con la coherencia inmanente de la totalidad estudiada, sin advertir que esa coherencia puede haber sido lograda mediante procedimientos cuestionables”*.<sup>128</sup>

Para responder esta pregunta, debemos comprender la lectura de los textos de Marx realizada por Lukács, esclareciendo el contexto en el cual se escribió “Historia y conciencia de clase”, texto que el propio autor critica en el Prólogo de 1967.<sup>129</sup> Como es sabido, el libro consta de diversos artículos escritos entre 1919 y 1922, reelaborados en ciertas partes para convivir en la “unidad” del texto, al que se agregan dos más, redactados en fecha posterior para ser incluidos a la labor ya hecha. Lukács habla explícitamente del “carácter de tanteos” que tienen tales artículos y justifica sus contradicciones refiriéndose a la coyuntura histórica del momento. Sin embargo, también agrega que

---

<sup>127</sup> *Idem*, p.21.

<sup>128</sup> SASSO, J., *Totalidad concreta y conciencia posible*, Valencia, Universidad de Carabobo, 1980, p.14. Esta misma crítica puede dirigirse a los críticos de la globalización que “totalizan” con una coherencia lograda mediante procedimientos cuestionables.

<sup>129</sup> Lukács “durante el resto de su vida (vivió hasta los ochenta y seis años) permaneció fiel a la causa comunista a través de diversos cataclismos políticos y cambios ideológicos. Fue frecuentemente condenado y atacado por los estalinistas ortodoxos y también sometido frecuentemente a la disciplina del Partido, retractándose de sus anteriores opiniones, para desautorizar o modificar la retractación en épocas más propicias. De esta forma, sus obras están llenas de palinodias, retractaciones, rechazos de retractaciones y reinterpretaciones de anteriores escritos, sobre todo en prólogos y epílogos a reimpressiones de sus libros que aparecieron en los años sesenta”. KOLAKOWSKI, L. *Ob.cit.*, pp.249-250. Además, hay que añadir que “cabía esperar que *Historia y Conciencia de Clase* hubiera ejercido así una normal influencia cultural, hubiera sido adoptada, rechazada, criticada, reelaborada, y que el autor hubiera desarrollado explícitamente los puntos de vista ahí contenidos, para luego reafirmarlos o abandonarlos a través de una discusión racional. No obstante, nada de eso ha sucedido. (...) Violentamente criticada, Lukács cesa de hablar de ella en forma tan extrema, que ni aun lleva a cabo una autocrítica nítida y explícita. El libro desaparece de la circulación. (...) Sólo en la década del sesenta el autor vuelve a hablar de ese texto en tono considerablemente distanciado, y a prologarlo en lo que parece su más explícita y sincera valoración autocrítica”. SASSO, J., *Ob.cit.*, p.35.

la confusión no es siempre caos y que, a veces, las contradicciones se resuelven y concilian. “Historia y consciencia de clases” es un libro que, como lo hace constar el Prólogo de 1922, intenta mostrar la conexión directa que hay entre Hegel y Marx y, por tanto, la necesidad de estudiar y conocer al primero, en lugar de tratarlo como “perro muerto”. La recuperación de Hegel para comprender el “auténtico Marx” servía -como señala el Prólogo de 1967- *“para abrir al mismo tiempo una autocrítica marxista de la dictadura del proletariado”*.<sup>130</sup>

Esta autocrítica se realiza, pues, en una época de transición y de crisis del propio autor, siendo, según su entender, un resumen conclusivo de su período de evolución intelectual desde los últimos años de la guerra. Entre los defectos más graves de “Historia y consciencia de clases”, Lukács enumera, en primer lugar, el hecho de que allí no se le rinde justicia a la ontología del marxismo, al considerarlo como pura doctrina social, ignorando la actitud que éste contiene frente a la naturaleza. En palabras del autor:

*“Mi libro adopta en esta cuestión una actitud muy resuelta; la naturaleza, se afirma en varios pasos, es una categoría social y la concepción general del libro tiende a afirmar que sólo el conocimiento de la sociedad y de los hombres que viven en ella tiene importancia filosófica”*.<sup>131</sup>

La consecuencia más notoria de tal enfoque se evidencia en la noción de práctica, notablemente debilitada y que no alcanza a romper del todo con el punto de vista burgués.

---

<sup>130</sup> *Idem*, p. XIII. “Entre 1919 y 1922 Lukács escribió diversos ensayos teóricos, publicados en forma de libro, en 1923 con el título *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Este libro se considera como su ‘magnum opus’, si bien su autor declaró en diversas ocasiones que en algunos aspectos no representaba ya sus ideas. En cualquier caso, entre sus obras de esta época, ésta es la que suscitó más controversias y dejó la más profunda huella en el movimiento marxista. En ella destacó la importancia de las fuentes hegelianas del marxismo y también estableció una interpretación original de toda la filosofía de Marx, en la que la categoría de ‘totalidad’ figuraba como el fundamento de la dialéctica marxista”. KOLAKOWSKI, L. *Ob.cit.*, p.255.

<sup>131</sup> *Idem*, p.XVIII.

En segundo lugar, “Historia y consciencia de clase” incurre en un otro grave error, porque si bien considera los fenómenos ideológicos por su base económica, no destaca suficientemente - sostiene el propio autor- la fundamental categoría marxista del trabajo, entendido en su calidad de mediador del intercambio entre la sociedad y la naturaleza:

*“Se entiende sin más que desaparezca inevitablemente la objetividad ontológica de la naturaleza, la cual constituye el fundamento óptimo de ese intercambio o metabolismo. Pero también se pierde entonces la interacción misma que impera entre el trabajo, entendido de modo auténticamente materialista, y el desarrollo de los hombres que trabajan”*.<sup>132</sup>

Lukács, en 1967, considera que, en lugar de las complicadas estructuras de la economía mercantil, los fenómenos económicos deben ser analizados desde la realidad misma del trabajo, porque de no hacerse, se pierden de vista cuestiones centrales y decisivas, tales como la relación entre teoría y práctica, y sujeto y objeto. Recordemos que para el marxismo ortodoxo, comprender el significado de los hechos no significa explicarlos mediante tales y cuales relaciones y vínculos no totalizados, sino ubicarlos en la totalidad concreta y, sobre todo, descubrir la *mediación* existente entre los hechos (partes) y el todo. Si esta mediación falla, Lukács queda indefenso frente a la crítica de Sasso. La totalidad concreta resultaría ser el producto de una intuición volcada sobre sí misma, desligada de los hechos y que, finalmente, no los explica. Marx en los “Grundrisse” no incurre en este error, al escribir que:

*“la indiferencia por un trabajo particular corresponde a una forma de la sociedad en la cual los individuos pueden fácilmente pasar fácilmente de un trabajo a otro y en la que el género determinado de trabajo es para ellos fortuito y, por lo tanto, indiferente. El trabajo se ha convertido entonces, no sólo en cuanto categoría, sino también en la realidad, en el medio para crear la riqueza en general y, como determinación, ha dejado de adherirse al individuo como particularidad suya”*.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> *Idem*, pp.XVIII-XIX.

<sup>133</sup> MARX, K., *Ob.cit.*, p.25.

A pesar de estos dos severos inconvenientes -y lo que sigue es decisivo para los fines de nuestro trabajo – en la misma autocrítica de 1967, Lukács mantiene que el gran mérito de su libro radica en *“haber tomado de nuevo la categoría de totalidad, sumida en el olvido por la ‘cientificidad’ del oportunismo socialdemócrata, para atribuirle otra vez la posición metodológica central que siempre tuvo en la obra de Marx”*.<sup>134</sup>

Como destaca Kolakowski:

*“Existe sólo una única ciencia, que abarca toda la historia humana -política, economía, ideología, derecho, etc.-, y es la ciencia del todo que da su significación a cada fenómeno individual. ¿No dijo Marx que una máquina de hilar en sí es sólo una máquina de hilar, y que se convierte en capital sólo en determinadas circunstancias sociales? Ninguna percepción directa de una máquina puede revelar su función como capital: ésta sólo puede apreciarse considerando el proceso social global del cual forma parte”*.<sup>135</sup>

Lukács también atribuye a “Historia y conciencia de clase” la virtud de haber estudiado, “por primera vez desde Marx”, la alienación, siendo este otro aspecto importante para comprender el éxito de este texto de Lukács en América Latina, toda vez que la alienación se contrapone a la autenticidad y ésta enlaza con el problema de la identidad y de la tradición, aspectos nodales en la concepción que “busca” el latinoamericano, específicamente el venezolano, sobre sí mismo. Desde luego, el tema de la alienación, como Lukács reconoce, estaba en el aire. En 1927, Heidegger en “El ser y el tiempo” había colocado este concepto en el centro de sus reflexiones, distinguiendo entre lo “propio” y lo “impropio”, y más tarde el tema de la autenticidad cobró fuerza en las páginas de Sartre y, más en general, en todo el existencialismo, ateo y cristiano. Lo que es más, en la década de

---

<sup>134</sup> LUKÁCS, G., *Ob.cit.*, p.XXII.

<sup>135</sup> KOLAKOWSKI, L., *Ob.cit.*, p.261.

los sesenta, cuando Sartre publica “La crítica de la razón dialéctica”, la noción de la alienación sigue vigente y marxismo y existencialismo se han encontrado, más allá de la oportunidad y del logro de tal encuentro.

También de mucha importancia para los fines de nuestro estudio posterior sobre las relaciones entre el pensamiento subalterno y la modernidad en América Latina, particularmente en Venezuela, es la autocrítica lukácsiana a la identidad del sujeto y del objeto realizada en el proceso histórico. Si en Hegel esta identidad sigue manteniéndose en una dimensión lógico-filosófica, en cambio “Historia y consciencia de clase” supone el proceso como histórico-social. De esta manera, allí donde Hegel veía la consecución del supremo estadio del Espíritu Absoluto en la filosofía, estadio que se caracteriza por la “superación” de la alienación, lograda por la autoconciencia que se ha dirigido finalmente sobre sí misma y se ha, por lo tanto, “recuperado” en su transparente identidad (ya no es en-sí, sino en-sí-para-sí), Lukács, en 1922, reemplaza el Espíritu por el proletariado que, convirtiéndose en sujeto-objeto de la historia, realiza esta transparente identidad en su consciencia de clase, condición *sine qua non* para la posterior liberación de la humanidad entera. La consciencia de clase del proletariado se convierte así en la consciencia de la humanidad que supera en y mediante el proletariado la alienación en la que ha sido arrojada por el capitalismo.<sup>136</sup>

En 1967, Lukács ya no cree que pueda darse tal identidad, ni siquiera cuando se ha puesto a Hegel “con los pies en el suelo”. Por ello se pregunta en su autocrítica:

---

<sup>136</sup> Una importante crítica de esta manera de proceder, que, obviamente, no es propia sólo de Lukács, sino del movimiento obrero con Marx y Engels al frente, puede encontrarse, en el contexto latinoamericano, en Leopoldo Zea. Se critica específicamente la idea de que el proletariado europeo es el encargado de “liberar” al mundo antes que cualquier otro sujeto social, por ejemplo, el campesinado ruso. Esta supuesta “liberación” por parte del proletariado es interpretada por Zea como ulterior manifestación de “eurocentrismo”. Al respecto, véase *Discurso desde la barbarie y la marginación*, México, F.C.E., 1988.

*“Pero, ¿es realmente el sujeto-objeto idéntico algo más que una construcción puramente metafísica? ¿Se produce realmente un sujeto-objeto idéntico en un autoconocimiento, por perfecto y adecuado que éste sea, y aunque se base en un conocimiento adecuado del mundo social, es decir, aunque ese autoconocimiento se dé en la más consumada autoconciencia? Basta formular la pregunta de un modo preciso para verse obligado a responder negativamente. Pues por mucho que el contenido del conocimiento pueda referirse al sujeto conocedor, el acto de conocimiento no pierde por ello su carácter alienado”.*<sup>137</sup>

En otras palabras, la idea del proletariado que se convierte en la identidad del sujeto-objeto sigue siendo una fórmula idealista y no constituye ninguna realización material. Es más, hasta resulta ser una pretensión más idealista que la del propio Hegel, en tanto que este último jamás mostró en su construcción cómo podría cumplirse la fórmula.

A su vez, Lukács señala que este problema está conectado con otro existente desde ya en el texto hegeliano y que “Historia y consciencia de clase”, por así decirlo, arrastra. Se trata de la distinción, o, mejor dicho, la ausencia de distinción, entre la extrañación, entendida como alienación, y la objetificación. Lo que es más, “*este error, fundamental y grosero, ha contribuido sin ninguna duda mucho al éxito de ‘Historia y consciencia de clase’.*”<sup>138</sup> En efecto, si no se diferencia la alienación de la objetificación, se termina por creer que la alienación es la última palabra, esto es, que la alienación es propia de la “condición humana”. Pero, si se piensa el tema con la suficiente atención, se verá que la objetificación, para emplear el vocabulario del joven Marx de los “Manuscritos de economía y filosofía” (1844), es una exteriorización vital indispensable en la existencia humana. El hombre se expresa constantemente a sí mismo mediante los actos y las palabras, mediante el trabajo y el lenguaje, en un solo término, en la práctica. Pero no toda práctica es alienada. Habrá, entonces, objetificaciones buenas y otras malas, de acuerdo a los efectos que tales exteriorizaciones asumen frente a la existencia del hombre. Escribe Lukács en 1967:

---

<sup>137</sup>

LUKACS, G., *Ob.cit.*, p. XXIV.

<sup>138</sup>

*Idem*, p.XXV.



*“Como tal, desde luego, la objetificación es axiológicamente neutra: tan objetificación es la verdad cuanto la falsedad, la liberación cuanto la esclavización. Sólo cuando las formas objetificadas de la sociedad cobran o asumen funciones que ponen la esencia del hombre en contraposición con su existencia, someten la esencia humana al ser social, la deforman o desgarran, etc., se producen las relaciones objetivamente sociales de extrañación y, como consecuencias necesarias, todas las características de la extrañación interna. Esta dualidad no se respeta en ‘Historia y consciencia de clase’.”*<sup>139</sup>

Una vez más, a pesar de esta cerrada autocrítica, Lukács no rechaza completamente su texto.

Desplazando el punto de vista desde el cual efectúa el análisis, sostiene seguidamente que:

*“No creo que sea paradójica mi fundamental limitación en estas páginas, mi atención exclusiva a los aspectos negativos de ‘Historia y consciencia de clase’, pese a considerar que en su tiempo y a su manera la obra no careció de importancia. Ya el hecho de que todo lo falso que he ido enumerando tenga sus raíces no tanto en particularidades del autor cuanto en grandes tendencias, aunque a menudo objetivamente falsas, del período, da al libro cierto carácter representativo”.*<sup>140</sup>

Por lo demás, como ya hemos resaltado, no todas las ideas contenidas en el libro son criticadas. Otras, se mantienen, en particular, lo relativo al método, que, al fin y al cabo, es nuestro interés central. A pesar de que, en el balance final de la autocrítica de 1967, Lukács llega a sostener que el libro le “*ha llegado a ser completamente ajeno y extraño*”, los textos -todos ellos- tienen una vida autónoma respecto de las intenciones del autor, e “*Historia y consciencia de clase*” en particular, ha mostrado en América Latina ser una fuente importante para la formación de los sociólogos-filósofos en las Universidades del continente. Por esta razón, como ya hemos advertido, no podemos dejarlo a un lado en nuestro camino hacia la elaboración de un método alternativo, basado en el perspectivismo y asumido desde el desplazamiento de un léxico estancado y que estanca la realidad misma, al no ser ya operativo, y un nuevo léxico, “mejor” respecto al pasado.

---

<sup>139</sup> *Idem*, p.XXVI.

<sup>140</sup> *Idem*, p.XXVII.

Así, pues, ¿qué es este método que hace de la totalidad su categoría central? Algo ya sabemos, es el método que, en opinión de Lukács (tanto en 1967 como en 1922), representa la ortodoxia marxista. El Prólogo a la primera edición, deja en claro que el contenido del libro no reivindica “*pretensión mayor que la de ser interpretación de la doctrina de Marx en el sentido de Marx*”.<sup>141</sup> Despejemos de inmediato un posible malentendido. Cuando Lukács habla de “interpretación según el sentido de Marx”, el término “interpretación” no debe ser tomado de la manera que lo hace la hermenéutica contemporánea y en el que lo haremos con posterioridad nosotros eligiendo el enfoque perspectivista. “Interpretación” para la hermenéutica contemporánea de sesgo nietzscheano significa creación de sentido, lo que equivale a decir que el sentido es producto de la interpretación y que ésta no puede ceñirse a aquel por la obvia razón de que no existe (al menos, no existe independientemente del lenguaje) antes de efectuarse la interpretación misma. Desde luego, cabe conceder una “anticipación de sentido” mediante la cual se comienza a “leer”, en el sentido de “interpretar”, pero nunca se está en presencia de un sentido acabado. Cuando Lukács habla de “interpretación en el sentido de Marx”, el sentido preexiste a la interpretación y, por ende, ésta no puede ser “creadora de sentido”, sino tan sólo “traducción” de un sentido preexistente pero encubierto y difícil de extraer y explicar. Entre los significados de “interpretar” está precisamente el de “traducir” y preservar el sentido original de un texto, en el caso de Lukács, el sentido original y auténtico del texto de Marx.<sup>142</sup>

Por ello escribe:

*“Nuestros objetivos están determinados por la idea de que finalmente se ha hallado en la doctrina y en el método de Marx el método adecuado para el conocimiento de la sociedad y de la historia. Este método es histórico en su más íntima naturaleza. Por eso se entiende sin más que ha de ser constantemente aplicado a sí*

---

<sup>141</sup> *Idem*, p. XLV.

<sup>142</sup> Aquí Lukács se encuentra más cerca de algunas posiciones de Gadamer que respecto, por ejemplo, de Ricoeur. De todas formas, para una discusión más amplia de este tópico, véase la “Introducción” del presente trabajo.

*mismo, y esto constituye uno de los puntos esenciales de los presentes artículos”.*<sup>143</sup>

El objetivo del método es, según el autor húngaro, alcanzar el “conocimiento del presente”, con la firme convicción que - desde luego hoy luce anacrónica - el método de Marx es de una “fecundidad ilimitada para resolver problemas que sin él serían insolubles”.<sup>144</sup> Nosotros, en cambio, pensamos que en las actuales circunstancias históricas, inclusive los residuos de este método son dañinos para la autocomprensión de América Latina, pues no se trata sólo de que el método marxista no ha resuelto los problemas, sino que se ha convertido en una piedra de tranca, un obstáculo difícilmente superable para la comprensión del presente. Lejos, entonces, de conducir al “conocimiento del presente”, el método marxista -o lo que queda de él- conduce a un pasado añorado, a una pérdida del sentido de la realidad. Obviamente, estas afirmaciones serán sostenidas por las argumentaciones contenidas a lo largo de todo el cuerpo del trabajo. Anticipamos este enfoque para que el lector comprenda la necesidad de analizar la obra de Lukács con cierto detenimiento y no la considere una simple digresión erudita.

El auténtico método de Marx es, como se sabe, el dialéctico. Pero Lukács insiste en un particular muy importante para comprender la categoría de la totalidad, al destacar que:

*“en él los conceptos falsos -por su abstracta unilateralidad- lleguen a superación. Este proceso de superación exige empero al mismo tiempo el seguir operando con esos mismos conceptos unilaterales, abstractos, falsos; y que los conceptos se lleven a su significación adecuada no tanto por medio de una definición como a través de la función metódica que cobran en la totalidad como momentos superados en ella”.*<sup>145</sup>

De ahí que lo falso deja de ser falso en la totalidad, convirtiéndose en un momento de la

---

<sup>143</sup> *Ibidem.*

<sup>144</sup> *Ibidem.*

<sup>145</sup> *Idem*, p. XLIX.

verdad. En palabras más sencillas, lo que es falso, lo es sólo en virtud de su “extracción” de la totalidad, como parte aislada, y deviene verdadero cuando dicha parte es puesta en relación con el todo:

*“Pero, como hace notar Kolakowski, -y éste es el siguiente punto fundamental- el ‘todo’ no es simplemente una situación que comprende la suma de particulares realidades en un momento dado. Debe ser comprendido como una realidad dinámica, que supone una cierta tendencia, su dirección y sus resultados. De hecho, es idéntico con la historia actual, -pasada y futura- pero de un futuro que no se ‘prevé’ simplemente como un acto de naturaleza, sino que es creado por el acto de preverlo. De esta forma el ‘todo’ es anticipatorio, y los hechos actuales sólo pueden comprenderse en relación con el futuro”.*<sup>146</sup>

Termina el Prólogo de 1922 con la siguiente consideración:

*“Así, pues, cuando los ‘superadores de Marx’ profesionales hablan de ‘falta de precisión conceptual’, de meras ‘imágenes’ en lugar de ‘definiciones’ en la obra de Marx, etc., revelan la misma miserable capacidad que Schopenhauer en su ‘crítica a Hegel’, cuando intenta probar ‘deslices lógicos’ en la obra de éste: la completa incapacidad de entender ni siquiera el ABC del método dialéctico”.*<sup>147</sup>

Probablemente, en esto, Lukács tenga razón. Tal vez, lo que hay que hacer no es tanto buscar “deslices lógicos”, sino desplazar la problemática entera, “sacudir el tablero”, toda vez que aquél en el que se juega ha mostrado sólo una repetición aburrida de jugadas infructuosas. Se trata de introducir un nuevo juego en el cual la autocomprensión de América Latina se dirige a enfrentar más la “parte” que le corresponde, en lugar de evadirla mediante una crítica al todo (el sistema internacional) que “pos-pone” la resolución de los problemas de la parte a la resolución de los problemas del todo. Así, mientras se continúa con la crítica a la globalización -para emplear ya el léxico de la actualidad- y se la culpa de todos los males latinoamericanos, no se atienden los problemas de las partes que pueden estar desvinculados del todo y que poseen, según mostraremos,

---

<sup>146</sup> KOLAKOWSKI, L., *Ob.cit.*, p.261.

<sup>147</sup> LUKACS, G., *Ob.cit.*, p. XLIX.

una independencia, si no notable, en ciertos casos, apreciable (Venezuela) frente a la globalización.

En efecto, emplear las mediaciones como nexo entre los hechos y la totalidad concreta, significa identificar un conjunto de totalidades subordinadas (que esto es lo que representa la mediación) para ver hasta qué punto el hecho encaja en el todo y puede ser explicado por él. Si este no fuera el caso, si la mediación falla, significa que existe algún resquicio para la autonomía de las partes y que éstas pueden ser atendidas sin antes resolver el todo, *lo que no significa que no se las siga poniendo en perspectiva con el todo*. Tampoco significa esto negar que la globalización sea, en muchas oportunidades, una operación neoimperialista y neocolonizadora, pero significa, también, reconocer que frente a estas nuevas aventuras del capitalismo y de Occidente, pueden elaborarse estrategias más eficaces en la lucha de la resolución de los graves problemas que aquejan a la Región.

Respecto de nuestra crítica a la supuesta, mas no probada, inmanencia del Todo en la consciencia, sostenida por Hegel, “Historia y consciencia de clase” presenta la fortaleza de querer mostrar que 1) la dialéctica es materialista y que 2) la dialéctica es revolucionaria, en el sentido de que transforma la realidad. Lo que es más, la dialéctica no existe, según el autor húngaro, fuera de la lucha revolucionaria del proletariado, porque, en realidad, se trata de la misma autoconciencia de esta lucha, a la par, que un componente de ella. Al fin y al cabo, como ya reconocíamos a través de Lukács, pero, más en general, a través de todo el marxismo, Hegel no pasa de construcciones lógico-filosóficas, esto es, no arriba a madurar un pensamiento histórico-social. Permanece, desde este enfoque, en un terreno metafísico mistificador. Marx había llamado la atención sobre este problema, al indicar que *“la teoría se hace fuerza material en cuanto aferra a las masas”*.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> MARX, K., *Nachlass*, I, 392. Citado por LUKACS, G., *Ob.cit.*, p.2. Esa misma “teoría” que quiere ser rechazada por algunos pensadores y movimientos subalternos por ser considerada una “operación de dominación de las

Pero Lukács va más allá. La acotación de Marx le parece todavía muy genérica, en cuanto hay que determinar los momentos exactos en los que la teoría afecta a las masas. “...*la naturaleza práctica de la teoría tiene que desarrollarse a partir de ella misma y de su relación con su objeto. Pues de no hacerlo así, ese ‘aferrar a las masas’ sería falsa apariencia*”, toda vez que los motivos que impulsan a obrar a las masas son otros que la teoría y, por tanto, en lugar de representar una elevación de la conciencia de clase, son resultado de diversas contingencias.<sup>149</sup> En ese caso, la acción no correspondería al contenido de la conciencia y no existiría relación alguna entre teoría y praxis. Kolakowski señala justamente que:

*“...al contrario de las revoluciones anteriores, cuyos agentes no comprendían lo que estaban haciendo y cayeron víctimas de diversas ilusiones, la revolución proletaria, por principio, no puede conseguirse sin la autoconciencia completa y desmistificada del proletariado en relación con su posición en la sociedad y el destino que está llamada a realizar”*.<sup>150</sup>

La articulación entre la teoría y la praxis debe contar con condiciones objetivas, en las que no sólo la idea reclama la realidad, sino también cuando esta última tiende al pensamiento y, por decirlo de alguna manera, lo exige.

*“...sólo si está dada una situación histórica en la cual el correcto conocimiento de la sociedad resulta ser para una clase condición inmediata de su autoafirmación en la lucha; sólo si para esa clase su autoconocimiento es al mismo tiempo un conocimiento recto de la entera sociedad; y sólo si, consiguientemente, esa clase es al mismo tiempo, para ese conocimiento, sujeto y objeto del conocer y la teoría interviene de ese modo inmediatamente y adecuadamente en el proceso de subversión de la sociedad: sólo entonces es posible la unidad de la teoría y la práctica, el presupuesto*

---

clases pudientes” y que, según mostramos en el “Preámbulo”, debe ser discutida de otra forma, más precisamente planteando las observaciones que Bhabha realiza al respecto, y que hemos acogido en nuestra labor.

<sup>149</sup> LUKÁCS, G., *Ob.cit.*, p.2.

<sup>150</sup> KOLAKOWSKI, L., *Ob.cit.*, p.265.

*de la función revolucionaria de la teoría”.*<sup>151</sup>

Fijémonos bien, los puntos decisivos para la unidad de la teoría y de la práctica, para que los “filósofos dejen sólo de interpretar el mundo para ponerse a transformarlo”, son:

- 1) una situación histórica que demanda un correcto conocimiento de la sociedad para que la clase se afirme a sí misma en la lucha.
- 2) un autoconocimiento de la clase que es, al mismo tiempo, un conocimiento recto de la entera sociedad.
- 3) la teoría debe intervenir inmediatamente y adecuadamente en el proceso de subversión de la sociedad.

Será determinante para los fines de nuestra labor retener estos tres puntos, que en definitiva, suponen que el proletariado es privilegiado desde el punto de vista epistemológico, en tanto su propio papel histórico supone la completa comprensión de la sociedad. Pues, cuando la corriente subalterna en su crítica a la modernidad, entendida principalmente como globalización económica imperante, que avasalla toda cultura diferente al funcionamiento básico del capitalismo, habla de *resistencias* al despliegue neocolonizador -despliegue que alcanza a colonizar el propio imaginario, a violarlo, según la expresión de Aminata Traoré- , considera tales resistencias en función de una totalidad (el sistema económico internacional), pero sin acudir ya a una teoría estructurada y sin hablar de clases *strictu sensu*, por tanto, sin considerar los tres puntos destacados por nosotros en el pasaje citado de Lukács.<sup>152</sup> En su lugar, aparece la categoría, difusa y ambigua, de los “pobres”, los “marginados”, los “excluidos”, los “desheredados de la tierra”, lo que Marx

---

<sup>151</sup> LUKÁCS, G. *Ob.cit.*, p.3.

<sup>152</sup> Cfr., TRAORÉ, A, *L'immaginario violato*, Milano, Ponte Alle Grazie, 2002, (2002).

denominaba *lumpen* y que se caracterizaba, en opinión del autor de “El Capital”, por la ausencia de conciencia de clase y de autorreflexión totalizadora. Las resistencias que los “pobres” ofrecen a la totalidad del sistema internacional pueden llegar a formas de auto-organización a veces muy interesantes y fuertes, pero jamás alcanzan a rivalizar con la globalización que, por así decirlo, puede tolerar perfectamente tales “bolsas de resistencias” para, a la postre, socavarlas.<sup>153</sup>

Estas resistencias, en el nivel discursivo, se basan en un conjunto de argumentaciones muy disperso, ontológicamente no unitario, y cuya pluralidad no termina por encontrar otra unidad que las marchas “no global” y “los foros sociales”. Son “unidades negativas” que se basan en rechazar el todo de la globalización, pero que más allá de esa negación, tampoco pueden articularse coherentemente entre sí. El simple “derecho a la diferencia” no constituye una teoría, sino una simple invocación. Así, si del marxismo ortodoxo reivindican implícitamente el método que les permite comprender, mediante la categoría de la totalidad, el funcionamiento de la globalización económica y política, el “orden internacional”, identificado en organismos multinacionales como el Fondo Monetario Internacional, la Banca Mundial, el World Trade Center, dejan de lado su forma de luchar. La lucha es ya otra y no se encuentra amparada en la articulación entre teoría y práctica propia del proletariado omnisciente. En esta dirección, ya no puede sostenerse, como hacía Lukács, que el grupo que se resiste transforma el mundo en el proceso por el cual llega a una comprensión madura de este mundo. De hecho, el marxismo ortodoxo no se “resiste” al capitalismo, sino que lo ataca en el núcleo de su funcionamiento con la pretensión de suplantarlo.

Esto tiene su explicación: el capitalismo, en la globalización, ha integrado al proletariado, avalando definitivamente la tesis leninista del “aburguesamiento del proletariado” que no se ha “pauperizado” y, con ello, ha domesticado su conciencia de clase que ha dejado de ser conciencia de

---

<sup>153</sup> Es de añadir, “las socava para verlas resurgir en otra parte y volver a socavarlas en juego sin límites, propio del ser amorfo del capitalismo”.



la humanidad y, por tanto, revolucionaria. Fuera del proletariado, lo único que resiste es el *lumpen*, los “pobres”. Pero la conciencia de los pobres no rebasa el umbral de identidades fundadas en comunidades y tradiciones locales que, una vez extraídas de la “unidad negativa” de las marchas y de los “foros sociales”, no logran conjugarse en una unidad de signo contrario al capitalismo globalizador, constituyendo, en el mejor de los casos, alternativas de vida y de sentido sólo para un reducido número de esos mismos “pobres”.

Los pensadores subalternos intentan subsanar esta falla, repudiando la filosofía de la historia marxista y acudiendo a fuentes postmodernas, con resultados teóricos y prácticos muy deslucidos. En efecto, teóricamente estamos en presencia de un auténtico “corte y pega”, incoherente, contradictorio que termina por deshacerse a sí mismo, y en lo práctico no se pasa de manifestaciones que, aun con toda la cobertura mediática que han recibido, no hieren al capitalismo, ni lo limitan. Es propio de la dinámica capitalista, como es notorio, su ser “amorfo” y, por tanto, la capacidad de revestir múltiples formas, incorporándolas a su tejido. Con los “foros sociales” el capitalismo pone en boga la enésima rentable crítica contra sí mismo, al igual como logró hacer del icono del “Che Guevara” una imagen provechosa para la venta de franelas y afiches en todo el mundo.

Sostenemos, por tanto, que hace falta un método distinto para confrontarse con los efectos perversos de la globalización, y que tal método implica el abrirse camino mediante un perspectivismo crítico, sin regresar a la categoría de totalidad, al menos como la concibe Lukács y el marxismo ortodoxo, y sin presuponer la existencia de una clase social como el proletariado, poseedora de un potencial revolucionario. En la “Introducción”, hemos denominado “itinerante” a este perspectivismo y nos hemos aproximado a él mediante la metáfora-concepto del “viaje”, tal como lo entiende James Clifford, toda vez que sabe desplazarse en el interior de las resistencias y de

la misma globalización; tanto en el corazón de la cultura occidental, como en aquello otro que no se reconoce en el Occidente.

Pero antes de darle cuerpo a esta nueva solución metódica, regresemos a Lukács, pues de su análisis y de su crítica surgirán posibilidades para comprender las debilidades y fortalezas del pensamiento subalterno en su oposición a la modernidad globalizadora. “Historia y consciencia de clase” rechaza los análisis empiristas groseros, los que no logran conectar datos que permanecen dispersos y cuya falta de articulación no logra mostrar un conjunto coherente sobre el cual intervenir para transformar la realidad. La simple enumeración de los llamados “hechos”, realizados desde un positivismo que se cree exento de toda manipulación, completamente neutral en materia axiológica, no es provechosa. *“Así nacen hechos ‘aislados’, complejos fácticos aislados, campos parciales con leyes propias (economía, derecho, et.) que ya en su forma inmediata de manifestación parecen previamente elaborados para una investigación científica de esa naturaleza”*.<sup>154</sup> Frente al método dialéctico con su categoría de totalidad, el positivismo tacha de “mera construcción” la conexión ontológica existente entre los diversos “hechos”, repudiando el fenómeno histórico, el proceso dentro del cual los hechos cobran su significación. Esta es una objeción que también el perspectivismo crítico que desarrollaremos comparte, al reemplazar a los “hechos atómicos”, verificables mediante las partes del lenguaje que se le corresponden, los léxicos, conjuntos discursivos que son, como veremos, “totalidades-destotalizadas”.

El capitalismo se vale del positivismo para reducir todo a simples cantidades expresadas en relaciones numéricas, “abstractas” respecto de la vida y, particularmente, del trabajo. La dialéctica considera estos “hechos” aislados como fenómenos “inmediatos” y les contrapone el sutil mecanismo de las “mediaciones”, categoría que el “segundo Sartre”, particularmente el de

---

<sup>154</sup> LUKACS, G., Ob.cit., p.7.

“Cuestiones de método” (1958), también elabora. La categoría de la mediación que, sin embargo, Sartre opone al mismo marxismo ortodoxo de su tiempo, es rescatable por el perspectivismo crítico que nos disponemos a articular. Pues, también el perspectivismo considera mera abstracción aquello que no señala la conexión con lo concreto, con los grupos humanos que se encuentran dentro de las “clases”. De esta manera, también la categoría de “clase social” debe ser objeto de un cuidadoso análisis, so pena de exponerse a la misma crítica, de raigambre hegeliana, de abstracción. Más adelante, señalaremos cómo puede conectarse el perspectivismo nietzscheano con la teoría de las mediaciones de Sartre y con el pragmatismo solidario de Rorty. Al respecto, destaquemos un pasaje de Marx contenido en “Historia y consciencia de clase:

*“Lo concreto es concreto, porque es la concentración de muchas determinaciones, o sea, la unidad de lo múltiple”.*<sup>155</sup> Seguidamente, comenta Lukács: *“Esta consideración dialéctica de la totalidad, que tanto se aleja, aparentemente, de la realidad inmediata que la realidad parece tan ‘acientíficamente’ construida, es verdaderamente el único modelo que permite reproducir y captar intelectualmente la totalidad. La totalidad concreta es, pues, la categoría propiamente dicha de la realidad”.*<sup>156</sup>

Y respecto de la crítica del método burgués, de las ciencias burguesas, el autor húngaro continúa su análisis sosteniendo que:

*“ es vital para la burguesía entender su orden productivo como si estuviera configurado por categorías de atemporal validez, y determinado para durar eternamente por obra de leyes eternas de la naturaleza y de la razón; y, por otra parte, estimar las inevitables contradicciones no como propias de la esencia de ese orden de producción, sino como meros fenómenos superficiales, etc.”.*<sup>157</sup>

Esta crítica al capitalismo sigue siendo pertinente aun en plena globalización. Este

---

<sup>155</sup> MARX, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, XXXVI, citado por LUKACS, G., *Ob.cit.*, p.10.

<sup>156</sup> LUKACS, *Ob., cit.*, p.11.

<sup>157</sup> *Idem*, p.12.

fenómeno, bien puede decirse, ignora, como lo hacía Ricardo, a quien Lukács se refiere, que el ampliarse de la producción y la acumulación del capital se topa, tarde o temprano, con una limitación que le es intrínseca, toda vez que, a diferencia de Ricardo -quien no creía que el mercado debía ampliarse para que el orden capitalista funcionara- considera ilimitada la expansión del mercado. La globalización sólo retrasa el fenómeno por el cual el capitalismo tarde o temprano ha de vérselas sólo con “mercados sustitutivos”, y ya no con “mercados expansivos”. Cuando no es posible insertar un mayor número de personas en el circuito “producción-consumo”, la lógica de la producción debe cambiar. Por ejemplo, ya no se fabricarán automóviles para más personas, sino que se cambiarán los modelos en un tiempo más reducido para incentivar, mediante el nuevo diseño y algunas innovaciones tecnológicas menores, la adquisición de autos por parte de los privilegiados. Los excluidos del sistema, los “condenados de la tierra”, representan una auténtica piedra de tranca para la globalización que literalmente no sabe qué hacer con ellos y que en algunos casos tacha sin dificultad alguna de “sobrantes”.

La categoría de la totalidad permite percatarse de este problema, al poner en relación las partes y sobre todo, evitando, según el juicio de Lukács, el error en el cual incurrió Proudhon quien: *“transforma los diversos fragmentos parciales de la sociedad en otras tantas sociedades sustantivas”*.<sup>158</sup> Sólo la unidad que puede ser aportada por la filosofía de la historia marxista, supera este inconveniente. Sin embargo, los pensadores subalternos que intentan elaborar sus teorías más allá del marxismo ortodoxo y que se conectan a las corrientes postmodernas, inclusive haciendo uso de la categoría de la totalidad, rechazan la filosofía de la historia y la reemplazan por las “historias” diferentes, particulares, plurales. En este caso, los diversos movimientos sociales que se reúnen en los “foros sociales”, pueden perfectamente -y como ya anticipamos- volverse “sociedades sustantivas” que sólo se unen en la “unidad negativa” representada por el rechazo al orden

---

<sup>158</sup>

MARX, K., *Miseria de la filosofía*, p.92. Citado por LUKÁCS, G., *Ob.cit.*, p.14.

económico internacional. Empero, la comunicación de estas “sociedades sustantivas”, como pueden por ejemplo ser las comunidades campesinas que intentan recuperar su identidad indígena (el CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador es un caso prototípico)<sup>159</sup>, puede volverse muy compleja respecto de movimientos ecológicos y de los mismos movimientos de izquierda europeos, por ejemplo los “Centros Sociales”, los grupos anárquicos y así sucesivamente. Ciertamente, en los “foros sociales” se encuentran y “celebran la vida” con cantos, bailes, conferencias, debates públicos, etc., pero la alternativa que ofrecen al mundo no pasa de ser una alternativa de sentido para sus integrantes, pero difícilmente alcanzan una *alternativa material* para las grandes masas que operan en el interior del capitalismo y de la globalización y que no se sienten a gusto con el estilo de vida que allí se impone. No alcanzan esta *base material*, porque la mayoría de estos movimientos es económicamente subsidiaria de la misma globalización, de la tecnología Occidental y de algunos saberes eurocéntricos.

Si es verdad que estos movimientos tratan con sus pensadores de contraponerse a la colonialidad del saber, criticando el mismo método de la filosofía de la historia y de las ciencias sociales, también es cierto que en esta operación de descolonización de los saberes se escinden a tal punto de la base material que sustenta los saberes, que terminan por quedarse completamente en el aire. Sus “saberes” no siempre cuentan con un respaldo económico suficiente para darle la fuerza necesaria para contraponerse a la globalización, más allá de la mera enunciación.

---

<sup>159</sup> En el texto “Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas”, puede leerse en las conclusiones de las reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitarias en el Ecuador, lo siguiente: “*la tarea de crear una Universidad, que responda a la diversidad cultural de nuestro país es una sentida necesidad. Para ello es necesario partir de nuevas concepciones que se sustentan en los presupuestos de la identidad cultural, propuesta cada vez más firme y creciente, muy discutida, hoy en el mundo, y que sirve de base filosófica a los pueblos que intentan salir del neocolonialismo intelectual. En este contexto, en los países que estuvieron y están sometidos al yugo de la cultura europea, desconolizar el sistema educativo todavía imperante en las universidades, es una urgencia histórica impostergable.*”. DAVALOS, P., Compilador., “*Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas*, Amautai Wasi, Quito, 2000. Edición especial del Boletín del Instituto Científico de Cultura Indígenas, año 2, n°19., p.19.

En otras palabras, la articulación entre teoría y práctica, “el aferrar la teoría a las masas”, o siquiera a unos grupos numéricamente significativos, es escasa y, en algunos casos, nula. Además, en la misma operación de descolonización, los saberes se cortan y pegan de manera contradictoria e incoherente y de nada sirve reclamar la contradicción como subversión, pues ésta seguramente lo es en el plano existencial, vital, material, pero cuando es trasladada al plano de la escritura, por lo demás académica, lejos de subversión termina siendo mera ilegibilidad.

Esto lo analizaremos en su debido tiempo en una obra posterior. Aquí sólo queremos destacar que la relación entre los saberes y la realidad no puede acontecer al margen de la economía, en un rechazo global al orden económico internacional que alcanza a ocuparse sólo de nuevas formas de sociabilidad, sin estudiar a fondo su conexión con la economía capitalista que todo lo invade, porque *“la economía no trata de cosas, sino de relaciones entre personas y, en última instancia, entre clases; pero esas relaciones están siempre vinculadas con cosas, y aparecen como cosas”*.<sup>160</sup> En otros términos, concluye Lukács, la categoría de la totalidad, que los pensadores subalternos siguen en cierta medida utilizando, pero de forma perversa, es la que permite el conocimiento de la realidad del acaecer total. Y más adelante, añade:

*“Puede entenderse el movimiento de la sociedad humana misma según sus leyes internas, como producto de los hombres mismos y como producto de fuerzas que, aunque nacidas de sus relaciones, se han sustraído a su control”*.<sup>161</sup>

Sabemos que el marxismo pretende recuperar esta alienación, tomar otra vez las riendas y el control; sabemos también que fracasó rotundamente en este intento, pero no por ello debemos olvidar que aquí no hay, en rigor, ninguna conspiración de un grupo de hombres ricos reunidos en

---

<sup>160</sup> Cfr., ENGELS, F., *La cosificación y la conciencia del proletariado*. Citado por LUKACS, *Ob., cit.*, p.17. Lo resaltado es nuestro.

<sup>161</sup> LUKACS, G., *Ob.cit.*, p.17.

alguna lujosa oficina de un imponente rascacielos para malograr a los “pobres” del mundo. Y esto no porque no haya efectivamente tales hombres ricos en tales oficinas lujosas de tales imponentes rascacielos y no haya, del otro lado, protestando, unos pobres, sino porque los que están arriba tienen la ilusión de tener el control sobre un sistema que ya hace décadas se ha librado de todo sujeto omnisciente capaz de conducirlo. Así, una doble ilusión nos acecha: por un lado, la de los “poderosos del mundo” que creen controlar la locomotora económica y, por otro, la de los “condenados de la tierra” que, estando fuera del tren, creen que los ricos pueden parar la locomotora para que suba más gente (idealmente, para que suba toda la humanidad).

Debemos caminar un buen trecho para sacudirnos de encima esta doble ilusión. La categoría de la totalidad marxista ya no explica lo que debería explicar. Ello es una buena razón para abandonarla, si bien, como veremos más adelante, para sustituirla con un sistema de “mapeo”, de otra forma nos quedamos sin orientación. Pero hay que abandonarla en serio y no mezclarla en un cóctel incendiario con los epígonos postmodernos y con reivindicaciones de una identidad esencialista ni siquiera histórica, sino atemporal, el famoso “espejo enterrado” de Carlos Fuentes.

La categoría de totalidad, núcleo de la ortodoxia marxista, le permite, de todas formas a Lukács en 1922 afirmar que *“la producción y la reproducción de una determinada totalidad económica, cuyo conocimiento es tarea de la ciencia, muta necesariamente en el proceso de producción y reproducción de una determinada ciencia total, rebasando la economía ‘pura’.”*<sup>162</sup> Como puede verse, la “totalidad económica”, el “orden económico internacional” y la “globalización” tienen un fuerte aire de familia. La economía, para el sociólogo marxista, no es nunca sólo economía, pues su imbricación con la realidad se realiza a través de las relaciones de los hombres que en su relación manipulan cosas y pueden ser manipulados por ellas, alienándose.

---

<sup>162</sup>

*Ibidem.*

Guiada por la ciencia marxista, Lukács recuerda algo que vuelve a presentarse en los movimientos sociales de los “no global” y en mucha literatura subalterna, a saber, “*que la clase obrera no tiene ‘ideales que realizar’, sino que tiene simplemente que ‘poner en libertad los elementos de la nueva sociedad’*”. Pero esta sociedad nueva sigue estando relacionada con el todo y la libertad de tales elementos representa momentos de verdad. Desde luego, estos momentos de verdad pueden aparecer como aislamiento abstractivo de los elementos en el seno de un conjunto más o menos amplio de cuestiones y problemáticas diversas:

*“Pero lo decisivo es saber si ese aislamiento es sólo un medio para el conocimiento del todo, o sea, si se inserta en la correcta conexión total que presupone y exige, o si el conocimiento abstracto de las regiones parciales aisladas va a preservar su autonomía y convertirse en finalidad propia”*.<sup>163</sup>

El blanco es aquí el individuo, pues su punto de vista no puede conducir a ninguna totalidad, sino a fragmentos que sólo alcanzan a ver “hechos” atómicos. Sólo la categoría de la totalidad puede transformar la historia de la filosofía y del pensamiento en general, en filosofía de la historia. La cuestión decisiva radica en conceder que el capitalismo puede lograr una acumulación ilimitada del capital, si “*se puede probar la ilimitada vitalidad del capitalismo...Si el modo capitalista de producción es capaz de garantizar sin límites el crecimiento de las fuerzas de producción, el progreso económico, entonces ese modo de producción es insuperable*”.<sup>164</sup>

Hoy, en el tercer milenio, esta supuesta “ilimitada vitalidad del capitalismo”, su imparable crecimiento, ha mostrado su fin. La globalización, lejos de probar el punto, muestra el intento desesperado, y constantemente frustrado, de incluir un mayor número de personas en el sistema. Porque lo que incluye la globalización no son las masas de todo el mundo, sino sólo las élites de los

---

<sup>163</sup> *Idem*, p.30.

<sup>164</sup> *Idem*, p.39.



países en vías de desarrollo, produciendo en el interior de las naciones que no han alcanzado un capitalismo maduro, divisiones que ni siquiera responden a la lógica de la lucha de clases. Las resistencias al crecimiento, a la vitalidad del capitalismo, no proceden de fuera del sistema, sino desde su propia interioridad, manifestándose en un renacimiento de los estudios y prácticas subalternas. Los movimientos sociales a los que nos hemos referido en las páginas anteriores, no incluyen al proletariado, pues éste sólo cobra fuerza allí donde el capitalismo ha logrado sentar sus bases y, además, según vimos, se ha aburguesado.

Gran parte del mundo no logra ceñirse a la dinámica capitalista y ya no cree en el progreso económico. Seguramente, en muchos estratos de la población éste sigue siendo un sueño o una esperanza, pero en otros, totalmente excluidos, aquellos que no poseen ninguna “perspectiva de porvenir”, se comienza a mirar a otras formas de organización y de sociabilidad en las que el progreso económico y los modos de producción ya no responden a los análisis clásicos de la “economía política”, como tampoco se reconocen en la crítica marxista a tales modelos. Así, se rechaza tanto el capitalismo como el marxismo ortodoxo, el mercado como la planificación central y se buscan formas comunitarias donde la economía es vista sólo como un modo de subsistencia. El problema, como indicamos anteriormente, radica principalmente en que estos modos de subsistencia no pueden ser extendidos universalmente, tratándose así de respuestas locales a fenómenos globales.

Nosotros, en cambio, intentaremos sugerir que América Latina puede articular lo global y lo local, tomar el camino de lo “glocal” y que en esto la “perspectiva itinerante” representa un método y una práctica posible al introducir un nuevo léxico más esperanzador y promisorio, “mejor” respecto al pasado con el que se confronta. El presente trabajo para optar por el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de las Islas Baleares expone dicho método.

Ahora, contrariamente a lo que alguna clase de marxismo pudo pensar, la limitación de la acumulación del capitalismo, no significa -aún- su desaparición. De la imposibilidad de que éste se extendiera a todo el mundo, no se desprende su fin. Más bien, lo que presenciamos es una exasperación del capitalismo dentro de un círculo de países elegidos que, hasta la fecha, logran una circulación de bienes y servicios y una prosperidad para el Occidente, valiéndose, en algunos casos, de la complicidad de élites internacionales, pero, en otros, de un esfuerzo que les es propio.

Como analizaremos en detalle a su debido tiempo, la lógica productiva se ha flexibilizado, los mercados de gran escala dejan lugar a la fabricación de bienes cada vez más individualizados, echando por tierra las profecías del “gran hermano” y del “hombre unidimensional”: entramos en una “sociedad individualista de masas”. La producción se diversifica para alcanzar el bolsillo de los grupos favorecidos y los mercados sustitutivos, por el momento, parecen paliar la crisis de los mercados expansivos.

Para enfrentar este nuevo escenario, parece bastante claro, a la luz de los experimentos del siglo XX, que la afirmación lukácsiana de que *“sólo la clase puede penetrar activamente la realidad social y transformarla en su totalidad”*<sup>165</sup> luce infundada. Los individuos y los grupos pueden, sobre la base de un creciente malestar, intentar otra aproximación a la comprensión de la realidad social y pueden intentar transformarla, precisamente descartando la categoría de “clase social”, en su debido tiempo ya criticada por el segundo Sartre en “Cuestiones de método”. Aparece también la necesidad de crear una nueva ética, toda vez que *“la consciencia de clase es la ‘ética’ del proletariado, la unidad de su teoría y de su práctica”*.<sup>166</sup> “Proletariado” y “clase” son categorías que la historia ha arrasado, pero no así la necesidad de alcanzar una articulación entre teoría y práctica.

---

<sup>165</sup> *Idem*, p.43.

<sup>166</sup> *Idem*, p.46.

### 1.3. Autorreflexión y totalidad epistemológica: los mapas

¿No nos estaremos apresurando? ¿No será la categoría de la totalidad algo indispensable para continuar ejerciendo la crítica a un sistema capitalista que no ha mantenido la promesa -al igual que la revolución marxista- de liberar o, en todo caso, hacer prosperar, el mundo entero? ¿No podemos, acaso, comprender los residuos de esta categoría, dispersos en los estudios subalternos, como formas mismas de una resistencia que para ejercerse requiere de la totalidad? Sin totalidad, ¿no estaremos a la merced de las ideologías y de las “falsas conciencias”? Además, ¿se encuentra necesariamente reñida la totalidad con el perspectivismo crítico que deseamos colocar como nuevo método para la comprensión de América Latina, específicamente, Venezuela?

Para responder a estos interrogantes, debemos volver ulteriormente sobre la categoría de la totalidad, sobre los enfoques holísticos en general y ver hasta qué punto los individuos conducen, sin conciencia de clase, a la re-presentación de “hechos” sueltos, de meros datos y explicaciones numéricas. Comencemos por introducir una diferencia que el Lukács que hemos presentado seguramente rechazaría:

*“Concebir el marxismo como análisis científico de las formaciones sociales y concebirlo como un conjunto de ideas sobre la lucha activa arroja dos epistemologías muy distintas. En el primer caso, la conciencia es esencialmente contemplativa, e intenta corresponderse con su objeto del modo de cognición más preciso. En el segundo, la conciencia es, mucho más claramente, parte de la realidad social, una fuerza dinámica en su posible transformación”*.<sup>167</sup>

Esta “fisura” de la conciencia, esta división entre, una, dedicada al conocimiento de los

---

<sup>167</sup>

EAGLETON, T., *Ideología*, Barcelona, Paidós, 1997, (1995), p.127.

estados del mundo y, otra, que es ella misma realidad social y, por ello, *fuerza dinámica*, genera un grave problema. Si la conciencia fuese una sola, el conocimiento del mundo cambiaría *ipso facto* el mundo. Al respecto, Kolakowski señala que:

*“el marxismo no es una mera descripción del mundo, sino la expresión y autoconocimiento de un proceso social por el que se revoluciona el mundo, y así el sujeto de este autoconocimiento, es decir, el proletariado, comprende la realidad en el mismo acto de transformarla”*.<sup>168</sup>

Pero, entonces, ¿a qué viene la tesis sobre Feuerbach número once de Marx, donde se les recuerda a los filósofos que el mundo no hay que interpretarlo, sino transformarlo? ¿No supone este texto una “fisura” -si bien luego superada- entre comprensión y transformación? Por otra parte:

*“si la conciencia se entendiera como fuerza transformadora unida a la realidad que pretende cambiar, entonces parecería no haber ‘espacio’ entre ésta y la realidad en la que podría germinar una falsa conciencia. Las ideas no pueden ser ‘falsas’ con respecto a su objeto si de hecho son parte de los mismos”*.<sup>169</sup>

¿Para qué, entonces, reclamar como indispensable para la comprensión de la realidad social la categoría de la totalidad? Si la “falsa conciencia” es aquella que no alcanza a conectar las partes con el todo, es porque hay una conciencia verdadera que, ya en posesión de la totalidad, actúa como “parte” de ella. Se ve fácilmente que esto no puede ser.

*“¿Significa esto que el modelo de la conciencia como facultad cognitiva (o no cognitiva) debería ser sustituido por el modelo de la conciencia preformativa (realizativa)? No exactamente, ya que está claro que esta oposición puede hasta cierto punto desaparecer. (...) Todos los actos ‘performativos’ implican algún tipo de cognición, alguna idea de cómo es el mundo realmente”*.<sup>170</sup>

---

<sup>168</sup> KOLAKOWSKI, L., *Ob.cit.*, p.266.

<sup>169</sup> EAGLETON, T., *Ob. Cit.*, p. 127.

<sup>170</sup> *Idem*, p.128.

“Historia y consciencia de clase” puede sortear esta dificultad, esta “fisura” de la conciencia, recurriendo a su propia afirmación de *“que la realidad es el punto de referencia de la corrección del pensamiento. Pero la realidad no es tal, sino que deviene, y para que llegue a ser es necesaria la participación del pensamiento”*.<sup>171</sup> Según esto, el pensamiento posee una doble dimensión: comprende y transforma, lo que no significa que al comprender algo lo transforma inmediatamente, sino que toda transformación, si no quiere ser mera acción ciega, debe comprender primero aquello sobre lo que va actuar. Por ejemplo, cuando un grupo humano comprende la realidad que se le opone (sea ésta el orden económico internacional o la globalización) al mismo tiempo genera unas formas de conciencia más adecuadas para resistirse a ella y para transformarla. De esta manera, no hay una realidad a la que se corresponde un pensamiento como en una suerte de espejo que refleja la realidad, sino un intercambio entre pensamiento y realidad; según Lukács, una dialéctica guiada por la totalidad de la que sólo el proletariado es portadora.

Ante esto, surge, sin embargo, otra dificultad epistemológica:

*“Si esta lógica se lleva al límite, parecería que nunca podamos conocer absolutamente nada, ya que el mismo hecho de conocerlo ya lo ha transformado en otra cosa [si bien aquí lo que se ha transformado no es la realidad sino la conciencia de la realidad sobre la que se va actuar posteriormente]. El modelo tácito que subyace en esta doctrina -comenta Eagleton- es el ‘autoconocimiento’, ya que conocerme a mí mismo es dejar de ser el que era antes de conocerme”*.<sup>172</sup>

El problema surge porque Lukács, según vimos, extrae de Hegel la idea de una conciencia activa, dinámica, que se supera a sí misma en el autoconocimiento. El camino final de este autoconocimiento, que en Hegel es el Espíritu Absoluto, en Lukács es la totalidad. Ésta le permite al

---

<sup>171</sup> LUKACS, G. *Ob.cit.*, p.204. Citado por EAGLETON, T., *Ob.cit.*, p.128.

<sup>172</sup> EAGLETON, T., *Ob.cit.*, p.128.

“científico marxista” obtener la neutralidad, la objetividad con la que superar la ideología burguesa y su “falsa conciencia” que se traduce en la simple constatación de “hechos” atómicos, dispersos que, en última instancia abre las puertas al relativismo histórico, gran enemigo de la filosofía de la historia marxista.

En “Historia y conciencia de clase”, Lukács llega a sostener que el marxismo es la expresión ideológica del proletariado, pero, confrontándola con la ideología burguesa, la primera tiene la ventaja -siempre en virtud de la categoría de totalidad- de no distorsionar la realidad social. Así, si cada clase social tiene su ideología, algunas se revelan no portadoras de “falsa conciencia” mientras que otras sí lo hacen. Glosando a Lukács, Eagleton escribe:

*“Lo que es peculiar de la conciencia del proletariado, en su completo desarrollo político, es su habilidad en ‘totalizar’ el orden social, ya que sin este conocimiento la clase trabajadora nunca sería capaz de entender y transformar sus propias condiciones”.*<sup>173</sup>

¿Qué sucede entonces -preguntamos nosotros- si abandonamos la categoría de la totalidad? Si ésta se muestra imposible, los grupos que hoy en día se resisten al capitalismo y que se reúnen bajo el rótulo de “no global”, no podrían entender, ni mucho menos transformar sus propias condiciones. ¿Será que tales grupos no necesitan -a diferencia del proletariado- una conciencia de clase capaz de totalizar el orden social? Al fin y al cabo, ya no son clases. ¿Puede haber en el grupo una conciencia que transforme sus propias condiciones sin pasar por la comprensión de la globalización? Responderemos a estas preguntas en su debido momento, cuando describamos en detalle el pensamiento subalterno en otra obra posterior. Aquí sólo trazamos las líneas e inquietudes de nuestro trabajo de formulación de la perspectiva itinerante que, lo recordamos, es un método

---

<sup>173</sup>

*Idem*, p.129.

para comprender América Latina, particularmente Venezuela, a partir del rechazo a la modernidad por parte de los subalternos, toda vez que esta se entiende sólo como “modernidad económica”, como globalización, como neocolonialismo.

Retomando el hilo conductor del presente capítulo, deseamos haber dejado en claro, para futuras aplicaciones y discusiones, que según la óptica lukácsiana, **sólo en el seno de una comprensión del todo social puede alguien verse como oprimido**. Si hay oprimidos, hay opresores y, entonces, debe saberse dónde se encuentran estos opresores y qué estrategias utilizan para oprimir. Librarse de la categoría de la totalidad para abrirse a las corrientes posmodernas tiene un costo muy alto. Tal vez por ello, como sostuvimos en la “Introducción”, la mayoría de los trabajos subalternos rechaza el marxismo ortodoxo y su saber atacándolo con posiciones posmodernas, para luego reintroducir por la “puerta trasera” la categoría de la totalidad, ahora contaminada, y casi ilegible a causa de dicha contaminación, por el deconstructivismo de los saberes.

Por otra parte, en la glosa que Eagleton realiza de Lukács puede leerse otro pasaje de suma importancia para nuestro asunto del método. En él se nos dice que:

*“...al escribir ‘Historia y consciencia de clase’, Lukács se vio enfrentado a una especie de dilema de Hobson u oposición imposible. Por un lado, estaba la fantasía positivista (heredada de la Segunda Internacional) de una ciencia marxista que parecería ocultar sus raíces históricas; por otro lado, estaba el espectro del relativismo histórico”.*<sup>174</sup>

De este dilema se desprenden dos posibilidades, a saber, en el primer caso, estamos en presencia de un conocimiento totalmente externo a la historia que se quiere investigar, un conocimiento ahistórico, atemporal, una suerte de nueva metafísica; en el segundo caso, sólo se

---

<sup>174</sup> *Idem*, p.130.

alcanzan fragmentos de conciencia concreta que no se superan en la totalidad propia del método dialéctico:

*“Lukács evita este dilema introduciendo la categoría de autorreflexión. Hay ciertas formas del conocimiento, como el autoconocimiento de la clase explotada, que, sin dejar de ser históricas, ponen de manifiesto los límites de otras ideologías, ejerciendo así de fuerza emancipadora”.*<sup>175</sup>

¿Es esta categoría de la autorreflexión, conducente a la totalidad, categoría por antonomasia occidental, propia de la filosofía moderna, algo que pueda o deba ser rechazada por los grupos oprimidos en lucha contra sus opresores? ¿Puede concebirse una resistencia efectiva a la globalización, al imperialismo económico, a la neocolonización del imaginario y otros tópicos sobre lo que versa la abundante bibliografía subalterna, sin tales categorías? Eagleton aporta algo decisivo que debemos considerar con mucha atención a la hora de abrirnos hacia el perspectivismo crítico. Dice, siempre a propósito de Lukács, pero ya desplazando su comentario hacia una crítica contra los posmodernos y su rechazo de la totalidad:

*“Lukács observa, muy acertadamente, que el contraste entre puntos de vista ideológicos meramente parciales, por un lado, y una visión fría de la totalidad social, por el otro, es totalmente erróneo. En realidad, esta oposición no tiene en cuenta la situación de los grupos o clases oprimidos que necesitan tener una visión del sistema social **como un todo** y de su propio lugar en él, **aunque sólo sea para poder trazar sus intereses parciales y particulares**”.*<sup>176</sup>

Analicemos con cuidado este pasaje. Eagleton, al interpretar a Lukács, utiliza la expresión “como un todo” para indicar la totalidad necesaria para enfrentar o resistirse a un orden que amenaza los intereses de un grupo. Fijémonos bien, no se trata de que *exista un todo*, sino de que el oprimido lo *conciba*, lo utilice como una “ficción”, un “como si” y lo haga ya no teniendo como principal

---

<sup>175</sup> *Ibidem.*

<sup>176</sup> *Idem*, p.131. Lo resaltado es nuestro.



propósito liberar la humanidad entera, sino “aunque sólo sea para poder trazar sus intereses parciales y particulares”, *intereses de oprimido*, añadimos nosotros, contrapuestos a *intereses de opresores*.<sup>177</sup> Con esto se reconocen dos cosas: en primer lugar, que la totalidad no es ontológica, sino epistemológica y perspectivista, un “mapa”, (un léxico alternativo, escribiremos más tarde<sup>178</sup>) en el cual cada quien se ubica para conocerse mejor a sí mismo y a su oponente;<sup>179</sup> en segundo lugar, que cada grupo tiene *intereses*, sobre cuya pretensión de validez discutiremos nosotros más adelante. Lo que de inmediato deseamos evitar, es la siguiente falsa oposición, a saber, que por un lado existen los “pobres”, los “marginados”, los “excluidos”, los “desheredados y condenados de la tierra” que encarnan algo así como la Razón, el conocimiento puro y transparente, meramente liberador y que, por otro, se encuentran los ricos, los poderosos, portadores de intereses, de “voluntad de poder” que expresan la Sinrazón. Este esquema debe ser abandonado, pues no conduce a nada bueno, precisamente para los “pobres”.

En efecto, suponiendo que la oposición sea verdadera y que los “excluidos” tengan la Razón mientras los ricos sean sólo portadores de intereses, ¿en nombre de qué la Razón es éticamente superior a los intereses? ¿En nombre de qué las simpatías y la identificación deben estar con los “pobres” y no con los ricos? La historia de la filosofía no ha logrado probar que exista ni siquiera tal Razón, sino, a lo sumo, razones, argumentos y tantos tiene el marxismo ortodoxo como Adam Smith y los fautores del libre mercado. Si, además, nos colocamos -como es el caso de un

---

<sup>177</sup> Resuena aquí, en nuestras palabras, el eco de la obra de Hans Vaihinger quien a comienzos de siglo se ocupó del “ficcionalismo” traduciendo las categorías kantianas es otros tantos “como si”. “*Vaihinger como heredero directo de estos planteamientos* [los de Nietzsche], *no sólo se ocupa de la utilidad del conocimiento para la vida, sino que busca los fundamentos de esta utilidad analizando la naturaleza de nuestros constructor racionales, y así encuentra que muchos de ellos son ficticios, pero no por ello menos útiles. Supera los planteamientos de Nietzsche en la medida en que traza una vía para la comprensión que eleva a la conciencia fantástica a las regiones fundantes de nuestra experiencia. Según Vaihinger, el fin del pensamiento es la formación de ‘realidades’ que correspondan con ‘cierto tipo de realidad’. Sin embargo, la ciencia debe desarrollar estos constructos de modo más objetivo posible eliminando de ellos todo rastro de subjetividad*”. GUZMÁN, R., “Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento”. En LOGOI, n° 2, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1999, p.139. Cfr. También VAIHINGER, H., *The philosophy of ‘As if’. A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. Edic. London, Routledge & Kegan, 1965.

<sup>178</sup> Cfr. Infra, apartado 1.9, Capítulo Tercero, Primera Parte.

<sup>179</sup> Cfr. Supra, “Preámbulo”, la parte dedicada a Bhabha y su lectura de Stuart Mill.

trabajo que se inscribe en el marco de las “ciencias del espíritu”- en una posición laica, ningún Dios nos convencerá de que nuestra identificación ha de ser con el “pobre” (lo decimos particularmente en relación con la Teología de la liberación<sup>180</sup> que quedará explícitamente fuera de nuestro estudio al suponer la existencia de Dios y al intentar una reconciliación entre las ciencias sociales y humanas, la filosofía y la teología). Anticipamos estas consideraciones, porque gran parte de la crítica subalterna a la modernidad, mistifica el pobre, lo eleva al mismo grado de adoración del que fuera objeto en su tiempo el proletariado, pero no se declara seguidor de ninguna fe en particular (excepción hecha de la “Teología de la liberación”). El pobre sólo es éticamente superior en el marco del catolicismo (recordemos que para los protestantes la riqueza es un signo de la gracia de Dios), no lo es absolutamente en el marco de la posmodernidad que muchos autores subalternos emplean para criticar justamente a la Razón y a la Ilustración, productos éstos, a su entender, de la neocolonización eurocéntrica y de la voraz “voluntad de poder” de los europeos.

Así, llega uno, según sugeriremos en el tercer capítulo, a auténticos desconciertos, pues ya no se sabe desde dónde se efectúa la crítica subalterna a la modernidad y su sacralización del pobre, toda vez que se ha rechazado en el siguiente orden: primero el Dios cristiano por ser el Dios de los Conquistadores; segundo, la Razón, por ser una mistificación eurocéntrica cuyas categorías y conceptos colonizan el imaginario de los pueblos oprimidos y destruye su identidad cultural; tercero, el marxismo, por tratarse de una crítica interna al eurocentrismo y, por ende, un pensamiento que emplea categorías eurocéntricas. Queda la posmodernidad, entendida de forma muy peculiar por los pensadores subalternos, pues pasan por alto su fuerte raigambre nietzscheana que, al fin y al cabo, reduce todo a “expresiones de poderes”. Si alguien es fuerte y rico, según Nietzsche, expresa tales cualidades oprimiendo y si alguien es débil y pobre expresa su estado elaborando, mediante la lógica

---

<sup>180</sup>

GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.

del resentimiento, un saber con el cual producir “mala conciencia” en el fuerte y rico.<sup>181</sup> Cuando el rico “interiorice” el discurso del pobre, será vencido por él; cuando no lo haga, el pobre saldrá mal parado. Cabe, entonces, preguntarse en serio: si no creo en Dios, en la Razón, en la Ilustración, en la Revolución y para elaborar mi crítica bebo de fuentes nietzscheanas, ¿para qué debo respetar al “pobre”? ¿Para qué no explotarlo más de lo se hace en la actualidad? ¿Para qué dejarlo vivir si en muchos casos sobra y ni siquiera sirve como esclavo? ¿No será necesario rescatar algún elemento de los anteriormente expuestos, si bien depurado por una nueva crítica? Son interrogantes duras y provocadoras que colocamos en esta misma Primera Parte para que se comprenda lo que está en juego, pues **la elección del método es desde ya una elección ética y, por ello, la discusión sobre el método más idóneo prefigura una ética.** Por eso, abogamos por un perspectivismo itinerante, crítico que, si bien parte de Nietzsche, lo critica de vuelta y que se abre al pragmatismo solidario de Rorty, con unas razones basadas no en un fundamento último e inconcuso, sino en las “últimas palabras” que cabe decir *desde la contingencia* de una solidaridad cuya base es una sensibilidad difusa procedente de la misma modernidad.

Por ello, debemos ahora comprender bien la relación entre los intereses, la autorreflexión y la totalidad epistemológica y regresar al pasaje citado de Eagleton. En esta dirección, a pesar de que gran parte del engranaje del marxismo ortodoxo no resulta hoy en día viable, parece sensato reparar en que:

*“...si estos intereses [en particular los de los oprimidos] no pasan en algún momento de lo particular a lo general es probable que fracasen. Aunque sólo sea para sobrevivir, los habitantes de una colonia, a diferencia de sus gobernantes, se pueden ver ‘forzados’ a estudiar las estructuras globales del imperialismo. Aquellos que hoy, siguiendo la moda [postmodernidad], no reconocen la necesidad de una perspectiva global o ‘total’ pueden tener el privilegio de prescindir de ella”.*<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Cfr. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1984. Cfr., *Infra*, apartado 1.8., Tercer Capítulo, Primera Parte.

<sup>182</sup> EAGLETON, T., *Ob.cit.*, p.69. Lo resaltado es nuestro.

En este pasaje, Eagleton pone el dedo en la llaga. Parece que no se puede renunciar a mapear una situación más amplia en la que los propios intereses han de ser relacionados con los intereses de los que ejercer el poder, en una “totalidad” estratégica. Pero en el texto citado, Eagleton ha entrecomillado el término “total”, porque ya no se trata de la totalidad ni como una categoría ontológica ni como una categoría científica. Como deseamos mostrar nosotros en el transcurso de la labor, la ciencia ha de dejar lugar a unas operaciones de carácter retórico, mas no por ello, ineficaces, pues se trata de una *nueva retórica*, de una retórica argumentativa, fraguada desde, en y sobre la contingencia. Abandonado el marxismo ortodoxo, debemos resignificar la categoría de totalidad y verla, como ya hemos anticipado, en calidad de mapa, de perfiles, de “suelos sociales”. Una totalidad que no busque anclarse en fundamentos, en la “metafísica encubierta” de la ciencia y que acepte el reto de una manera de conocer que se reconozca en el saber retórico. Renunciar a secas a la totalidad, es, desde ya, tomar partido por los grupos dominantes y por una globalización económica que genera grave daños a una gran parte de la población mundial (obviamente puede optarse por esta posibilidad, si bien, como mostraremos, existen razones pragmáticas para no encaminarse por esta vía).

El hecho de que esta “totalidad” no rebase el estatuto de un mapa, de una simple orientación particular, abriendo las puertas al perspectivismo y a cierto relativismo, no es lo básico. Como sostiene Eagleton: “*Aquí el espectro del relativismo es irrelevante, ya que afirmar que todo conocimiento surge de un punto de vista social específico no significa considerar todos los viejos puntos de vista sociales igualmente válidos*”.<sup>183</sup> En esta misma Primera Parte, sugeriremos las razones por las que el perspectivismo, y más el itinerante y crítico, no es igual al relativismo donde “todo vale”. Serán, como ya puede avizorarse, razones pragmáticas sostenidas por operaciones argumentativas de raigambre retórica y, por ende, no *demonstrativas*. En esta empresa, nos ayuda el

---

<sup>183</sup>

*Ibidem.*

análisis que Eagleton emprende de la noción de “auténtica conciencia de clase” expresada por Lukács. Respecto de ella, existe un problema lógico. En efecto:

*“...si la clase trabajadora es la portadora potencial de tal conciencia, ¿con qué autoridad se efectúa esta afirmación? No se puede efectuar desde la autoridad del mismo proletariado (idealizado), ya que sería una petición de principio; pero si esta afirmación es cierta, tampoco se puede efectuar desde un punto de vista externo a él. Como dice Bhikhu Parekh, afirmar que sólo la perspectiva del proletariado nos permite entender la verdad de la sociedad conlleva suponer que sabemos qué es la verdad”*.<sup>184</sup>

Desde lo anteriormente analizado, puede verse que estamos en presencia de un dogma (el proletariado afirma que algo es verdadero porque él así lo dice) o en la paradoja de juzgar la verdad -de la que el proletariado dice ser portador- desde fuera de la clase trabajadora. Lo mismo puede extenderse a los grupos que se resisten en nombre, por ejemplo de la defensa de la identidad cultural: ¿por qué la defensa de la identidad cultural es más valiosa que el desarraigo, el nomadismo, el mestizaje, las culturas híbridas, el progreso económico, o cualquier otro valor? ¿Cómo se resuelve este dilema? ¿Acaso apelando a alguna imagen esencial de lo que el hombre es? ¿Alguna antropología filosófica en particular? Tampoco este es el camino, pues cada posición tiene una imagen del hombre que defiende y que considera “verdadera”. Parece que el camino ha de transitar por lo que nosotros denominamos “perspectiva itinerante” y que realiza, sobre las huellas nietzscheanas corregidas por el pragmatismo rortyano, una exhaustiva crítica a la misma noción de “verdad”.

Ya vimos como Lukács incurre en este problema, al sustituir la Idea absoluta de Hegel (la identificación del sujeto y del objeto de la historia) por el proletariado. Se trata de un proletariado “absoluto” que no desea reconocer que su posición es relativa respecto de otras y que la historia no

---

<sup>184</sup> PAREKH, B., *Marx's Theory of Ideology*, Londres, 1982, pp.171-172. Citado por EAGLETON, T., *Ob.cit.*, pp. 131-132.

alcanza jamás una totalización absoluta, sino, por decirlo con el “segundo Sartre”, una “totalidad destotalizada” por el mismo movimiento histórico. Además, como apunta Eagleton:

*¿Es la revolución tan sólo una simple cuestión de establecer ‘conexiones’? ¿Y no está la totalidad social, si no para Hegel sí para el marxismo, tergiversada por la preponderancia dentro de ella de determinantes económicos? Lukács, receloso de las versiones marxistas ‘vulgares’ de ‘base’ y ‘superestructura’, quiere desviar la atención de esta suerte de determinismo mecanicista para resaltar la idea de un todo social; pero este todo corre el peligro de volverse algo puramente ‘circular’, en el que cada nivel tiene igual efectividad que los demás”.*<sup>185</sup>

Hay más. Hace poco, mientras presentábamos nuestra idea de la “totalidad” convertida en un mapa que ayuda a orientarse en la lucha, enfatizamos que cada clase o grupo es portador de intereses. De esto se extrae que la ideología no puede ser comprendida como simple “falsa conciencia” de la que sería portadora la burguesía, y que el proletariado superaría mediante la autorreflexión, alcanzando la plena transparencia; ni siquiera puede ser entendida como estandarte de cada clase. Hay que concebirla, como sugiere Gareth Stedman, en plural: las ideologías, lejos de ser: “*el producto objetivo de la ‘voluntad de poder’ de las distintas clases*”, son sistemas objetivos determinados por todo el ámbito de lucha social entre las clases en conflicto”.<sup>186</sup> En palabras más llanas, no por ello escuetas, la ideología es un fenómeno relacional. Eagleton cita al respecto a Poulantzas: [la ideología] “*no expresa tanto el modo en que una clase vive sus condiciones existenciales, sino el modo en que las vive en relación con la experiencia vivida por otras clases*”.<sup>187</sup>

Estas acotaciones abren un espacio distinto para considerar las relaciones entre los oprimidos y los opresores, pobres y ricos, insertos en el sistema, excluidos por él y la posibilidad

---

<sup>185</sup> EAGLETON, T., *Ob.cit.*, p.135.

<sup>186</sup> GARETH STEDMAN, J., “The marxism of the early Lukács: An evaluation”, *New Left Review*, n°70, noviembre-diciembre 1971.

<sup>187</sup> POULANTZAS, N., *Political power and Social Classes*, Londres, 1973, parte 3, cap.2. Citado por EAGLETON, T., *Ob.cit.*, p.136.

misma de retornar a identidades culturales absolutamente cerradas, soterradas en un pasado que habría que recuperar, invirtiendo la fórmula de que la izquierda es siempre progresista, pues para algunos subalternos, conservar es progresar y el conservadurismo, referido a la preservación de la identidad cultural, representa un valor positivo enfrentado al ideal de progreso de raigambre eurocéntrica. Eagleton sintetiza el panorama de la siguiente manera:

*“Las clases dominantes deberían, como hemos dicho antes, comprometerse de un modo efectivo con la experiencia vivida por las clases subordinadas; y el modo en que estas clases subordinadas viven su mundo estará básicamente modelado e influido por las ideologías dominantes. En resumen, podríamos decir que el marxismo historicista presupone una relación quizá demasiado orgánica e interna entre un ‘sujeto clase’ y su ‘visión del mundo’.”*<sup>188</sup>

Esto significa que muy pocos grupos pueden en la actualidad reflexionar sobre sí mismos a partir de una identidad y/o cosmovisión pura, poco importa si ésta es concebida estáticamente o dinámicamente. La autorreflexión no alcanza una totalidad epistémica sólida, sino, a lo sumo, y como venimos diciendo, “mapas” para orientarse en un campo semántico complejo y conflictivo en su propia interioridad. Su forma de conocer y autoconocerse, su interpretación y autointerpretación está sometida a un constante movimiento y transformación y, sobre todo, no puede ser completamente transparente. La misma práctica social de los grupos que se resisten al capitalismo globalizador puede chocar con las ideas que estos mismos grupos esgrimen. Cambiar estas prácticas resulta, por lo demás, muy complejo, pues se encuentran vinculadas con una economía globalizada. De ahí la importancia de analizar qué partes son autónomas respecto del todo y de ahí, también, la necesidad de valerse de “mapas” que precisamente indicarían cuándo la parte responde a la totalidad y cuándo, en cambio, no lo hace. Este aspecto es sumamente importante para la corriente subalterna que, en su lucha contra el capitalismo, no advierte la mayoría de las veces, el favor que la globalización capitalista le concede. En efecto:

---

<sup>188</sup>

*Ibidem.*

*“el capitalismo sobrevive sólo gracias a un continuo desarrollo de las fuerzas productivas; y en esta agitación de la condición social, las ideas tropiezan unas con otras tan vertiginosamente como lo hacen las modas y las mercancías. Así, la autoridad establecida de una única visión del mundo se ve desafiada por la naturaleza del capitalismo. Lo que es más, este orden social alimenta la pluralidad y la fragmentación a la vez que genera privación social, transgrediendo fronteras sagradas entre distintas formas de vida y uniéndolas en una ‘mêlée’ de jergas, orígenes étnicos, formas de vida y culturas nacionales”.*<sup>189</sup>

Así, si el capitalismo globalizador produce “privación social”, hambre, miseria, también activa la “diferencia”, la pluralidad y fragmentación, valores que los subalternos defienden a ultranza, sin preguntarse hasta qué punto esta “diferencia” es realmente positiva para superar la privación social. En algunos casos, veremos que sí, en otros claramente que no; pero siempre habrá un costo en términos o de identidad cultural (suprimida o redimensionada) o económicos (identidad cultural salvaguardada a expensas de más hambre y miseria). De todas formas, en esta Primera Parte, lo decisivo radica en saber hasta qué punto la categoría de la totalidad puede ser simplemente rechazada a favor de la categoría de la diferencia, que expondremos con detalle en el transcurso de la labor. Nosotros creemos que la noción de “mapa”, apenas asomada, y que será desarrollada bajo el rótulo de “léxico alternativo”, puede otorgar una respuesta satisfactoria en el ámbito de la contingencia que ha desplazado la creencia en el gran sentido aportado por las filosofías de la historia, la última de ellas contenida en “La crítica de la razón dialéctica” de Sartre con resultados ampliamente conocidos.

Aquí, nos limitamos a añadir que el “mapa” es una orientación dadora también de sentido en el amplio abanico de experiencias que conforma la vida de una persona, todavía más en plena globalización. Estas experiencias no se enlazan las unas con las otras de forma mecánica, y como adicionándose sin reglas alguna, sino que cada una de ellas se relaciona con esquemas obtenidos de

---

<sup>189</sup>

*Idem*, p.143.



muchas experiencias y que constituyen una reserva importante para hacer frente a las contingencias.

En lo concerniente al tema del “mapa-sentido” debe quedar claro que tal sentido no se genera en el interior de un sujeto aislado, a la manera de un *cogito* cartesiano o:

*“a la mónada incomunicada. La vida diaria está llena de secuencias de acción social y la identidad del individuo [pero, obviamente, también de los grupos] se forma tan sólo en dicha acción. (...) El individuo puede hacer complicadas conexiones lógicas e iniciar y controlar secuencias diferenciadas de acción, sólo si él o ella es capaz de hacer uso del acervo de experiencia disponible en el contexto social. De hecho, elementos del sentido modelados por antiguas vertientes de la acción social (las ‘tradiciones’) fluyen incluso en los niveles más bajos del sentido de la experiencia individual”.*<sup>190</sup>

En el marco de lo expuesto por el capítulo hasta aquí elaborado, bien puede sostenerse que la categoría de la totalidad, reconvertida en “mapa”, se torna indispensable para la resolución de los problemas de identidad, pero, a la vez, sociales, políticos, económicos que aquejan a un pueblo en un momento determinado de su proceder histórico. Como acotan Berger y Luckmann:

*“...puesto que la mayoría de los problemas a los que se ve enfrentados el individuo afloran a la vez en las vidas de otras personas, las soluciones a estos problemas no son sólo subjetivamente sino que también son intersubjetivamente relevantes.”*<sup>191</sup>

En la medida en que las comunidades se convierten en sociedades, y éstas, en plena modernidad globalizadora, en “sociedades planetarias”, el espectro de la intersubjetividad se amplía cada vez más, y con ello surge el problema de que conjuntos tan vastos de acervos culturales disímiles, produzcan, sí la diferencia, pero también la desorientación, precisamente en virtud de la

---

<sup>190</sup> BERGER, P., LUCKMANN, T., *Modernidad, pluralidad y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997, (1995), pp.34-35.

<sup>191</sup> *Ibidem.*

proliferación de las diferencias.<sup>192</sup> *“Esta idea debería hacer pensar a los teóricos posmodernos [y con ellos a los pensadores subalternos que beben de tales fuentes], para los que la diferencia, pluralidad y heterogeneidad son inequívocamente ‘progresistas’, que cierta recuperación de la totalidad, si bien interpretada desde el perspectivismo itinerante y crítico, heterótopo, es necesaria. El “mapa-sentido”, el “léxico último”, como diremos más adelante, que expresa esta nueva “totalidad”, si bien no posee una estructura sistemática de carácter global -ni es por ello mucho menos “ciencia”, como deseaba Lukács-, contiene elementos suficientes para trazar los contornos de las varias regiones de la vida cotidiana que hace falta manejar. Lo que es más, “algunas de estas áreas de sentido adquieren un mayor grado de estructuración que las restringidas a la rutina de la vida cotidiana, por el expediente de importar sistemas de conocimientos específicos”.*<sup>193</sup>

Como veremos en su debido momento, es contra esta importación de conocimientos específicos que algunos pensadores subalternos movilizarán una “geopolítica de los saberes” con el fin de deshacerse de las categorías eurocéntricas consideradas neocolonizadoras de las formas de vida y de los imaginarios sociales. Esta empresa, en nuestra opinión, no puede lograr resultados plenos, en el sentido de evitar toda importación -que, por lo demás, en muchos casos puede revelarse oportuna-, pero puede limitar algunos efectos dañinos. La lucha de las corrientes subalternas se dirige contra la siguiente realidad, diagnosticada por Berger y Luckmann:

*“La vida cotidiana de las sociedades modernas está cada vez más moldeada por tales ‘importaciones’: los medios de comunicación masivos difunden en forma popularizada el saber de los expertos y la gente se apropia de fragmentos de dicha información y los integra a su bagaje de experiencias”.*<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> Este es el tópico del descentramiento tocado en el “Preámbulo” a través de la obra de Beriaín.

<sup>193</sup> *Idem*, p.38.

<sup>194</sup> *Ibidem*. Por más que la forma en que se realiza esta “importación” representa un ulterior “cierre”, un bloqueo, como hace notar N. Luhmann en “La realidad de los medios de comunicación”. Barcelona, Anthropos, 2000. De hecho, para Luhmann los medios de comunicación masiva se interesan más por lo “informable-no informable” que por la “verdad”- “no verdad” de los contenidos.

Desde la misma perspectiva subalterna, se requiere de mapas-sentido (“totalidades-destotalizadas”) para no extraviarse completamente en el maremágnum de la globalización impuesta por la modernidad económica. Sobre todo si consideramos, siempre con Berger y Luckmann que:

*“si, con todo, las condiciones tanto de la producción como de la distribución de sentido se aproximan a las de un mercado abierto, ello repercutirá de manera considerable en el ‘costo de sentido’. En ese caso, cierto número de proveedores de sentido compiten por el favor de un público que se enfrenta a la dificultad de tener que elegir el más apropiado de entre un raudal de sentidos disponibles”.*<sup>195</sup>

Este “costo de sentido” incluye el costo económico de la preservación de una determinada identidad cultural que, además, parecería poder defenderse sólo a través de un esencialismo estático (el “espejo enterrado”) o de una totalidad idealizada a la manera en la que Lukács la concibió, lo que implica un grado de autorreflexión propio de una “clase pura”, no contaminada, no desparramada al “mercado abierto” como lo es, en su pensamiento, el proletariado. Por esta razón, para concluir nuestra apreciación de la totalidad, en el siguiente apartado, efectuamos un balance sumario de la obra de Lukács, más allá de la autocrítica efectuada en el prólogo a “Historia y consciencia de clase” de 1967.

#### **1.4. Balance de Lukács: intuicionismo y “apriorismo”**

Como señala Sasso, en la autocrítica de 1967:

*“Lukács admite sin vacilaciones que su primer obra marxista está distorsionada por una concepción utópica, mesiánica de la revolución social, cuyo subjetivismo conduce al dualismo de historia y naturaleza y al rechazo de la teoría del reflejo. Pero este dualismo y este rechazo llevan, a su juicio, a la imposibilidad de comprender la noción de praxis. En este contexto el autor incluso desvaloriza su teoría de la cosificación...”*<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> *Idem*, p.40.

<sup>196</sup> SASSO, J., *Ob.cit.*, p.41.

Admite también, según hemos visto nosotros en el anterior apartado, y que el mismo Sasso resalta, haber reducido la naturaleza a una categoría social y otros dos errores fundamentales. El primero consiste en la contraposición, efectuada por “Historia y consciencia de clase”, entre la totalidad y el predominio de lo económico; el segundo, radica en creer que la categoría de la totalidad es la portadora inmediata del principio revolucionario. Desde luego, sobre el fondo de estas cuestiones se encuentra la problemática relativa a la conciencia de clase del proletariado, fuertemente idealizada. En este apartado, nos proponemos retornar sobre estos temas para confrontarlos, en el lo que resta del capítulo, con la posición perspectivista, asomada ya en lo relativo a la cuestión de la diferencia y de los “mapas-sentido”.

Retornemos, por un momento, a la discusión interna al marxismo y a su problema respecto de la ortodoxia. Confrontando la crítica de Rudas a Lukács, y juzgándola, en gran medida, de “inexistente solidez”, Sasso rescata de ella el siguiente aspecto:

*“La idea central de Rudas es que el concepto lukacsiano de conciencia de clase convierte a ésta en un mito idealista. Esta mitología lo lleva a conceder a ésta rasgos cada vez más propios de la filosofía de la historia a la manera hegeliana”.*<sup>197</sup>

Toda la cuestión procede del rechazo que Lukács realiza del empirismo propio de la ciencia burguesa y del marxismo positivista. Sasso sintetiza así el panorama:

*“La noción lukácsiana de conciencia de clase no surge de los hechos mismos, sino llevando al marxismo un problema que le es ajeno, que pertenece a la tradición de Rickert y de Weber, el problema de la atribución (Zurechnungsproblem). Tanto Rickert como Weber niegan o minimizan, según Rudas, las relaciones de causalidad existentes*

---

<sup>197</sup>

*Idem*, p.37.

*en el universo social; por ello deben recurrir a otro método para construir su ciencia de la sociedad. El camino para ello es, en vez de reconocer la dependencia de la conciencia respecto del ser social y describir el enlace de la una con el otro, construir un concepto de conciencia tal que pueda ser puesto en conexión con los hechos sociales sin plantearse los problemas de cuál es el nivel determinante.”<sup>198</sup>*

Para Lukács, la conciencia de clase del proletariado no puede confundirse con la conciencia de clase de los proletarios empíricos, pues esa no pasaría de ser una conciencia incompleta, incapaz de alcanzar la totalidad. Como observa también Kolakowski:

*“La ‘conciencia proletaria’ no ha de entenderse como la conciencia de la clase proletaria, ni como una suma o promedio de sus conciencias individuales. Debe haber una distancia entre la conciencia empírica de los trabajadores reales y la ‘verdadera’ conciencia del proletariado.”<sup>199</sup>*

Pero si esto es así, ¿dónde está colocada la “verdadera conciencia del proletariado”? Ya hemos visto que no puede estar en el proletariado empírico, ni como suma o promedio de las conciencias individuales. No sólo, sino que ni siquiera puede ser alcanzada en algún momento: el desfase es insanable, pues:

*“La primera no se empareja nunca con la última, pues es esta ‘verdadera’ conciencia la que constituye la fuerza motriz de la historia, y su vehículo es el Partido: una forma especial de existencia social, un mediador necesario entre el movimiento espontáneo de los trabajadores y la totalidad de la historia. Lo que piensen los trabajadores individuales, ya sea unánimemente o mayoritariamente, carece simplemente de significación en relación al contenido de la conciencia proletaria.”<sup>200</sup>*

Así que sólo a través del Partido es como la espontaneidad de una conciencia de clase, o lo que es más importante para nuestra labor, de grupos, puede aprehender su propio significado, su sentido.

---

<sup>198</sup> *Ibidem.*

<sup>199</sup> KOLAKOWSKI, L. *Ob.cit.*, p.274.

<sup>200</sup> *Ibidem.*

El Partido es portador de la Totalidad, mientras que la espontaneidad no rebasaría el umbral de los fragmentos inconexos. La autorreflexión de un grupo sobre sí mismo -de la clase para Lukács- no conduce a la transparencia. Tienen motivos de sobra los pensadores subalternos para rechazar esta posición, criticada, como estamos viendo, también por marxistas contemporáneos de Lukács y por historiadores de las ideas posteriores. Pero, es necesario recordar lo que en su momento llegó a representar esta categoría de la “totalidad concreta” y de la “conciencia atribuida”.

No seguiremos aquí las implicaciones muy ramificadas de lo que significó para el marxismo ortodoxo la idea de que el Partido era la encarnación de la conciencia de clase y el único garante de los intereses “reales” del proletariado, que parecía confundirse con sus intereses “inmediatos” extraviando el camino de la Revolución. La historia es de sobra conocida. Sólo vale la pena resaltar con Kolakowski otro aspecto del método de Lukács, a saber, que:

*“...en tanto permanecemos sobre una base empírica, todo nuestro conocimiento del proletariado deriva de la observación de los trabajadores reales: no podemos comprender la totalidad de la historia, pues el estado empírico de la conciencia humana no es más que un índice de su inmadurez”.*<sup>201</sup>

Cobra así fuerza la crítica de Sasso a Lukács, cuando afirma que el autor húngaro construye una categoría de totalidad sobre la base de un intuicionismo y de un apriorismo, porque si la totalidad no se elabora desde los hechos, lo que es más, si cuando los hechos chocan con la totalidad concreta presentada se afirma, “peor para los hechos”, ¿cómo llegamos a ella? ¿No será una mera postulación? Inclusive, ¿no estaremos en presencia de un subjetivismo, disfrazado de objetividad mediante el recurso al Partido portador de la omnisciencia, de una tipología, pero sólo una vez que la realidad ha sido distorsionada y reordenada en función de criterios idealistas? Retornando a

---

<sup>201</sup>

*Idem*, p.275.

describir la crítica de Rudas a Lukács, y colocándose más allá de la influencia de Rickert y Weber, Sasso resume el problema de la siguiente manera:

*“Lo que para Rudas queda de idealismo en Lukács es otra cosa: el mecanismo de la atribución de la conciencia, que convierte a la conciencia de clase en un mito, una quimera (Hirngespinnst). La única conciencia de clase de la que es posible hablar con propiedad es la conciencia real, pues es la única que existe. Lukács ha dicho que la conciencia de clase es el sentido, vuelto consciente, de la situación de clase. Pero a eso hay que preguntarle: ¿dónde, cómo, en quién, se ha vuelto consciente la situación de clase? La única respuesta razonable es: en los proletarios individuales o en el conjunto de la clase obrera. Si hay otra posibilidad, es una posibilidad mítica: la Historia, personificada, es la que ha tomado conciencia de la situación”*.<sup>202</sup>

Se va comprendiendo, esperamos, de qué manera los residuos de una categoría de totalidad así concebida presentes en el pensamiento subalterno para comprender no los grupos resistentes al capitalismo globalizador, pero sí el capitalismo en su conjunto, terminan por dañar severamente las estrategias de resistencia, porque ya no comprenden la modernidad en su pluralidad de facetas. Porque conciben la modernidad como totalidad y no como “mapa” y, por tanto, se orientan mal frente a una globalización que es, en realidad, mucho menos compacta y unitaria de cómo la corriente subalterna se la representa. Muchos pensadores subalternos poseen una visión del capitalismo globalizador como algo “personificado”. Si es cierto que reivindican de la posmodernidad y para los grupos resistentes la noción de “historia”:

*“...como un asunto en constante mutación, exuberantemente múltiple y de final abierto, una serie de coyunturas o discontinuidades que sólo una violencia teórica puede juntar en la unidad de una narración única, [a tal punto que] (...) la historia se vuelve una galaxia de coyunturas aisladas, un racimo de eternos presentes, lo que es decir apenas una historia.”*<sup>203</sup>

Simultáneamente siguen empleando el concepto de Historia a la manera de Lukács y de todos

---

<sup>202</sup> SASSO, J., *Ob.cit.*, p.38.

<sup>203</sup> EAGLETON, T., *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997, (1996), pp.78-79.

los filósofos de la historia, esto es, como portadora en sí misma, de un sentido único que se desvela con el tiempo y que colonizaría todos los pequeños relatos en el meta-relato neo-imperialista. La modernidad es múltiple en su complejidad y señalaremos a lo largo de nuestro recorrido cómo sólo unas caricaturas míticas de ella pueden reducirla -al menos conceptualmente- a simple globalización económica.<sup>204</sup>

Siguiendo con el balance de Lukács, y entrando ahora en un área temática de extrema importancia para nuestro posterior análisis de las corrientes subalternas a partir de la perspectiva itinerante, seguimos a Sasso cuando llama la atención sobre otro aspecto de la crítica de Rudas a “Historia y consciencia de clase”. Se trata de la cuestión de la consciencia de clase del campesinado en relación con la categoría de la totalidad. Lukács la niega por completo. Por su parte, Rudas, en la línea de Lenin:

*“...considera que el ser social del campesinado determina una consciencia que se caracteriza **como estructura propia**, por la oscilación entre la burguesía (con la que tiene en común la adhesión a la propiedad privada de los medios de producción) y el proletariado (con el que tiene en común el ser una clase trabajadora en lucha contra el gran capital)”.*<sup>205</sup>

Considerando que gran parte de los grupos, defendidos por los pensadores subalternos, que ofrecen resistencia contra la modernidad globalizadora, presentan características más propias del campesinado y, en todo caso, de masas urbanas desposeídas y todavía vinculadas a tradiciones procedentes del campo o híbridas y no proletarias, determinar si se está en presencia de una “estructura propia” es de decisiva importancia para futuras reflexiones. La crítica de Rudas es significativa porque, en su opinión, el método de Lukács no contiene una manera apropiada de conceptualizar la situación, “*pues ella vuelve inoperante y falto de interés el tema mismo de las formas*

---

<sup>204</sup> Otro asunto es que la vertiente económica se haya impuesto y se imponga sobre los otros aspectos.

<sup>205</sup> SASSO, J., *Ob.cit.*, p.39.



*de conciencia para la investigación concreta*".<sup>206</sup> La conciencia idealizada del proletariado propuesta por Lukács y "atribuida" se muestra muy rígida para poder luego comprender las plurales y cambiantes conciencias de los grupos latinoamericanos que se resisten a la globalización capitalista y que defienden su identidad con formas de conciencia que no pueden ni remotamente serles "atribuidas". En otras palabras, amplios sectores de la sociedad no podrían ser estudiados según la categoría de la totalidad concreta. *"Por lo mismo, habrá que abandonar la vinculación entre conciencia de clase y conciencia más o menos adecuada al conocimiento de la totalidad, ya que en ese caso sólo el proletariado tendría o podría llegar a tener conciencia de clase"*, por lo demás "atribuida" y encarnada en el Partido y hasta, como en la época de Stalin, en un solo hombre.<sup>207</sup>

En resumidas cuentas, la categoría de la totalidad adolece de un idealismo intuicionista y apriorístico que no nos permite comprender la vasta, compleja y, en gran medida, híbrida conciencia de los pueblos y grupos latinoamericanos, todavía más si se piensa que en nuestro continente la industrialización no ha sido exitosa y el capitalismo no ha triunfado sino -entre los afortunados- como modo de consumo, mas no como modo de producción. El caso de Venezuela es aún más estridente en cuanto estamos en presencia de un capitalismo rentista, en donde el Estado petrolero es la entidad económica más rica, la única locomotora del tren económico.<sup>208</sup> Finalmente, como observa Lefebvre, parafraseado por Sasso:

*"...la totalidad de la que habla 'Historia y conciencia de clase' es simplista y*

---

<sup>206</sup> *Idem*, p.40.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> Sobre este tema, véase BAPTISTA, A., *Teoría económica del Capitalismo Rentístico*, Caracas, Iesa, 1997. Al respecto, es importante retener lo siguiente: "El capitalismo rentístico, que es el objeto de este libro, tiene en lo fundamental tres elementos definitorios. En primer lugar y por encima de todo, es una forma de desarrollo capitalista. En segundo lugar, es una forma de desarrollo de un capitalismo nacional, favorecido, significativa y sostenidamente, por una renta internacional de la tierra. Presupone, pues, que la economía nacional en cuestión se halla inserta en un mercado mundial ya altamente desarrollado. Tercero, esta renta internacional de la tierra corresponde, en una primera instancia, al Estado." p. XXV.

*esquemática; tiende a negar el valor de los momentos, sacrificados a la unidad del todo. Tal esquematismo ha tenido consecuencias negativas, tanto teóricas como prácticas. La consecuencia teórica más negativa es el falseamiento de la investigación empírica, su reduccionismo extremo, la falta de atención a los datos que ofrece la misma infraestructura o, para usar el lenguaje de Lefebvre, la sustitución de la sociología por la historia de las ideas”.*<sup>209</sup>

No hay, pues, en “Historia y consciencia de clase”, a pesar de las intenciones de Lukács, una teoría de las mediaciones suficiente, lo que conduce a una “mala totalización”, que no sirve como “mapa-sentido” y que produce, entre muchos intelectuales latinoamericanos de izquierda, una aburrida repetición de críticas al capitalismo y al orden internacional impuesto sin ofrecer una alternativa material viable.

---

<sup>209</sup>

*Idem*, p.45.

## Capítulo segundo: des-totalización

### 1.5. Las mediaciones y la crítica al marxismo positivista

Un desarrollo importante en la cuestión de las mediaciones, nos es ofrecida por Sartre en “Cuestiones de método”, texto de 1958, recogido posteriormente en “La crítica de la razón dialéctica”. Para acceder a una “totalidad” interpretada como mapa y como sentido para orientarse en un mundo cada vez más global y dinámico, necesitamos una teoría de las mediaciones de orden filosófico suficientemente abierta a campos disciplinarios tales como la psicología social, la antropología cultural, el mismo existencialismo y, desde luego, la sociología como teoría crítica.

Para ubicar mejor la obra, es importante reparar en lo que el propio Sartre recuerda en el Prólogo, a saber, que “Cuestiones de método” *es una obra de circunstancia*” que según su autor explicaría su carácter híbrido y una cierta manera “oblicua” de encarar los problemas.<sup>210</sup> El trabajo le fue solicitado a Sartre por una revista polaca dedicada a elaborar un número especial sobre la cultura francesa y le propuso que su intervención se inscribiera en el tema de la situación del existencialismo en 1957. Su labor fue vincular el existencialismo con el marxismo, título original, que luego cambió por “Cuestiones de método” cuyo problema central, según el juicio del propio autor, se articula alrededor de la siguiente interrogante: “*¿Tenemos hoy los medios necesarios para constituir una antropología estructural e histórica?*”<sup>211</sup>

¿Cómo encaja el marxismo en esta cuestión? Pues, según el entender de Sartre en 1960, la anterior pregunta encuentra la solución:

---

<sup>210</sup> SARTRE, J.P., *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1995, (1960), p.9.

<sup>211</sup> *Idem*, p.10.

*“...en el interior de la filosofía marxista porque considero el marxismo como la filosofía insuperable de nuestros tiempos y porque creo que la ideología de la existencia y su método ‘comprensivo’ están enclavados en el marxismo, que los engendra y al mismo tiempo los rechaza.”<sup>212</sup>*

Desde luego, estamos muy alejados de la preocupación lukácsiana de encontrar el método del marxismo ortodoxo. Según veremos en el presente apartado, la categoría de la totalidad concreta es también para Sartre demasiado apriorística e intuicionista, en todo caso, demasiado vaga, al no proporcionar una adecuada teoría de las mediaciones. Es sobre este aspecto en particular que nuestra labor versará ahora, al ofrecer, primero, lo que Sartre entendió por ello y, luego, al interpretarla de acuerdo al perspectivismo itinerante, crítico desde su capacidad de ser heterónomo, logrando articular el punto de vista del otro sin pretender de entrada tener la verdad, sino sólo un conjunto de razones y motivos que se desarrollan desde los “mapas” y los sentidos orientadores que tales perspectivas conjugadas en otros tantos léxicos proporcionan.

También en el seno de este “segundo Sartre” -que ya ha tomado distancia de su primera gran obra, “El ser y la nada”, incapaz de construir desde su base ontológica una ética apropiada para las vicisitudes de la Segunda Guerra Mundial, en particular la espinosa cuestión de la resistencia francesa y el colaboracionismo- debemos llevar a cabo una crítica a la idea de una Verdad única, una verdad con mayúscula que el autor francés no duda en emplear desde las primeras páginas del Prólogo de la “Crítica de la razón dialéctica”. Textualmente:

*“La ideología de la existencia hereda del marxismo, que la ha resucitado, dos exigencias que en él se originan por medio del hegelianismo: si algo así como una Verdad debe poder existir en la antropología, tendrá que llegar a ser, tendrá que hacer*

---

<sup>212</sup>

*Ibidem.*

su totalización”.<sup>213</sup>

Como Lukács, también Sartre retorna a Hegel de manera resuelta para comprender la dialéctica. En el primer apartado del Primer capítulo de esta Primera Parte, hemos ya resaltado la importancia de este autor desde la obra de Hyppolite y la crítica que éste movía al proyecto hegeliano, precisamente al hecho de la inmanencia del todo en la conciencia. Si Sartre escribía en “El ser y la nada” que “la nada era el gusano del ser”, “Cuestiones de método”, abandona ese léxico, un tanto impresionista y efectista, más cerca de lo literario que de lo filosófico, para reanudar el problema antropológico en el seno del marxismo conjugado con los restos del existencialismo, que, según el autor francés, siguen siendo válidos. En lugar de privilegiar la nada, ahora Sartre escribe: “Así es que he dado por aceptado en ‘Cuestiones de método’ que semejante totalización está perpetuamente en marcha como Historia y como Verdad histórica”.<sup>214</sup> De forma más explícita, llega a preguntarse si hay una Verdad del hombre y si ésta puede ser alcanzada mediante el uso de la razón positiva propia de las ciencias naturales o si, en cambio, la comprensión del hombre por el hombre requiere de una “nueva Razón”. “Con otras palabras, ¿hay una Razón dialéctica”?<sup>215</sup>

Este tema revelará su fecundidad para nuestra labor, toda vez que reparemos en el universalismo que se sobrentiende, y que Sartre hace explícito en otra obra posterior, al abordar el problema del colonialismo y de las identidades culturales.<sup>216</sup> Ahora, puesto que de método estamos discutiendo, es mejor analizar lo que Sartre sostiene a propósito de la antropología como disciplina. Afirma:

*“La antropología seguirá siendo un confuso montón de conocimientos empíricos,*

---

<sup>213</sup> *Ibidem.*

<sup>214</sup> *Ibidem.*

<sup>215</sup> *Idem*, p.11.

<sup>216</sup> SARTRE, J.P., *Situaciones V*, “Colonialismo y neocolonialismo”, Buenos Aires, Losada, 1965, (1964).

*de inducciones positivistas y de interpretaciones totalizadoras, hasta que no hayamos establecido la legitimidad de la Razón dialéctica, es decir, hasta que no hayamos adquirido el derecho de estudiar a un hombre, a un grupo de hombres, o a un objeto humano en la totalidad sintética de sus significados y de sus referencias a la totalización en marcha, hasta que no hayamos establecido que todo conocimiento parcial o aislado de esos hombres o de sus productos tiene que ser superado en una totalidad, o se reducirá a un error por ser incompleto”.*<sup>217</sup>

A pesar de un lenguaje demasiado ‘metafísico’ para nuestros sucesivos planteamientos, el estudio de “Cuestiones de método” evitará hacernos caer en el error de las “interpretaciones totalizadoras” que a veces se realizan desde modelos de perspectivismo que denominamos, en espera de una mayor delimitación, “ingenuos”.

Lo que nos abre el camino en la primera página de la obra, ya fuera del Prólogo, es una crítica que Sartre realiza a la noción de filosofía. En el apartado titulado “Marxismo y existencialismo”, Sartre presenta tres concepciones de la filosofía. Nos dice:

*“La Filosofía se les presenta a algunos como un medio homogéneo: los pensamientos nacen y mueren en ella, los sistemas se edifican para después hundirse. Para otros es cierta actitud que siempre tenemos la libertad de adoptar. Para otros, en fin, un sector determinado de la cultura. Para nosotros, la Filosofía no es; la consideremos de una manera o de otra, esta sombra de la ciencia, esta eminencia gris de la humanidad no es más que una abstracción hipostasiada. De hecho, hay filosofías”.*<sup>218</sup>

“Hay filosofías”, concluye Sartre, y añade que entre ellas, en circunstancias dadas y específicas, hay una que logra sobresalir para dar expresión a un movimiento general de la sociedad. Nosotros estamos de acuerdo con esta afirmación, mas no por ello no la consideramos problemática, pues lo que está en juego es una “filosofía de la filosofía” y, por extraño que parezca, muchos filósofos consideran que ésta es algo meta-filosófico. Como lo expresa Cabanchik:

---

<sup>217</sup> *Ibidem.*

<sup>218</sup> *Idem*, p.15.

*“El problema de la filosofía divide aguas entre los filósofos quizá como ningún otro, pues para alguno es del todo irrelevante preguntar qué es la filosofía o cuáles son sus principales asuntos. Esos autores consideran que se trata de preocupaciones extrínsecas a la filosofía misma, que en el mejor de los casos pueden interesar a la burocracia universitaria o al mercado editorial. Por el contrario, para otros, entre los que me incluyo, hay una dimensión y un interés filosófico en esta cuestión.”*<sup>219</sup>

De esta manera, afirmar que “hay filosofías” implica discutir con aquellos que consideran que hay una sola (por lo general, la que ellos practican) y por añadidura tomar partido por las filosofías que “expresan movimientos generales de la sociedad”, lo que supone una vinculación más estrecha entre filosofía y ciencias sociales. También implica, “salirse” de la filosofía, si se encara a los partidarios de que el problema no puede ni siquiera ser planteado y con los que no se puede hablar. Lo que para algunos significaría un obstáculo, para nosotros constituye una ventaja. Nuestro trabajo es transdisciplinario y, por ello, nosotros también podemos dar por zanjada esta discusión y dar por buena la frase conclusiva de Sartre: “hay filosofías”.<sup>220</sup> Ahora, ¿cuál de ellas permite dar cuenta de los movimientos generales y, nosotros añadimos, plurales de la sociedad latinoamericana?

Desde la “Introducción” hemos dicho que nuestra apuesta se inclina por el perspectivismo itinerante y no creemos con Sartre que el “marxismo sea la filosofía insuperable de nuestro tiempo”. Tampoco vislumbramos en el panorama actual una “filosofía insuperable”, sino tan sólo perspectivas (léxicos) que tal vez se revelen útiles en la resolución de problemas prácticos. Del marxismo, en rigor, nos sigue interesando la cuestión de la interacción entre teoría y práctica, entre la teoría como práctica y la práctica misma, viendo en ésta siempre el condensado de un conjunto muchas veces

---

<sup>219</sup> CABANCHIK, S., *Ob.cit.*, p.21.

<sup>220</sup> Nosotros nos movemos en una dirección muy cercana a lo sostenido por Aron en *Ensayo sobre las libertades* cuando al referirse a Tocqueville, escribe: “Tocqueville es, al mismo tiempo, sociólogo y filósofo. Sociólogo, porque se esfuerza por comprender la diversidad de los usos y las leyes de los regímenes políticos. Filósofo, en el sentido de que el estudio de esa diversidad no constituye un fin en sí mismo ni está desprovisto de juicios de valor. El uno y el otro observan y explican, pero al mismo tiempo aprueban o condenan”. ARON, R., *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza, 1966, (1965), p.13.

dispar de teorías más o menos coherentemente articuladas entre sí y de las que hay que hacerse cargo. En todo esto, está bastante claro que *usamos* los textos, si bien cuidándolos con la debida *interpretación* para no someterlos a una violencia hermenéutica excesiva. El texto, por más intertextualidad que lo rodee, y lo haga ser, apunta, en última instancia, a un más allá del léxico, un “algo”, que si bien no está separado del lenguaje, lo supone. Hay algo sobre lo que se habla, siendo “algo” ya una palabra, pero la más amorfa de todas y la que permite comenzar a relatar y comprender lo que se necesite o desee entender.<sup>221</sup>

Como hemos dicho, de “Cuestiones de método” usaremos la teoría de las mediaciones, porque no vislumbramos ninguna filosofía capaz de producir una totalización concreta. Ninguna filosofía “viva” aparece en el horizonte, si por ello se coincide con Sartre cuando afirma que “*una filosofía, cuando está en plena virulencia, nunca se presenta como una cosa inerte, como la unidad pasiva y ya terminada de un Saber; ha nacido del movimiento social, es movimiento ella misma, y muere en el porvenir*”.<sup>222</sup> El perspectivismo que presentaremos no es tan ambicioso. Si bien no es inerte y tampoco es una unidad pasiva y ya terminada del Saber, no ha nacido del movimiento social y no sabemos qué tanto pueda “morder en el porvenir”. Sí le reconocemos a este perspectivismo de la perspectiva itinerante una libertad conceptual de movimiento, unas interferencias productivas, unas resonancias generadoras de sentidos que permiten evitar los “tics de la identidad” abriéndose a fugas transversales.<sup>223</sup> Seguimos, en cambio, a Sartre cuando sostiene que “*el método es un arma social y política*”<sup>224</sup> y que ninguna filosofía es realmente contemplativa, pues tras ella y en ella se manifiestan grupos en ascenso.

Que el método es un arma social y política, cobra especial importancia si pensamos que,

---

<sup>221</sup> Este tema ha sido ya tocado en la “Introducción” a través de Ricoeur.

<sup>222</sup> SARTRE, J.P., *Crítica de la razón dialéctica, Ob. Cit.*, p.16.

<sup>223</sup> Cfr. KAMINSKY, G., *Escrituras interferidas*, Buenos Aires, Paidós, 2000, pp. 89 y ss.

<sup>224</sup> SARTRE, J.P., *Ob.cit.*, p. 16.



como resalta justamente Sartre, “no sólo somos sapientes, sino que somos sabidos; el saber nos atraviesa de una a otra parte y nos sitúa...”.<sup>225</sup> Los hombres quedan “integrados vivos” en este haz de saberes que, según la posición sartreana de 1960, entra en crisis cuando no alcanza la totalización concreta. Según él, “la ‘crisis filosófica’ es la expresión particular de una crisis social y su atascamiento está condicionado por las contradicciones que desgarran a esa sociedad”.<sup>226</sup> Nosotros, en cambio, lejos de ver en las contradicciones y desgarramientos la expresión de una crisis, vemos la posibilidad de un modo distinto de concebir el mundo y la relación de la filosofía consigo misma y con las ciencias sociales. El perspectivismo crítico, itinerante, no representa únicamente el desplazamiento sucesivo de puntos de vistas geopolíticos, sino de los propios saberes, abriéndose a una operación transdisciplinar que pone en juego la misma noción de filosofía (s) y la actitud que ésta (s) mantiene (n) respecto de una intertextualidad y mundaneidad mucho más amplia de la que en principio está (n) dispuesta (s) a admitir.

El problema radica en que estas contradicciones, conflictos, desgarramientos no se presentan sólo en el terreno conceptual del pensamiento filosófico y social, no son, pues, simples “momentos formales” a redimirse en virtud de un proceso totalizador. “Cuestiones de método” en la “Crítica a la razón dialéctica” capta aquí una de las cuestiones centrales de la relación entre la existencia humana y los sistemas de pensamiento, y lo hace mediante la contraposición de Kierkegaard y Hegel. Frente a este último, el pensador danés, resume Sartre, sostiene que:

*“...el hombre existente no puede ser asimilado por un sistema de ideas; por mucho que se pueda pensar y decir sobre él, el sufrimiento escapa al saber en la medida en que está sufrido en sí mismo, por sí mismo, y en que el saber es impotente para transformarlo”.*<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> *Idem*, p.19.

<sup>226</sup> *Idem*, p.18.

<sup>227</sup> *Idem*, p.20.

Si Kierkegaard tiene razón, el sufrimiento de un marginado urbano, de un recogelatas venezolano, de un campesino ecuatoriano, en fin, de todos los “condenados y desheredados de la tierra” no puede ser metamorfoseado ni metabolizado por la palabra humana.<sup>228</sup> De hecho, leyendo a Kierkegaard, Sartre escribe que para éste “*la vida subjetiva, en la medida en que es vivida, nunca puede ser objeto de un saber; escapa al conocimiento por principio y la relación del creyente con la trascendencia sólo puede ser concebida bajo la forma de la superación*”.<sup>229</sup>

Desde las posiciones marxistas, puede resultar fácil rechazar toda la obra de Kierkegaard tachándola de subjetivista y burguesa y, sin embargo, Sartre no sigue ese camino, no opta resueltamente por Hegel y la totalidad, sino que de manera más ajustada, introduce desde ya el problema de las mediaciones. Por ello afirma:

*“lo que hay que señalar más bien, situándose en la época, es que Kierkegaard tiene tanta razón frente a Hegel como Hegel frente a Kierkegaard. Hegel tiene razón: en vez de empeñarse como el ideólogo danés con unas paradojas estancadas y pobres que finalmente llevan a una subjetividad vacía, lo que el filósofo de Jena quiere alcanzar con sus conceptos es lo concreto verdadero, presentándose siempre la mediación como enriquecimiento. Kierkegaard tiene razón: el dolor, la necesidad, la pasión, la pena de los hombres son una serie de realidades brutas que no pueden ser ni superadas ni cambiadas por el saber”.*<sup>230</sup>

¿Qué significa que ambos tienen razón cuando Hegel cree que el saber supera el dolor mientras que Kierkegaard insiste en la inconmensurabilidad de saber y dolor, saber y realidad? “Cuestiones de método” se encamina en buena parte a explicar las razones de estos dos grandes pensadores sobre el fondo del movimiento obrero y del problema del marxismo ortodoxo. Veamos cómo se las arregla Sartre y qué enseñanzas podemos sacar de él para la cuestión de América Latina,

---

<sup>228</sup> Si bien, como veremos en la parte conclusiva del apartado 1.9 del Tercer Capítulo de la Primera Parte, el dolor de los que sufren puede ser llevado a una situación en la que, finalmente, el lenguaje intervenga, produciéndose un “léxico alternativo”, un “nuevo léxico”, “mejor” respecto al pasado. Al menos, así lo sostiene Rorty.

<sup>229</sup> *Ibidem.*

<sup>230</sup> *Idem*, p.21.

pues en nuestro continente el dolor, el hambre, la miseria abundan y se incrementan cada día más, particularmente en Venezuela.

La respuesta a la anterior cuestión está contenida en la relación que Sartre establece entre las ideas y la existencia. Si Kierkegaard entendía el existir como un incesante, prolongado trabajo interior contra el dolor, el sin sentido, la desesperación, donde las victorias no eran sino hechos episódicos y provisionales y el fracaso el hacedor de la última palabra, Sartre no se limita a seguirlo por esta senda, pues al final no habría transformación posible. La desesperación sería una condición insuperable para el hombre, a menos que, obviamente, se produzca el “salto” hacia la trascendencia absoluta, hacia Dios. Sartre cree que el saber cambia al hombre, pero no se debe tratar de un “saber muerto”, sino de uno “vivo”, tal y como había dicho en “Verdad y existencia”.<sup>231</sup> En “Cuestiones de método”, de esos cuadernos fragmentarios, póstumos, (“Verdad y existencia”) indicadores de una continuación con la ontología de “El ser y la nada”, abandonada tempranamente inclusive en las notas reunidas en “Cuadernos para una moral”, donde la transición al marxismo comienza a tomar cuerpo, quedan, no obstante pasajes tan claros como éste: *“lo que cambia a los hombres no son las ideas, no basta conocer la causa de una pasión para suprimirla; hay que vivirla, hay que oponerle otras pasiones, hay que combatirla con tenacidad; en una palabra, hay que trabajarse”*.<sup>232</sup>

¿Qué significa “trabajarse” en este contexto? O, en otras palabras, ¿cómo se articulan las ideas con la existencia, la teoría con la praxis? ¿Cómo se “trabajarían” los grupos que se resisten a la globalización? ¿Cómo se enfrentarían a su propio dolor, sufrimiento y desesperación? Sartre acude aquí a la distinción establecida por Marx entre la objetivización y la alienación, conceptos que Hegel y Lukács en “Historia y consciencia de clase” han confundido. La alienación es una exteriorización del hombre que se ha vuelto contra sí mismo, pero hay otras, las exteriorizaciones vitales, que son

---

<sup>231</sup> Cfr. GUEVARA RIERA, M. F., *Los límites de la filosofía moral de Sartre*, Caracas, Ediciones UCAB, 2000.  
<sup>232</sup> SARTRE, J.P., *Ob.cit.*, p.22

aperturas y que:

*“...le permitiría al hombre, que produce y reproduce su vida sin cesar y que se transforma cambiando a la naturaleza, 'contemplarse a sí mismo en un mundo que él ha creado'. Ninguna prestidigitación dialéctica puede hacer que la alienación salga de ahí; es que no se trata de un juego de conceptos sino de la Historia real.”<sup>233</sup>*

La alienación no se supera mediante el simple acto de pensarse a sí mismos, sino transformando a la naturaleza y a sí mismo en el trabajo. Debe, por tanto, existir una forma de organizar la vida social en cuyo seno, trabajar, devuelva al hombre una identidad certera y un estilo de vida en que pueda sentirse libre, no oprimido y vaciado de sentido. Concluye Sartre:

*“Marx tiene así razón a la vez contra Kierkegaard y contra Hegel, ya que es el primero en afirmar la especificidad de la existencia humana, y porque toma con el segundo al hombre concreto en su realidad objetiva.”<sup>234</sup>*

Siguiendo la interpretación de Kierkegaard ofrecida por Jean Wahl, Sartre se pregunta -y rechaza- si acaso el autor danés no haya insistido tanto en las profundidades de la subjetividad “*con el único fin de hacerles descubrir la desgracia del hombre sin Dios*”.<sup>235</sup> El “segundo Sartre” considera que el problema no debe ser planteado de esa manera: la subjetividad debe ser recuperada desde los textos del Marx de los “Manuscritos de economía y filosofía” de 1844 y, desde allí, puesta en relación con el resto del “corpus” marxiano, participando así en la polémica sobre el auténtico Marx que ya vimos en Lukács y que tenía, en los momentos en los que Sartre escribe, a Althusser y el estructuralismo como otros tantos interlocutores. Así, pues, separándose del existencialismo

---

<sup>233</sup> *Ibidem*. Pasajes de los “Manuscritos del ‘44” como el siguiente, aclaran la posición: “*El hombre rico es, al mismo tiempo, necesitado de una totalidad de exteriorización vital humana. El hombre en el que su propia realización existe como necesidad interna, como urgencia*”. MARX, K., *Manuscritos Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, 1984, p.153.

<sup>234</sup> *Idem*, p.23.

<sup>235</sup> *Ibidem*.

kierkegaardiano y cristiano en general, puntualiza: *“La meditación del fracaso le conviene perfectamente a una burguesía parcialmente descristianizada pero que echa de menos la fe porque ha perdido confianza en su ideología racionalista y positivista.”*<sup>236</sup>

Una crítica muy parecida es dirigida también contra Jaspers, quien Sartre lee como auténtico seguidor de Kierkegaard. Le reconoce al primero “haber puesto las cartas sobre la mesa”:

*“Lo trascendente, por ejemplo, parece primero ausente de este pensamiento, aunque de hecho lo frecuenta; se nos enseña a presentirlo a través de nuestros fracasos, y éste es su sentido más profundo. (...) Jaspers, mudo sobre la Revelación, nos hace volver -por lo discontinuo, el pluralismo y la impotencia- a la subjetividad pura y formal que se descubre y descubre a la trascendencia a través de sus derrotas”.*<sup>237</sup>

A toda costa, estos existencialistas cristianos desean arribar a un pesimismo subjetivo para abrirle la puerta al fracaso y, desde allí, a un “optimismo teológico” que en Jaspers ni siquiera es nombrado. Sólo así la contradicción y el desgarramiento tendrán su razón de ser. Categóricamente, Sartre sentencia:

*“Jaspers se niega a cooperar como individuo en la historia que hacen los marxistas. Kierkegaard realizaba un progreso sobre Hegel porque afirmaba la realidad de lo vivido, pero en Jaspers hay una regresión sobre el movimiento histórico, porque huye del movimiento real de la praxis por medio de una subjetividad abstracta cuyo único fin es alcanzar cierta cualidad íntima”.*<sup>238</sup>

En otras palabras, Jaspers rechaza la objetividad para refugiarse en una subjetividad exquisita que se fascina con un presente inefable para desentenderse del porvenir.

---

<sup>236</sup> *Idem*, p.24.

<sup>237</sup> *Idem*, p.23.

<sup>238</sup> *Idem*, p.24.

Terminada la crítica contra esta clase de existencialismo, reñido con el marxismo, Sartre pasa a exponer su propia versión, versión, recordémoslo una vez más, reinterpretada respecto de “El ser y la nada” y la producción de los años cuarenta. El mismo teatro de Sartre ofrece una buena prueba de esta lenta, pero inexorable, mutación del existencialismo sartreano. Su punto de partida radica en sostener con vigor que *“comprender es cambiarse, es ir más allá de sí mismo”*.<sup>239</sup>

Con esto, Sartre retorna al problemático aspecto de la relación entre teoría y praxis. En su intención, los textos deben ser comprendidos desde el movimiento de la sociedad, y en esto el marxismo posee una ventaja única, pues los textos de Marx son textos para la acción, en donde la interpretación no se reduce a mera exégesis, sino que la trasciende hacia la modificación de la realidad, de las circunstancias que rodean el acto de leer. La interpretación es, así, parte de la acción, parte inicial, pues si es cierto que los movimientos sociales son los que transforman la realidad, no menos cierto es que tales movimientos necesitan de puntos de elucidación de forma que la acción no se torne ciega. “Ir más allá de sí mismo” en la comprensión, significa ir más allá del texto, buscando la referencia en los procesos y en el dinamismo de la sociedad. Por ejemplo, si se estudia a Marx bajo la simple modalidad de la exégesis, se obtendrá sólo una “objetividad” formal, abstracta, vacía que reduce Marx a lo siguiente:

*“Son las concepciones de un intelectual alemán que vivía en Londres a mediados del siglo pasado. [En cambio] cuando se daba como una determinación real del proletariado, como el sentido profundo -para sí mismo y en sí- de sus actos, nos atraía irresistiblemente sin que lo supiésemos y deformaba toda nuestra cultura adquirida. Lo repito: lo que nos turbaba no era la idea; tampoco era la condición obrera, de la cual teníamos un conocimiento abstracto pero no la experiencia. No; era la una unida con la otra (...) el proletariado como encarnación y vehículo de una idea.”*<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> *Idem*, p.25.

<sup>240</sup> *Idem*, pp.25-26.

En otras palabras, las lecturas de los textos cambian sólo cuando la exégesis es puesta en relación con el uso que se hace de ella en contextos determinados y con fines igualmente precisos. Leemos un texto para elucidar la realidad y cambiarla de acuerdo a unos lineamientos y perfiles fijados con anterioridad. De allí que, si el texto presenta errores o vacíos, la acción sufrirá los embates de tales defectos. El texto es parte de la realidad sólo si se lo pone en el proceso, como parte de él. Por esa razón, decíamos en los apartados dedicados a Lukács, que el intuicionismo y el apriorismo de la categoría de la totalidad concreta pueden dañar la acción transformadora. Podemos, por tanto, atrevernos a sostener que **el texto es una mediación necesaria para la comprensión fructífera de la realidad. El texto que contiene una teoría de las mediaciones es ya él mismo una mediación.**

Refiriéndose a Lukács, Sartre polemiza con él atacando un breve escrito del autor húngaro titulado “Existencialismo y marxismo”. Aquí, Lukács escribe que los intelectuales burgueses tuvieron que “*abandonar el método del idealismo conservando sus resultados y sus fundamentos: de donde nace la necesidad histórica de un ‘tercer camino’ (entre el materialismo y el idealismo) en la existencia y en la conciencia burguesa durante el período imperialista*”.<sup>241</sup> El autor francés considera que la voluntad de conceptualización a priori del marxismo ha causado auténticos destrozos. En el caso de Lukács, no se capta que autores como Sartre estaban convencidos simultáneamente de que el materialismo histórico proporcionaba la única interpretación válida de la historia, mientras que el existencialismo se constituía como la única aproximación concreta -y por tanto, mediación- a la realidad. En resumidas cuentas, el existencialismo, tal como Sartre lo entiende en “Cuestiones de método”, subsana el intuicionismo y apriorismo lukacsiano y de otras vertientes del marxismo ortodoxo. Y lo que es peor:

---

<sup>241</sup> LUKACS, G., *Existencialismo y marxismo*. Citado por SARTRE, J.P., *Ob.cit.*, p.27.

*“...tras habernos visto traídos por él como la luna atrae las mareas, tras haber transformado todas nuestras ideas, tras haber liquidado en nosotros las categorías del pensamiento burgués, el marxismo, bruscamente, nos dejaba en el aire; no satisfacía nuestra necesidad de comprender; en el terreno particular en que nos encontrábamos, ya no tenía nada nuevo que enseñarnos, porque se había detenido.”<sup>242</sup>*

¿Por qué se detuvo el marxismo? ¿Por qué no es capaz de comprender y, por tanto, de proporcionar ese “ir más allá de sí mismo”? pregonado por Sartre. Pues, porque escindió la teoría de la práctica, porque congeló la teoría bajo el yugo del Partido cayendo en una práctica estereotipada que le ha dado las espaldas a la realidad. Porque el texto para ser texto que cambia, debe estar en el proceso del movimiento: si éste es dinámico, el texto también ha de serlo. El texto debe ser no sólo leído e interpretado, sino releído y reinterpretado según cambien las circunstancias, sin que eso signifique abdicar de los principios rectores de tal o cual texto. Las acusaciones de revisionismo que caían sobre la cabeza de los autores marxistas, con el consecuente castigo, inclusive físico, terminaron por “congelar” las interpretaciones. Ya vimos como el propio Lukács tuvo que retractarse y autocriticarse un muchas veces. Sentencia Sartre: *“El pensamiento concreto tiene que nacer de la praxis y tiene que volver sobre ella misma para iluminarla, y no al azar y sin reglas, sino -como en todas las ciencias y todas las técnicas- conforme a unos principios.”*<sup>243</sup> El Partido detuvo al marxismo por temor a que los conflictos de interpretaciones ocasionaran divisiones políticas poniendo en peligro la seguridad de la URSS. *“La separación de la doctrina de la práctica tuvo por resultado que ésta se transformase en un empirismo sin principios, y aquélla en un Saber puro y estancado.”*<sup>244</sup> De esta manera, los detalles molestos, los datos que no encajaban en las líneas directrices de la política soviética, eran eliminados a través de una grosera totalidad que conceptualizaba los hechos antes de estudiarlos. Se ve fácilmente que así no hay espacios para las mediaciones, interpretadas como peligrosos matices contrarrevolucionarios. *“Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; ya no son llaves, esquemas interpretativos; se plantean por sí mismos*

---

<sup>242</sup> SARTRE, J.P., “Crítica a la razón dialéctica”, *Ob.cit.*, p.28.

<sup>243</sup> *Ibidem.*

<sup>244</sup> *Ibidem.*



*como saber ya totalizado*”.<sup>245</sup>

Vamos viendo la utilidad, para los fines de nuestra labor, de esta crítica. Contra la categoría de totalidad concreta hay que recuperar “conceptos abiertos”, “esquemas interpretativos”, los que nosotros hemos llamado “mapas”, “sentido orientadores”, “totalidades destotalizadas” y meramente instrumentales, y que sucesivamente llamaremos “nuevos léxicos”. Se trata de mantener los textos abiertos al acontecer, sobre todo en ausencia de un movimiento tan compacto y casi universal como lo fuera el marxismo en su tiempo. Para los grupos que resisten a la globalización económica y para comprender la misma globalización en su pluralidad de aspectos, necesitamos de un “saber vivo”, transdisciplinario, pero no indisciplinado, orquestado desde el perspectivismo itinerante, heterónimo y crítico, capaz, a la vez, de ser una teoría social y una crítica a las teorías sociales que, como el marxismo, se “detuvieron”. Hay que evitar a toda costa lo que Sartre denominó “escolástica de la totalidad” tan en boga entre los intelectuales latinoamericanos a la hora de tratar de explicar el neocolonialismo, el neo-imperialismo de la globalización. En todo caso, Sartre se opone con fuerza a una inversión perversa del método: *“El principio heurístico ‘buscar el todo a través de las partes’ se ha convertido en la práctica terrorista ‘liquidar la particularidad’”*.<sup>246</sup>

Esta particularidad, que no concede ventajas a los dominadores porque no liquida de vuelta la totalidad sino sólo la totalidad “detenida”, propuesta por el existencialismo de “Cuestiones de método,” ataca el marxismo ortodoxo que ha disuelto el hombre en la idea (paradójicamente, a pesar de su materialismo histórico) y ofrece buscar al hombre dondequiera éste se encuentre, “en su trabajo, en su casa, en la calle”, sin perder de vista el sentido de la historia. De hecho -escribe Sartre en 1958:

---

<sup>245</sup> *Idem*, p.32.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

*“...uno de los caracteres más sorprendentes de nuestra época es que se hace historia sin conocerse. Podría decirse que siempre ha sido así; y es verdad hasta la segunda mitad del siglo pasado. Es decir, hasta Marx. Pero lo que constituye la fuerza y la riqueza del marxismo es que ha sido el intento más radical para aclarar el proceso histórico en su totalidad”.*

Como vemos, de manera parecida a Eagleton, Sartre también considera importante y hasta necesario poseer una visión de la historia en términos de totalidad, para, según mostraremos, se trata de una “totalidad destotalizada” y dinámica, que, con oportunas, permitirá trazar lo que nosotros resignificamos como “mapa” y sentido orientador. En contra de las tendencias radicales de los neoliberales, que tantas controversias suscitan en América Latina, específicamente Venezuela, quienes sostienen que la historia, por así decirlo, discurre por sí sola, Sartre desea conservar un conocimiento del acontecer que ubique a los hombres y les conceda cierto control sobre las acciones colectivas. A diferencia de Lukács, el autor francés recurre a la noción de un “devenir-mundo-de-la-filosofía”, lo que en términos más sencillos equivale a sostener -como se hacía en el póstumo “Verdad y existencia”- que:

*“la verdad deviene, es y será devenida. Es una totalización que se totaliza sin parar; los hechos particulares no significan nada; no son ni verdaderos ni falsos en cuanto no están referidos por la mediación de diferentes totalidades parciales a la totalización en marcha”.*<sup>247</sup>

Estas mediaciones serán realizadas gracias al existencialismo, que Sartre no interpreta ya como un elaborado que comienza con la reflexión del *cogito* cartesiano. Por ello, en una nota a pie de página, de suma importancia, a tal punto que en nuestra opinión debería estar contenida en el texto mismo, Sartre anota:

---

<sup>247</sup>

*Idem*, p.34.

*“El principio metodológico que hace de la certidumbre empiece con la reflexión, no contradice en absoluto al principio antropológico que define a la persona concreta por su materialidad. La reflexión, para nosotros, no se reduce a la simple inmanencia del subjetivismo idealista; sólo es un punto de partida si nos arroja en el acto sobre las cosas y los hombres, en el mundo. La única teoría del conocimiento que puede ser válida hoy en día es la que se funda sobre esta verdad de la microfísica: el experimentador forma parte del sistema experimental. Es la única que permite apartar toda ilusión idealista, la única que muestra al hombre real en medio del mundo real. Pero este realismo implica indudablemente un punto de partida reflexivo, es decir, que el descubrimiento de una situación se hace en y por la praxis que la cambia. No situamos los orígenes de la acción en la toma de conciencia, no vemos en ella un momento necesario de la acción: la acción se da sus propias luces cuando se va cumpliendo”*.<sup>248</sup>

Esta acción que se “va cumpliendo”, tiene su punto de elucidación en una reflexión que le es constitutiva. Interpretar y transformar el mundo no son dos momentos separados, sino un solo acto. La acción es teoría actuada y no un ciego hacer, y las determinaciones económicas, que cierto marxismo quiere ver como absolutamente determinantes, se hallan infiltradas por otras condiciones determinantes, tales como las políticas y las ideológicas. Por ello, siempre polemizando con Lukács, Sartre sostiene que el existencialismo hace del objeto la primacía misma. Existir, en “Cuestiones de método”, significa encontrarse en la facticidad, y todo trascender sólo será posible si se conoce la historia, so pena de volverse un trascender a la deriva y sin rumbo.

El conocimiento de la historia se vuelve imprescindible para superar la escasez (*rareté*), de modo que, si bien el modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual, se hace necesario generar un margen de libertad real para todos los hombres. Únicamente de esta manera, el marxismo se propondrá como una filosofía de la libertad. La sección “Existencialismo y marxismo” de “Cuestiones de método” concluye, coherentemente con lo planteado hasta aquí, de la siguiente manera: *“Pero no tenemos ningún medio, ningún instrumento intelectual, ninguna experiencia concreta que nos permita concebir esta libertad ni esta*

---

<sup>248</sup>

*Idem*, p.35.

*filosofía*”.<sup>249</sup> La teoría de las mediaciones y el aporte de las disciplinas auxiliares, resolverá, según Sartre, este *impasse* del marxismo. Para los fines de nuestra labor, que ya no tiene su punto de partida en el marxismo como “filosofía insuperable de nuestro tiempo”, sino más bien, en su fracaso, y que se encuentra más cercana en esto a Karl Korsch que a Sartre, se tratará de extraer de “Cuestiones de método” unas mediaciones capaces de articularse y encajar en el “perspectivismo itinerante”.

Recordemos que Korsch, si bien cercano a Sartre en algunos pasajes relativos a la relación entre teoría y movimientos sociales, no considera el marxismo una filosofía insuperable ni siquiera de su propio tiempo, pues ya entreveía y afirmaba su eventual superación por la historia misma. Como comenta al respecto Kolakowski, Korsch se basaba en un relativismo epistemológico radical:

*“Si la filosofía y las teorías de la sociedad ‘no son más que’ la expresión intelectual de movimientos e intereses prácticos-sociales, hay que inferir que no pueden ser evaluadas excepto desde el punto de vista de si reflejan adecuadamente esos movimientos, y de si los propios movimientos son o no ‘progresivos’. En otras palabras, ninguna teoría es verdadera en sí en el sentido de dar una correcta descripción del mundo, esto es, de ‘reflejarlo’ fielmente; la cuestión de la ‘verdad’ en sentido ordinario carece de significación, y las teorías son ‘buenas’ o ‘válidas’ en tanto son ‘progresivas’ y conscientes de sus propios orígenes. De ahí se sigue que el marxismo es ‘verdadero’ sólo en el sentido de que en la actual etapa histórica articula la conciencia del movimiento progresivo y es consciente de este hecho, y además que una teoría que es verdadera en una época puede dejar de serlo en otra en razón del cambio de su función social.”*<sup>250</sup>

En consecuencia, y de manera muy próxima a nuestro enfoque perspectivista, retórico-pragmático, que expondremos en los sucesivos apartados de la presente parte, todas las verdades son “humanas, demasiado humanas” y, por tanto, transitorias. No pretendemos una “ciencia de la sociedad”; en su lugar, colocaremos las “narraciones”, “fabulaciones” y “relatos” que, desde intereses precisos y en un juego de múltiples articulaciones, yuxtaposiciones, entrecruzamientos,

---

<sup>249</sup> *Idem*, p.37.

<sup>250</sup> KOLAKOWSKI, L., *Ob.cit.*, p.305.

pondrán en manos de quienes lo deseen y necesiten, métodos, que no son otras cosas que “armas sociales y políticas” con las que encarar las dificultades que cada grupo percibe. Armas que, como toda tecnología, deben ser renovadas en función del equipamiento del “rival”. Tal vez, parafraseando a Foucault, deberemos construir “tecnologías de los grupos” y no sólo “tecnologías del yo”.

Hemos dicho que Sartre se distancia del marxismo ortodoxo porque toma las verdades de éste como esquemas, conceptos abiertos, indicaciones de tareas y no verdades concretas, porque el marxismo ha detenido la totalidad, la ha fijado en y mediante el Partido. Sartre cree que el marxismo se ha vuelto abstracto, indeterminado y susceptible de numerosas interpretaciones y, por ello, no pasa de ser, a la manera kantiana, una idea reguladora. A través del existencialismo -a su vez reinterpretado por Sartre respecto de lo que se decía en “El ser y la nada”- el marxismo devendrá de Saber cosificado, de “verdad muerta” a “verdad viva”. Como criticaba también Sasso respecto de “Historia y consciencia de clase”, también Sartre encuentra inviable el apriorismo:

*“Simplemente, hay que rechazar el apriorismo: sólo el examen sin prejuicios del objeto histórico podrá determinar en todos los casos si la acción o la obra reflejan los móviles superestructurales de grupos o de individuos formados por ciertos acondicionamientos básicos o si sólo se les puede explicar refiriéndose inmediatamente a las contradicciones económicas y a los conflictos de intereses materiales”.*<sup>251</sup>

En la misma tónica, se expresa la perplejidad de que las ideologías puedan ser reducidas rápidamente a los intereses de clases. En otras palabras, el “economismo” puede ser una forma de idealismo burgués tan criticado por los marxistas ortodoxos. “¿Por qué estamos tan decepcionados? (...) Porque el marxismo concreto tiene que profundizar a los hombres reales en lugar de disolverlos en un baño de ácido sulfúrico”.<sup>252</sup>

Seguramente, este aspecto es el que mayormente ha contribuido en la literatura subalterna a

---

<sup>251</sup> *Idem*, p.43.

<sup>252</sup> *Idem*, p.46.

rechazar el marxismo, en particular su filosofía de la historia. El indígena ecuatoriano, el desprotegido de las “favelas” en Brasil o el de los “ranchos” en Venezuela, los hambrientos de Etiopía, son “hombres concretos” que deben ser atendidos por una teoría que no los disuelva so pretexto de protegerlos de los embates del capitalismo salvaje. El marxismo no ha decepcionado sólo porque la URSS quebró, sino porque, como *teoría* no ha sido capaz de comprender las exigencias reales de grupos que no encajaban en sus divisiones de clases. Ni siquiera la revalorización del campesinado, posterior a las obras de Marx, ha resuelto este problema. Esto es así, “*porque para poder captar el proceso que produce a la persona y su producto en el interior de una clase y de una sociedad dada en un momento histórico dado, al marxismo le falta una teoría de las mediaciones*”.<sup>253</sup>

Lo decisivo aquí es el papel desempeñado por los individuos, por las personas, y citando un largo párrafo de Engels, Sartre resalta como, en lo concerniente a la Revolución Francesa, el coautor de algunas obras de Marx afirme respecto de Napoleón que éste es una “mera casualidad”. Si no hubiese estado Napoleón, otro hubiera ocupado su lugar y el curso de la historia no habría variado mayormente, pues éste es impuesto por el desarrollo económico. “*Así son todas las casualidades, o todo lo que en la historia parece casualidad*”, reporta Sartre de Engels, para luego sentenciar que el carácter concreto de Napoleón (o cualquier otro, se trata de un mero ejemplo) se reduce en el marxismo engelsiano a un “carácter ideológico abstracto”. Con vigor, “Cuestiones de método” sostiene que:

*“...el existencialismo considera esta declaración como una limitación arbitraria del movimiento dialéctico, como una detención del pensamiento, como una negativa a comprender. Se niega a abandonar la vida real a los azares impensables del nacimiento para contemplar una universalidad que se limita a reflejarse indefinidamente en sí misma. Sin ser infiel a las tesis marxistas, entiende encontrar las mediaciones que permitan engendrar lo concreto singular, la vida, la lucha real y con fecha, la persona a partir de las contradicciones generales de las fuerzas*

---

<sup>253</sup>

*Idem*, p.53.

*productivas y de las relaciones de producción.”*<sup>254</sup>

Dejando de un lado el pensamiento dialéctico, que nosotros reemplazaremos con el perspectivismo itinerante, es de mayor importancia, llegado el momento de comprender el caso Venezuela como estamos esbozando, el desempeño que una persona puede tener en la sociedad e historia de un país en un determinado período, precisamente en función de la vida y la lucha real de esa persona (en nuestro caso Chávez y sus seguidores como reivindicadores de los “desheredados de la tierra”), sin que por ello se abandone el estudio de las estructuras económicas, sociales, culturales y políticas en el seno de las cuales se desenvuelve la acción de la persona en cuestión. Por ello, suscribimos con Sartre: *“El marxismo sitúa pero ya no hace descubrir nada”*.<sup>255</sup>

¿Qué disciplina, entonces, nos permite comenzar a trazar estas mediaciones, y por qué? “Cuestiones de método” inicia con el psicoanálisis porque piensa que para el marxismo cuentan sólo los hombres ya adultos. Es como si estos hombres vinieran al mundo sin infancia. Enfatiza Sartre:

*“ Sólo el psicoanálisis permite hoy estudiar a fondo cómo el niño, entre tinieblas, a tientas, trata de representar, sin comprenderlo, el personaje social que le imponen los adultos; sólo él nos puede mostrar si se ahoga en su papel, si trata de evadirse de él no si se asimila a él del todo. Sólo él permite que el hombre entero se encuentre en el adulto, es decir, no sólo sus determinaciones presentes, sino también el peso de su historia. Y se estará muy equivocado si se cree que esta disciplina se opone al materialismo dialéctico.”*<sup>256</sup>

La razón por la cual el psicoanálisis puede convivir con un estudio de las estructuras, la encontramos en su afirmación de que el método analítico se preocupa por el modo en el cual el niño ha de vivir sus relaciones familiares en el seno de instituciones sociales dadas. Tampoco duda de la primacía de tales instituciones. *“Por el contrario, su objeto depende de la estructura de tal familia*

---

<sup>254</sup> *Idem*, pp.53-54.

<sup>255</sup> *Idem*, p.54.

<sup>256</sup> *Idem*, pp. 55-56.

*particular propia de tal clase, en tales condiciones*".<sup>257</sup> Los marxistas ortodoxos, al omitir la infancia de sus análisis, actúan como si la alienación y la reificación fuesen el "primer hecho", sin matizar que, si bien el niño vive desde su comienzo la alienación, lo hace a través (mediado por) el trabajo de sus padres. El niño no trabaja y, por tanto, su relación con el modo y las relaciones de producción acontece mediante la figura de sus padres que, desde luego, son más que trabajo.

La objeción clásica de los marxistas ortodoxos contra el psicoanálisis consiste en que el método de éste se concentra exclusivamente en la sexualidad. Advierte Sartre que: "no han comprendido aún que la sexualidad sólo es una manera de vivir a cierto nivel y con la perspectiva de cierta aventura individual la totalidad de nuestra condición".<sup>258</sup> En otras palabras, el hecho de que alguien trabaje y exteriorice allí su ser, no implica que su sexualidad también forme parte de tal exteriorización y que el trabajo no anula la sexualidad como significación:

*" El existencialismo cree por el contrario que este método se puede integrar porque descubre el punto de inserción del hombre en su clase, es decir, la familia singular como mediación entre la clase universal y el individuo: la familia está constituida, en efecto, en y por el movimiento general de la Historia, y vivida, por otra parte, como un absoluto en la profundidad y opacidad de la infancia "*".<sup>259</sup>

Resaltemos este aspecto. Para nuestra labor posterior, la estructura familiar latinoamericana, en particular la venezolana, responde a un "matricentrismo" cuyos efectos sobre los hijos es de suma importancia para comprender las interacciones sociales y la cultura misma.<sup>260</sup> A su vez, esta

---

<sup>257</sup> *Ibidem.*

<sup>258</sup> *Idem*, p.57.

<sup>259</sup> *Ibidem.*

<sup>260</sup> Cfr. HURTADO, S., *Matrisocialidad*, Caracas, UCV., 1998. Y HURTADO, S., *La sociedad tomada por la familia*, Caracas, UCV., 1999. MORENO, Alejandro: *El aro y la trama*, Caracas, UCV, 1995. Dos enfoques sobre la incidencia nodal que tiene la familia en la actitud y cosmovisión de los habitantes venezolanos. Es allí en donde se forman las formas primigenias de interacción social y, es allí a donde acuden los venezolanos para solventar y dialogar en su adultez. A partir de allí HURTADO señala a través de un recorrido práctico-teórico cómo la estructura matricéntrica venezolana es un obstáculo constante para la asunción del proyecto moderno por parte de los venezolanos. Mientras que MORENO considera que la estructura de la familia venezolana está regida y regulada por una episteme popular "propia" de los venezolanos, gracias a la cual, podemos contrarrestar los efectos devastadores de la aplicación del modo occidental que genera violencia con su logocentrismo. Ambas posturas son ampliamente estudiadas en las escuelas de ciencias sociales del país por ser considerados los autores contemporáneos más relevantes. Si bien uno



antropología cultural permite comprender el modo de hacer política y las formas que ésta asume en el continente. Figuras como las del “caudillo”, si bien, en primera instancia, parecen responder al patriarcalismo, revelan, en un segundo momento, vinculaciones más profundas enraizadas en el rol protagónico de la madre. La simple categoría de “clase social”, no alcanza estos fenómenos igualmente decisivos a la hora de un análisis más pormenorizado, y, por ello, adecuado a las circunstancias latinoamericanas. Dejaremos para su momento esta discusión. Aquí lo importante era destacar la utilidad del texto sartreano en su crítica al método del marxismo ortodoxo.

Sartre insiste en este punto, pues, a pesar de la “situación de clase” que se filtra a través de las figuras parentales, *“cada uno vive los primeros años extraviado o deslumbrado como si fuera una realidad profunda y solitaria: la interiorización de la exterioridad es aquí un hecho irreductible”*.<sup>261</sup> Significa esto que la sociedad no penetra lo suficiente para disolver esta soledad inicial, la del niño expuesto al mundo de los adultos. La forma como la infancia responde a la sociedad, conforma una particularidad única que da lugar a la persona. Si así no fuera, la persona se tornaría abstracta, perdería toda concreción y sería sólo un espécimen de clase (además, claramente, de ser un espécimen biológico perteneciente al “homo sapiens”):

*“ El psicoanálisis, en el interior de una totalización dialéctica, remite por un lado a las estructuras objetivas, a las condiciones materiales, y por el otro a la acción de nuestra insuperable infancia sobre nuestra vida de adulto ”.*<sup>262</sup>

Después de acudir al psicoanálisis como primera mediación, “Cuestiones de método”, introduce el nivel de las “relaciones humanas” que se traban en el mundo del trabajo. Sartre se apresura en decir que *“no cabe ninguna duda de que ese condicionamiento, en su verdad primera y general, remite al ‘conflicto de las fuerzas productivas con las relaciones de producción’.* Pero todo

---

apoya el proyecto moderno y el otro lo rechaza, ambos coinciden en la familia como “lugar” generador de sentido para el venezolano y el cual debe ser estudiado a la hora de edificar proyectos de convivencia nacional.

<sup>261</sup> *Idem*, p.58.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

*eso no está vivido tan simplemente*".<sup>263</sup> El hombre no es sólo "vivido", sino que "vive" su vida, en el sentido de que la guía de acuerdo a ciertas imágenes o modelos sociales, por más que éstos se encuentren condicionados por la estructura económica.

Ampliando las consideraciones de Sartre, podemos sostener que la "condición humana" es tal que en ella no puede no suscitarse la necesidad de reflexionar sobre sí, en los términos de una constante indagación hermenéutica. Ni siquiera se trata de una necesidad meramente teórica, por así decirlo, contemplativa, sino práctica, pues, como lo señala Gehlen,

*"El hecho de que el hombre se entienda a sí mismo como creación de Dios o bien como un mono que ha tenido éxito, establecerá una clara diferencia en su comportamiento con relación a hechos reales"*.<sup>264</sup>

Lo hará porque la respuesta activará un "campo de sentido" y éste un conjunto de discursos y significados en los que la acción, no sólo transcurre, sino que se teje en cuanto tal. La acción humana remite siempre al sentido, a las normas y a los mandatos. Si nos pensamos como creación de Dios, nuestras obligaciones con el mundo, la vida, los otros hombres, pueden, en ocasiones, diferir sustancialmente de si propendemos hacia la idea de que no somos sino una especie más exitosa al lado de otras, o, para el caso que Sartre discute, el miembro de una clase social.

De todas formas, aquí lo más importante no estriba en saber cuál de las respuestas es la correcta, sino en constatar que la condición humana se encuentra "abierta" ante la cuestión de su origen o procedencia, y que esta "apertura" la expone a la problemática del sentido y, por ello, de la interpretación. Las mencionadas respuestas no deben, por tanto, ser tomadas como el final del proceso, sino como el comienzo, son plataformas operativas desde las cuales elaborar el sentido o los significados. En consecuencia, la caracterización más amplia que cabe darse de la condición

---

<sup>263</sup> *Idem*, p.60.

<sup>264</sup> GEHLEN, A., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980, (1974), p.9.

humana parte del reconocimiento de que:

*“existe un ser vivo, una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura respecto de sí, haciéndose necesaria una ‘imagen’, una fórmula de interpretación. Con respecto a sí mismo significa: con respecto a los impulsos y propiedades que percibe en sí mismo y también con respecto a sus semejantes, los demás hombres...”*<sup>265</sup>

Desglosemos esta caracterización. Tenemos, entonces,

- 1) Que el hombre es un ser vivo que responde a las leyes biológicas como cualquier otro organismo.
- 2) Sin embargo, la peculiaridad de este organismo consiste en la necesidad que experimenta de adoptar una *postura* frente a sí mismo.
- 3) Esta *postura* sólo puede ser conseguida mediante una *fórmula de interpretación* que es mucho más que una simple teoría.
- 4) Se trata, en rigor, de una ‘imagen’, en el sentido de ser algo siempre presente en el hombre, si bien no siempre consciente.
- 5) Vale decir, entonces, que esta ‘imagen’ condiciona la conducta humana, su acción, que no siempre es acción consciente.
- 6) La ‘imagen’ debe, pues, ser desvelada progresivamente; no es inmediata, no está “ante

---

<sup>265</sup>

*Ibidem.*

los ojos”, sino como un negativo que debe ser desarrollado.

- 7) La ‘imagen’ es una fórmula de interpretación y se accede a la fórmula mediante la interpretación. Es decir, la *práctica* de la interpretación oculta a veces la fórmula.
- 8) Obviamente, esta fórmula nada tiene que ver con modelos matemáticos. Sería más conveniente denominarla una *traza*.
- 9) Esta *traza* permite interpretar los impulsos y propiedades, canalizarlos oportunamente, gobernarlos y, de este modo, dirigirse hacia los demás hombres.
- 10) La autointerpretación, interpretación de sí, implica la interpretación del otro. En consecuencia, estamos en presencia de una ‘imagen-traza’ ética, de un *ethos*.

Si el hombre requiere tomar postura frente a sí, si la autointerpretación es una tarea indispensable, entonces debemos reconocer el carácter “inacabado” de su ser. Una vez más, reluce la interpretación, pues ésta, en rigor, no acaba nunca. No hay al final del camino interpretativo ningún hecho conclusivo que lo cierre. La traza es el horizonte interpretativo que, además, permite responder por sí mismo en lo concerniente a la propia identidad, es una orientación moral, una “traza de ser” que indica lo que se quiere llegar a ser.

Pongamos un ejemplo que Sartre ha ya empleado a propósito de la primera mediación (psicoanálisis). Si alguien desea “canalizar” el impulso sexual debe interpretarlo y, en cuanto tal, debe acudir a una “fórmula de interpretación”, a una “imagen de sí”. En esta dirección, podrá inspeccionar, pongamos, el propio deseo o, inclusive, los propios actos sexuales, de acuerdo a la “fórmula” del pecado. Se preguntará: “¿Es este deseo o este acto que he cometido un pecado?” Si su

respuesta es afirmativa, experimentará culpa y, posiblemente, arrepentimiento; en todo caso, se angustiara respecto de la posibilidad de seguir viviendo en un estado pecaminoso. La “imagen de sí” mismo como pecador lo torturará. Contemporáneamente, habrá activado y legitimado el campo de saber correspondiente al “experto” de turno, en este caso, el sacerdote. A él le pedirá consejos; a él la absolución de sus pecados, tras arrepentimiento genuino y correspondiente confesión. El pecado funciona como una traza que señala a partir de qué coordenadas debe ejercerse la reflexión sobre sí y es dador de una identidad para el sujeto en cuestión. En este caso, lo indica como católico. Como bien puede notarse, la “fórmula de interpretación” se halla interiorizada, mas nunca de forma completamente consciente. Se requiere del saber del “experto” que ayuda a revisar los deseos, para ver si alguno de éstos esconde una dimensión oculta, un pensamiento oscuro. El examen de sí, es el resultado de una traza que obliga a buscar el pecado y que alerta respecto de la naturaleza encubierta de éste. Pero he ahí que la fórmula es sustituida. El deseo y la conducta sexual ya no se interpretan desde el pecado sino desde la “normalidad”. “¿Seré normal?”, se pregunta con ansiedad el sujeto. Ahora, el saber del “experto” que se activa ya no es el del sacerdote. Éste queda desplazado por el psicólogo y las interpretaciones se realizarán, por si fuera poco, de acuerdo a la corriente con la que el profesional de turno simpatice. El sujeto podrá inquirir sobre sí desde el psicoanálisis o desde el conductismo o desde la logoterapia y así sucesivamente. Su problema ya no es ser puro, libre de pecado, sino un sujeto normal, común, corriente, como todos. Si, continuando con el ejemplo, alberga alguna duda sobre su normalidad y aún no ha consultado al psicólogo, podemos verlo angustiado revisando reportes de estadísticas en revistas más o menos especializadas respecto de la frecuencia con la que la gente “normal” realiza el acto sexual, cuáles son los “actos” “normales” en una relación de pareja y, así, sucesivamente. Se confronta con tales estadísticas porque su “traza de ser” le “dice”: “¡Llega a ser normal!” “¡Debes ser normal!”; así como en la fórmula de interpretación anterior, el mandato decía, implícita o explícitamente: “¡Conduce una vida pura, libre de pecado!” “¡Obedece al Señor tu Dios!”. Cabe imaginar otra fórmula, por ejemplo, aquella que parece estar más en boga en la actualidad y que, de alguna manera, se relaciona con la liberación

sexual de los setenta y con lo que Herbert Marcuse sostuvo en “Eros y civilización”. En este caso, el sujeto se interroga respecto de si está logrando realmente un pleno desarrollo de su afectividad y sexualidad. La pluralidad de deseos, su diversidad, su intermitencia dentro de un proyecto de vida es bienvenida. La sexualidad es vivida como aventura, como exploración de sí, como elemento lúdico, como parte integrante de una vida *con* el otro. En el límite extremo de esta tendencia, el individuo se preguntará: “¿Estaré jugando bien”? ¿Estaremos jugando bien? ¿Es *co-sentido* lo que siento mientras jugamos?

El anterior ejemplo hartamente conocido debe haber mostrado las dificultades inherentes a la “fórmula de interpretación” y a la cuestión de la condición humana. Ésta es tal que la “traza de ser” nos expone al extravío, pues, si alguien preguntara a su vez cuál de las tres fórmulas -y caben muchas más y dentro de las mismas fórmulas, diversas preguntas- debe utilizar para inspeccionarse a sí mismo, no podríamos contestar sin una serie de advertencias que expondremos en el apartado dedicado al perspectivismo itinerante y su pluralidad de léxicos. Aun así, es él mismo el que tiene que *elegir*. Empero, ¿acaso se elige a partir de la nada, de un total vacío de fórmulas y de normas? ¿Puede uno estar libre y despejado frente a las fórmulas de interpretación o, en cambio, eligiendo una de ellas está desde ya colocado en otra previa?

Recordemos que lo que está en juego es la cuestión de la identidad personal, del vivir la propia vida y no ser simplemente “vivido”, como Sartre critica al marxismo ortodoxo, y la verdad es que para responder por sí mismos se necesita saber de alguna manera *dónde* se está. Esto implica que siempre se ocupa un lugar, que, en este caso, es un “lugar moral”, un lugar que orienta y que prefigura la elección. No hay entonces un individuo desprovisto de identidad que elige frente a una serie de identidades colocadas a “distancia”. Se elige siempre desde una identidad que tiende, por ello mismo, a conservarse y afianzarse. En consecuencia, la fórmula de interpretación, la “traza de

ser”, que anticipa lo que se desea llegar a ser, se inscribe en una historia previa que determina ciertas condiciones de elección, entre las cuales, desde luego, se encuentra la clase social. Por ello, decíamos anteriormente que, en rigor, la “fórmula de interpretación” no puede ser totalmente consciente, pues eso implicaría la posibilidad, negada en el caso del hombre, de ser totalmente transparente ante sí mismo y para sí mismo.

Se comprende así que para conocer la condición humana, el hombre no parte de cero. Primero porque él *ya es* lo que desea conocer, y tiene de ese ser, con todos los límites que eso conlleva, una “intuición interna” (un “léxico oscuro”). Cada uno de nosotros es un hombre y participa de la condición humana. Segundo, porque no existe cultura que no posea una imagen del hombre que oriente al individuo respecto de la cuestión del ser del hombre, de su sentido. Toda cultura facilita unos marcos referenciales para “conducir” las respuestas de sus integrantes. Estos marcos constituyen las orientaciones morales fundamentales, los criterios mínimos dadores de identidad. Por tanto:

*“...lo que emana de todo esto es que pensamos que dicha orientación moral fundamental es esencial para ser interlocutor humano, capaz de responder por sí mismo. Pero hablar de orientación es presuponer una analogía espacial dentro de la que uno encuentra su camino. Entender nuestra situación en la forma de encontrar o perder orientación en el espacio moral es asumir el espacio que nuestros marcos referenciales tratan de definir como base ontológica. El asunto es ¿a través de qué definición de los marcos referenciales encontraré los apoyos que tengo de ellos? En otras palabras, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y éstos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros”.*<sup>266</sup>

De esta manera, conjugando los aporte de Gehlen y de Taylor, y proyectándolos sobre cuanto venía discurrendo Sartre, podemos sostener que las “fórmulas de interpretación” del primero se

---

<sup>266</sup> TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, (1989), p.45.

inscriben necesariamente en los “marcos de referencia” del segundo, o, si se prefiere, podemos decir que la “fórmula de interpretación” es un marco más pequeño que interactúa con esos inmensos espacios morales que son los espacios sociales y culturales, articulados por el lenguaje y constitutivamente abiertos a la interpretación, por más que las clases sociales estructuren tal interpretación. En resumidas cuentas, el lenguaje puede romper la propia condición de clase, y la fuente que lo empuja es tanto esa infancia “profunda, opaca y solitaria” (primera mediación), como las relaciones sociales que suponen el encuentro de diversos léxicos (segunda mediación). Los desplazamientos de léxicos, de lo que hablaremos en el apartado nueve de esta Primera Parte son posibles por estas razones.

Es cierto, como el propio Sartre admite, que:

*“...la persona vive y conoce más o menos claramente su condición a través de su pertenencia a los grupos. En efecto, resulta claro que el obrero de fábrica padezca de la presión de su ‘grupo de producción’; pero si, como ocurre en París, vive bastante lejos de su lugar de trabajo, está sometido también a la presión de su ‘grupo de habitación’. Ahora bien, esos grupos ejercen acciones diversas sobre sus miembros; a veces, la ‘manzana’ o el ‘barrio’ frenan en cada cual el impulso dado por la fábrica o el taller. Se trata de saber si el marxismo disolverá el grupo de habitación en sus elementos o si le reconocerá una autonomía relativa y un poder de mediación”.*<sup>267</sup>

Traducido a nuestro léxico, extraído de la conjunción de Gehlen y Taylor, tendremos que la “fórmula de interpretación” que la fábrica puede activar, se inscribe en el marco de referencia más amplio del lugar donde se vive, dando lugar a una “traza de ser” que incluye la clase social, pero, al mismo tiempo, la desborda.

Otro ejemplo puesto por Sartre se refiere a la modernización de los métodos de trabajo por

---

<sup>267</sup>

SARTRE, J.P., *Ob.cit.*, p.60.



parte de los dueños de los medios de producción:

*“...salta a la vista en todas partes que los patrones, cuando tratan de ‘modernizar’ sus métodos, favorecen la constitución de grupos de freno extrapolíticos cuyo efecto es sin duda en Francia el de alejar a los jóvenes de la vida sindical y política. En Annecy, por ejemplo, que se industrializa rápidamente y que rechaza a los turistas y a los veraneantes hasta los barrios que bordean inmediatamente el lago, señalan los investigadores cómo pululan unos grupúsculos (sociedades de cultura, deportivas, tele clubes, etc.) cuyo carácter es muy ambiguo: no hay duda de que elevan el nivel cultural de sus miembros -lo que no dejará de ser una adquisición para el proletariado-; pero es cierto también que constituyen unos obstáculos para la emancipación”.*<sup>268</sup>

Estos ejemplos ilustran fehacientemente como la relación con diversos grupos puede constituir una auténtica pantalla entre el individuo y sus intereses particulares de clase. Ni se diga hoy en día con toda la tecnología de avanzada a disposición de la gente, desde los teléfonos móviles (con el Whatsapp como forma de comunicación a través de mensajes) hasta el Internet con sus múltiples posibilidades (grupos de chateos, etc.). Por ello, Sartre considera que se requiere de la disciplina que los norteamericanos denominan “microsociología” para dar cuenta del hombre concreto.

Efectivamente -y aquí nos parece que el análisis de Sartre debe ser ampliado desde ya- la concepción que tiene el marxismo ortodoxo del yo de la persona es demasiado reductiva. Por lo general, se considera al individuo *egoísta* como un producto de la modernidad, del capitalismo y el punto de partida de la Economía Política. Ya pudimos observar, a través de los “Grundrisse”, como Marx criticaba esta postura y la reemplazaba con su método dialéctico y con la categoría de totalidad, retomada en primera instancia por Lukács en “Historia y consciencia de clase”. Esta crítica, además, se apoyaba sobre la convicción más general de que el hombre no es un ser egoísta, sino altruista y que este altruismo sólo se extravía en la condición alienada.

---

<sup>268</sup>

*Idem*, p.61.

Pero la crítica de Marx, precisamente por disponer, ahora, de una adecuada teoría de las mediaciones, no puede negar que:

*“...la mayor parte de nuestra experiencia del mundo y de nuestros deseos pertenece a nuestro punto de vista individual: vemos las cosas desde aquí, por así decirlo.”<sup>269</sup> Por ello, es razonable decir, como lo hace Hayek, que “aunque sentimos auténtica preocupación por la suerte de nuestros familiares lejanos y por lo general sabemos cómo ayudarles cuando necesitan asistencia, no podemos experimentar lo mismo hacia los millares de millones de desgraciados cuya existencia en el mundo conocemos, pero cuyas circunstancias individuales nos son desconocidas. Por mucho que nos conmueva el relato de su miseria, es imposible que el abstracto conocimiento de esa sociedad doliente guíe nuestra acción diaria”.<sup>270</sup>*

Sin embargo, el enfoque de Hayek olvida que “también somos capaces de pensar sobre el mundo haciendo abstracción de nuestra posición particular en él, haciendo abstracción de quiénes somos.”<sup>271</sup> O, de manera distinta, pero más matizada, que somos capaces de pensarnos desde nuestro punto de vista particular, pero también desde un punto de vista más amplio, más general, en el cual nuestro “yo” no coincide simplemente con los límites de nuestro cuerpo, sino que lo hace con el grupo, y en algunos casos más extremos, hasta con la sociedad entera. De ahí, que nos parece incorrecto afirmar simplemente, a la manera de Hayek, que:

*“...el recordarnos constantemente nuestras responsabilidades ‘sociales’ con todos los necesitados o desgraciados de nuestra comunidad, nación o mundo, traerá necesariamente la consecuencia de atenuar nuestros sentimientos hasta que desaparezca la distinción entre las responsabilidades que exigen nuestra acción y las que no lo exigen”.<sup>272</sup>*

Aun reconociendo el problema planteado por Hayek, la “división” del individuo es siempre

---

<sup>269</sup> NAGEL, T., *Igualdad y parcialidad*, Barcelona, Paidós, 1996, (1991), p.17.

<sup>270</sup> HAYEK, F.A., *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1991, (1959), p.108.

<sup>271</sup> NAGEL, T., *Ob.cit.*, p.17.

<sup>272</sup> HAYEK, F.A., *Ob.cit.*, p.108.

posible y queda representada precisamente por la operación en la cual, por decirlo de alguna manera, uno se desplaza a sí mismo, cambiando la perspectiva y *cambiando el léxico* sobre la base de una “sensibilidad difusa”, según se verá al final de esta Primera Parte. Hay, entonces, intereses que aparecen sólo cuando el individuo se traslada a una posición más general. Por ejemplo, puede estar entre los intereses de un individuo el de querer vivir en una sociedad sin pobreza, una sociedad que, cuando es observada por el individuo, le produce una gratificación en función de valores tales como la igualdad de oportunidades. En este caso, el individuo se sentirá bien consigo mismo, porque prefiere la igualdad a la simple acumulación de riqueza personal. Estará, entonces, más interesado en el valor de la igualdad que en el valor de la propiedad, y se sentirá más libre en una sociedad más igualitaria que en una sociedad marcada por fuertes desigualdades, inclusive si sus posibilidades individuales resulten más limitadas. Por ello, no es correcto decir, como lo hace Hayek, que necesariamente el ocuparnos de los otros lejanos conduzca a una debilitación de las responsabilidades con los más próximos. Pueden crearse, como se ha hecho, instituciones que, por así decirlo, contribuyan a una división de la labor moral. Tales instituciones se ocuparían precisamente de encargarse de lo más lejano, mientras el individuo hace lo suyo en relación a los más cercanos.

La abstracción de nuestro punto de vista individual permite lo que Nagel llama el punto de vista *impersonal*. La relación entre el individuo y la sociedad es una *relación ético-política*. Cuando nos instalamos en ella -en el reconocimiento de que existen otros individuos con sus respectivos puntos de vistas personales-:

*“...atendemos a los datos no elaborados suministrados por los deseos de los individuos, los intereses, los proyectos, los vínculos, las lealtades y los planes de vida que definen los puntos de vistas personales de toda la multiplicidad de diferentes individuos, incluidos nosotros. Lo que ocurre en este punto es que reconocemos alguna*

*de las cosas que tienen un valor impersonal.*”<sup>273</sup>

Pero, una vez más, hay que matizar, pues la asunción del punto de vista impersonal no significa la eliminación del propio punto de vista individual. No se puede ser impersonal respecto de cosas muy importantes en la vida de uno. Lo que hemos querido resaltar hasta el momento, es la imposibilidad que tiene el hombre de ser un *egoísta perfecto*, al igual de la imposibilidad de ser un *altruista perfecto*. Al carecer de una adecuada teoría de las mediaciones, el marxismo es completamente ciego frente a lo que estamos discutiendo y que hemos elaborado desde Sartre. Es esta, quizás, la faceta más importante de la “división del yo” de la que hablara Nietzsche y sobre el cual Vattimo ha escrito un importante libro, porque su resultado conduce a que el hombre no se sienta completamente bien ni en su egoísmo, ni en su altruismo.<sup>274</sup> En efecto, cuando piensa sólo en sí mismo, la parte impersonal, a la cual no puede renunciar por su imposibilidad de llegar a ser un perfecto egoísta, le estorba. Y cuando, acentúa la dimensión impersonal, su punto de vista personal, al cual tampoco puede renunciar, por no ser un perfecto altruista, le impide estar en paz consigo mismo.

Comprender este rasgo, propio de la condición humana, permite, a su vez, entender porqué la racionalidad humana es siempre la combinación del cálculo personal y de la lógica del grupo. El hombre es un ser escindido y que continuamente se escinde, esto es, un *ser que coloca una parte importante de sí en el otro*, haciendo que el otro, a cierta altura, sea visto como parte de uno. Por poner un ejemplo, la madre que se “sacrifica” por su hijo, en realidad no hace sino auto-afirmar una parte importante de su ser: ella es también su hijo. Pertenece a la naturaleza del yo, la posibilidad de desplazarse y ser constantemente otro respecto de sí. En otros términos, el yo remite necesariamente

---

<sup>273</sup> NAGEL, T., *Ob.cit.*, pp.17-18. Al margen del texto de Nagel, sugiero que interpretemos el término “impersonal” como sinónimo de “lo que interesa a muchas personas, personas distintas de mí”. Por ello, lo impersonal no es lo que niega a las personas, sino aquello que las toma en cuenta en calidad de conjuntos dentro de los cuales puede uno ubicarse.

<sup>274</sup> Cfr., VATTIMO, G., *Il soggetto e la maschera*, Milano, Bompiani, 1974.

y constitutivamente al otro: sin otro tampoco hay yo. Pero esta escisión parte de un centro situado dentro de un conjunto de círculos concéntricos que representan una *disminución de la posibilidad de identificación con los otros*.<sup>275</sup> Si el centro representa el individuo, (el punto de vista personal), el límite extremo opuesto es la sociedad (punto de vista impersonal) y los círculos intermedios son los grupos primarios y secundarios. A cada círculo corresponde una lógica distinta y la acción del sujeto será siempre el resultado global de la interacción de las diversas racionalidades en juego. Cada círculo constituye una mediación. (Véase la figura 1)

### Estructura del yo

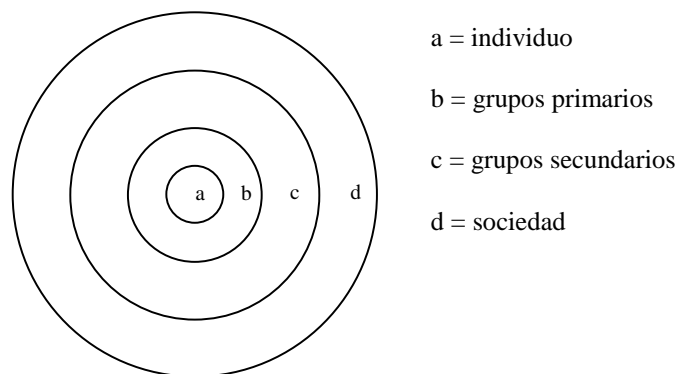


Fig.1

|

El problema ético de cómo se ha de vivir, surge precisamente por la “división del yo” propia del individuo y por la carga de responsabilidad que se le atribuye. En efecto, la responsabilidad no es sino una imposición que los otros en general ejercen sobre el individuo. Es oportuna la acotación de Hayek, cuando afirma que la responsabilidad de un individuo no es algo que proceda del interior del individuo, sino una interiorización de la presión que los grupos primarios y secundarios y la sociedad entera ejercen sobre él. De hecho:

*“la afirmación de que una persona es responsable de su proceder pretende convertir sus actos en algo distinto de lo que serían si aquella no creyera en la realidad de este aserto. No asignamos responsabilidad al hombre para afirmar que podía haber*

<sup>275</sup>

En este sentido se le puede otorgar la razón al planteamiento de Hayek antes expuesto.

*actuado diferentemente, sino con miras a hacerle diferente. (...) Su pretensión es enseñar a los individuos lo que deben considerar en situaciones futuras comparables. (...) La asignación de responsabilidad presupone, en el caso del hombre, la capacidad para una acción racional y la aspiración de que actúe más racionalmente de lo que haría sin aquella. (...) Se trata de un recurso que la sociedad ha desarrollado para competir con nuestra incapacidad de ver lo que hay dentro de la mente de otros y para introducir orden en nuestra vida sin recurrir a la coacción”.*<sup>276</sup>

En razón del principio de responsabilidad, es el individuo quien ha de efectuar la combinación bajo la presión de las lógicas que lo constituyen. Pero, llegue al acuerdo que llegue, el punto de vista personal estará siempre incorporado. Por ello, el hombre es siempre un ser interesado, inclusive cuando este interés no apunte directamente al centro de su ser. (Primer círculo de la figura) Se vuelve, entonces, patente una distinción en el cual el marxismo, y ciertos grupos subalternos que siguen sus restos, no han reparado, a saber, que “hombre interesado” y “hombre egoísta” no son lo mismo. La persecución del lucro se encuentra, obviamente, más presente en los dos primeros círculos. De ahí que para el hombre egoísta toda intervención de los círculos restantes es percibida como una *interferencia molesta*, sobre todo cuando la sociedad se estructura en Estado, interviniendo con el aparato jurídico para *forzar un desplazamiento del individuo hacia la periferia de su yo* (los círculos más alejados del centro).<sup>277</sup>

Ahora bien, el problema ético se resuelve sólo si el individuo, interesado en más cosas, y por ello escindido en su yo, logra ponerse, en primer lugar, de acuerdo *consigo mismo*. Sólo desde ese, por así decirlo, “acuerdo fundamental”, se puede proceder, en segundo lugar, a un consenso con los otros, pues ningún consentimiento satisfará al individuo si éste antes no se ha concedido a sí mismo el beneplácito. Dicho de otra manera, la ética funcionará si la decisión tomada permite que el individuo se integre a sí mismo, superando la escisión que lo constituye en un primer momento. Este

---

<sup>276</sup> HAYEK, F.A., *Ob.cit.*, pp.98-101.

<sup>277</sup> De hecho, es preferible, desde una óptica liberal, que el desplazamiento ocurra a través de una sensibilización por parte de la sociedad libre que puede tratar de hacer sentir responsable al individuo por las denominadas “cuestiones sociales”. Esta será nuestra propuesta, plasmada desde Rorty, en el apartado 9 del Tercer Capítulo de la Primera Parte.

aspecto es particularmente importante para las decisiones económicas que por su índole afectan a muchas personas:

*“El ideal [en estos asuntos] es un conjunto de instituciones dentro de las cuales las personas pueden vivir una vida colectiva que se ajuste a las exigencias imparciales de la perspectiva impersonal, mientras que al mismo tiempo tienen que comportarse solamente en formas que sea razonable exigir de individuos con fuertes motivos personales.”<sup>278</sup>*

De esto se puede extraer que las políticas económicas son justas cuando se acercan a este ideal, es decir, cuando se encarnan en instituciones que respondan a los valores impersonales, reconociendo la imposibilidad de que los individuos se anulen a sí mismos en un sacrificio total. En otras palabras, las teorías y políticas económicas han de partir del reconocimiento de la imposibilidad que tiene el hombre de ser tanto un altruista perfecto como un perfecto egoísta.<sup>279</sup> Así han de hacerlo también las reivindicaciones de los grupos subalternos que no pueden exigir una anulación de la esfera individual y del egoísmo.

Desde esta perspectiva, la confrontación entre individuo y sociedad nunca es el choque entre un individuo completamente replegado sobre sí frente a una sociedad que le resulta completamente otra y extraña. En esto, Sartre tiene razón, y por ello, como estamos viendo, y habíamos anticipado, las cuestiones de método son cuestiones éticas. La sociedad no es una abstracción, sino que engloba al mismo individuo, si bien en la “periferia” de su yo. El problema, según acabamos de ver, se origina, principalmente, en el interior del individuo mismo, en su escisión. Por ello, toda política económica que presente o implique un ideal de vida colectivo sin reconocer este fenómeno, se vuelve *utópica* en el sentido peyorativo de este término, esto es, no logra *motivar* a los hombres

---

<sup>278</sup> NAGEL, T., *Ob.cit.*, p.24.

<sup>279</sup> Al respecto Schumpeter afirma: “Convendrá reconocer desde el comienzo que confiar exclusivamente en un sentimiento del deber puramente altruista es tan irreal como la negación total de su importancia y de sus posibilidades. SCHUMPETER, J.A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1968, (1950), tomo I, p.271.

concretos para que ejecuten el ideal. La persuasión sólo acontecerá si se habla al “yo” desde su escisión:

*“Un ideal resulta utópico si no se puede motivar a individuos razonables para que vivan de acuerdo con él.”<sup>280</sup> Pero, también ha de tenerse presente que “un sistema político que esté completamente ligado a motivos individuales puede fallar a la hora de asumir cualquier tipo de ideal.”<sup>281</sup>*

“Cuestiones de método” no lleva tan lejos este análisis, que nosotros hemos derivado de Nietzsche, conjugado a Nagel, quien cree que el individuo es, en realidad, un “dividuum”. Sigue pensando en un “yo no escindido”, como si, en el ejemplo puesto por Sartre entre el “grupo de la fábrica” y el “grupo de habitación”, el “yo” estuviese sólo *expuesto* a las exterioridades que, en realidad -y el propio autor francés lo ha reconocido antes en un pasaje citado por nosotros- se interiorizan. Empero, ¿qué significa interiorizar realidades distintas si no se reconoce que tales diversidades escinden, sin hacer estallar, al yo? La microsociología puede dar perfectamente cuenta de lo que acontece en cada ambiente, pero no alcanza a ver las consecuencias globales para el “yo”. Este problema es decisivo al tema de la modernidad y su relación con las comunidades y el individualismo, porque la modernidad “descentra” y “diferencia” no sólo a la sociedad, sino también al individuo. En cuanto a “Cuestiones de método”, Sartre reconoce que:

*“...no nos cuesta reconocer que el grupo ni ha tenido nunca ni puede tener el tipo de existencia metafísica que se trata de darle; repetimos con el marxismo: sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres; según este punto de vista, en un sentido el grupo sólo es una multiplicidad de relaciones y de relaciones entre relaciones.”<sup>282</sup>*

Pero calla respecto del “yo”, pues éste también es un conjunto de relaciones que se asumen desde un punto de elucidación itinerante, que en su propio “iter” logra la autocrítica.

---

<sup>280</sup> *Idem*, p.27.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

<sup>282</sup> SARTRE, J.P., *Ob.cit.*, p.67.



Sí, en cambio, Sartre matiza su afirmación frente a las críticas movidas por Merleau-Ponty y añade:

*”Cuando decimos: sólo hay hombres y relaciones reales entre los hombres (añado para Merleau-Ponty: también cosas y animales, etc.), sólo queremos decir que el soporte de los objetos colectivos tiene que buscarse en la actividad concreta de los individuos; no negamos la realidad de esos objetos, pero pretendemos que es parasitaria”.*<sup>283</sup>

En otras palabras, el grupo es relación entre hombres mediada por cosas que, sin embargo, no logran poner en un segundo plano la relación humana. Ésta es una relación directa entre personas que operan en un determinado marco de referencia y que dependen de otras tantas relaciones:

*“y por eso hay una sujeción objetiva en las relaciones concretas; lo que lleva a esta sujeción, no es la presencia de los otros, sino su ausencia, no es su unión, sino su separación. Para nosotros, la realidad del objeto colectivo descansa sobre la recurrencia; manifiesta que la totalización no está terminada nunca y que la totalidad de existir lo es a título de totalidad destotalizada”.*<sup>284</sup>

Más puntualmente, ¿qué significa esta “totalidad destotalizada”? Tenemos que el hombre concreto actúa en un campo social donde el individuo aprende su propia condición. Pero de este campo social forman parte las instituciones, los monumentos, los instrumentos, y lo que Sartre denomina “infinitos culturales”:

*“Estas distintas realidades cuyo ser es directamente proporcional al no-ser de la humanidad mantienen entre sí, por intermedio de las relaciones humanas, y con nosotros, una multiplicidad de relaciones que pueden y deben ser estudiadas en sí mismas. Producto de su producto, hecho con su trabajo y por las condiciones sociales de la producción, el hombre existe al mismo tiempo en medio de sus productos y provee la sustancia de los ‘colectivos’ que le corroen”.*<sup>285</sup>

Es decir, mientras el grupo o colectivo es generado, integrado, por los hombres concretos, éste, en calidad de relaciones de relaciones, socava la individualidad sin por ello disolverla. Sartre

---

<sup>283</sup> *Ibidem.*

<sup>284</sup> *Idem*, p.68.

<sup>285</sup> *Idem*, p.69.

sostiene, frente al marxismo y su categoría de la clase social y de los intereses de clase, que se establece un cortocircuito entre los distintos niveles de vida (relaciones) y que se da una “experiencia horizontal”. Retomando la primera mediación (infancia), afirma que el niño no vive sólo su familia sino también aquello que lo rodea, a saber, las relaciones humanas que los grupos proporcionan (segunda mediación). Por lo tanto, se encuentra en la condición de corregir el método marxista, indicando “*que se trata, pues, de constituir síntesis horizontales en las que los objetos considerados desarrollen libremente sus estructuras y sus leyes. Esta totalización transversal afirma a la vez su dependencia en relación con la síntesis vertical y su autonomía relativa*”.<sup>286</sup>

Los colectivos no pueden ser despachados como simple apariencia, pues la clase, si bien los abarca, no es el todo. La totalización de la clase social es destotalizada por las síntesis horizontales, concebidas como fisuras en el contenedor de la clase (síntesis vertical que responde a un economismo que Sartre declara simplista y reductivo). Como se verá al discutir la literatura subalterna en trabajos posteriores, también incline a rechazar la clase y la lucha de clases como único y/o principal factor explicativo, el rescate de los colectivos proporciona un análisis más ajustado, sobre todo para la realidad latinoamericana, la mayoría de las veces alejada del proceso de la Revolución Industrial y, por ende, también distante de una mera separación entre capitalistas y proletarios. Al respecto, “Cuestiones de método” posee una interesante ilustración con referencia al fenómeno urbano. Nos dice que:

*“todo colectivo humano tiene su fisonomía propia. Hay marxistas que han hecho clasificaciones felices, han distinguido, según el punto de vista económico, ciudades industriales, ciudades coloniales, ciudades socialistas, etc. (...) Pero no basta para unirse a la experiencia: París y Roma difieren entre sí profundamente. La primera es una ciudad típicamente burguesa del siglo XIX, la segunda, atrasada o adelantada con respecto a la otra, al mismo tiempo, se caracteriza por un centro de estructura aristocrática (pobres y ricos viven en las mismas casas como en nuestra capital antes de 1830) rodeado de barrios modernos inspirados en el urbanismo americano”.*<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> *Ibidem.*

<sup>287</sup> *Idem*, p.70.

No es posible, pues, reducir las diferencias a la estructura económica, a la división del trabajo y a su diversa organización, de producción y distribución, sino que hay que reparar en la diferente “constitución” de las ciudades, constitución que condiciona las relaciones humanas concretas de sus habitantes:

*“A través de la promiscuidad y la pobreza y de la riqueza, los romanos viven de una manera abreviada la evolución de su economía nacional, pero esta promiscuidad es por sí misma un dato inmediato de la vida social. (...) Si carecemos de los instrumentos necesarios para estudiar la estructura y la influencia de ese ‘campo social’, nos será completamente imposible hacer salir ciertas actitudes típicamente romanas de la simple determinación de las relaciones de producción”.*<sup>288</sup>

Si esto es verdad para Roma y París, podemos fácilmente imaginar cómo la estructura urbana de las ciudades latinoamericanas -y entre ellas Caracas es de un tipo más particular, por menos homogéneo, que Buenos Aires, Santiago de Chile o Lima- condiciona las relaciones humanas y dificulta el análisis desde el punto de vista de la clase social y de los intereses de clases, sin mencionar, lo que ya relevamos en los anteriores apartados respecto de la conciencia de clase empírica o atribuida.

Si alguien objetara que la teoría de las mediaciones con el empleo de disciplinas auxiliares - hasta el momento el psicoanálisis y la microsociología- resulta extraña al marxismo, “Cuestiones de método” rebate que no se está en presencia de una mera adición, sino de un desarrollo más acabado del método dialéctico que alcanza una “totalización en profundidad”. El resultado final, en palabras del propio autor, se concreta en lo siguiente:

*“...reprochamos al marxismo contemporáneo que rechace y deje al azar todas las determinaciones concretas de la vida humana y que no conserve nada de la totalización histórica, a no ser su esqueleto abstracto de universalidad. El resultado es*

---

<sup>288</sup>

*Idem*, p.71.

*que ha perdido totalmente el sentido de lo que es un hombre; (...) contra la idealización de la filosofía y la deshumanización del hombre, afirmamos que la parte del azar puede y debe ser reducida al mínimo”.*<sup>289</sup>

Este azar, esta contingencia, será la que nuestro perspectivismo rescatará. Pero no para sostener que no puede haber una comprensión adecuada de los fenómenos sociales, sino sólo para destacar que, en tal comprensión, la retórica y el pragmatismo (entendido como desplazamiento de léxicos en aras de lo “mejor”) desempeñan un papel mucho más importante de aquel que el marxismo existencialista de Sartre le quiso asignar. La contingencia debe ser reconocida con mayor énfasis y desde ella ha de partir una teoría social que ya no se pretenda “ciencia”, si por ello seguimos inspirándonos en los patrones “duros” procedentes de los modelos empiristas o deductivos formales. Esto, desde luego, nos abrirá hacia otra concepción de la verdad, alejada del modelo de la correspondencia y/o de la validez formal.

Es cierto que Sartre puntualiza que:

*“...para nosotros no se trata, como tantas veces se ha pretendido, de ‘devolver sus derechos a lo irracional’, sino, por el contrario, de reducir la parte de indeterminación y del no-saber; no de rechazar el marxismo en nombre de un tercer camino o de un humanismo idealista, sino de reconquistar el hombre en el interior del marxismo”.*<sup>290</sup>

Sin embargo, tampoco esta precisión nos resulta suficiente, pues, contra Sartre, rechazamos el marxismo, si bien, a él nos une su deseo de recuperar el hombre en el interior de la teoría social, tejida desde lugares que le resultan ajenos a la misma; tejida desde ese itinerante que ha sido Nietzsche, ese precursor intempestivo para el cual, tal vez, ha llegado el tiempo de una maduración más serena, transcurrido el período de un uso impertinente de su textualidad fragmentaria y, por ello mismo, fácil de saquear sin resguardo alguno. Empero, antes de llegar a esa lectura de Nietzsche,

---

<sup>289</sup> *Idem*, pp.71-72.

<sup>290</sup> *Idem*, p.72.

que anticipamos desde ya, puesta en perspectiva con la obra de Rorty, es necesario terminar con “Cuestiones de método” introduciéndonos en su método progresivo-regresivo.

## 1.6 El método progresivo-regresivo

“*Los hombres hacen la historia por sí mismos en un medio dado que les condiciona*”. Con esta cita de Engels, extraída de una carta dirigida a Marx, Sartre continúa su aguda crítica al método marxista. Encuentra el pasaje ambiguo, polisémico y por ello abierto a más de una interpretación. De hecho, a continuación agrega: “*En efecto, ¿cómo tenemos que entender que el hombre hace la Historia si por otra parte la Historia le hace a él?*”.<sup>291</sup> Una primera, y más simple respuesta, consiste en elegir, como hace el marxismo idealista, la concepción según la cual la estructura económica determina al hombre, que no rebasaría una condición pasiva frente a las circunstancias anteriores a su acción: sería solamente un objeto inerte que, insertado en el campo social conjuntamente a otras inercias, terminaría por acelerar o frenar el curso de los acontecimientos:

*“Esta concepción se puede resumir con las siguientes declaraciones del Courier Européen (de San Petersburgo): ‘Marx considera la evolución social como un proceso natural regido por unas leyes que no dependen de la voluntad de la conciencia, ni de la intención de los hombres, sino que, por el contrario, las determinan’.*”<sup>292</sup>

Sin embargo, a pesar que las declaraciones del “*Courier Européen*” son avaladas por Marx, que las cita en el segundo prefacio de “*El Capital*”, Sartre las opone a la tercera tesis sobre Feuerbach, donde, como es sabido, se sostiene que:

*“La doctrina materialista según la cual los hombres son un producto de las*

---

<sup>291</sup> *Idem*, p.73.

<sup>292</sup> *Idem*, pp.73-74.

*circunstancias y de la educación... no tienen en cuenta el hecho de que las circunstancias se modifican precisamente por los hombres y que el educador tiene que ser educado a su vez”.*<sup>293</sup>

Sartre decide aquí dos cosas, la primera tácita, no presente en “Cuestiones de método”, y la segunda explícita. Respecto de la primera, decide que hay continuidad entre el Marx de las “Tesis” y el Marx de “El Capital”, no discutiendo los diversos períodos de la producción de Marx y la controversia que se suscita entre los escritos de juventud, los de transición y el Marx marxista de “El Capital”. Respecto de la segunda, y comentando directamente el texto citado, afirma:

*“O es una simple tautología y simplemente tenemos que comprender que el educador es un producto de las circunstancias y de la educación, lo que haría que la frase fuese inútil y absurda, o es la afirmación decisiva de la irreductibilidad de la praxis humana; el educador tiene que ser educado significa que la educación tiene que ser una empresa”.*<sup>294</sup>

Como puede verse, de “El ser y la nada” Sartre trae consigo la idea de que el hombre es libertad, lo que transpuesto al léxico de “Cuestiones de método” se lee como “agente histórico” que jamás puede reducirse a un producto, o a un objeto inerte (lo que tampoco significa que en algunos casos lo devenga). Si se mantiene esta libertad, entendida como capacidad de ser agente histórico, la frase de Engels se rescribe así:

*“Los hombres hacen la historia sobre la base de condiciones reales anteriores (entre las cuales hay que contar con los caracteres adquiridos, las deformaciones impuestas por el modo de trabajo y de vida, la alienación, etc.) pero son ellos los que la hacen, y no las condiciones anteriores, si no, serían los simples vehículos de unas fuerzas inhumanas que dirigirían a través de ellos el mundo social”.*<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> MARX, K., *Once tesis sobre Feuerbach*, citado por SARTRE, J.P., *Ob.cit.*, p.74.

<sup>294</sup> SARTRE, J.P., *Ob.cit.*, p.74.

<sup>295</sup> *Idem*, p.75.

Estas observaciones son también muy importantes para el alcance de nuestro trabajo, pues, ¿hasta qué punto puede tomarse la globalización como el conjunto de condiciones reales anteriores a la acción de los hombres? ¿Cómo opera esta globalización y convierte al hombre en un mero vehículo de fuerzas inhumanas? ¿Puede el hombre resistirse a ella y obrar dentro de ella para resguardarse de sus efectos más dañinos? ¿La modernidad es pura globalización a la que habría que contraponer identidades culturales “premodernas”? En fin, ¿puede de veras rescatarse al hombre sin caer en un humanismo abstracto, idealista que demasiadas veces es vitoreado en los foros sociales y en las marchas “no global”?

Hay que proceder con sumo cuidado si no se quiere convertir al hombre concreto en la simple humanidad. Sartre insiste:

*“Es cierto que estas condiciones existen y son ellas, sólo ellas, las que pueden dar una dirección y una realidad material a los cambios que se preparan; pero el movimiento de la praxis humana las supera conservándolas. Y verdad es que los hombres no miden el alcance real de lo que hacen, o por lo menos ese alcance debe de escapárseles mientras el proletariado, sujeto de la Historia, no haya realizado su unidad en un mismo movimiento y tomado conciencia de su papel histórico. Pero si la Historia se me escapa, la razón no es que yo no la haga; la razón es que la hace el otro también”.*<sup>296</sup>

Aquí, para nosotros, lo básico no es tanto la referencia al proletariado, sino que, desde los grupos subalternos se entienda que inclusive renunciado a la filosofía de la historia marxista, no puede uno omitir el planteamiento del alcance real de lo que se hace y que, en esto, el otro que se tiene al frente bajo la modalidad de modernidad globalizadora y marcada por la economía y su estructura internacional, también mide su alcance y teje su relato. Uno puede abandonar la Historia con H mayúscula, pero no por ello abandonarse a la simple espontaneidad o a un voluntarismo

---

<sup>296</sup>

*Ibidem.* Lo resaltado es nuestro.

exasperado. Si, por ejemplo, la identidad cultural de un determinado pueblo se disuelve, esto acontece porque del “otro lado” hay otra identidad cultural que actúa. No se puede reducir la discusión a dos términos, a saber, pueblos con identidad cultural y pueblos globalizados sin identidad, porque la globalización es ella misma una forma de identidad cultural, guste o no.

En otras palabras, la globalización es también el modo mediante el cual muchos hombres concretos se reconocen en lo que hacen y hay que tener mucho cuidado en no asimilar la globalización a la alienación a secas, so pena de reintroducir el amplísimo debate sobre una categoría que el mismo Marx maduro deja de emplear, al menos explícitamente. Sin mencionar, luego, que siempre puede uno preguntar quién es el intérprete autorizado para determinar quién está alienado y quién no y con cuáles criterios se establece tal fenómeno. No se puede sostener que las identidades culturales amenazadas por la globalización, esto es, por una identidad cultural más fuerte y avasalladora, son más auténticas o menos alienadas sólo *porque se encuentran amenazadas*. Desde luego, harina de otro costal es tratar de que las diversas identidades culturales se respeten y puedan convivir, tema y problema del que nos ocuparemos en el transcurso de investigaciones posteriores a la luz de la perspectiva itinerante. De pronto, regresamos a Sartre para encontrar nuevas categorías en aras a la elaboración de nuestro método perspectivista.

De la concepción de que la “historia se le escapa” al hombre, en tanto que el sentido inicial de un acción puede ser desmentido por la acción de otros hombres y otros sentidos y que, por tanto, se transforma en una falta de reconciliación (en un alienación) y en una pluralidad de proyectos en la que ya no se reconoce la totalidad, Sartre no concluye que todo sea en vano. Textualmente expresa:

*“La alienación puede modificar así los resultados de la acción, pero no su realidad profunda. Nos negamos a confundir al hombre alienado con una cosa, y a la alienación con las leyes físicas que rigen los condicionamientos de la exterioridad.*



*Afirmamos la especificidad del acto humano, que atraviesa al medio social aun conservando al mundo sobre la base de condiciones dadas. Para nosotros, el hombre se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de él...*<sup>297</sup>

Aquí también, como en la anterior cita, lo decisivo es, más allá de las constantes quejas de los oprimidos en contra de las conspiraciones y los complots internacionales urdidos por los organismos globalizantes, comprender cómo se supera una situación, cómo lograr hacer algo distinto con lo que han hecho con uno en el entramado de poderes y contrapoderes existente en un momento dado del acontecer histórico. En palabras más sencillas, se trata de elaborar proyectos viables, tanto a nivel material como simbólico, en el marco de algo que no se controla a causa de la acción del otro, sin esperar que el otro se “convierta”, al estilo de una suerte de redención salvadora interior, propia, por lo demás, de un léxico cristiano que puede -como de hecho sucede- no ser compartido (en el cual algunos no creen y por tanto ni siquiera lo toman en cuenta). Por ello Sartre escribe:

*“...la más rudimentaria de las conductas se tiene que determinar a la vez en relación con los factores reales y presentes que la condicionan y en relación con cierto objeto que tiene que llegar y que trata de hacer que nazca. Es lo que llamamos el proyecto”*.<sup>298</sup>

Este proyecto, esta praxis que se opone y niega la facticidad dada y que desemboca en la positividad de lo aún “no existente”, alberga el conocimiento, el saber. No se trata de un Saber Absoluto, pues la praxis conocedora, al quedar definida por lo que pretende combatir, “*queda cautiva de la acción que ella ilumina, y desaparece con ella*”.<sup>299</sup>

A pesar de esta contingencia que penetra el saber, éste proporciona la gran ventaja de abrir

---

<sup>297</sup> *Idem*, p.77.

<sup>298</sup> *Idem*, pp.77-78.

<sup>299</sup> *Idem*, p.78.

campo a los posibles. Este reino de las posibilidades nunca es eliminado completamente por las determinaciones, ni siquiera en las clases y en los grupos más marginados. Si así fuera, la libertad desaparecería. Sentencia Sartre:

*“Pero por muy reducido que sea, el campo de lo posible existe siempre y no debemos imaginarlo como una zona de indeterminación, sino, por el contrario, como una región fuertemente estructurada que depende de la Historia entera y que envuelve a sus propias contradicciones”.*<sup>300</sup>

Subrayar la existencia de las posibilidades, es muy importante a la hora de criticar aquella literatura subalterna que prácticamente, haciendo un uso implícito de la categoría de totalidad marxista, parece reducir su alcance a una mera crítica negativa que no aporta soluciones alternativas y que, en muchos casos, se tiñe con una suerte de “queja moral” que raya en el victimismo. Nosotros consideramos que las corrientes subalternas son positivas precisamente cuando *abren campos de posibilidades* mediante nuevos conocimientos y saberes e inducen a una acción transformadora del entorno que no espera la modificación de la totalidad para obrar sobre la parte. De otra forma, nos estancamos siempre en la crítica al imperialismo y al colonialismo, ciertamente existente bajo formas nuevas y siempre cambiantes, pero poco dispuestas a “conversiones morales”. El imperialismo no se detendrá simplemente en razón de argumentos morales y retratarse a sí mismos como víctimas contra victimarios no permite avanzar mucho en el análisis y en las nuevas posibilidades. Dejar de utilizar el “léxico del mártir” para inventar léxicos de luchas viables, parece ser un primer paso a dar.

De manera más puntual, y siguiendo “Cuestiones de método”, debemos entender que:

---

<sup>300</sup>

*Idem*, p.79.

*“...todo hombre se define negativamente por el conjunto de los posibles que le son imposibles, es decir, por un porvenir más o menos cerrado. Para las clases desfavorecidas, todo enriquecimiento cultural, técnico o material de la sociedad le supone una disminución, un empobrecimiento, el porvenir se le cierra casi totalmente. Así, positiva y negativamente, los posibles sociales son vividos como determinaciones esquemáticas del porvenir individual. Y lo posible más individual es la interiorización y el enriquecimiento de un posible social”.*<sup>301</sup>

En consecuencia, y en relación con las aproximaciones derivadas de la “perspectiva itinerante”, se trata de ver hasta qué punto las corrientes subalternas pueden en su lucha contra la modernidad enriquecer los posibles sociales para un desarrollo más favorable del individuo que los interioriza. Como vemos, algunos subalternos confunden la modernidad económica con toda la amplia gama de “modernidades”. Olvidan la existencia de una modernidad filosófica, una política, otra social, finalmente una cultural y estética<sup>302</sup>. Cuando las reconocen, parecen estar pocos dispuestos a analizar las relaciones, complejas y siempre cambiantes, entre tales modernidades. También hay posiciones tan radicales que rechazan cualquier tipo de modernidad, acusada de privilegiar el individuo contra la comunidad de procedencia. En este último caso, la discusión se traslada al campo de la disputa entre comunitaristas y liberales. El odio hacia Occidente puede llevar tan lejos, que algunos autores olvidan que las armas críticas usadas son productos occidentales y que, en ese caso, se trata de una crítica que, si bien periférica, sigue siendo interna al Occidente.

Lo decisivo del pasaje de Sartre consiste, según nuestro punto de vista, en que no concibe la cultura en su aspecto mecanicista como un “saber muerto”, terminado, pasado, sino como un conjunto de “perspectivas vivas”, futuras:

*“Todo cambia si se considera que la sociedad se presenta para cada cual como*

---

<sup>301</sup> *Idem*, p.80.

<sup>302</sup> Mencionamos las posibilidades. El desarrollo de las mismas se hará en una obra posterior. Nuestro alcance en este trabajo es mencionar su posibilidad y hacer hincapié en la perspectiva itinerante como método y, finalmente, como objeto.

*una perspectiva de porvenir, y que este porvenir penetra en el corazón de cada cual como una motivación real de sus conductas. (...) Mientras no se estudien las estructuras del porvenir en una sociedad determinada, correremos por fuerza el riesgo de no comprender nada en lo social”.*<sup>303</sup>

Cabe, entonces, interrogarse sobre las estructuras del porvenir de la sociedad latinoamericana, y, en nuestro caso, particularmente Venezuela, para comprender las perspectivas de porvenir de los individuos. Cabe hacerlo tanto desde las modernidades que cruzan nuestro continente, como desde las subalternidades que se le resisten. Lo que es más, cabe hacerlo desde el choque o diálogo entre estas posturas con miras a que tal trabajo pueda conectarse al tejido vivo de la sociedad y de la política. **Hay relatos que cierran las “perspectivas de porvenir” al malograr las estructuras del futuro.** Consideramos la categoría de totalidad, tal como la concibió Lukács y como se ha extendido a Latinoamérica, como una categoría que no contribuye al enriquecimiento de los posibles. En su lugar, aspiramos a urdir una nueva “fabulación” que convierta lo que en una versión es “imposible” como “posible”, como perspectiva viva.

En este nuevo relato, cuyo método consagramos en las venideras páginas de la presente Primera Parte, el individuo desempeña un papel significativo, toda vez que:

*“la praxis, en efecto, es un paso de lo objetivo a lo objetivo por la interiorización; el proyecto como superación subjetiva de la objetividad hacia la objetividad, entre las condiciones objetivas del medio y las estructuras objetivas del campo de los posibles, representa en sí mismo la unidad moviente de la subjetividad y de la objetividad, que son las determinaciones cardinales de la actividad. Lo subjetivo aparece entonces como un momento necesario del proceso objetivo. Para llegar a ser condiciones reales de la praxis, las condiciones materiales que gobiernan las relaciones humanas tienen que ser vistas en la particularidad de las situaciones particulares”.*<sup>304</sup>

Aquí vemos el proyecto, que se enrosca en la “perspectiva de porvenir”, dada a su vez por las

---

<sup>303</sup> *Idem*, p.81.

<sup>304</sup> *Idem*, pp.81-82.

estructuras sociales de los posibles, todavía necesitando de una totalización objetiva, pero más al estilo de lo que Eagleton decía frente a Lukács. Para que el proyecto llegue a ser praxis tiene que ser visto desde la particularidad de las situaciones particulares. La teoría de las mediaciones de Sartre, leída en un sentido distinto al del propio autor, y usada en el contexto de nuestra preocupación, comienza a mostrar la veta de un perspectivismo que no rechaza la “totalización destotalizada”, pero que sí se opone a la totalidad “detenida” del marxismo ortodoxo, al menos en su versión lukácsiana. “Lo subjetivo aparece entonces como un momento necesario del proceso objetivo”, quiere decir, para nosotros, que el perspectivismo no conduce a un subjetivismo exasperado y desligado de la praxis y de la objetividad, sino que la conforma como un momento necesario. Desde luego, todavía hace falta mucho para explicar de qué perspectivismo se trata y, en particular, porqué no se empleará en su construcción el aporte de Ortega y Gasset, cuyo perspectivismo tanto ha influenciado a América Latina. Sólo anticipamos aquí, que nuestra concepción del perspectivismo no puede darse sin el “giro lingüístico” operado por Nietzsche, la hermenéutica de Heidegger, Gadamer, Ricoeur y la fusión entre filosofía analítica y hermenéutica lograda por Rorty.

Si alguien tuviera dudas respecto de esta insistencia sartreana y nuestra sobre el individuo concreto, la siguiente ilustración de “Cuestiones de método” ayuda en algo:

*“la disminución del poder de adquisición nunca provocará una acción reivindicadora si los trabajadores no la sintiesen en su propia carne bajo la forma de una necesidad o de un temor fundado en crueles experiencias; la práctica de la acción sindical puede aumentar la importancia y la eficacia de las significaciones objetivas en el militante entrenado: la tasa de los salarios y el índice de los precios pueden ilustrar por sí mismos o motivar su acción; pero toda esa objetividad al final se refiere a una realidad vivida: sabe lo que ha sentido y lo que sentirán otros. Ahora bien, sentir es ya superar hacia la posibilidad de una transformación objetiva; en la prueba de lo vivido, la subjetividad se vuelve contra ella misma y se arranca de la desesperación por medio de la objetivación”*.<sup>305</sup>

---

<sup>305</sup>

*Ibidem.*

La “prueba de lo vivido”, entendida como “crisis vivencial”, correlato de la “crisis funcional”, en la que la subjetividad se vuelve contra ella misma para arribar, mediante el proyecto, a una nueva objetivación, no supera sólo las condiciones materiales dadas en el momento, sino, conforme a lo expuesto respecto de las mediaciones, supera también la infancia y las relaciones humanas generadas por los diversos grupos entre los cuales se desplaza el individuo concreto. En otras palabras, la forma en la que la subjetividad se vuelve contra sí misma, está condicionada por el *carácter*, en cuyo nivel se imprimen, en el cuerpo todo, los gestos y las contradicciones que oprimen y hasta desgarran a la persona:

*“En ese nivel están también las huellas dejadas por nuestras primeras rebeliones, nuestros desesperados intentos para superar una realidad que ahoga, y las desviaciones, las torsiones que resultan de todo ello. Superar todo eso es también conservarlo: pensaremos con esas desviaciones originales, actuaremos con esos gestos aprendidos y que queremos negar”*.<sup>306</sup>

Considerando la importancia que tiene la estructura familiar en Latinoamérica, en Venezuela particularmente matricéntrica, este pasaje de “Cuestiones de método” nos permite acceder a algo que en la lucha por parte de las corrientes subalternas contra el neoimperialismo y el neocolonialismo, su explotación del imaginario, no siempre es puesto de relieve o, al menos, suficientemente destacado. La forma de resistirse y rebelarse a una “deculturación” no puede ser reducida sólo al mundo adulto. Hay que estudiar a fondo la estructura familiar que moldea la infancia en Latinoamérica, para comprender las formas que asume la resistencia a la globalización.

Desde luego, agrega Sartre:

---

<sup>306</sup>

*Idem*, p.84.

*“...al proyectarnos hacia nuestro posible para escapar a las contradicciones de nuestra existencia, las develamos y se revelan en nuestra acción, aunque esta acción sea más rica que ellas y nos haga acceder a un mundo social donde otras contradicciones nuevas nos lleven a observar nuevas conductas. Así puede decirse a la vez que superamos sin cesar a nuestra propia clase y que por esa misma separación se manifiesta nuestra realidad de clase”.*<sup>307</sup>

Infancia, grupos, clase, condiciones materiales, pero también simbólicas, se encuentran en la base de esta totalización siempre destotalizada que es el individuo concreto. Como en el bello ejemplo que “Cuestiones de Método” ofrece, el hijo del pequeño propietario puede:

*“...a través de la pobreza y de la inseguridad de su familia, y como perpetua necesidad de calcular, de ahorrar céntimo a céntimo”, (...) descubrir en su padre un amor que se hace mayor cuanto más amenazada está la propiedad de éste...”.*<sup>308</sup>

De esta manera, cuando el niño, ya convertido en adulto, calcula y ahorra, no hace sino amar a su padre, toda vez que el cálculo y el ahorro son los medios para defender una propiedad amenazada que representa el padre mismo que el niño ama. Inclusive, puede que ya no existan razones materiales para seguir calculando o ahorrando, pero el niño, convertido en adulto, no puede dejar de hacerlo, porque no puede dejar de amar a su padre. Ciertamente:

*“...esos momentos diferentes de la vida del padre o del grupo familiar tienen como fuente común las relaciones de producción alcanzadas a través del movimiento de la economía francesa; pero están vividas de manera diversa porque la misma persona (y con mayor razón el grupo) se sitúa en diversos niveles en relación con esta fuente única pero compleja (patrón, productor, consumidor, etc.)”.*<sup>309</sup>

Así, pues, concluye Sartre, vivimos la infancia como nuestro futuro porque, con sus gestos, determina una perspectiva por venir. La niñez no es concebida como un engranaje de piezas

---

<sup>307</sup> *Idem*, pp.84-85.

<sup>308</sup> *Idem*, pp.86-87.

<sup>309</sup> *Idem*, pp.87-88.

mecánicas: ella está incorporada al proyecto que la transforma, y todo aquello que la integra -gestos, funciones- son relaciones que se conectan con una superación que los conserva. “Cuestiones de método” habla de una “coloración interna del proyecto”, entendiendo, con tal expresión, el estilo propio de una subjetividad que, lejos de desligarse de la objetivación, la conforma como momento fundamental:

*“Esta superación no es un movimiento instantáneo, sino un largo trabajo. Cada momento de este trabajo es a la vez superación y, en la medida en que se plantea para sí, la pura y simple subsistencia de esas desviaciones en un nivel dado de integración: por esa razón una vida se desarrolla en espirales; pasa siempre por los mismos puntos pero a distintos niveles de integración y de complejidad”.*<sup>310</sup>

En términos más generales, y de cierta manera resumiendo lo hasta aquí alcanzado por “Cuestiones de método”, bien podemos decir que la acción política y social -toda ella y no sólo la que se ejerce como resistencia y rechazo a la modernidad globalizadora- es ambigua porque resulta, por un lado, de las contradicciones existentes entre las necesidades, los móviles del acto, el proyecto inmediato y, por otro, de los aparatos colectivos del campo social, esto es, los instrumentos de la praxis. En la lucha misma que se da entre la modernidad y las reivindicaciones ideológicas y prácticas de los grupos subalternos, bien puede sostenerse que se trata de un combate que, a pesar de las totalizaciones-mapas, de los sentidos orientadores, de los “nuevos léxicos” se da “entre tinieblas”:

*“En cada uno de los grupos, el movimiento original queda desviado por las necesidades de la expresión y de la acción, por la limitación objetiva del campo de instrumentos (teóricos y prácticos), por la supervivencia de significaciones periclitadas y por la ambigüedad de las nuevas significaciones”.*<sup>311</sup>

---

<sup>310</sup> *Ibidem.*

<sup>311</sup> *Idem*, p.100.



Esto último, es el aporte que el existencialismo de “Cuestiones de método” considera como el más importante, pues, afirma la especificidad del acontecimiento histórico con sus dimensiones múltiples sin hacerlo desaparecer en la categoría de la “totalidad detenida” y, por ello, abstracta.

No podemos, tras estos análisis de los que nos apropiamos, seguir describiendo el conflicto entre la modernidad y aquello que se le resiste como el choque de dos bloques monolíticos, el uno contrapuesto al otro. Tampoco podemos concebir una modernidad que no se transforma mientras, inclusive, avasalla al contrario. Hasta en su forma más perversa, la neocolonización, la seducción de los imaginarios y su mutilación, la modernidad cambia mientras somete. Porque:

*“...a través de todas las herramientas de la acción y del pensamiento que falsean la praxis, cada grupo, con su conducta, descubre al otro de cierta manera; cada uno de ellos es sujeto en tanto que conduce su acción, y objeto en tanto que sufre la acción del otro; cada táctica prevé la otra táctica, la frustra más o menos y se hace frustrar a su vez. Por la razón de que cada comportamiento de un grupo mostrado supera el comportamiento del grupo adverso, se modifica por táctica en función de éste y, como consecuencia, modifica las estructuras del grupo mismo; **el acontecimiento, en su plena realidad concreta, es la unidad organizada de una pluralidad de oposiciones que se superan recíprocamente.**”<sup>312</sup>*

Esto no significa que no haya quien gane y quien pierda en el juego de oposiciones. Pero sostener, como hacen algunos pensadores, que la modernidad es una suerte de máquina impermeable a todo cambio, que es un simple resorte que desarraiga todo sentido, que sólo actúa y no es actuado, nos parece incorrecto. Así trataremos de sugerirlo en el desarrollo de la “perspectiva itinerante”.<sup>313</sup>

Para prepararnos a rebatir semejantes tesis, “Cuestiones de método” ofrece importantes recursos. Ahora, en particular, se trata de estudiar más a fondo el papel del individuo en el

---

<sup>312</sup> *Idem*, p.103. Lo resaltado es nuestro.

<sup>313</sup> Esta tesis es recurrente en Serge Latouche. Por ejemplo en “L’occidentalisation du monde”; “La megamachine” y “La planète uniforme”.

acontecimiento histórico y en el seno del grupo para defenderlo de los ataques que suelen realizar los subalternos inspirados en el comunitarismo y que, de una manera u otra, recuperan a Mariátegui en su visión del “comunismo primitivo” de los indios peruanos. El individuo no es algo con lo cual los subalternos simpaticen. Lo interpretan, sin hacer demasiadas distinciones entre las formas del individualismo, como el producto más logrado de la modernidad, y como tal combaten sus formas. Por el momento, valga lo siguiente:

*“El grupo confiere su poder y su eficacia a los individuos que ha hecho, que a su vez le han hecho y cuya particularidad irreductible es una manera de vivir la universalidad. El grupo vuelve a sí mismo a través del individuo y se vuelve a encontrar en la opacidad particular de la vida tanto como en la universalidad de su lucha. O más bien, esta opacidad adopta el rostro, el cuerpo y la voz de los jefes que se ha dado; así el acontecimiento, aunque sea un aparato colectivo, queda más o menos marcado por los signos individuales; las personas se reflejan en él en la medida en que las condiciones de lucha y las estructuras del grupo le han permitido personificarse”.*<sup>314</sup>

Con esto, Sartre no quiere decir que la “orientación general” de los acontecimientos sea generada prevalentemente por los individuos. Lo que le interesa es determinar en qué nivel hay que colocar al individuo en el curso de la historia. Al referirse a la Revolución Francesa, y al rol que Napoleón desempeñó en ella, deja en claro que el marco de la evolución hubiese sido el que efectivamente aconteció aun sin la presencia de Bonaparte. Pero añade que las características del individuo, en este caso, el general que devino emperador, aportan elementos importantes para comprender los sucesos. Por ejemplo, si otro general, más pacífico, hubiese tomado el control, Europa no se hubiese, probablemente, levantado contra la Francia insurrecta. Y esto hubiese evitado las sangrientas batallas napoleónicas, la influencia de la ideología revolucionaria en Europa, la ocupación de Francia por las Coaliciones, la vuelta de los terratenientes y el Terror blanco. Irónicamente, “Cuestiones de método” señala: *“Aparte de eso, claro que la evolución habría sido la misma. Sólo que ‘eso’ que desdeñosamente se deja en la categoría del azar es toda la vida de los*

---

<sup>314</sup> *Idem*, p.105.

*hombres*”.<sup>315</sup> Una vez más, si lo único que cuenta son los medios de producción y las relaciones de producción, no trascendemos un “economismo” que, precisamente, vacía la realidad, elimina las mediaciones, no permite moverse en la “profundidad” de los acontecimientos de manera “progresiva regresiva”, es decir, ese movimiento que permite captar los niveles “verticales” de la historia y la concreción humana.

Por estas razones, Sartre sintetiza el aporte del existencialismo en el seno del marxismo de la siguiente manera:

*“El objeto del existencialismo -por la carencia de los marxistas- es el hombre singular en el campo social, en su clase en medio de objetos colectivos y de los otros hombres singulares, es el individuo alienado, reificado, objetivado, tal y como lo han hecho la división del trabajo y la explotación, pero luchando contra la alienación por medio de instrumentos deformados y, a pesar de todo, ganando terreno pacientemente. Porque la totalización dialéctica tiene que contener los actos, las pasiones, el trabajo y la necesidad tanto como las categorías económicas, y tiene que colocar a la vez al agente o al acontecimiento en el conjunto histórico, definiéndolo en relación con la orientación del porvenir y determinando exactamente el sentido del presente en tanto que tal. El método marxista es progresivo porque en Marx es el resultado de largos análisis...”*<sup>316</sup>

“Progresivo” se opone aquí a reductivo, al idealismo economista que renuncia a priori, mediante un intuicionismo huero, a los análisis de los niveles, de las mediaciones que “colorean” el acontecimiento y lo definen como particular, único, si bien, todavía y siempre, inmerso en un marco evolutivo general. El método progresivo-regresivo significa que, partiendo del hombre concreto se alcanza el marco general para luego regresar desde ese marco al individuo:

*“El método existencialista (...) no tendrá más remedio que el ‘vaivén’: determinará progresivamente la biografía (por ejemplo) profundizando en la época, y*

---

<sup>315</sup> *Idem*, p.106.

<sup>316</sup> *Idem*, p.107.

*la época profundizando en la biografía. Lejos de integrar inmediatamente una en otra, las mantendrá separadas hasta que el desarrollo recíproco se haga por sí mismo y ponga término provisional a la búsqueda”.*<sup>317</sup>

En otras palabras, el punto de partida es la actitud concreta de la persona estudiada (sea Napoleón o un recogelatas venezolano), la riqueza de tal actitud y el modo en el cual se vuelve concreta, incluyendo sus desviaciones para captar su diferencia respecto del grupo. El individuo usa los colectivos partiendo de una interpretación de sí que, según mostramos en los anteriores apartados con Gehlen y Taylor, si bien está condicionada por el grupo mismo, es “coloreada”, teñida por el uso de tal “imagen de sí”. El individuo, interpretado por el grupo, interpreta de vuelta su grupo de pertenencia, a tal punto que, partiendo de esta interpretación suya muy general, puede llevar la regresión hasta las condiciones materiales que lo han hecho prosperar tal y como él se halla a sí mismo en el momento de la interpretación de sí y del grupo.

Volveremos a encontrar en trabajos posteriores esta clase de problema, particularmente en el caso de la identidad cultural que, en muchos autores, termina siendo el equivalente de la clase social y que reduce el individuo a un rasgo de tal identidad o tal clase (política de la identidad). Contrariamente a este tipo de enfoque, al igual que Sartre, y siguiéndolo, decimos que *“la singularidad de la conducta o de la concepción es ante todo la realidad concreta como totalización vivida, no es un rasgo del individuo, es el individuo total, tomado en su proceso de objetivación”.*<sup>318</sup> Para respetar la concreción del individuo, éste debe reconocerse en todas sus manifestaciones y su “biografía” no debe desaparecer en lo “común”. Frente a la objeción de que el existencialismo acentúa sólo el papel del hombre, del individuo, Sartre puntualiza:

*“El conjunto de estas diligencias, la regresión, y el vaivén nos han revelado lo que*

---

<sup>317</sup> *Idem*, p.108.

<sup>318</sup> *Idem*, p.110.

*yo llamaría la profundidad de lo vivido. Un ensayista escribía hace unos días, creyendo refutar el existencialismo: 'Lo profundo no es el hombre, sino el mundo'. Tenía totalmente razón y estamos de acuerdo con él sin reservas. Sólo hay que añadir que el mundo es humano, que la profundidad del hombre es el mundo, luego que la **profundidad la tiene el mundo por el hombre**'.*<sup>319</sup>

Porque el hombre está en el mundo no como cosa entre cosas, sino como nudo de relaciones, nudo que se ata a la corporalidad vivida, al cuerpo propio.

Desde esta corporalidad parte el método progresivo. Vemos un hombre, sus posturas, gestos, expresiones, su rostro, sus comportamientos, su proyecto y de ahí empezamos la totalización, siempre destotalizada, que significa preguntarse por las estructuras que sostienen ese hombre, que lo hacen ser, que se le deparan y que son superadas para luego superar nuevamente. Se trata de encontrar la tensión que va de la objetividad a la objetividad. Esa tensión es la subjetividad.

*“El hombre se define, pues, por su **proyecto**. Este ser material supera perpetuamente la condición que se le hace; descubre y determina su situación trascendiéndola para objetivarse, por el trabajo, la acción o el gesto. El proyecto no debe confundirse con la voluntad, que es una entidad abstracta. (...) Esto es lo que llamamos existencia, no entendiéndola por ella una sustancia estable que descansa en sí misma, sino **un perpetuo desequilibrio, un arrancamiento a sí de todo el cuerpo**”.*<sup>320</sup>

Este desequilibrio no puede ser interpretado sólo como una característica del hombre occidental: es propio de la condición humana que, si bien luego se concreta en diferentes modos de respuestas ante las exigencias de la vida, produce una cultura que es un campo de posibilidades. Este campo repercute sobre tal condición humana, abriendo una pluralidad de significados. Pero, hasta en la comunidad más rígida, tradicional, aquella en la que las posturas, gestos, expresiones, conductas se encuentran codificadas con extrema precisión, y que deja poco espacio a la iniciativa personal,

---

<sup>319</sup> *Idem*, p.115. Lo resaltado es nuestro.

<sup>320</sup> *Idem*, p.119. Lo resaltado es nuestro.

existe el *estilo* con el cual cada quien se vuelve único. Por ejemplo, en una comunidad nómada que vive de la caza y la pesca, y donde la manera de hacerlo se encuentra rígidamente establecida, así su reparto en función de jerarquías propias de la comunidad, existe el “estilo” de cada cual que le permite ser reconocido. De hecho, los indígenas que vivían en América del Norte recibían su nombre sobre la base de características personales, la manera en cómo “estaban en el mundo”, por ejemplo, en el mundo Sioux. Comprender cómo se vive un código, significa que hasta el código está “coloreado” por el proyecto. *“Lo que llamamos libertad es la irreductibilidad del orden cultural al orden natural”*.<sup>321</sup>

Por esta razón, la condición humana, en la medida en que deviene concreta a través del intercambio con las estructuras del campo social de los posibles, escapa al saber directo y no puede ser conceptualizada. Se la puede relatar en el seno de una “fabulación” que no es otra cosa que el lenguaje de la comunidad, el lenguaje que, como sostiene Nietzsche en “Más allá del bien y del mal”, es producto del *genio de la especie* y que, sin embargo, él también, puede ser “coloreado”, teñido por el “estilo” personal. Uno es introducido en el lenguaje, introduciéndose en él con peculiaridades que son irreductibles a ese mismo “genio de la especie”, pues las combinaciones son ilimitadas. Algunas comunidades y culturas restringen el uso personal y prohíben la originalidad; otras las estimulan y alientan. Pero en todas, el individuo (no el individualismo que es algo distinto) no puede desaparecer. Aunque lo quiera, no puede, como muestra este desesperado intento de Foucault. En su lección inaugural de 1970 en el Colegio de Francia, titulada “El orden del discurso” el autor francés escribe lo siguiente:

*“En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que, quizás durante años, habré de pronunciar aquí, hubiera preferido poder deslizarme subrepticamente. Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho*

---

<sup>321</sup>

*Idem*, p.120.

*tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios (...) No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición posible”.*<sup>322</sup>

La conjugación verbal muestran la imposibilidad (hubiera preferido, me hubiera gustado, me habría bastado, no habría habido, yo sería) de que en el seno del lenguaje que lo envuelve desaparezca el inicio y de paso el “autor”. El inicio es imposible de evitar, pues en realidad éste es *estilo*. El estilo de Foucault que no desea iniciar, es el inicio de Foucault. Y aunque se borrara Foucault, su escritura lo delataría, porque escribir, hablar, tomar la palabra es iniciar, si bien, claro está, no se trata de un inicio a partir de la nada; por tanto, no hay origen sino sólo procedencia, procedencia del “genio de la especie”.

Es en este sentido que debemos interpretar el término “proyecto” en el léxico de “Cuestiones de método”, muy diferente del registro de “El ser y la nada”. El proyecto es un inicio. Por ello escribe Sartre:

*“Las determinaciones de la persona sólo aparecen en una sociedad que se constituye sin cesar asignando a cada uno de sus miembros un trabajo, una relación con el producto de su trabajo y relaciones de producción con los otros miembros, todo ello en un incesante movimiento de totalización. Pero esas determinaciones están sostenidas, interiorizadas y vividas (en la aceptación o el rechazo) por un proyecto personal que tiene dos caracteres fundamentales: en ningún caso se puede definir con conceptos; en tanto que proyecto humano siempre es comprensible (de derecho si no de hecho)”.*<sup>323</sup>

La antropología cultural, la sociología, la etnología deben recordar la dimensión constitutiva de este inicio, de este proyecto, de lo que Sartre llama “dimensión existencial”. No se trata de una universalización de un occidental, sino de constatar que, inclusive en la menos occidental de las culturas, hay “estilos” personales, hay un modo de hacer las cosas que, aun respetando los códigos,

---

<sup>322</sup> FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1973, (1970), p.9. Lo resaltado es nuestro.  
<sup>323</sup> SARTRE, J.P., *Ob.cit.*, p.133.

los tiñe de individualidad incipiente. Decimos “incipiente”, porque la codificación estricta de tales sociedades muestra, en su propio campo social de posibles, la posibilidad de un mayor desarrollo de la individualidad, con consecuente ruptura del código, posibilidad valorada negativamente y, por ello, severamente restringida por una pluralidad de normas que las sociedades occidentales desconocen. Las sociedades “primitivas” lejos de ser -como el imaginario occidental las figuró durante mucho tiempo- sociedades sin reglas, se caracterizan por lo contrario: la proliferación de una multiplicidad de normas, reglas, códigos, todos ellos no escritos, pero muy rigurosos, para evitar la pérdida de sentido común.

Respecto de las disciplinas que se ocupan del hombre, la conclusión de “Cuestiones de método” es tajante: “...*el fundamento de la antropología es el hombre mismo, no como objeto del Saber práctico, sino como organismo práctico que produce el Saber como un movimiento de su praxis*”.<sup>324</sup> Nosotros interpretamos este organismo práctico, generador de saberes en el movimiento de su praxis, como un organismo “fabulador” y “fabulado”, que, lejos de representar la esencia o la representación originaria de lo social, es un elemento *más* del abigarrado juego de perspectivas. Un elemento que, por ser uno más, no debe por ello ser expulsado del análisis. La perspectiva de lo comunitario, de lo social, de los grupos y colectivos, como le gusta decir a Sartre, debe itinerar hasta llegar a ese “inicio” que es el individuo, para luego regresar al grupo en un constante y nunca acabado vaivén.

Ha llegado la hora que, abandonada la “totalidad detenida”, sepamos ver en las “totalizaciones destotalizadas” y en las necesarias mediaciones, con sus correspondientes disciplinas, el espacio para un perspectivismo de nuevo cuño, plataforma operativa y giratoria que conforma nuestro método de estudio de la confrontación en América Latina, específicamente

---

<sup>324</sup> *Idem*, p.139.



Venezuela, entre modernidad y subalternidad. Este método aparecerá totalmente perfilado en el último capítulo de esta Primera Parte.

## Capítulo Tercero: “Perspectiva itinerante”

### 1.7 El perspectivismo en la historia de la filosofía: “aires de familia” y problemas preliminares

No podemos exponer de entrada el perspectivismo sin resumir, aunque sea brevemente, algunos hitos de esta corriente. En la “Introducción”, hemos señalado que nos apoyaremos principalmente en Nietzsche, pero halado hacia la lectura retórico-pragmática de Rorty y con el complemento de otros autores. Además, todo lo hasta aquí dicho con Sartre encontrará también su lugar en el núcleo de nuestra operación de reestructuración de las intuiciones nietzscheanas. Las “mediaciones” serán interpretadas como “léxicos auxiliares” necesarios para que el “hombre concreto”, el individuo de carne y hueso, no se evapore en los “mapas” de sentido: estos últimos están al servicio de los individuos y de los grupos, de su recíproca interacción.

Lo que sigue no es una narración cronológica, sino tan sólo, el bosquejo de unos autores que deseamos resaltar por haber contribuido a formar nuestra intuición inicial respecto al perspectivismo itinerante y por mantener entre sí unos “aires de familia” que permiten, a la vez, presentar algunos problemas de índole preliminar. Así habrá “saltos” hacia adelante y hacia atrás de nuestro baricentro nietzscheano.

En este recuento, unas líneas sobre Nicolás de Cusa son imprescindibles.<sup>325</sup> Este autor vivió en una época en la que la recuperación de las fuentes antiguas y la búsqueda apasionada de todo vestigio de la cultura greco-latina, planteaba la cuestión del pluralismo filosófico, tema que ha vuelto a ser de gran actualidad. Frente a la diversidad de corrientes de pensamiento que bebían, ellas mismas, de fuentes muy dispares, Cusa no asumió la postura de quien desea acentuar las diferencias

---

<sup>325</sup>

Cfr. DE CUSA, N., *Opera omnia*, Hamburgo, 1986.

-tendencia muy difusa en la actualidad por considerarse la diferencia, y el derecho a la misma, un valor en sí mismo que, en cambio, según nuestra posición, requiere de otras razones y de oportunos matices- sino de alguien preocupado en determinar hasta qué punto tales divergencias se producen por malos entendidos de carácter verbal o, en todo caso, fruto de una unilateralidad deliberada. Nicolás de Cusa persigue, frente a lo diverso, la unidad, convencido de que, más allá de las divisiones, los filósofos concuerdan entre sí.

Aquí encontramos una actitud recurrente frente al perspectivismo, a saber, la idea de que éste se deba sólo a **errores de posición**, resultado de puntos de vista superficiales que no resisten una crítica más atenta y severa. Pero, si de concordia se trata, cabe preguntar qué tipo es la que elige Cusa. De hecho, a la convergencia se puede llegar por distintos caminos. El primero es resultado de un eclecticismo que junta posiciones en realidad irreconciliables. El segundo camino, considera, como decíamos, la diferencia un mal entendido superable con una oportuna y serena reflexión. El perspectivismo, lejos de poder reivindicar para sí el estatuto de una corriente autónoma de pensamiento, sería, en este caso, sólo **distorsión de la realidad**.<sup>326</sup> A la base de todo esto, se encuentra el problema epistemológico del “monismo” versus el “pluralismo” y el de la naturaleza de la verdad y del error mismo. Si son compatibles y posibles muchas filosofías -como nosotros pensamos y como también Sartre ha destacado al comienzo de “Cuestiones de método”- diferentes entre sí en un nivel determinado, pero -tal vez y nunca necesariamente- concordantes en la profundidad de una operación analítica más compleja y minuciosa, ¿puede darse una filosofía del todo diversa e irreconciliable? Y, si así fuera, ¿qué habrá por entenderse por “verdad” y “error” en este nuevo multiverso?

---

<sup>326</sup> El “perspectivismo itinerante” rechaza tanto la idea de que su emergencia sea un “error de posición”, como una “distorsión de la realidad”. Según veremos, se piensa alejado de los baremos tradicionales de “lo real” y de “la verdad”. Más que constituirse como “nueva verdad”, se quiere como una posición que tiene algo que decir “acerca de la verdad”.

Nicolás de Cusa, como es ampliamente sabido, polemiza contra los sabios de su tiempo, los letrados. Frente a ellos el “idiota”, el hombre sin letras, posee una sabiduría que los filósofos no captan y que los libros no pueden recoger. No es nuestra intención realizar una exégesis de Nicolás de Cusa, cosa que por otra parte no hemos hecho sino en forma parcial respecto de los autores hasta aquí usados. Así que, más allá de las preocupaciones de su tiempo, lo que nos interesa destacar para los fines de nuestra labor que, oportuno es recordarlo, es de índole filosófica, si bien utiliza la filosofía como cualquier otra disciplina que contribuya a comprender la realidad latinoamericana, especialmente el caso Venezuela a partir de la elaboración de un método como lo es la “perspectiva itinerante”, es la creencia, todavía vigente en muchos autores contemporáneos, de que se puede acceder a la realidad sin el lenguaje. Cuando Nicolás de Cusa rechaza el saber basado en los libros, puede que tenga razón dada la naturaleza de los libros que tenía al frente, en particular los de la tradición escolástica, pero, aún así, olvida que los libros son cosas del mundo que se encuentran en él y no fuera de él. El libro no es un “hoyo negro” en el seno de la realidad, sino la realidad misma asumida de otra forma.

Lo que no complace al cardenal es que la “ciencia del libro” divide y genera diferencias, produciendo, tarde o temprano, un sectarismo que se sustenta sobre la fuerza de la autoridad de alguna tradición histórica. Luchando contra el “principio de autoridad” medieval, Cusa es, sin lugar a dudas, un innovador, pero, llevado a nuestro campo, donde a menudo se presencian discusiones entre los sociólogos y los filósofos respecto del saber libresco de estos últimos, que “sólo interpretarían el mundo sin transformarlo”, vale la pena recordar, para nuestra propia idea de perspectivismo itinerante que emplea la retórica y, en cuanto tal, la “fabulación” de las narraciones, el encanto de los relatos, que los libros son precipitados de tales narraciones y que el libro, fragmento de la realidad, lejos de ser un “hoyo negro” en ella, es el que abre las puertas para una comprensión más rica, variada y diversa de lo que acontece. Si los libros dividen -sobre esto pocas dudas caben- no dividen los hombres respecto de una única realidad que quedaría, por así decirlo,

oculta tras el ofuscamiento del debate generado por la división, sino que dividen los hombres que forman esa realidad y por ello, en muchos casos, aprehenden vetas de la realidad que de otra forma hubiesen quedado inexploradas. El libro “versa” sobre la realidad, es una “versión” de la realidad. Pero como hay muchos, puede que exista la posibilidad de que la realidad sea múltiple, sobre todo en cuestiones pertenecientes al campo de lo social, que no se muestra como un bloque monolítico más propio al estilo de la física o la química.<sup>327</sup> No pretendemos sostener que cada libro abre un mundo, pero sí que cierto número de ellos sí lo hace.<sup>328</sup>

Nicolás de Cusa, al igual que otros exponentes del pensamiento contemporáneo, no participa de esta visión. Para él, la diversidad entre las diferentes filosofías se debe a la diversidad de los modos de pensar y expresarse, que podrían concordar entre sí tras una operación analítica conveniente. No se puede culpar a Cusa de plantear la cuestión en estos términos: vivió siglos antes del “giro lingüístico” y del renacer de la hermenéutica, ni se diga de la “nueva retórica” y del pragmatismo. Ingenuamente, escinde la “realidad” de los “modos de pensar y expresarse”, como si, una vez más, el pensar y la expresión de dicho pensar no formaran parte de la realidad. Es fácil ver que Cusa discute con un concepto de *lo real* previamente adquirido y que se encuentra fuera de la integridad del debate. Es su supuesto duro. No lo censuramos por eso. Sólo nos interesa seguir por nuestro camino. Si se está convencidos que las diferencias filosóficas -y añadiríamos también las cosmovisiones, las culturas, los léxicos de los grupos o colectivos, todo aquello, en fin, que brota espontáneamente del “genio de la especie”, por la misma dinámica de la interacción- dependen del nivel de consideración desde el cual obran, es bastante razonable creer y apostar por una concordancia de los opuestos.

La conclusión de Cusa viene a ser que, al fin y al cabo, ninguna filosofía se encuentra

---

<sup>327</sup>

Si bien, aquí también no faltan discusiones sobre este tópico, sobre todo a partir de la obra de Thomas Kuhn.

<sup>328</sup>

Piénsese en los “instauradores de discursividad” que citamos a través de Foucault.

propiamente equivocada: todos los modos de pensar son más o menos claros, más o menos buenos, pues aquí el cardenal desea evitar a toda costa, para recuperar las fuentes de la convivencia, y mostrar que la pluralidad de las diversas creencias religiosas deben ser toleradas, en cuanto tienen a un único Dios como objeto de fe, que puede darse la unidad. Eso no significa que renuncie a toda distinción. Considera que algunas filosofías son verdaderas y otras verosímiles. Al decir esto último, nos abre un campo bien interesante para la tesis de nuestra “perspectiva itinerante”, heterónoma, crítica, pues todos los modos de pensar, -donde podemos nosotros incluir también el sentir y los modos de vida - en tanto verosímiles, pueden ser interpretados como conjeturas de una verdad que, para Cusa, es inalcanzable.

Es importante señalar que, con este proceder, Nicolás de Cusa no pretende que su filosofía sea un meta-pensamiento unificador y, por tanto, superior y trascendente respecto a los otros modos de conceptualizar la realidad. Se trata, más bien, de la búsqueda de un significado más profundo y unitario de todo lo que los otros filósofos han sostenido. Por ello, no cree en una “esencia” previa que, cual substrato, pueda ser concebida a la manera de una sustancia. Por esta razón invita, anticipándose a Galileo, a no intentar la búsqueda de la esencia. En esto, quizás, reside el aporte más importante hacia el camino perspectivista. Inclusive si algún pensador en particular se jactara de haber dado con la esencia, ¿de qué serviría este “descubrimiento” de no ser aceptado por los otros modos de pensar? Pero si todo es verosimilitud, ¿en qué consistirá el error? Pues, simplemente en aferrarse a la unilateralidad de alguna visión, esto es, a la absolutización de una perspectiva que no desea reconocer otras y que, en cuanto tal, no se quiere saber perspectiva entre perspectivas. Traducida a nuestro léxico, sostenemos que una perspectiva que no “itinerante”, que no se desplaza, no es tal.

Un segundo hito en este brevísimo recuento de los autores que, de alguna u otra forma, nos aportan el “aire de familia” desde el cual elaboramos nuestra concepción perspectivista, lo

representa Scheleiermacher.<sup>329</sup> En la crítica que este autor realiza de Descartes -crítica ampliamente conocida en los predios de la hermenéutica- nos dice que resulta muy difícil comprender porqué el autor del “Discurso del Método” y de “Las Meditaciones metafísicas”, el gran iniciador de la modernidad filosófica, se considera a sí mismo fuera de toda conexión histórica y de toda tradición, renunciando a todos los aportes anteriores, que preceden su filosofar, y pretenda dar lugar a una filosofía sin procedencias: un inicio absolutamente puro. Este género de empresa -argumenta Scheleiermacher- inclusive cuando se logra, no puede jamás aportar frutos, porque su procedimiento subjetivo puede elevarse por encima de sus propios límites únicamente mediante una actitud histórica.

Lo que Nicolás de Cusa no había ni siquiera rozado, es colocado por Scheleiermacher en el núcleo mismo del filosofar: la dimensión temporal, el “filosofar histórico” -como dirá más tarde Nietzsche- es el punto de partida que no puede ser rebasado. Nosotros también, rechazando toda clase de absolutos, y partiendo de las contingencias de una historia que no se encuentra conectada por tramas necesarias, no podemos sino apropiarnos de este proceder. La entrada en vigor de la historia en el filosofar introduce la cuestión del relativismo, de la que nos ocuparemos ampliamente en los próximos apartados. Aquí deseamos resaltar que el universo se convierte en “multiverso” mediante la liberación de diversas visiones del mundo y de la pluralidad. La cuestión que Scheleiermacher plantea, y que sirve a nuestros propósitos, es la del “escepticismo histórico”. Lo que es objeto de duda es la verdad histórica y, por ello, también todo lo relativo a lo social, lo político, lo cultural, la economía misma en algunas de sus facetas (como economía política y política de la economía), temas de vitales importancia para la identidad cultural de los pueblos y para la confrontación entre modernidad y subalternidad en América Latina, específicamente Venezuela (por ejemplo, ¿cuál es la verdad histórica de nuestro continente? ¿Podemos alcanzar semejante logro? O,

---

<sup>329</sup> Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991. Véase el capítulo dedicado a Scheleiermacher. Nuestra lectura de Scheleiermacher está filtrada por la hermenéutica gadameriana, otro autor que se encuentra, por así decirlo, “de espaldas” a nuestra elaboración del perspectivismo itinerante.

en cambio, ¿se trata de diversas verdades que luchan por apoderarse de la historia, haciendo de esta el campo de batalla de discursos hegemónicos y contra-hegemónicos? Y así sucesivamente.).

Para Scheleiermacher, lo que hay que dominar no es tanto la naturaleza, cuanto el mundo ético-histórico que surge de la invención del hombre y que se entrega a su interpretación. Es un mundo que se refleja y que se condensa en el lenguaje y que encuentra en la conversación y el diálogo su suprema razón de ser. El error, para el autor alemán, se presenta básicamente bajo la modalidad del malentendido, como incapacidad de comprender la palabra en su contexto, formado por los participantes de la conversación (este tema será retomado con gran vigor por Rorty). La palabra se encuentra, por así decirlo, entre el emisor y el receptor, entre la invocación y la recepción.<sup>330</sup>

Cuando esta palabra, que es siempre plural, se aferra sólo a la invocación y no sigue los rastros que ella deja en la recepción, cuando se repliega sobre sí, se traduce en una precipitación del juicio y, necesariamente, en parcialidad, incapaz de hacerle justicia a los ecos que se generan en esa “caja de resonancia” que es la recepción. La palabra recibida se pluraliza dando origen a las opiniones de los hombres, verbo que con su polisemia produce el pluriperspectivismo, auténtica riqueza del universo ético-histórico.

La palabra hermenéutica es en su núcleo “voluntad de escucha”, requiere de un examen atento, minucioso, paciente de sus propias resonancias para, luego, finalmente, tomar partido sin, obviamente, considerarse certeza absoluta. Inclusive, puede uno al final del recorrido de las

---

<sup>330</sup> En contraposición, la “perspectiva itinerante” considera que la “comunicación” es previa al acto de emisión y de recepción. La “comunicación” es la objetividad previa y posterior al acto de enunciación que, todavía así, se coloca como “espacio de libertad” mediante el cual la “comunicación” continúa su desarrollo. Fuera de la “comunicación”, que equivale para nosotros a “la sociedad”, no existe ningún baremo extra-lingüístico, lo que no significa sostener que no hay realidad fuera del lenguaje.



resonancias, declararse *perplejo*, indeciso, aguardando por la continuación de la conversación. Esta perplejidad, resultado de una larga escucha, no es algo negativo, sino muestra la honestidad positiva de un hombre que frente a una situación muy imbricada no canjea el “pensamiento complejo” por la simplicidad, esa misma contra la cual despotricaba Nietzsche.<sup>331</sup> Estamos en presencia de una palabra que se “toma su tiempo”, y que, no disponiendo de la *evidencia*, sopesa todos los diversos argumentos y opiniones. No es, sin embargo, una palabra neutral, pues, después de la escucha, e inclusive perpleja, ha determinado por lo menos lo que no es sostenible, lo que no permite continuar la “comunicación”.

Al igual de lo que hará Nietzsche, Scheleiermacher considera que es saludable y conveniente seguir los avatares que el “puro concepto racional” padece en la recepción de los diversos hombres, porque es precisamente en los predios de tal historia que cada cual encuentra su propio lugar y mueve sus pasos, reconociendo su propio modo de razonar y de formar las opiniones, así como reconoce sus límites, en cuyo seno es capaz más o menos de pensar y pensarse. En una palabra, la perplejidad -tópico a tal punto central para nuestra labor como para dar lugar al título de nuestro trabajo- puede ser interpretada como un círculo cuyo perímetro delimita lo que se considera como verdad y como error. Y la conclusión del “perplejo” será que pueden existir argumentos y opiniones que “habitan la verdad” y que se constituyen en “verdades”, mientras que habrá otros argumentos y otras opiniones que, no sosteniéndose en la conversación misma, concebirá como “errores”. Pero ambos -“verdades” y “errores”- estarán dentro del círculo alcanzado por la invocación y su resonancia en la recepción. Así, el inicial “escepticismo histórico” de Scheleiermacher, concluye en una visión dinámica y pluriperspectivista de la verdad y del error.

Respecto de esto último, nos parece importante considerar que en el contexto hermenéutico de

---

<sup>331</sup>

Cfr. La “Introducción” del presente trabajo.

la conversación, de las narraciones que se buscan recíprocamente o que se descubren o que se imponen o simplemente chocan, el “error” mismo necesita del otro, de la alteridad por mal definida o tolerada que ésta se encuentre. El “error” nunca puede ser algo perfectamente aislado, pues siempre se genera en el cruce, yuxtaposición, inclusive en la ilusión de las narraciones y de las “verdades” de las que éstas son portadoras. Si el imperialismo es un “error”, lo es, por ejemplo, respecto del colonialismo y si relatarse en tales términos es un “error”, lo es en relación con otro modo de sostener la conversación en el cual la palabra “dominador” y la palabra “víctima” ya no operan convenientemente (para uno o para otro de los conversadores). Simétricamente, ninguna “verdad” es pura, siempre alberga el “error”. De esto, para nuestro propósito, deseamos retener la relatividad de la “verdad” y del “error” y su inclusión en algo más amplio como lo son la diversidad de las narraciones y que “eliminan” la misma relatividad (siempre y cuando se acepte la narración).

Otros aspectos de estos “aires de familia”, de estas fuentes iniciales de las que bebemos, y que plantean los primeros problemas a enfrentar y los perfiles de nuestro perspectivismo itinerante y crítico, pueden ser traídos a colación por algunos rasgos de la filosofía de James.<sup>332</sup> Sobresale en este autor el pluralismo como abierto reconocimiento de una **pluralidad irreducible** de aquello que nos es inmediatamente ofrecido por la experiencia, a la vez que como método para preservar la variedad, la complejidad y la profundidad de tal experiencia. A diferencia de Nicolás de Cusa, en James no presenciamos un intento de unificación, si bien aquí también existe un “compromiso ontológico” que en Scheleiermacher no aparece y que constituirá una de las principales cuestiones a resolver para nuestra concepción del perspectivismo. En el fondo, para James el “movimiento hacia lo concreto”, que vimos ser una preocupación constante tanto de Lukács como de Sartre -si bien resuelta de maneras muy distintas, a tal punto que el segundo tacha al primero de “apriorista”- se caracteriza por el esfuerzo de restituir la realidad al mundo tal y como lo experimentamos en

---

<sup>332</sup> Cfr., JAMES, W., *The varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York, Longmans Green & Co, 1902.

nuestras percepciones, rehusándose a unificar o totalizar la pluralidad. Con James, queda claro que el pragmatismo como método no sólo se halla abierto al pluralismo, sino que lo sugiere.

Particular importancia posee para nuestro planteamiento, la manera con la cual James recoge ciertas actitudes de la existencia humana. Las llama *reacciones totales en relación con la vida*. Esta terminología manifiesta un indudable parentesco con el término “cosmovisión”. Nosotros preferimos “reacciones totales” porque no siempre la actitud existencial de un individuo, pero mucho más de un pueblo, es fruto de un desarrollo interno. En otros casos, que en la actualidad se multiplican, es preferible hablar de “reacción”, porque la globalización obliga a “adaptarse”, en todo caso, a resistir, so pena de ser tragados en un mundo en el cual los hombres portadores de identidades culturales distintas no se reconocen. Se trata de movimientos reactivos más que proactivos. De ahí que “reacción total” calce mejor que “cosmovisión”, que hace referencia a un movimiento autogenerador, algo más autónomo y activo.

Ahora bien, a pesar de la defensa del pluralismo, James admite la posibilidad de una conexión, lo que equivale a sostener que las perspectivas no son mónadas. No lo son, porque la experiencia de la que brotan tales puntos de vista no se resuelve en un conjunto de operaciones intelectuales, sino que surgen de las “reacciones totales”, de la inmediatez de práctica, que contiene también funciones cognoscitivas sin las que las mismas perspectivas no tendrían significado alguno. Esta espontaneidad entra en contacto con otras, razón por la cual no estamos en presencia de un repliegue cultural. Este es también otro aspecto que debemos retener para nuestra labor posterior.

En estas páginas exploratorias, no puede faltar una referencia a un autor que como Habermas ha dedicado mucha atención al perspectivismo comunicativo. El término “pluriperspectivismo”, que hemos estado empleando como sinónimo de “perspectiva itinerante”, surge de la combinación entre

perspectivismo y pluralismo. En principio, este término indica la multiplicidad de los puntos de vista a partir de los cuales se puede percibir, concebir y proyectar el mundo; indica, simultáneamente una igualdad de legitimidad y dignidad de cada visión que se elabora. Para Habermas el verdadero problema -que en parte será también el nuestro- consiste en la posibilidad que tienen las perspectivas de establecer una recíproca comunicación. Ya vimos como este aspecto aparecía en James a propósito de la “conexión” de los puntos de vista.

El término “pluriperspectivismo” o “perspectivismo itinerante”, crítico y heterónimo presenta una ambigüedad que estalla con cierta facilidad en direcciones postmodernas extremas que no podemos compartir. Al fin y al cabo, el perspectivismo “standard”, por más que aluda a la unidad de un mundo que se encuentra dado, y sobre el cual se ejercen los puntos de vista, no logra compensar la heterogeneidad e incomunicabilidad de las diferentes perspectivas, razón por la que hemos hablado de “multiverso” en lugar de “universo”. Según Habermas, esta mayor variedad se recupera mediante el orden y la coordinación en su interior de una regulación trascendente. En lo que sigue, explicaremos las razones por las cuales no nos parece transitable el camino habermasiano, que fácilmente puede ser tachado por las corrientes subalternas latinoamericanas de eurocentrismo exasperado.

Comencemos por decir que el término “perspectiva” en el ámbito de nuestro discurso representa una metáfora procedente de la concepción del espacio. Los autores que han dedicado más atención a este aspecto han sido Panofsky y Goodman. Del primero citaremos un largo pasaje para luego examinarlo y conectarlo con el segundo, sin antes haber analizado algunas consideraciones de Berlin. Posteriormente, vincularemos los tres autores y los respectivos comentarios con los planteamientos de Habermas. Escribe Panofsky:

*“...la perspectiva es un arma de doble hilo: ella ofrece a los cuerpos el espacio en el cual desplegarse plásticamente y moverse de forma mimética -pero permite también a la luz difundirse en el espacio y descomponer pictóricamente los cuerpos: ella crea una distancia entre el hombre y las cosas...- pero, después, elimina esta distancia, absorbiendo de alguna manera en el ojo del hombre el mundo de las cosas que existen autónomamente frente a él; ella reduce los fenómenos artísticos a reglas bien definidas, lo que es más, a reglas matemáticamente exactas, pero, por otro lado, las hace depender del hombre, es más, del individuo, en cuanto estas reglas se refieren a las condiciones psicofísicas de la impresión visual, y en cuanto el modo en el que obran es determinado por la posición, que puede ser libremente elegida, desde un ‘punto de vista’ subjetivo. Así la historia de la perspectiva puede ser concebida simultáneamente como el triunfo del sentido de realidad que produce la distancia y la objetivación, o también como el triunfo de la voluntad de poder del hombre que tiende a anular toda distancia; es al mismo tiempo tanto un reforzamiento y una sistematización del mundo externo, como una ampliación de la esfera del yo”.*<sup>333</sup>

Las últimas líneas del texto, de por sí ya un resumen de la tesis de Panofsky, constituyen uno de los nudos que hay que enfrentar y no necesariamente para deshacerlos. El “sentido de realidad” proporcionado por el perspectivismo mediante la objetivación y la voluntad de poder, entendida como expresión de sí, de lo que se es como grupo o individuo y, por tanto, como imposición de un sentido procedente del lenguaje que “ nombra ” y valora las cosas, pueden, según veremos con Nietzsche y Rorty, conjugarse. Esto no significa que haya una unificación final por convergencia, ni tampoco que nos quedemos con mundos incommunicables. Parece más prudente sostener que habrá convergencias y divergencias, armonía y mutua integración o conflicto, dependiendo de los casos. Aquí está en juego la idea de verdad objetiva. Si, en ciertos casos, las perspectivas son irreducibles las unas a las otras, uno se preguntará si el relativismo no se ofrezca como la “última palabra” y si, en consecuencia, el “todo vale” se impone como horizonte normativo. Al respecto, vale la pena reparar en las siguientes consideraciones de Isaiah Berlin. Textualmente escribe:

*”Llegué a la conclusión de que hay una pluralidad de ideales, al igual que hay una pluralidad de culturas y temperamentos. No soy un relativista. (...) Sí creo que existe una pluralidad de valores que los hombres pueden buscar, y lo hacen. Y que estos valores difieren. [Sin embargo], su número no es infinito: el número de valores*

---

<sup>333</sup> PANOKSKY, E., “Principi di filosofia o Monadologia”. En *Scritti filosofici*, vol.I., Torino, Utet, 1967, p.292. T.N.

*humanos, de valores que yo puedo buscar **conservando mi apariencia humana, mi condición humana**, es finito. (...) Y la diferencia que esto significa es que, si un hombre quiere alcanzar uno de estos valores, yo, que no lo hago, soy capaz de entender por qué lo hace o qué haría yo en sus circunstancias, para que me sienta inducido a alcanzarlo yo también. **De aquí nace la posibilidad de la comprensión humana. Creo que estos valores son objetivos.** Es decir, su naturaleza, su búsqueda, **son parte de lo que es ser un ser humano**, y este es un objetivo que nos es dado. (...) Parte de este **hecho objetivo** es que existen ciertos valores, y sólo esos, que los hombres pueden alcanzar, **mientras sigan siendo hombres**. Si soy un hombre o una mujer con imaginación suficiente (y esto es necesario) puedo entrar en un sistema de valores que no es el mío propio... ”.*<sup>334</sup>

Analicemos con cuidado las consideraciones de Berlin poniéndolas en relación con Panofsky.

Luego, las reforzaremos con las reflexiones de Goodman y discutiremos con Habermas. Del texto citado pueden enumerarse los siguientes aspectos:

- 1) Hay una pluralidad de ideas, culturas, temperamentos “legítimos” (en el sentido de que pueden coexistir).
- 2) No hay, por ello, relativismo.
- 3) No hay relativismo (todo vale) porque el número de valores es finito.
- 4) El número de valores es finito, si se acepta cierta idea de lo humano.
- 5) El número de valores *humanos* es finito. Habrá otros, ¿tal vez una infinitud?, que no son humanos y que no son aceptables. (No todo vale).

---

<sup>334</sup>

BERLIN, I., *El poder de las ideas*, Madrid, Espasa, 2000, pp. 36-37. Lo resaltado es nuestro.

- 6) A pesar de que los valores son diferentes, los hombres pueden comprender los valores que no apoyan y que no valen para ellos.
  
- 7) Mediante esta comprensión, puedo, a través de la imaginación, *tomar el lugar del otro*. (Me vuelvo heterónimo) sin perder el mío. Lo que es más, comprendo mejor mi propia posición (según vimos en el “Preámbulo” con Bhabha en su relectura de Mill).
  
- 8) Los valores del otro se me ofrecen como otras tantas posibilidades de mundos a vivir. Puedo cambiar de valores, puedo elegir los valores del otro, siempre que respeten la condición de ser *valores humanos*.
  
- 9) Mediante esta comprensión del otro, los valores se vuelven *objetivos*.
  
- 10) Lo que posibilita la objetividad de los valores es una condición humana, un conjunto de disposiciones compartidas. (Más adelante, con Rorty, sostendremos que estas “disposiciones compartidas” encuentran su suelo en la “sensibilidad moderna”.)
  
- 11) La condición humana se caracteriza por un pluralismo de valores: esto es un *hecho*, es decir, es empíricamente observable que *hay* diferentes ideas, culturas, temperamentos, “reacciones totales” según el léxico de James.
  
- 12) Sin imaginación no hay posibilidad de acuerdo. (También Rorty sostiene esto al hablar de la “imaginación como bisturí en la evolución cultural”.)

El mismo “sentido de la realidad” permite a los hombres percatarse de que hay perspectivas diferentes, pero que no todas son “humanas”. Desde luego, aquí Berlin introduce un meta-valor (humano) que permite restringir las perspectivas y volverlas finitas: no todo vale. Con eso, se rechaza el relativismo y existe una objetividad que, tratándose de valores y no de cosas, no es la objetividad inerte del en-sí, sino la objetividad que nace de lo público, de la comunicación, del lenguaje que para entender las diferencias debe tener algo en común, pues lo diferente sólo tiene sentido como oposición a lo común.

Si todo fuera absolutamente diferente o absolutamente común, desaparece toda posibilidad de distinción. “Diferente” y “común” son términos **relacionales**, es decir, expresiones que ya indican una relación en acto, más o menos conflictiva en virtud de la mayor o menor capacidad de imaginación, de lograr ponerse en el lugar del otro, de “itinerar”. Por ello agrega Berlin:

*“Porque todos los seres humanos deben tener algunos valores en común, porque, de no ser así, dejarían de ser humanos; pero también deben tener otros valores diferentes porque, si no, dejarán de ser diferentes, como de hecho ocurre”.*<sup>335</sup>

A diferencia de Nicolás de Cusa, Berlin no cree que el pluralismo sea una apariencia. La diferencia es tan real como la unión. También, según veremos en seguida, como lo señala Scheleiermacher, el mal entendido está siempre al acecho y sólo la prudencia hermenéutica puede, en parte, aminorarlo y facilitar, conjuntamente con la imaginación, la mutua comprensión o la definición de los conflictos (su misma dimensión).<sup>336</sup>

---

<sup>335</sup> *Ibidem.*

<sup>336</sup> Observamos, de paso, que el grado de “compromiso ontológico” de Berlin es demasiado elevado para nuestras ulteriores consideraciones.



¿Significa que con esto el “sentido de la realidad” ofrecido por la perspectiva y la ampliación del yo que “gira” alrededor de los distintos puntos de vista no genera conflicto? Desde luego que no. Ya lo hemos dicho, puede haber convergencia unas veces y otras veces choque. Por lo demás, la teoría de las mediaciones de Sartre, leída desde esta óptica, nos permite comprender que, dependiendo del nivel en el cual uno se ubique, y del léxico de la disciplina auxiliar empleado, se tendrán perspectivas distintas, hasta “perspectivas de porvenir” diversas. Por ello, Berlin señala:

*“No obstante, evidentemente, si yo pretendo alcanzar un conjunto de valores determinado puedo detestar otro, y **puedo opinar que este es perjudicial para la única forma de vida que soy capaz de vivir o de tolerar, para mí mismo y para otros.** En ese caso, puedo atacarlo, e incluso, en casos extremos, tendré que entrar en guerra contra él. Pero, aun así, sigo reconociéndolo como una búsqueda humana. Yo pienso que los valores nazis son detestables, pero puedo comprender cómo, con la suficiente desinformación y las suficientes falsas creencias sobre la realidad, alguien podría llegar a creer que son la única salvación. Evidentemente, estos valores deben ser combatidos, con la guerra si es necesario; pero yo, a diferencia de otros, no considero que los nazis sean personas literalmente patológicas o lunáticas; tan sólo creo que son personas que están malvadamente equivocadas, absolutamente mal guiadas, por ejemplo, conducidas a creer que algunos seres son subhumanos, o que la raza es fundamental, o que tan sólo las razas nórdicas son verdaderamente creativas, y cosas así. Puedo ver cómo, con suficiente educación falsa, un engaño lo suficientemente extendido, los hombres pueden, aun siguiendo siendo hombres, creer esto y cometer los crímenes más horribles”.*<sup>337</sup>

Dejando de un lado, al menos en esta Primera Parte de elaboración de la perspectiva itinerante, la cuestión de cuándo un hombre ha dejado de conservar su apariencia humana, y, por tanto, de cuándo sus valores resultan incomprensibles, hágase lo que se haga, y cuándo, en cambio, sigue siendo un hombre, a pesar de estar “malvadamente equivocado y guiado” -problema que Berlin deja en el aire- lo importante aquí queda establecido por los “límites corporales del pluralismo”, esto es, ¿hasta cuándo un individuo o una cultura puede tolerar en su propio cuerpo, sin estallar, la presencia de las contradicciones de otro mundo de valores que amenaza su forma de vida; sin tener que

<sup>337</sup>

*Idem*, p.38. Lo resaltado es nuestro.

hacerle la guerra?<sup>338</sup> Esta cuestión es de decisiva importancia para el choque entre la modernidad globalizadora, neoimperialista, neocolonizadora del imaginario y las corrientes subalternas latinoamericanas que precisamente esgrimen, si bien bajo otras formas y léxicos, el argumento de la amenaza a la propia forma de vida expuesto por Berlin. El problema de la tolerancia entre perspectivas opuestas será, para nosotros, un tema fundamental para obras posteriores. ¿Puede la perspectiva moderna, inclusive con todos los matices que cabe encontrar dentro de ella, convivir con formas “no modernas”? ¿Es la modernidad o, en rigor, el conjunto de las modernidades, una forma perjudicial y violenta para América Latina, en el caso específico, para Venezuela? ¿Puede leerse el actual movimiento social y político, encabezado por los ideales que dejara el presidente Chávez, como una “reacción total” a perspectivas no cónsonas con la identidad cultural del venezolano?

Regresemos, entonces, al análisis preliminar de la perspectiva. Esta vez lo haremos a través de Goodman quien, partiendo de los lenguajes del arte, arriba, bien pronto, a cuestiones filosóficas de vital importancia. El punto de partida estriba, aquí, en una crítica a la realidad y a los conceptos de “representación” y de “imitación”. Escribe Goodman:

*“Para obtener un cuadro fiel, hay que tratar de copiar lo más exactamente posible el objeto tal cual es. Esta cándida aseveración me desconcierta. En efecto, el objeto que está delante de mí es a la vez un hombre, un enjambre de átomos, un complejo de células, un violinista, un amigo, un loco, y muchas cosas más. Si ninguna de ellas constituye el objeto tal cual es, ¿qué lo constituye, luego? Si todas ellas no son sino modos de ser del objeto, ninguna será el modo de ser de éste. No puedo copiarlas todas de una vez; y cuando más lo lograra, tanto menos sería, el resultado, un cuadro realista”.*<sup>339</sup>

Reemplacemos, desde ya, la “realidad” del cuadro por la “realidad” de América Latina (¿hasta

---

<sup>338</sup> Se puede sugerir que alguien pierde “apariencia humana” o “condición humana” cuando sus valores no pueden ser imaginados. Estaríamos frente a lo “monstruoso”, lo inhumano por excelencia. Está claro que Berlin no considera el nazismo como lo “inhumano” ni como algo monstruoso, pues puede imaginar que haya sido el fruto de una educación falsa y malvada.

<sup>339</sup> GOODMAN, N., *Los lenguajes del arte*, Barcelona, Seix Barral, 1976, (1968), p.24.

qué punto la “realidad” de América Latina no es sino la de un cuadro, al ser constituida por “narraciones”, lo que, sin duda, involucra una dimensión más compleja de análisis?) para ver enseguida las dificultades que surgen de la idea de “describir” simplemente lo que “está allí” y que denominamos “América Latina” o “Iberoamérica” o “Indias Occidentales” o “Amerindia” y así sucesivamente. Si deseamos asumir una postura “realista”, no podemos copiar, esto es, trasladar la “realidad” a la escritura y al libro sin más ni más. Si no puede hacerse así de simple, como tampoco puede copiar el cuadro la realidad:

*“...luego, según parece, lo que debo copiar es uno de aquellos aspectos, uno de los modos de ser, o parecer, del objeto. Pero no uno cualquiera, al azar (...) sino más bien, hay que suponer, tal como lo vería un ojo normal, a una distancia adecuada, desde un ángulo favorable, bajo una buena luz, sin instrumento alguno, sin prejuicios derivados del afecto, la animosidad o el interés, sin que idea o interpretación alguna lo embelleciera. En pocas palabras, hay que copiar el objeto tal como lo vería, en condiciones asépticas, un ojo libre e inocente”.*<sup>340</sup>

Esta consideración de Goodman se relaciona con la de Panofsky. Criticando el realismo, el primero llama en causa la perspectiva que, según el segundo, introduce la distancia entre el hombre y la cosa, para, acto seguido, eliminarla con el ojo del hombre cargado de todo aquello que, describiendo la actitud realista de la imitación, Goodman ha suprimido. Por ello Goodman se apresura a decir, refiriéndose a Gombrich:

*“...la trampa estriba en que no existe tal ojo inocente. El ojo se sitúa, vetusto, frente a su trabajo, obsesionado por su propio pasado y por las insinuaciones pasadas y recientes del oído, la nariz, la lengua, los dedos, el corazón y el cerebro. No funciona como un instrumento autónomo y solo, sino como un miembro sumiso de un organismo complejo y caprichoso. (...) El ojo selecciona, rechaza, organiza, discrimina, asocia, clasifica, analiza, construye. No actúa como un espejo que, tal como capta, refleja; lo que capta ya no lo ve tal cual, como datos sin atributo alguno, sino como cosas, alimentos, gentes, enemigos, estrellas, armas. Nada se ve desnudo o desnudamente”.*<sup>341</sup>

---

<sup>340</sup> *Ibidem.*

<sup>341</sup> *Idem*, p.26. Lo resaltado es nuestro.

En otras palabras, el ojo no ve, sino que “mira” y lo hace con una intención. No capta sin interpretar y no puede interpretar sin colocarse en una perspectiva o varias, pero no simultáneas, sino sucesivas.

*“Aquí se repite el aforismo kantiano: el ojo inocente es ciego, y la mente virgen, huera. Todavía más, en el producto acabado no puede distinguirse lo captado de lo operado. El contenido no se saca a la luz descortezando capas de comentarios”.*<sup>342</sup>

Dejaremos para más adelante los complejos problemas que se derivan de esta primera aproximación. Ahora nos urge confrontar este enfoque, que bien podría disolverse en un relativismo escéptico, con las tesis de Habermas, desde luego, muy esquematizadas y recortadas, según conviene a este apartado exploratorio de la elaboración de la perspectiva itinerante.

Como es bien sabido, el autor alemán es quien, más que cualquier otro, ha captado y subrayado la conexión entre el conocimiento y el interés. Su ataque a Nietzsche es frontal, por considerar que este autor niega la posibilidad del conocimiento mismo, reduciéndolo a puro interés. En “Conocimiento e interés”, Habermas, inclusive compartiendo muchas de las premisas del perspectivismo nietzscheano, cree haber evitado los resultados relativistas de éste (al menos esta es la interpretación que ofrece de Nietzsche y que nosotros no compartimos. Nos parece que Habermas lee mal a Nietzsche en varias de sus obras).<sup>343</sup> De todas formas, por razones de orden expositivo, seguimos su línea de pensamiento.

Habermas sostiene que si es cierto que nuestros juicios “científicos” se encuentran guiados por

---

<sup>342</sup> *Ibidem.*

<sup>343</sup> Cfr. HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, (1968).

el interés de la autoconservación -según la lectura biológica que realiza de la obra de Nietzsche- y de la autoafirmación, si es cierto, también, que las reglas a las que obedecen tales juicios no se remontan a un sujeto eterno y trascendental sino a la evolución contingente de una especie biológica, si es verdad que tales reglas representan “ficciones” producidas subjetivamente por nuestra capacidad de simbolizar, no menos cierto es, sin embargo, que se trata siempre de producciones simbólicas que permiten la objetivación de la realidad en aras de su eventual manipulación técnica y que, en cuanto tal, pueden ser controladas y verificadas con base en el éxito del dominio sobre la naturaleza. En otras palabras, por más que el mundo dependa de un perspectivismo dictado por las condiciones biológicas de nuestra especie (tesis que Habermas atribuye a Nietzsche y que nosotros mostraremos no ser correcta por incompleta), la realidad no es el resultado del capricho o de la arbitrariedad. El perspectivismo de Nietzsche se convierte, en la lectura de Habermas, irracional, porque culmina en la tesis nihilista de que toda creencia, toda atribución de verdad es falsa, porque Nietzsche insiste en aseverar que no existe un “mundo verdadero”. A estas alturas, sobre este tópico poco puede decirse si no se discute con anterioridad el grado de “compromiso ontológico” que se encuentra a la base de muchos pasajes de Nietzsche. Es como si Habermas obviara por completo el “giro lingüístico” y la hermenéutica presente en el texto nietzscheano, cuya fragmentación, es oportuno recordarlo, obliga a leerlo todo y no a extrapolar, como hace Habermas, fragmentos sueltos en apoyo a su lectura de Nietzsche. Porque la cuestión central, en Nietzsche, radica precisamente en determinar qué relación existe entre el lenguaje y el mundo, algo que Rorty realiza con mucho más cuidado.

Una vez que Habermas ha interpretado a Nietzsche de esta manera, puede fácilmente destruirlo, poniendo en evidencia que el autor del Zarathustra borra la distinción entre un proyecto común a toda la especie (que subordina los esquemas generales de la interpretación del mundo al interés por el dominio de la naturaleza) y las proyecciones fantásticas de nuestros deseos subjetivos (apariencias ilusorias). Prácticamente aquí Nietzsche es reducido a un psicótico incapaz de

comprender dónde se ubica el “principio de realidad”. Contra este “Nietzsche delirante”, Habermas propone, para resolver el problema que su lectura de Nietzsche ha creado, la fuerza de la reflexión para sustraerse a la irracionalidad. En “Conocimiento e interés” Habermas escribe que:

*“...el yo dirigido por sus deseos no se enfrenta inmediatamente con la realidad de la naturaleza externa; la realidad, con la que tropieza y frente a la que las mociones pulsionales, origen del conflicto, aparecen como fuente de peligro, es el sistema de autoconservación, es la sociedad cuyas exigencias vienen representadas por los padres”.*<sup>344</sup>

Por lo visto, Nietzsche, según Habermas, no comprende que la realidad es un constructo cultural y no sólo el resultado de una perspectiva biologista. Por esta razón, puede criticar la obra nietzscheana en los términos que siguen:

*“El interés por la autoconservación no puede tener como meta, así sin más, la reproducción en la vida de la especie, ya que esa especie, bajo condiciones culturales de existencia, tiene que empezar interpretando qué es lo que entiende por vida. Estas interpretaciones se orientan, a su vez, según las ideas de la ‘vida buena’. Lo ‘bueno’ no es ni convención ni esencia, es algo fantaseado, pero tiene que estar fantaseado con la suficiente exactitud como para satisfacer y dar articulación a un interés fundamental: el interés por la medida de emancipación que históricamente, tanto en condiciones dadas como en las que pueden ser objeto de manipulación, es objetivamente posible. (...) El interés por la autoconservación tiene necesariamente la forma del interés de la razón, que sólo se despliega en la crítica y se confirma en las consecuencias prácticas de ésta”.*<sup>345</sup>

Estamos, en parte, de acuerdo con lo que Habermas dice aquí; sólo manifestamos nuestro rotundo desacuerdo en que Nietzsche sea el vitalista que Habermas sostiene que es. Abundan en el filósofo de Basilea las páginas y aforismos dedicados a la cultura y, sobre todo, a la interpretación como punto de partida de la vida. La vida para Nietzsche es interpretación de pulsiones que son, ellas mismas, fruto de refinamientos culturales. De allí que la autoconservación y la autoafirmación

---

<sup>344</sup> *Idem*, p.271.

<sup>345</sup> *Idem*, p.284.

no se expresan como forma de un vitalismo o de un naturalismo ingenuo, sino como expresiones de modos de vida, de “reacciones totales” ante la vida. Habermas no lo entiende así y, por ello, agrega: *“Mientras el interés por la autoconservación sea mal interpretado en términos naturalistas, es difícil ver cómo ese interés podría tomar la forma de un interés rector del conocimiento”*.<sup>346</sup>

Cierto es que Nietzsche pone en duda la fuerza, invocada por Habermas, de la reflexión crítica, pero no para disolverla en la vida biológica, sino para mostrar cómo las estructuras culturales la conforman a tal punto, que el mismo sujeto de la reflexión se parece más a un “grupúsculo” de “yoes”, reducidos, a veces, (porque el asunto es muy complejo y será tratado en el apartado dedicado a Nietzsche) a “ecos del lenguaje”, al “genio de la especie”. De todas formas, en obras posteriores, el mismo Habermas abandona el énfasis en la reflexión crítica para trasladar el planteamiento hacia la elaboración de una teoría de la racionalidad centrada en la idea de la comunicación dialógica, sobre la base de una reconstrucción “pragmático-universal” validada por la intersubjetividad de la comunicación lingüística ordinaria. Con este “giro”, Habermas cree poder superar el encierro en el cual se ubica, según su entender, el perspectivismo nietzscheano y lograr la apertura a la comunicación. Nosotros no seguimos a Habermas por este camino. Pensamos que no repara en que la razón es, también, una “razón retórica” que el joven Nietzsche había ya trazado en el “Curso de retórica” y en “Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral”. Hay una fuerza de las palabras que difícilmente se deja domesticar por la razón dialógica habermasiana, tema que consignamos en el siguiente apartado. Aquí nos limitamos a señalar que en el nuevo contexto de la “Teoría de la acción comunicativa”<sup>347</sup>, Habermas no logra otorgar una contribución positiva a la perspectiva individual ahogada por la determinación de lo universal, del horizonte común. El fermento inquieto e irregular de las individualidades, a las que tanto espacio dedica Nietzsche, no aparece oportunamente valorizado en sus vertientes potencialmente positivas, por ejemplo, la

---

<sup>346</sup> *Idem*, p.285.

<sup>347</sup> HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Taurus, 1999.

novedad, la creatividad, la originalidad y así sucesivamente, lo que Nietzsche denomina en sus escritos tempranos el “artista”, luego “el espíritu libre”, finalmente el “Übermensch”.

Tampoco se resalta en Habermas un aspecto que para nosotros es de vital importancia, a saber, la recíproca relación de las perspectivas grupales y culturales. Las “reacciones totales” ante la vida, relativamente autónomas de la vida individual y que conforman las “totalidades destotalizadas” de las que hablamos con Sartre, se presentan siempre en plural y cargadas de una fuerza que la razón dialógica habermasiana parece no poder eliminar. En muchos casos, estas perspectivas grupales, cuando pertenecen a culturas muy alejadas entre sí, ni siquiera poseen las condiciones mínimas supuestas por el diálogo tal como lo entiende Habermas.

Para cerrar este capítulo de “aires de familia”, y de perfiles y contornos apenas delineados, diremos algunas palabras sobre las razones que nos inducen a dejar fuera de nuestra reestructuración del perspectivismo, para que éste llegue a ser itinerante, heterónimo y crítico, a Ortega y Gasset, autor que tuvo mucha influencia en América Latina. A pesar de que la aproximación de este autor a la realidad es de índole perspectivista, no tiene para nada en cuenta el “giro lingüístico” que, en cambio, está ampliamente desarrollado con Nietzsche y Rorty. A diferencia de otros autores señalados, como Nicolás de Cusa por ejemplo, Ortega tenía la ventaja que Nietzsche le había abierto. Las perspectivas en Ortega permanecen en el nivel de la vista, de lo contemplado por los ojos o por el “corazón”, esto es, por los afectos. El grado de su compromiso con la ontología tradicional sigue siendo muy elevado, mientras que para nuestra labor, es precisamente tal ontología la que debe ser atacada. Tampoco supera el vitalismo y es, por ello, un blanco fácil para la crítica de Habermas. Finalmente, el “mirar las cosas” de Ortega no alcanza una crítica del sujeto y del objeto que en los autores que nos inspiran es el punto central de la puesta en marcha del perspectivismo. Ahora, es oportuno resumir lo que hemos destacado en cada autor de esta sección. Tenemos así que:



1) De Nicolás de Cusa extraemos la idea de que, al fin y al cabo, ninguna “filosofía” (que nosotros entendemos más al modo de una “reacción total”) se encuentra propiamente equivocada: todos los modos de pensar son más o menos claros, más o menos buenos. Eso no significa que renuncie a toda distinción. Considera que algunas filosofías son verdaderas y otra verosímiles. Al decir esto último, nos abre un campo bien interesante para la tesitura de nuestra “perspectiva itinerante”, heterónoma, crítica, pues todos los modos de pensar, -donde podemos nosotros incluir también el sentir y los modos de vida- en tanto verosímiles, pueden ser interpretados como conjeturas de una verdad que, para Cusa, es inalcanzable. No cree en una “esencia” previa que, cual substrato, pueda ser concebida a la manera de una sustancia. Por esta razón invita, anticipándose a Galileo, a no intentar la búsqueda de la esencia, comenzando el ataque a la ontología tradicional. Pero si todo es verosimilitud, ¿en qué consistirá el error? Pues, simplemente en aferrarse a la unilateralidad de alguna visión, esto es, a la absolutización de una perspectiva que no desea reconocer otras y que, en cuanto tal, no se quiere saber perspectiva entre perspectivas. Traducido a nuestro léxico, sostenemos que una perspectiva que no “itinerante”, que no se desplaza, no es tal.

2) Lo que Nicolás de Cusa no había ni siquiera rozado, es colocado por Scheleiermacher en el núcleo mismo del filosofar: la dimensión temporal: el “filosofar histórico”, como dirá más tarde Nietzsche, es el punto de partida que no puede ser rebasado. Siempre al igual de lo que hará Nietzsche, Scheleiermacher considera que es saludable y conveniente seguir los avatares que el “puro concepto racional” padece en la recepción de los diversos hombres, porque es precisamente en los predios de tal historia que cada cual encuentra su propio lugar y mueve sus pasos, reconociendo su propio modo de razonar y de formar las opiniones, así como reconoce sus límites, en cuyo seno es capaz más o menos de pensar y pensarse. En una palabra, la perplejidad -tópico a tal punto central para nuestra labor como para dar lugar al título de nuestro trabajo- puede ser interpretada como un círculo cuyo perímetro delimita lo que se considera como “verdad” y como “error”. Y la conclusión

del “perplejo” será que pueden existir argumentos y opiniones que “habitan la verdad” y que se constituyen en “verdades”, mientras que habrá otros argumentos y otras opiniones que, no sosteniéndose en la conversación misma, concebirá como “errores”. Pero ambos -“verdades” y “errores”- estarán dentro del círculo alcanzado por la invocación y su resonancia en la recepción. Así, el inicial “escepticismo histórico” de Scheleiermacher, concluye en una visión dinámica y pluriperspectivista de la verdad y del error.

3) De James retenemos la expresión de “reacción total”, que preferimos a “cosmovisión”. También conservamos su idea de que el pragmatismo es el camino más expedito al pluralismo, como se completará en Rorty.

4) Finalmente, nuestra referencia, si bien crítica, a Habermas, nos ha introducido en el meollo del perspectivismo y de sus problemas. En concreto, Habermas nos reta a mostrar que en Nietzsche y Rorty, además de Berlin, Goodman y otros autores que emplearemos con menos frecuencia, cabe un perspectivismo abierto a la comunicación, sin tener que pasar por la “reflexión crítica del sujeto” o por el universalismo de la razón. Se trata de mostrar que el perspectivismo, antes que una respuesta instintiva de la especie en aras a su autoconservación, es el florecer de las culturas y de las civilizaciones.

## 1.8 Perspectivismo nietzscheano: una lectura retórica al filo del nihilismo

Ha llegado el momento de elaborar nuestro método recogiendo todos los aportes hasta aquí logrados. Comenzaremos con una atenta exposición de lo que entendemos por “retórica”, pues estamos comprometidos con una “razón retórica” y leemos a Nietzsche desde esa línea interpretativa. Será la misma línea que nos conducirá a Rorty y que permitirá el pleno desarrollo y madurez de nuestra “perspectiva itinerante”, heterónoma y crítica. Del filósofo pragmatista norteamericano, apoyamos su propuesta de que el filósofo o, en todo caso, el pensador, debe frecuentar la escuela del crítico literario, porque, como este último, debe conservarse “hombre de múltiples lenguajes y de muchos libros”, una figura abierta y flexible. Rorty sostiene que la actual sociedad mundial, a pesar de sus diferencias, de sus “localidades”, no puede y no debe ser solamente el reino de la lógica y que, por ello, la retórica debe reconquistar espacios que otrora fueran suyos. Allí donde la verdad se impone como fuerza totalitaria, anulación de las diferencias y del pensamiento mismo que se alimenta de lo diverso, del debate, de las divergencias y del disenso, la **retórica se propone como una nueva ética**. Por esta razón, empezaremos por distinguir entre la “retórica buena” y la “retórica mala”, la primera, ella misma “ética retórica”, la segunda, lugar de la manipulación y de la perversión del lenguaje.

Los hombres son en su cotidianidad, en su ser ordinario y común, seres retóricos, en el sentido de que generan y producen retórica aun sin saberlo. *“De hecho, uno de los primeros rasgos distintivos de esta clase de actividad o de práctica estriba precisamente en su difusión, en el carácter ‘democrático’ que le corresponde”*.<sup>348</sup> El hombre común habla, discurre. Es imposible prohibirle esta actividad que define, entre otros aspectos, su condición humana. Desde luego, no se trata de gestos, si bien cabe rastrear el origen del lenguaje precisamente en tales actos, sino de

---

<sup>348</sup>

BARILLI, R., *Corso di retorica.*, Milano, Mondadori, 1995, (1976), p.9. T.N.

palabras articuladas.<sup>349</sup> Esta articulación, comparada con el discurso del pensador profesional, es sin duda laxa. Sin embargo, esta laxitud no la invalida, pues poder hablar en las sociedades de todo tipo, pero particularmente en las democráticas, indica el grado de libertad y de civilización presentes. Lo que es más, “¿en cuáles casos el hombre común reconoce no tener el derecho de tomar la palabra, de discutir?”<sup>350</sup> Allí donde se abre un espacio público, automáticamente se intersecan los discursos, desde las plazas hasta los cafés, en las calles, en los medios transportes. El hombre no puede no hablar. La objeción surge de si el habla común posee algún valor o es, en cambio, para utilizar la expresión de Heidegger, “mera habladuría”, comparada con la articulación de los pensadores profesionales.<sup>351</sup>

Gramsci había encarado el problema en “Los cuadernos de la cárcel”, cuando se ocupa del tema de cómo se comienza a filosofar. Nos dice enseguida que:

*“...es necesario destruir el prejuicio muy difundido que la filosofía sea una actividad muy difícil por el hecho de que ella es la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especializados o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es necesario, por tanto, demostrar de manera preliminar que todos los hombres son ‘filósofos’, definiendo los límites y los caracteres de esta ‘filosofía espontánea’, patrimonio de ‘todo el mundo’, y, por ende, de la filosofía que se encuentra contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados y no sólo de palabras gramaticalmente vacías de contenido; 2) en el sentido común y buen sentido; 3) en la religión popular y también, por tanto, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, puntos de vista y de obrar que se asoman en aquello que generalmente se denomina ‘folklor’”.*<sup>352</sup>

Los hombres comunes, en su cotidianidad, no sólo hablan, sino que su hablar prefigura una “filosofía espontánea”, un punto de vista, una perspectiva que, como veremos en el último apartado

---

<sup>349</sup> CFR., MEAD, H.G., *Espíritu, mente y sociedad*, Barcelona, Paidós,

<sup>350</sup> BARILLI, R., Ob.cit., p.9. T.N.

<sup>351</sup> HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, F.C.E.,

<sup>352</sup> GRAMSCI, A., *Cuaderni dal carcere. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Roma, Editori Riuniti, 1996, p.3. T.N.

de este capítulo, no es patrimonio exclusivo de los intelectuales que se creen portadores de un grado superior de lucidez y hasta de independencia de las “reacciones totales” de un grupo o de un colectivo, sino que forma parte integral de las narraciones y “fabulaciones” que nos interesa estudiar y a las que contribuimos con un enésimo relato. En el lenguaje, se halla presente una determinada concepción del mundo que es la que da lugar al discurrir cotidiano, que, aún más, la promueve e incentiva y a la que subyace un conjunto de verdades difusas, sin por ello caer en el relativismo. El lenguaje de la cotidianidad, el lenguaje común del grupo o del colectivo, es plural y es, por ello, el modo preferido de la retórica, que los lógicos, con Platón a la cabeza, desearon desterrar de la *polis*, criticando, como destacará Nietzsche en “Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral”, un pueblo que prefería ser persuadido antes bien que educado.

De lo anterior, no debe extraerse la convicción de que el hombre común considera que la cotidianidad lo es todo y que es, por tanto, un incontinente verbal:

*“Ciertamente, si se plantean problemas concernientes, por ejemplo, el cáncer, o el átomo y las partículas que lo conforman, es muy difícil que un interlocutor no se retire en buena lid, admitiendo lealmente y modestamente su propia incompetencia. Veremos, de hecho, que en ámbitos como estos, de pertinencia científica, la retórica raramente encuentra un lugar: éstos son propiedad, si acaso, de otras familias de instrumentos discursivos y de indagación, vinculados al así llamado pensamiento analítico”.*<sup>353</sup>

Pero en los ámbitos de la política, de cómo pueda o deba conducirse la *polis*, la *res publica*, los hombres comunes hablan desde su cotidianidad, desde las “reacciones totales” que su identidad cultural fomenta. Hablan, además, por qué en la democracia no se diferencia entre el voto de un analfabeta y el de un insigne doctor. En este nivel, los discursos se equivalen. Tal discurrir se vale de lo que Nietzsche, en el texto ya mencionado, denomina “energía nerviosa” de la palabra, energía

---

<sup>353</sup>

BARILLI, R., *Ob.cit.*, p.9. T.N.

sonora que no habita en los predios de la verdad absoluta sino que se vuelve cómplice de las imágenes, las metáforas, los modos y formas de expresión, de transfiguración y de extrema polisemia.

De esta manera, la retórica, lejos de ser una disciplina reservada para unos pocos, se ha convertido, en los espacios democráticos, en una actividad muy extendida, a tal punto que, recordando a Heidegger, podemos suscribir con él esta importante afirmación, a saber: “*La interpretación tradicional presenta la retórica como una suerte de ‘disciplina’; ella debe en cambio ser concebida como la primera hermenéutica sistemática del ser-con cotidiano*”.<sup>354</sup> Con esto, la retórica se convierte en un rasgo de la condición humana que sólo puede ser limitado o eliminado en algunos campos estrictamente científicos, pero que, seguramente, infiltra el área de la filosofía y de las ciencias sociales y políticas. Para nuestra labor, además, es de gran importancia reparar en tal hecho, pues la “perspectiva itinerante” es el método mediante el cual analizaremos las perspectivas vitales dependientes de las “reacciones totales” de la vida de las culturas, tanto las hegemónicas como las subalternas. Al mismo tiempo, lo expresado hasta aquí nos revela la estrecha relación que hay entre hermenéutica y retórica: toda interpretación es ella misma en buena parte retórica, a la par que sirve para comprender las expresiones cotidianas teñidas de afectividad. La “perspectiva itinerante” no es una perspectiva independiente de la retórica de los grupos o colectivos, como ya decíamos, sino el desplazamiento sucesivo de una retórica a otra (de un léxico a otro) para señalar la oportunidad de valerse ora de una ora de otra, en aras del afianzamiento de los valores propugnados por tales grupos en su recíproca confrontación y en su posible comunicación.

Cuando la “perspectiva itinerante”, esto es, nuestro método, se sabe ella misma constituida por la retórica -si bien, como explicaremos en este apartado, robustecida por la argumentación, en tanto

---

<sup>354</sup> HEIDEGGER, M., Ob.cit., Citado por RAIMONDI, E., *La retorica oggi*, Bologna, Il Mulino, 2002, p.17. T.N.

“buena retórica”- y busca comprender lo que Gramsci denomina “filosofía espontánea”, surge el problema, de índole crítica, de averiguar el grado de conciencia presente en cada uno de los modos de “hacer retórica”. Si el de la “reacción total” es espontáneo, el del método es construido. Se pregunta Gramsci:

*“¿Es preferible ‘pensar’ sin tener conciencia crítica, de manera desagregada y ocasional, es decir ‘participar’ a una concepción del mundo ‘impuesta’ mecánicamente por el ambiente externo, y, consecuentemente, por uno de los muchos grupos sociales en los que cada quien se encuentra automáticamente implicado desde su misma entrada en el mundo consciente (...) o es preferible elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y, por tanto, en conexión con el trabajo intelectual, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente a la producción de la historia del mundo, ser guiados por sí mismos y no aceptar pasivamente y de manera supina desde el exterior la huella de la propia personalidad?”.*<sup>355</sup>

Creemos que la disyuntiva gramsciana está mal planteada y debe ser corregida por matices importantes. La realidad -y sobre todo la Latinoamericana- no muestra esta escisión tan clara. Por más desagregada que pueda aparecer la “filosofía espontánea”, su retórica como simple expresión de la condición humana, constituye siempre una “reacción total” que supera la desagregación, donde “superar” se emplea a la manera hegeliana e implica “conservar”. Inclusive en presencia de una concepción del mundo no consciente y acrítica, la desagregación, con sus contrastes y contradicciones, no rompe una totalidad que, siempre destotalizada por los procesos históricos, responde con resistencias compactas, por ejemplo, ante el fenómeno de la modernidad económica con su globalización. No se trata de que esta resistencia no tenga fisuras, que por otra parte también presenta la dominación económica, sino que a pesar de la desagregación hay una actitud global que “dice no” y actúa como tal ante fenómenos que crean malestar en la vida de las personas.

Ciertamente, y con esto pasamos a la segunda parte de la disyuntiva gramsciana, algún grado

---

<sup>355</sup>

GRAMSCI, A., *Ob.cit.*, p.4. T.N.

de conciencia y de crítica, como ya mostramos en el apartado dedicado al balance de la obra de Lukács, y a la sustitución de la “totalidad detenida” por los “mapas de sentido” que reconocen y se ubican frente a la constante destotalización de la totalidad, es indispensable, si se desea promover alternativas materiales y de sentido. (El mero sentido no se sostiene sin una base económica y política, como bien ilustran las marchas de los “no global” en Florencia. Que marchen en Florencia y no en Pequín, indica que en la primera ciudad subsisten condiciones económicas, políticas y culturales que permiten la marcha, mientras que en la segunda es muy probable que se reciban tiros y represión brutal. En otras palabras, el sentido que otorga el encuentro de los “no global” en Florencia es subsidiario de la cultura política italiana que los “no global” critican pero que no pueden exportar a Pequín, cuya cultura parece ajena a este tipo de manifestación: ser “no global” en China es peligroso; en Italia no pasa de ser una manifestación más al lado de las múltiples huelgas y marchas de los sindicatos.) El mundo de la “filosofía espontánea” se debe conectar, como de hecho lo hace, si bien esporádicamente, con el “pensar crítico”, para encontrar maneras de defender los propios valores. Por otra parte, el “pensar crítico” no se encuentra en una “torre de marfil”, no es, él mismo, mera transparencia consciente y crítica, sino que se halla enraizado en la “filosofía espontánea”, en las “reacciones totales”. La “perspectiva itinerante” permite ver este fenómeno con mayores matices, si bien, como seguiremos viendo, Gramsci introduce posteriormente algunos.

Pero estamos rotundamente en contra de la siguiente manera de presentar el asunto, cuando Gramsci escribe:

*“Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y desagregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masas, la propia personalidad está conformada de manera extraña: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y los principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas toscamente locales e intuiciones de una filosofía del porvenir como será propia del género humano mundialmente unificado. Criticar la propia concepción del mundo significa, entonces, volverla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto alcanzado por el pensamiento*



*mundial más progresado. Significa, por tanto, también criticar toda la filosofía hasta entonces existida, en cuanto ella ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular”.*<sup>356</sup>

Lo que rechazamos es el deseo de unificación y de sumisión de la pluralidad existente en una sociedad en un momento dado de su proceder histórico. Gramsci evalúa las diferencias desde una concepción de la historia lineal y progresiva que ya no es sostenible. Habla explícitamente de “prejuicios” sin detenerse a analizar qué son en realidad tales creencias. No asoma la posibilidad de que el “prejuicio” sea, en verdad, un pre-juicio, un juicio previo que se desprende como perspectiva de las entrañas de los grupos y colectivos en los que el individuo fragua su propio punto de vista. Esto no significa que no se deba criticar la procedencia de tales “perspectivas dependientes”. Pero tal crítica debe ejercerse como modalidad retórica y no como ejercicio de una “lógica superior”, la lógica histórica. Aquí, como en Lukács, el peso de la filosofía de la historia marxista es excesivo.

A tal concepción de la historia, rebatimos con las narraciones y las “fabulaciones”, los entramados retóricos que desde ya consideramos fenómenos positivos. Como sostiene Barilli:

*“... podemos constatar que el ejercicio de la retórica es acusado por algunos de ser pura palabrería e incompetencia, y que, por tanto, sería mejor, inclusive en los asuntos políticos, confiar en el juicio de pocas personas, pero de segura competencia, capaces de emplear el instrumento lógico, el único en grado de proporcionar garantías seguras, es decir, el método analítico, riguroso, apretado”.*<sup>357</sup>

De ser así, el rechazo a la retórica equivale a fortalecer la idea de las vanguardias políticas y culturales, reunidas en el Partido que, según vimos en los apartados dedicados a Lukács, conducen a una dictadura totalitaria, transformada, a su vez, en única voz verdadera del líder del Partido. La idea del “experto”, si bien no puede ser desechada en nombre de un ingenuo relativismo donde “todo

---

<sup>356</sup> *Ibidem.* T.N.

<sup>357</sup> BARILLI, R., *Ob.cit.*, p.10. T.N.

vale”, lo que volvería estéril los estudios y los conocimientos, tampoco puede ser aceptada sin reserva alguna. Volveremos sobre este tópico en el transcurso de la labor. Por el momento, nos urge destacar no sólo lo inevitable de la retórica y su función democrática, sino también su valía.

Nietzsche es uno de los primeros en señalar que la retórica es una invención de los sofistas. Éstos plantean un problema respecto del estatuto del lenguaje que pone en entredicho las “verdades simples”. Platón atacó los sofistas por considerarlos unos mercenarios que generaban desorden en la *polis*, cuando su blanco era, en realidad, acallar lo múltiple a favor de lo uno, favorecer las “verdades simples” contra las “complejas” y declarando la complejidad misma un artilugio con el cual confundir la gente. En la “Retórica”, Aristóteles afirma que el término “retórica” procede de la raíz griega *re* que significa “decir” (*eiro*). Tradicionalmente, la retórica es el arte de la persuasión que el Estagirita entiende como “*la facultad de descubrir en cada argumento aquello que es capaz de persuadir*”.<sup>358</sup> Notemos que el énfasis cae de inmediato sobre la argumentación. Se trata de descubrir *en ella* lo que persuade y no de manipular y de confundir con alguna verborrea sin base alguna.

Seguramente, existe una retórica así, y es la que denominamos “mala retórica”, “mala” en un sentido ético, porque puede ser perfectamente eficaz en persuadir a un conjunto de personas que se prestan para ello. Y es que, si antes nos referimos al pensamiento de Nietzsche, donde se diferenciaba entre “persuasión” y “educación”, ahora nos parece que si bien la retórica es el arte de persuadir antes que educar a un pueblo, también es cierto que la persuasión, si el pueblo es educado, debe contener argumentos capaces de convencer. Si el auditorio es analfabeta, la retórica puede fácilmente degenerar en un mero *flatus vocis*, verborrea, fenómeno tan difuso en Latino América por parte de los políticos populistas y en buena relevancia en Venezuela. No todo lenguaje debe ser

---

<sup>358</sup>

ARISTOTELES, *Retórica*, I (A), 2, 1355b. Madrid, Gredos

lineal o contener argumentos para persuadir. La tesis de Alejandro Moreno en “El aro y la trama” sostiene que en los barrios populares venezolanos el uso del lenguaje no corresponde a las categorías eurocéntricas, lineales, verticales, sino que se desarrolla mediante tramas horizontales afectivas, una transversalidad transracional que corresponde a la “episteme popular” que relaciona y no sintetiza.

359

De todas formas, desde el renovado interés por la retórica, la argumentación ocupa el espacio preponderante sobre la base de la siguiente constatación:

*“Corazón de la retórica, vieja o nueva, es el concepto de probabilidad o verosimilitud: desde el inicio, de hecho, la retórica se impone como resultado del ‘choque dialógico entre miembros del consorcio humano conscientes de sus propios límites, que, por tanto, intentan confrontar lealmente sus recíprocas opiniones’ ”.*<sup>360</sup>

A la base de esta caracterización, se encuentra la convicción de que en algunos ámbitos la “verdad” no aparecerá como evidente y que, por ello, habrá que escuchar y discutir las “verdades” de todos aquellos que enuncian y discurren, sin importar, al menos al comienzo de la confrontación, la perspectiva desde la cual toman la palabra. Lejos, sin embargo, de ser una experiencia de crisis, de nihilismo, de pérdida de valores, la retórica así entendida, significa todo lo contrario: redescubrimiento de la pluralidad de la “verdad” -de la existencia de “verdades” y “perspectivas”- de la necesidad de confrontación “leal”. Esto es, el choque debe ser entre argumentos, debe ser reconocimiento de los límites de los monólogos con la consecuente valoración de los diálogos, éstos también limitados a las capacidades de los participantes al debate o por la naturaleza del tópico. Así, cuando decimos que el pensamiento es retórico, decimos dos cosas: 1) que los hombres hablan retóricamente; 2) que la retórica como **disciplina** puede ayudar a poner orden en esa realidad

<sup>359</sup>

Cfr., MORENO, A., *El aro y la trama*, Caracas, Centro de Investigaciones populares, 1995.

<sup>360</sup>

RIGOTTI, F., *La verità retorica*, Milano, Feltrinelli, 1995, p.13. T.N.

retórica. Esto no descalifica la argumentación y ciertas reglas de la lógica, pero ya no pone esta última como medio exclusivo y fin último del lenguaje (a saber, que el lenguaje deba ser depurado de todos los elementos retóricos y reducidos a la trama lógica).

En el caso del estudio de la confrontación en América Latina entre modernidad y subalternidad, específicamente, Venezuela es sumamente importante comprender que las perspectivas sobre las que deseamos itinerar en un trabajo posterior con nuestro propio método de sucesivos desplazamientos, no pueden obviar el fenómeno retórico, esto es, que la gente habla retóricamente a partir de perspectivas dependientes y estructuradas por grupos y colectivos muy sensibles al andamiaje retórico. No podemos inquirir sobre la realidad latinoamericana, principalmente la venezolana, pensar su presente y sus posibilidades futuras, sin dotarnos de categorías que se le correspondan. Con las simples categorías de la lógica, sea esta formal o aquella otra histórica del materialismo dialéctico, no se llega a ninguna parte, por el duro supuesto analítico en el primer caso, lineal y progresivo en el segundo. La retórica, como disciplina, contribuye mejor a la formación de una “perspectiva itinerante”, conformada por saberes múltiples que, no obstante, no estalla en cualquier dirección:

*“Instrumento del hombre común, la retórica debe partir de aquello que asegura la puesta en común, casi el acto constitutivo de nuestra condición humana, es decir, precisamente el discurrir. Y deberá ser un discurso tomado a las raíces, en su ‘grado cero’, de forma tal que pueda ser comprendido por todos aquellos que poseen el derecho de entender y dialogar, enganchado a los standards de conocimiento difundidos entre ‘todos’ los miembros de un grupo social, del ‘pueblo’ a quien uno se dirige”.<sup>361</sup>*

Se ve, ahora, más fácilmente la vinculación existente entre la “perspectiva itinerante”, heterónoma, crítica, y la narración, ella misma ejercicio de bella retórica. Y se ve también la labor

---

<sup>361</sup> BARILLI, R., *Ob.cit.*, p.16. T.N.

que hay que realizar: comprender el perspectivismo nietzscheano y encauzarlo en la realidad latinoamericana, primordialmente la venezolana, como método que no pretende ninguna verdad absoluta, ni siquiera la reivindicación de una meta-perspectiva independiente, propia de un intelectual “lúcido, demasiado lúcido”. Significa expurgar el mismo perspectivismo nietzscheano de su compañero de viaje, el *Übermensch*, para conectarlo con las perspectivas dependientes de los grupos y colectivos, mediante la incorporación de las mediaciones sartreanas y de sus disciplinas auxiliares, para mediar las perspectivas mismas de conformidad con el nivel en el cual la persona vive y responde a las solicitudes de su infancia, de las relaciones humanas a través del método progresivo-regresivo. En fin, se trata de ubicarse, entonces, en el “grado cero”, el discurrir que Venezuela tiene sobre sí, para “regresar” a las fuentes retóricas y sus argumentos que permiten tal “grado cero”. En esto, el intelectual no se ubica por encima de los grupos y colectivos, sino que vive con ellos, los vive y trabaja “codo a codo” para contribuir a la transformación de la narración en aras a la defensa de una identidad cultural, de una sociabilidad que es propia de tal sociedad y que, sin embargo, ha de encarar la multiplicidad, no siempre armónica, de modernidades, algunas de ellas avasallantes, so pretexto de aportar un grado de progreso material que termina atomizando el tejido social y produciendo peligrosas formas de anomia que dejan, muchas veces, al final del recorrido, a la persona sin el resguardo de la sociabilidad y sin el prometido progreso material, económico.

La labor del intelectual, que trabaja a partir desde la perspectiva dependiente de los grupos y colectivos, consiste en elaborar desde el “grado cero” un discurso que se confronta con el orden lógico-epistemológico, para abrirlo a la vertiente retórica en constante transformación, pero que gravita alrededor de las “reacciones totales”. Su escritura está conformada, más allá de la autoría personal que la identifica, por “grupúsculos”:

*“La escritura, toda escritura que se reconoce como tal en una caligrafía personal, poco y nada sabe de sí y hasta ignora que es varias escrituras en una y, siendo una sola, es una numerosidad que resuena. Incluso la palabra meditada no es, no parece, una empresa de estridencias sino acto solitario, porque incluso la que no está habitada más que por su espontánea mismidad reflexiva ya es una palabra poblada”.*<sup>362</sup>

Se añade un rasgo más a la “perspectiva itinerante”. Resumiendo lo hasta aquí alcanzado, ella es:

- 1) **Heterónoma**, por tomar el lugar del otro mediante sucesivos desplazamientos. Lo que significa que sólo alcanza al otro por momentos y que no puede morar en él indefinidamente, so pena de volverse completamente el otro y perder la tensión que caracteriza lo heterónimo.
  
- 2) **Crítica**, porque en el desplazarse se confronta en su propio “girar” con la pluralidad de puntos de vista que conforma el itinerar. Lo que significa que esta crítica queda atrapada en el interior del “girar”, que la “exterioridad” que abre se ubica en la “interioridad”.
  
- 3) **Mediada por los niveles de la infancia, las relaciones humanas y todas las disciplinas auxiliares** requeridas para comprender tales mediaciones, a tal punto ella nunca llega a ser “exterioridad pura”.
  
- 4) **Retórica y “traductora”**, porque no pretende colocarse más allá de las perspectivas dependientes y estructuradas de los grupos y colectivos, sino que las

---

<sup>362</sup>

KAMINSKY, G., *Escrituras interferidas*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p.207.

“traduce” y “negocia” recíprocamente. Lo que no significa que no posea un grado de reflexividad mayor respecto de los grupos: sabe que *es* retórica.

5) **Es una “palabra poblada”**, porque resuena de las perspectivas grupales y plurales de las identidades culturales, resistentes o complacientes con el proceso de las modernidades de la modernidad.

6) **Es una “palabra propagada”**, porque *“verdad es que la escritura se reconoce en los signos que la trazan, pero ignora que a través de ella circulan otros sentidos y sinsentidos; poco sabe o casi desconoce que esa traza es la marca de los alcances, umbrales y límites mismos -bordes y desbordes- de nuestros saberes e ignorancias”*.<sup>363</sup>

7) **Es contingente**, porque renuncia a la idea de la “totalidad detenida” y se abre a las totalizaciones destotalizadas, a los avatares del acontecer. Es una “palabra interferida”, una “palabra cruzada”.

No nos alejamos mucho de la concepción de la retórica como hermenéutica del ser-con cotidiano del hombre. Como acota Raimondi:

*“Para Aristóteles la retórica es un momento en la interioridad de una teoría general del comportamiento humano como ente público, una zona que pertenece al lenguaje en cuanto fundador del comportamiento social. (...) Y si la retórica pertenece a la esfera del comportamiento público, está también íntimamente vinculada con la*

---

<sup>363</sup>

*Ibidem.*

ética”.<sup>364</sup>

Porque tal como la estamos caracterizando, **la retórica no es el ámbito** de la violencia, de la lógica de la fuerza, de la simple imposición de sentido, sino más bien **del implante del sentido** allí donde existen, en el grupo y en los colectivos, las condiciones de recepción que aportan el consentimiento necesario para la persuasión. **La retórica ingresa al campo de la ética, a tal punto de que puede hablarse de una “ética retórica”**, porque el énfasis puesto en la argumentación permite identificar la mejor solución en condiciones de “escasez de verdad evidente”. No se trata, entonces, de la solución más astuta y fuerte, de la que persuade sólo a través de las pasiones o del *ethos* del orador, sino de la solución aceptada en la confrontación dialógica leal entre participantes conscientes de su finitud y de sus propios límites en la persecución de la “verdad”:

*“En la lógica se habla de la verdad necesaria, en la retórica se habla del hombre cotidiano y de sus verdades probables, verosímiles, sobre las que hay que discutir, y en las que, quizás, falta una medida absoluta. (...) Y mientras Platón había establecido que si la retórica se aleja de la lógica de lo verdadero para caer en la falsedad, para Aristóteles ella posee un espacio propio, se mueve en algunas regiones del hombre, y adquiere por ello una función positiva. La retórica necesita de pruebas, de indicios, de testimonios, de ejemplos, de argumentaciones que no son del tipo lógico-silogístico, pero constituyen razonamientos más breves, más simples, que con el término técnico aristotélico llamamos ‘entimemas’.”<sup>365</sup>*

Si la “perspectiva itinerante” se vale de la retórica, y se conecta al mundo de valores comunes, al “grado cero” desde el cual elabora nuevas perspectivas, desplazándose alrededor de las ya existentes, bien podemos decir que su discurrir se basa en:

*“una lengua interferida grupuscular. (...) Las voces de la palabra, ya proferida como habla, ya preferida en el modo de la escritura, pertenecen al universo de la soledad poblada; fondo y fulgor de los procesos de subjetivación, resplandores de ‘un*

---

<sup>364</sup> RAIMONDI, R., *Ob.cit.*, p.20. T.N.

<sup>365</sup> *Idem*, p.21.



*mundo en el que las individuaciones son impersonales, y las singularidades, preindividuales: el esplendor del <se>’.”<sup>366</sup>*

El intelectual que opta por la “perspectiva itinerante”, habita esta “soledad poblada”, hace frente y se confronta a sí mismo con la propagación de las palabras, con la interferencia de los hombres que no pueden ser acallados por las teorías de los intelectuales de “marfil”, de hombres que siguen hablando, que hay que acompañar y ser acompañados por ellos. Compañeros de un camino que se bifurca ilimitadas veces y que permite la pluralidad, expresa la contingencia y da lugar a la decisión sin bases racionales últimas, privilegia una decisión basada en razones que para algunos serán “buenas razones” y para otros no serán razones en absoluto:

*“El yo que teme, que siempre vive ante el terror de perder la identidad porque ello sería como perder la razón o, lo que es lo mismo, la existencia social, se desconoce como una mismidad interferida y esto, que es el gran malestar desde hace más de dos siglos, podría ser su bienaventuranza. Porque también el acto de la escritura es un acto que aun en la máxima identidad y sin advertirlo uno escribe por interpósita persona, por quienes no pueden escribir, quienes sin saber o poder escriben en mí, por los desaparecidos -muertos, vivos- que en mi aparición escritural (me) hablan con los múltiples rostros de la vida. No es necesario el pedestal representativo de los que hablan o escriben por los que no tienen voz: mi voz es la voz de uno que está poblada por aquellos cuyas voces no están ni serán proferidas pero sí interferidas en escritura”.<sup>367</sup>*

La “perspectiva itinerante” es “palabra interferida”, porque esta misma interferencia manifiesta que su discurrir, partiendo del “grado cero”, renuncia a una “totalidad detenida”, y detentada por el intelectual, para dialogar, retóricamente, sobre el fondo de las probabilidades y de las creencias comunes, con el fin de persuadir, si se quiere seduciendo, pero donde el seducir pierde su connotación etimológica de “conducir hacia sí” (uno mismo, mi “yo”, el “yo” del intelectual-sacerdote que pontifica), para conducir en la mismidad de una singularidad entrelazada de múltiples

---

<sup>366</sup> KAMINSKY, G., Ob.cit., p.208. La cita contenida en el texto es de DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar Universidad, 1988, p.34.

<sup>367</sup> *Idem*, p.214.

resonancias:

*“Una filia grupuscular de hombres sin atributos, seres solitarios siempre reunidos, repetidos y, sin embargo, diferentes. Grandes pobladores ínfimos de instantes plenos de encuentro, (...) al modo de múltiples naves que se mueven en el mar embravecido, interferido, de lo caótico”.*<sup>368</sup>

Esta interferencia de la perspectiva hace, también, que su palabra retórica sea una “palabra cruzada”, porque en ella todo se vuelve oblicuo, un trazado de fragmentos un tanto inacabados, perplejos, que aluden y eluden a la vez. La “perspectiva itinerante” transita los cruces para evitar las palabras definitivas y abrirse a la contingencia sin temor; reemplazando al temor, con la ironía y la solidaridad, como Rorty nos dirá. No le teme a la falta de fundamento, sino que se arroja al abismo con una sensación de liberación plena, sin tener que cargar con el peso de alguna reconciliación también ella definitiva. Su conciencia no sólo no contiene, desde ya, el todo, como la hegeliana, según veíamos en el primer apartado de la presente Primera Parte, sino que celebra la nada que fisura el todo, sin que se convierta en “pura nada”, en nihilismo negativo. Con Nietzsche, sabe que es posible un nihilismo positivo, el reconocimiento que no sólo se puede hablar sin los fundamentos, sino que, en “lo social”, de hecho así se habla constantemente:

*“La retórica deviene la actividad en la que emerge el momento problemático del hombre: no aparecen las verdades absolutas sino, más bien, aquellas en conflicto de las que se debe discutir, acerca de las que cabe convencer. (...) La retórica es el lugar de lo múltiple, de la pluralidad, de las diferencias confrontadas en el diálogo, el lugar de la multiplicidad que interroga, en el que se plantean problemas en lugar que soluciones, en el cual se invita a tomar decisiones”.*<sup>369</sup>

No podemos ocultar que el perspectivismo itinerante, con las características anteriormente enumeradas, implica una concepción del hombre, de su condición humana. Desde la retórica, y

---

<sup>368</sup> *Idem*, p.231. Lo resaltado es nuestro.

<sup>369</sup> RAIMONDI, R., *Ob.cit.*, p.22. T.N.

conectándonos con lo dicho acerca de Gehlen y Taylor, “*el hombre es ahora percibido como una metáfora de sí mismo, en cuanto ente cultural que construye una imagen de sí*”.<sup>370</sup> Desde luego, esta imagen, postura ante sí mismo, puede ser interpretada como una máscara, sin pensar que detrás de ella se encuentre el verdadero rostro. Nos gustaría llamarlas “máscaras funcionales” para resolver el problema del cambio de valores, allí donde resulte necesario adaptar la identidad cultural frente a la globalización, concediendo que, por el momento, no podemos modificar la estructura de la economía internacional. Aun así, la pregunta que urge plantearse es si la retórica es una forma de comunicación auténtica o un simple engaño. El interrogante supone una escisión que nosotros rechazaremos, pero, en el marco del debate entre “buena retórica” y “mala retórica”, es importante.

Aclarada la necesidad de la cuestión, digamos que nadie puede vivir estando, por así decirlo, mudo frente a la vida. Hemos visto que para vivir el hombre debe producir sentidos y que éstos son contingentes. Las operaciones retóricas, cuando se las piensa en el marco de un grupo o colectivo, aportan razones para vivir, para luchar. Nietzsche hablará de “mentiras necesarias”, de ilusiones:

*“Pero, cuando las razones que no reposan en sí mismas, cuando el borde de la trama se levanta, también los hombres conocen los espantosos vacíos. Son visitados por pesadillas en el sueño cuando relajado, el organismo vive el oscuro dolor de las determinaciones particulares impotentes cada una en sí misma frente a toda contingencia, la trama de la ilusión se vuelve más débil y más amenazante aparece la oscuridad”*.<sup>371</sup>

Hablar es necesario, porque, debajo de los “juegos del lenguaje”, aparece la nada. Los hombres necesitan las ilusiones del lenguaje, nombrar las cosas y así nacen las culturas, no sólo como formas materiales de supervivencia física, sino también como construcciones simbólicas de sentidos vitales. La retórica de las palabras construye un mundo habitable, un mundo simbólico que nos cobija frente

---

<sup>370</sup> *Idem*, p.24. T.N.

<sup>371</sup> MICHELSTAEDTER, C., *La persuasione e la retorica*, Milano, Adelphi, 1982, p.57, T.N.

a la aspereza de un mundo físico, una naturaleza que no siempre es benévola con el hombre. Nacen los dioses, los ritos, los cultos, las ceremonias, los códigos, las instituciones y todas ellas viven de esas razones retóricas. *“El dolor por una pérdida, un daño determinado, que los hombres creen limitado a esto, es, en cambio, el terror de la revelación de la impotencia de la propia ilusión”*, escribe Michelstaedter.<sup>372</sup>

Pero se equivoca en parte. La ilusión es impotente sólo si se la confronta con un absoluto. Es verdad que las ilusiones perecen, pero **la fuerza de la retórica, contra todo racionalismo, consiste en la comprensión que a cada ilusión perdida responde el nacer de otra ilusión**, al menos a nivel grupal (desde luego, una ilusión perdida puede acabar con la vitalidad de un hombre, desencantándolo, como muestra Balzac en las “Ilusiones perdidas”). En otras palabras, y contra Weber, el “mundo desencantado” es sólo un tropiezo en la marcha de la retórica, propia, tal vez, de hombres que le han apostado demasiado a la ciencia, que han creído en la verdad absoluta, sea de un Dios, sea de la misma ciencia. La retórica es “politeísta”. Nuevos nombres surgirán; nuevas resonancias, nuevas creencias. Los símbolos no se agotan: algunos hombres, sí. La retórica no se detiene nunca:

*“Hacer no es haber hecho; haber hecho no ayuda; aquello que has hecho no lo tienes en el presente pero lo deseas conservar; para poseerlo debes volverlo a hacer como cualquier otra cosa: y nunca alcanzas el fin”*.<sup>373</sup>

Es lo que dirá Rorty con otras palabras, comentando a Nietzsche: las metáforas que la retórica introduce se desgastan, se vuelven literales, no iluden más. Es preciso, entonces, crear nuevas metáforas, mediante nuevas operaciones retóricas.

---

<sup>372</sup> *Idem*, p.61, T.N.

<sup>373</sup> *Idem*, p.81, T.N.

Sin embargo, la valoración que Michelstaedter otorga a la persuasión retórica, a diferencia de Nietzsche y de Rorty, de Raimondi, de Barilli, de Rigotti y muchos otros, es negativa. Para él la persuasión es engaño; para los otros, particularmente para Nietzsche, es el “niño que juega con los valores” en el célebre pasaje del Zarathustra titulado “De las tres metamorfosis”. Michelstaedter considera la retórica una inadecuada afirmación individual.<sup>374</sup>

*“Los hombres hablan, hablan siempre y su hablar llaman razonar. Cualquiera cosa uno diga, no dice, pero atribuyéndose voz al hablar, se adula. (...) Así se aturden los unos a los otros. Así, puesto que no poseen nada, y nada pueden ofrecer, reposan en palabras que finjan la comunicación; puesto que cada cual no puede hacer que su mundo sea el mundo de los otros, fingen palabras que alberguen el mundo absoluto, y de palabras alimentan su aburrimiento, de palabras producen un bálsamo para el dolor; con palabras significan cuanto no saben y que necesitan para aminorar el dolor -o volverse insensibles al dolor: cada palabra contiene el misterio- y en estas confían, con palabras ellos tejen así un nuevo velo tácitamente convenido en la oscuridad. (...) Necesitan del ‘saber’ y el saber es constituido. (...) Así florece la retórica al lado de la vida. Los hombres se colocan en posición cognoscitiva y producen el saber”.*<sup>375</sup>

Michelstaedter concibe una vida muda al lado de la retórica y considera la persuasión como una máscara que oculta un absoluto que, por otra parte, como él mismo admite, no puede alcanzar.

Añora lo absoluto:

*“El absoluto, nunca lo he conocido, pero lo conozco así como quien sufre de insomnio conoce el sueño, como quien mira la oscuridad conoce la luz”.*<sup>376</sup> [Por esta razón, sostiene que] *“de hecho acostumbrarse a una palabra es como tener un vicio”.*<sup>377</sup>

Tal vez tenga razón en esto último, pero no porque la palabra encubra el mundo, sino porque **acostumbrarse a una palabra es estancarse y no revelar el mundo**, que no es sólo mudez de las

---

<sup>374</sup> Cfr. *Idem*, p.98. T.N.

<sup>375</sup> *Idem*, pp. 99-100. T.N.

<sup>376</sup> *Idem*, p.96. T.N.

<sup>377</sup> *Idem*, p.101. T.N.

cosas, sino hablar sobre ellas, a tal punto que cosa e interpretación lingüística de la cosa no pueden separarse ni diferenciarse, como observarán Nietzsche y Rorty. Acostumbrarse a una palabra es un vicio, porque no permite abrir nuevas perspectivas y horizontes, porque paraliza el itinerar de la perspectiva que ya no añora ni la sombra del absoluto. El vicio, por ejemplo, de mantener dicotomías obsoletas para describir la relación que América Latina, básicamente Venezuela, mantiene con Occidente, con la modernidad. Por ello Nietzsche ofrecía el “filosofar del martillo”. Partir palabras, destruirlas, para inventar nuevas. En el Zarathustra escribe: “a lo que cae es preciso empujarlo”. El joven pensador italiano no alcanzó tal ligereza. Obsesionado con un “absoluto escondido”, escribió este único libro, que citamos como ejemplo de ataque a la retórica, y se suicidó. Tal vez no encontró más palabras para entretenerse en el mundo. Tal vez no supo ver la belleza de la palabra, desde la poética a la estrictamente filosófica que, aún así, no se deslustra, por más que así lo desee el rigor del concepto, demasiadas veces parecido al “rigor mortis”, de la primordial palabra poética. A tal punto llevó lejos su odio contra la retórica que escribió:

*“De esta manera el hombre, a causa de su retórica, no sólo no progresa sino que baja nuevamente la escalera de los organismos y reduce su persona a lo inorgánico. Él se halla menos vivo que cualquier otro animal. ¡Felices las bestias que no poseen ‘alma inmortal’ que las arroje al caos de la impotencia retórica y que se mantienen en el sano giro de su acostumbrada potencia!”*<sup>378</sup>

Pero no todos están dispuestos a mantenerse en un mundo plural que genera incertidumbres. El hombre lucha contra la contingencia, la interpreta como la fuente de todos los males, no alcanza a ver en ella también sus cualidades positivas, por ejemplo, la novedad, la creación, lo inesperado que trae la esperanza, el acontecimiento que produce una resurrección, como en el homónimo libro de Tolstoi. Pero el odio por la retórica, herramienta para habérselas con la contingencia, procede también de su vinculación con el placer. La retórica no persuade sólo con los argumentos, lo hace

---

<sup>378</sup>

*Idem*, p.108. T.N.

también con el placer intelectual.

*“El poder de las palabras, nos dice la mitología griega, se ejerce a través de la seducción de la belleza. Peithó, diosa de la persuasión, es también la diosa del amor, que seduce con su encanto erótico”.*<sup>379</sup>

Por esta razón, quizás, el pensamiento cristiano aborreció siempre de la retórica, ni se diga de la contingencia, si pensamos que el Dios monoteísta puede ser concebido como la primera “tecnología” para enfrentar y eliminar los avatares de la vida. Dentro de esta óptica, la entrada y salida en el mundo -la vida y la muerte- vienen directamente de las manos de Dios. Además, como señala Rigotti:

*“...el pensamiento cristiano ha tomado siempre las distancias frente a la retórica, no sólo porque la ‘revelación’, siendo precisamente revelada, despojada de todo velo, desnuda como toda verdad que se respete, se somete a la lógica de la evidencia, es decir, convence sólo con la visión, sino también porque la retórica se encuentra estrechamente vinculada al placer”.*<sup>380</sup>

El goce de la escucha activa la imaginación, peligrosa deformación de la imagen-visión, porque no puede ser controlada ni siquiera por los totalitarismos más extremos, burlados sistemáticamente por lo “literario”. La escucha-imaginación pone en circulación el demonio de la tentación que ataca la “pureza de pensamiento”. No hay imaginación inmaculada. Desde luego, la retórica puede abusar del placer y manipular los auditorios, pero en ese caso es “mala retórica”, contradice nuestra “ética retórica” que no prohíbe el placer si se acompaña de la argumentación. Pero, ¿por qué la argumentación no ha de ser bella? ¿Por qué le estaría vedada la generación del placer? La “ética retórica” produce saber en el placer. Por ello Rigotti insiste y pregunta:

---

<sup>379</sup> RIGOTTI, F., *Ob.cit.*, p.18. T.N.

<sup>380</sup> *Idem*, pp.18-19. T.N.

*“¿Pero no podría en cambio la retórica producir conocimiento a través de la producción del placer? ¿Por qué el placer debería ser sustraído al conocimiento cuando, en cambio, constituye una de sus connotaciones fundamentales? ¿Cuáles son los motivos por lo que se busca el conocimiento sino porque éste, como la satisfacción del apetito físico, crea un sentido de placer y de plenitud?”.*<sup>381</sup>

He aquí una traza que permite comprender la razón por la cual los grupos hablan sin cansarse jamás. Los grupos producen saber mediante el placer del habla, de la conversación, de los tráficos alegres que van desde el comercio de bienes y servicios, al comercio de palabras, ese bello intercambio, hostil a veces, otras más armónico, pero igualmente vinculante. El saber, como señala Rigotti, expresa el fenómeno fundamental del “tener sabor” (de allí su relación etimológica). Al hablar y producir saber, los grupos saborean lo que ellos son. Una metáfora alimentar se encuentra a la base del proceso del conocimiento que el racionalismo ha vuelto sin sabor y sin placer infiltrado por una de las muchas sombras de la “muerte de dios”. En el aprendizaje auténtico, hay un metabolizar lo “ingerido”, el arte de la rumia nietzscheano que requiere de la lentitud de la lectura pero que, fenómeno que Nietzsche no destacó del todo, se anticipa en la ingestión y digestión por parte del individuo de las palabras del grupo que lo alimenta.

Otra vez aparece la “palabra poblada”, la “palabra propagada”, y, de allí, la palabra fecundamente interferida de ese “yo” que únicamente puede creerse solo cuando no “mira hacia abajo”, hacia el “sí mismo”, hacia su propio cuerpo que ha estado en contacto con otros cuerpos y ha comunicado mediante posturas, gestos, movimientos antes del proferir de la palabra. Cada cual ha de reconocerse en la *“la solidaria comunión de cuerpos que han pasado de mano en mano como vara que ayuda a salvar los vados y en cuya piel se cristaliza la saliva de los humildes”*.<sup>382</sup>

---

<sup>381</sup> *Idem*, pp.19-20. T.N.

<sup>382</sup> MUTIS, A., *La nieve del Almirante*, Madrid, Santillana ediciones, 2002, (1986), p.108.



Esos “humildes” que no son otra cosa que los grupos y sus “reacciones totales”, esa población que puebla la palabra “singular”, y en la que el intelectual viene al mundo para luego despertar por una lucidez que procede de lejos, que tiene una genealogía, una lucidez que puede, luego, volverse crítica, pero cuya perspectiva inicial, cuyo suelo, es dado por el grupo inicial. El intelectual es un ser “errante” -al menos en nuestro escenario- pero su errar, su nomadismo se parece al de Ulyses que, cuando está a punto de olvidar Ítaca, recupera su memoria para saberse finito, para desearse, inclusive, a diferencia de Aquiles, mortal, hijo de hombres que aspira la quietud de la finitud contra la inmortalidad de los dioses.

¿Demasiado placer en este conocer? Pero:

*“...si es verdad que la filosofía ha nacido del estupor y del asombro (...), ¿no están quizás el estupor y el asombro inseparablemente unidos a la necesidad del placer que el sentido del estupor y del asombro satisface?”<sup>383</sup>*

Lo que separa la filosofía, el “gesto filosófico”, de la retórica y su actuación no estriba tanto en el temprano rechazo que la primera efectúa del placer (no en vano Platón pudo ser rescatado por el cristianismo y Nietzsche los coloca en un mismo eje), sino, también, en la dimensión política, en la actitud hacia la política que subyace a cada una. La realidad política es borrada por obra de Platón a favor de la realidad a secas, peor aún, de lo “real”, las “ideas”, a las que sólo tienen acceso los “Académicos” que labran en el pulcro recinto de la Academia:

*“Platón, el padre de la filosofía política de occidente, intentó de maneras diversas oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas, sólo accesibles a*

<sup>383</sup>

RIGOTTI, F., *Ob.cit.*, p.20, T.N.

*los filósofos.*”<sup>384</sup>

Deberemos tener presente este rasgo platónico a la hora de analizar las obras de los principales autores subalternos latinoamericanos, que “importan” sus ideas de los estudios culturales y de los estudios postcoloniales, pues se trata de ver hasta qué punto, como ya analizamos a través de Gramsci, el intelectual tiene el derecho de hablar por esos grupos, por esa “palabra poblada”, que dice representar, toda vez que estos mismos estudios destacan la crisis de representatividad. Quizás, subsista en ellos un “residuo filosófico” en lo concerniente a su actividad de intelectuales que, aun habiendo nacido y soportado la colonización, se han beneficiado de las instituciones más prestigiosas de las democracias occidentales (Inglaterra, Francia, Estados Unidos) y logran difundir su pensamiento precisamente mediante el sitio de privilegio que ocupan (universidades con abundantes recursos, fundaciones, centros de investigación, bibliotecas, editoriales de prestigio y con capacidad para distribuir sus obras). No es lo mismo escribir desde Chicago, París, Londres que desde Quito, Lima o Caracas. Y no lo es, sobre todo, en relación a la amplitud de la representación lograda.

De todas formas, retomando nuestro “hilo retórico”, sostenemos con Raimondi que la retórica se vale de:

*“una interpretación del hombre que parta del hombre en lugar de las teorías o de las ideologías, confrontándose con aquello que es irreducible precisamente al hombre, es decir, la multiplicidad, que no se reduce si no a través de una autoridad, pero que, de otro modo, debe ser necesariamente negociada. En el interior de este camino la retórica no puede ser sino una teoría del diálogo, entendida como red de conflictos, de diferencias, donde cada cual permanece sí mismo y no obstante debe ingresar en relación, sin la posesión de una verdad absoluta y totalitaria, sino sólo en posesión de una verdad parcial”.*<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> ARENDT, H., *¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 1997, (1993), pp.80-81.

<sup>385</sup> RAIMONDI, E., *Ob.cit.*, p.34. T.N.

En otras palabras, **debemos disolver la filosofía en política, porque ésta es la que permite expresar la multiplicidad de las perspectivas y su itinerar y porque, al hacerlo, trata del “estar juntos”, inclusive bajo la modalidad del conflicto, de los diversos y de sus diferencias.** La política, así concebida, no es una prerrogativa antropológica del hombre: el hombre no es político por naturaleza, si algo es “por naturaleza” más allá de su organismo. La política es “el entre” de los hombres, de sus perspectivas que se ven compelidas a hablar y que necesitan de la retórica para persuadirse mutuamente en lugar de matarse.

Pero, ¿no será la retórica misma un artificio? Para responder a esta interrogante, debemos entrar ya en algunos textos de Nietzsche, sin que ello signifique una exégesis cabal del autor en cuestión. Al igual que los otros autores hasta aquí convocados, no hará sino responder a nuestra inquietud central en la elaboración de la perspectiva itinerante: ¿cómo puede Latinoamérica, prioritariamente Venezuela, salir del laberinto en el cual ha penetrado con su disputa interminable entre modernidad y todo aquello que se le opone, a veces de manera entrañable? Más en concreto, pues nuestra pretensión es menor al buscar un método, ¿cómo puede hacerlo Venezuela, esa “república liberal” amenazada no sólo por esta contradicción de querer ser republicana y liberal a la vez, sino, también, por los retornos, más o menos matizados, de un marxismo tropical muy peculiar? Creemos que para contribuir a aclarar el panorama, debemos librarnos, hasta donde sea posible, del pensamiento metafísico y esencialista, del pensar “dramático” que esto arrastra, para abrirnos a una concepción retórica de la vida humana y del mundo que ella construye. Nuestra primera y más básica reflexión concierne, pues, al lenguaje mediante el cual Latinoamérica, fundamentalmente Venezuela, se habla a sí misma, lo que implica una crítica más ponderada de la función del lenguaje en general.

Así lo entendió el joven Nietzsche tras haber publicado “El origen de la tragedia” en 1870. La preocupación del autor alemán hacia el lenguaje se fecha ya desde 1869 en un temprano escrito dedicado a “Los orígenes del lenguaje”, pues, para ese entonces, en su afán de desenmascarar algunos mitos filosóficos, había entendido que se debía analizar la “herramienta” primera con la que trabajaba la filosofía. Al final del recorrido, en sus últimos años de producción literaria, se percatará de que el lenguaje más que una herramienta es el ambiente ineludible en el cual se desenvuelve el obrar humano. Pero en 1870, cuando redacta “El nacimiento de la tragedia”, está convencido, bajo el influjo de Schopenhauer y Wagner, que la música es el lenguaje natural, el más profundo y verdadero. Y es contra este texto, que se dirigen los diversos escritos reunidos hoy en día bajo el rótulo de “Escritos sobre retórica”, que si bien no pasan de ser apuntes para dictar clases, muestran un grado de apropiación y de elaboración de las fuentes empleadas muy notorio. Podemos decir, para introducirnos en nuestra lectura de Nietzsche, que desplazaremos ulteriormente hacia Rorty, y desde allí hacia la concepción de pluriperspectivismo elaborado contra la categoría de totalidad, que:

*“...con el descubrimiento de la retórica a Nietzsche se le abría un nuevo camino o modo de crítica anti-metafísica frente al conocimiento y al lenguaje conceptual. Y por primera vez la retórica es rehabilitada y asumida en su papel histórico como una anti-filosofía”*.<sup>386</sup>

En otras palabras, con el estudio de la retórica Nietzsche descubre la posibilidad de abrir una escisión en el meollo mismo del filosofar, comenzando su larga crítica al eje platónico-cristiano, pero, también, dirigiéndose contra sí mismo, esto es, contra la pretensión metafísica de su primer texto publicado y su concepción de la verdad. En “El intento de autocrítica” escrito en 1886, Nietzsche, a pesar de reconocer cierto valor a “El nacimiento de la tragedia”, considera este libro prolijo y contaminado por el *Sturm und Drang*. Textualmente:

---

<sup>386</sup> SANTIAGO GUERVÓS, L.E., “El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica”. Introducción a *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000, p.13.

*“Digámoslo una vez más, hoy es para mí un libro imposible, -quiero decir- mal escrito, pesado, atormentado, lleno de imágenes agitadas y confusas, sentimental, aquí y allá empalagoso hasta lo femenino, desigual en el ritmo, **sin voluntad de limpieza lógica**, demasiado convencido y por ello dispensado de demostrar, difidente hacia la misma conveniencia del demostrar, como libro para iniciados, como ‘música’ para aquellos que han sido bautizados en la música, que se encuentran vinculados desde el comienzo a raras experiencias artísticas en común, como signo de reconocimiento para consanguíneos ‘in artibus’....”.*<sup>387</sup>

“Sin voluntad de limpieza lógica”, sostiene Nietzsche. Podría parecer un sin sentido si, como veremos, los “Escritos sobre retórica” apuntan a una deconstrucción del concepto y de todo el aparato lógico en favor de los tropos del lenguaje. Sin embargo, la trayectoria completa del autor mostrará la imposibilidad de una deconstrucción total del concepto y de la misma lógica en favor de la retórica, porque para definir, por ejemplo, qué es una metáfora, se debe acudir una vez más al concepto y al andamiaje lógico. Toda la obra de Nietzsche se debate, podemos decir, entre la deconstrucción del concepto como punta de lanza del pensar metafísico por un lado, y, por otro, la constatación de que también los tropos (metáfora, metonimia, sinécdoque, etc.) padecen la deconstrucción por parte del concepto que, por así decirlo, retorna una y otra vez tras su “expulsión”.

Por esta razón, la “voluntad de limpieza lógica” cobra en las obras de Nietzsche posteriores a “El nacimiento de la tragedia” un estatuto “ambiguo”, en la medida en la que, la retórica es empleada como crítica del conocimiento mediante la crítica al lenguaje. Éste no puede ser ni el lenguaje natural de la música, pero, tampoco, el lenguaje “artificial” de los meros conceptos puros, de la incontaminación retórica, porque la retórica afecta todo el lenguaje y, por ello, nos permite comprender, yendo directamente a nuestro tema, que toda auto-descripción, sea de un individuo, sea

---

<sup>387</sup> NIETZSCHE, F., *Tentativo di autocritica*. En “Obras”, Milano, Adelphi, Vol.III, T.N., p.6., &3. Lo resaltado es nuestro.

de una cultura, contiene, a la par, un componente retórico y unos elementos lógicos. Metáfora y concepto constituyen una continuidad mediante la cual se elabora la narración, macro o micro que ésta sea. Las perspectivas y su itinerar en ellas por parte de su “visitador” son el precipitado de tales narraciones, que requieren, igualmente, para ser percibidas de una sensibilidad artística, pero, también, de una atención hacia los elementos conceptuales, pues, de hecho, no hay perspectivas sin conceptos. La meros tropos, por lo demás, éstos también imposibles, porque diluirían el discurso en un abigarrado y desatinado murmullo incapaz de articular no sólo las identidades de los pueblos sino, sobre todo, sus reivindicaciones. El imperialismo, el colonialismo y todos los “neos” o “post” que pueden existir, sólo se enuncian y cobran conciencia en los dominadores y en los dominados mediante esta “mezcla” de tropos y conceptos en cuyo seno hay que usar, como sostiene Nietzsche, el “arte del matiz”.

Los “Escritos sobre retórica” se encuentran fuertemente influenciados por la obra de Gustav Gerber, “El lenguaje como arte”. Este autor cuestiona el hecho de que el lenguaje sea esencialmente un medio de comunicación, pues, en verdad, su carácter original, dejado a un lado, es el de ser una “obra de arte”. Por ello, los tropos o las figuras del lenguaje no acontecen como simples accidentes, sino que le son constitutivas: por más esfuerzos que se realicen para transformar el lenguaje en ciencia, para volver científico al lenguaje, éste siempre conservará la forma del arte. No es posible despojar al lenguaje de lo que se considera desde la perspectiva científica como puro ornamento. Los tropos no son ornamentos, sino manifestaciones propias e irreductibles del lenguaje.

El llamado lenguaje científico no es sino un lenguaje que sigue conteniendo tropos y figuras, que los encubre y que, además, mediante este ocultamiento, se empobrece para comprender algunas zonas de la realidad. En otras palabras, en su afán de eliminar lo que considera ornamento, no hace sino moverse sobre la superficie del lenguaje y del mundo mismo, produciendo una simplicidad que

puede arrojar resultados positivos para **algunos** criterios de utilidad, pero que, por ello mismo, extravía fuentes productivas para conocer “de otro modo” (igualmente útil) el mismo mundo. Su fertilidad a corto plazo, se paga con una elevada esterilidad final: conoce el mundo sin el hombre, conoce el mundo como “mundo de cosas” no humanas, en una palabra, “deshumaniza”.

Nietzsche lucha desde temprano contra esta tendencia. En el “Intento de autocrítica” concibe la ciencia como miedo ante la “verdad”, verdad de la vida, esto es, verdad que contiene al hombre como envuelto en el lenguaje que él mismo profiere.<sup>388</sup> Los “Escritos sobre retórica”, al apropiarse de las fuentes de Gerber, pueden ser leídos en esta dirección, señalando que las representaciones colectivas no pueden efectuarse sin tejer el hilo de la retórica. Desde luego, como ya hemos apuntado, esto no significa rechazar la ciencia, sino comprender mejor su función y estatuto y, sobre todo, frenar su deseo de ser el único vocero autorizado a hablar sobre la “verdad”. Ella es una narración entre otras, con ventajas y defectos como cualquier otra.

De todo esto se extrae la siguiente conclusión: no es posible estudiar la condición humana como lo hacemos, por ejemplo, con la naturaleza del átomo. La condición humana es un término equívoco, ambiguo, escurridizo, alusivo, que remite a una “realidad” que ha de ser conocida mediante un uso muy particular del lenguaje y por tal término jamás debemos entender un estado del mundo, una cosa. La “condición humana” no es un objeto, porque lo que ella sea no puede ser objetivada, esto es, puesta a distancia del sujeto que conoce, “frente” a él, como acontece con las cosas del lenguaje-mundo científico.

El uso del lenguaje que le es más pertinente, es el alusivo, el metafórico y nunca el literal, en

---

<sup>388</sup>

Cfr. *Tentativo di autocritica. Ob.cit.*, p.4.,&1.

definitiva es el uso que la retórica privilegia. La metáfora, como lo señala Ricoeur, es la transposición de un nombre extraño a otra cosa que, por este hecho, no recibe denominación propia.<sup>389</sup> Los elementos retóricos y metafóricos del lenguaje poseen propiedades demiúrgicas que lo convierten en fuente de imágenes poderosas. El lenguaje posee una capacidad de creación inscrita en la misma función discursiva que se incrementa cuando ésta se compromete en la empresa de conocer al hombre en el mundo. De ahí, que todo acto de conocimiento del hombre implique un acto de “creación” del mismo. Al crear nuevos nombres, designaciones y estimaciones, creamos nuevas “realidades”. El lenguaje, en este caso, no se limita a reflejar una realidad dada sino que contribuye a generarla. Los “Escritos sobre retórica” intuyen esto que el Nietzsche maduro desarrollará a sus anchas.

Enseguida debemos aclarar este punto para disipar posibles malos entendidos. La condición retórica del lenguaje, -condición contra la que las ciencias naturales y los lenguajes especializados de la matemática y la lógica luchan encarnizadamente para obtener la claridad, la precisión y la rigurosidad- no puede ser atenuada en el caso del estudio de la “condición humana”. El carácter retórico del lenguaje, orientado a persuadir, se evidencia en la imposibilidad de aprehender con inmediatez el fenómeno humano, su “naturaleza”. Éste es de tal índole que no cabe encontrar aquí expresiones unívocas sino multívocas: “condición humana” es un término que reúne una pluralidad de significados que hay que atender en su especificidad y, sobre todo, *interpretar*.

El fenómeno humano se inscribe en la región del *sentido* mucho más que la del *ser* o, si se prefiere, el “ser” de lo humano es el sentido, y, en consecuencia, su conocimiento no transcurre por

---

<sup>389</sup> Cfr. RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Madrid, Ediciones Europa, 1980. Respecto de la conexión entre retórica y metáfora, escribe Ricoeur: “La paradoja histórica del problema de la metáfora es que nos ha llegado a través de una disciplina que desapareció a mediados del siglo XIX, cuando dejó de figurar en el ‘cursum studiorum’ de los centros docentes. Esta vinculación de la metáfora a una disciplina muerta es fuente de gran perplejidad. Parecería que el retorno de los modernos al problema de la metáfora los condena a la vana ambición de hacer renacer la retórica de sus cenizas”. p.17



el camino de las ciencias naturales y/o formales. Éstas pueden aportar datos empíricos relevantes que, sin embargo, se insertan en una “arquitectura global” de índole retórica.

Ahora bien, cuando hablamos de retórica, es importante dejar en claro, como en parte ya hemos hecho, que no nos referimos a una “retórica restringida”, pues, en este campo, como lo hace constar Aristóteles:

*“...encontramos una teoría de la argumentación, que constituye su eje principal y que proporciona al mismo tiempo el nudo de su articulación con la lógica demostrativa y con la filosofía, una teoría de la elocución y una teoría de la composición del discurso. (...) La historia de la retórica es la historia de una dispersión. Una de las causas de su muerte consiste en que al reducirse a una de sus partes, la retórica perdió el nexo que la unía a la filosofía a través de la dialéctica, con lo cual se convertía en una disciplina errática y fútil”.*<sup>390</sup>

Por ello, cuando hablamos de retórica nos referimos a la recuperación de este nexo y, en consecuencia, a una retórica filosófica que Nietzsche, según decimos, emplea en una lucha contra la filosofía que se inspira en la ciencia y pretende ser tal.

El ideal de “verdad” que subyace a la retórica filosófica -a la filosofía que se sabe retórica mediante su genealogía- se encuentra contrapuesta a lo que la verdad representa para las ciencias naturales y formales, conectándose con la interpretación y su arte, a saber, la hermenéutica. Esta aseveración nos conduce a reconocer dos grandes modelos de la verdad y, sobre todo, a rebatir la idea de que la ciencia es el único soporte de la verdad. Seguramente, la verdad científica nos ayuda a liberarnos de muchos prejuicios y errores, pero es muy dudoso que ella por sí sola pueda abarcar la totalidad de los fenómenos. Ya hemos apuntado que no puede alcanzar el dominio donde se plantea la cuestión de la “condición humana”. Entonces:

---

<sup>390</sup>

*Ibidem.*

*“...nos preguntamos con inquietud si no hay que achacar a los métodos de la ciencia la existencia de tantas cuestiones que demandan una respuesta que aquélla rehúsa dar. La ciencia se niega a dar la respuesta desacreditando la pregunta, es decir, tachándola de absurda. Porque sólo tiene sentido para ella lo que se ajusta a su método de hallazgo y examen de la verdad”.*<sup>391</sup>

En otras palabras, la ciencia pretende y exige para cada afirmación **demostraciones** que son las que, precisamente, no pueden darse para la “condición humana”: ésta no se demuestra, se interpreta.

El modelo de verdad empleado por la hermenéutica se inspira en la *aletheia*, término griego que significa des-ocultación o desvelamiento. Con los “Escritos sobre retórica”, Nietzsche abre el camino para este desvelar. Esta concepción quiere destacar que:

*“...el encubrimiento es propio de la acción y del lenguaje humano. Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño”.*<sup>392</sup>

Conforme a esto, la verdad debe ser “desvelada”, hay que apartar en ella lo que es el engaño, llegando al extremo de inquirir respecto de lo que la ciencia misma ha hecho y hace con ella. Gadamer -a quien estamos citando para aclarar hacia dónde ha conducido el inicial descubrimiento del autor de Basilea- escribe que *“conviene, pues, analizar en primer lugar el hecho de que la verdad haya establecido una conexión tan estrecha con la ciencia”*,<sup>393</sup> mientras que ya Nietzsche había atacado la filosofía dogmática -aquella que no se sabe ni se quiere retórica, sino “científica”- por considerar que ejercía violencia sobre la “verdad”. En “Más allá del bien y del mal” dice:

---

<sup>391</sup> GADAMER, G.H., *Verdad y método II*, p.52.

<sup>392</sup> *Ibid*, p.53.

<sup>393</sup> *Ibid*, p.52.

*“Suponiendo que la verdad sea una mujer, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, [Léase, de “verdades”] ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores de una mujer? [verdad] Lo cierto es que ella no se ha dejado conquistar”.*<sup>394</sup>

Desde luego, tanto Gadamer como Nietzsche están interesados en los temas de lo social, de la estética, de la política, de lo psicológico, en una palabra, de lo humano. Tratan de defender una parcela de la “realidad” de los ataques de una ciencia que con su monotemático concepto de la verdad aniquila la autonomía de estos campos. Esta ciencia busca invadir el terreno de lo filosófico y, rechazando con virulencia lo retórico y lo hermenéutico:

*“...estima que todo el secreto y la tarea de la filosofía consiste en formar el enunciado con la exactitud necesaria para que pueda expresar unívocamente el contenido. La filosofía debe elaborar un sistema de signos que no dependa de la polivalencia metafórica del lenguaje natural ni del plurilingüismo de las naciones modernas, sino que alcance la univocidad y precisión de las matemáticas”.*<sup>395</sup>

Esta clase de filosofía desea estar cerca de la lógica y tomar distancia de la política, la literatura, la historia y para ella la cuestión de la “condición humana” se reduce a lo que la física, la química, la biología, la anatomía, la psicología y las ciencias sociales -siempre y cuando estas últimas adopten para sí el método científico- tienen que decir. La filosofía, en este caso, sólo cumpliría la función de analizar y supervisar que los diversos lenguajes empleados para referirse a la especie *homo sapiens* cumplan con los requisitos establecidos. Se trataría de una “terapéutica del lenguaje”, meramente crítica, de una “filosofía analítica”. Nada molesta más a esta clase de filosofía que la ausencia de procedimientos de decisión reconocidos universalmente para demostrar tesis

---

<sup>394</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1983, p.17.

<sup>395</sup> GADAMER, H.G., *Verdad y método II*, p.56.

filosóficas y nada le disgusta más que tener que presenciar una interminable discusión sobre el mismo tipo de cuestiones. El desacuerdo sistemático es para ella sinónimo de fracaso, porque el núcleo de su inspiración es monista: la verdad es una sola y sólo existe una respuesta correcta para cada pregunta. En cambio, la retórica filosófica, la filosofía que se sabe retórica, es pluralista y comprende que, aun formulando apropiadamente las preguntas, puede haber para cada una de ellas diversas respuestas correctas. El desacuerdo, las diferencias de opiniones lejos de ser sinónimo de fracaso, representan la misma riqueza filosófica. Tendremos ocasión de ver cómo mediante estas “diferencias” se producen “lugares de cultura” y de liberación.<sup>396</sup>

Lo cierto es, que la tendencia filosófica que aboga por la ciencia tropieza con una dificultad lógica, de la que en la reciente historia de la disciplina se han ido percatando sus seguidores:

*”Se ha demostrado que la introducción de sistemas de signos convencionales nunca se puede efectuar mediante el sistema elegido en esas convenciones y que, en consecuencia, la introducción de un lenguaje artificial presupone ya otro lenguaje en el que se habla”.*<sup>397</sup>

Este otro lenguaje es el natural, el cotidiano, cuyo privilegio radica en que, lo queramos o no, nos envuelve desde el comienzo y que según el joven Nietzsche, sobre las huellas de Gerber, es artístico.

Así, pues, abandonada la idea de poder conocer la “condición humana” a través del método de las ciencias naturales y formales -que, repetimos, han sido y siguen siendo igualmente exitosas en sus avances en los campos que les competen- y habiendo comprendido que:

---

<sup>396</sup> Cfr. BHABHA, H., *Luoghi di cultura*, Meltemi, Roma, 2001, (1994). Y SAID, E., *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 2001, (1993).

<sup>397</sup> *Ibid*, p.56.

*“desde que el método filosófico es en sí mismo un problema filosófico, (...) los intentos de reemplazar la opinión por el conocimiento se ven siempre frustrados por el hecho de que lo que cuenta como conocimiento filosófico ello mismo parece ser objeto de opinión...”,<sup>398</sup>*

Estamos en libertad de sostener que la “naturaleza” de nuestro lenguaje expresa no sólo la dificultad de conocer lo que sea la “condición humana”, sino que pone de manifiesto el rasgo más importante de la “condición humana”: a saber, que el hombre es un ser hermenéutico, un ser que interpreta, y su ser mismo es la interpretación.

Ante esta argumentación, se podría objetar que el lenguaje mismo es el primer rasgo de la “condición humana” y se podría sostener que el lenguaje es un elemento natural, un elemento biológico. Ya hemos afirmado que no puede haber interpretación si no hay lenguaje. Pero, ¿es el lenguaje un fenómeno natural, estrictamente biológico? La respuesta es negativa:

*“El proceso de adquisición del habla es, en realidad, algo totalmente distinto del proceso de aprender a caminar. En este último caso, la cultura -o, en otras palabras, el conjunto tradicional de hábitos sociales- no entra propiamente en juego”.<sup>399</sup>*

No sucede lo mismo con el lenguaje, pues si un niño se encuentra preparado, predispuesto por su herencia biológica, para caminar, no requiriendo en ello de la ayuda de los mayores, en el caso del habla se necesita de la intervención de la sociedad y la cultura: el lenguaje requiere de “usos” y bien puede decirse que su “naturaleza” se disuelve en los “usos”:

---

<sup>398</sup> RORTY, R., *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990, (1967), p.48. Lo resaltado es nuestro.  
<sup>399</sup> SAPIR, E., *El lenguaje*, México, F.C.E., 1975, (1921), p.9.

*“Es claro, desde luego, que en cierto sentido el individuo está predestinado a hablar, pero esto se debe a la circunstancia de que ha nacido no sólo en medio de la naturaleza, sino también en el seno de una sociedad que está segura -y con toda razón- de hacerle adoptar sus tradiciones. Eliminemos la sociedad, y habrá todas las razones para creer que aprenderá a caminar, dando por supuesto que logre sobrevivir. Pero igualmente seguro es que nunca aprenderá a hablar, esto es, a comunicar ideas según el sistema tradicional de una sociedad determinada”.*<sup>400</sup>

Para comprender mejor este aspecto, podemos, mediante un acto de la imaginación, separar el recién nacido del ambiente social para ubicarlo en un nuevo ambiente totalmente diferente. En este caso, aprenderá a caminar, pero hablará de una manera completamente diferente en función de la sociedad en la que viva, porque el “uso” del lenguaje será otro:

*“Así, pues, la facultad de caminar es una actividad humana general que no varía sino dentro de límites muy circunscritos, según los individuos. Su variabilidad es involuntaria y sin finalidad alguna. El habla es una actividad humana que varía sin límites precisos en los distintos grupos sociales, porque es una herencia puramente histórica del grupo, producto de un hábito social mantenido durante largo tiempo”.*<sup>401</sup>

El habla es una función cultural: hablamos siempre en el interior de un grupo que nos sobrepasa, y nuestra manera de comprender el mundo, y a nosotros mismos, implica la posibilidad de interpretar esa misma habla.

*“Con esto ha quedado allanado el camino para dar una definición adecuada del lenguaje. El lenguaje es un método exclusivamente humano, y no instintivo, de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada”.*<sup>402</sup>

Todo esto no significa que los elementos naturales, biológicos, no jueguen cierto papel. Pueden servir de estímulo para el desarrollo del habla, a tal punto que nos referimos a los “órganos

---

<sup>400</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>401</sup> *Ibidem.*

<sup>402</sup> *Ibid.*, p.14.

del habla”. Sin embargo, esta expresión no debe llamar a engaño, porque, en rigor, no existen tales órganos:

*“lo que hay, son sólo órganos que, de manera incidental, pueden servir para la producción de los sonidos del habla. Los pulmones, la laringe, el paladar, la nariz, la lengua, los dientes y los labios se emplean para ese objeto, pero no se les debe considerar como órganos primarios del habla, del mismo modo que los dedos no pueden considerarse como órganos esencialmente hechos para tocar el piano, ni las rodillas como órganos de la oración”.*<sup>403</sup>

El habla es, entonces, una operación compleja, una síntesis de diversos factores interdependientes, un conjunto de adaptaciones diversas y sutiles. Desde luego, hay una base orgánica para ejecutar esta síntesis: se trata del cerebro:

*“Esto no puede significar otra cosa sino que los sonidos del habla están localizados en el centro auditivo del cerebro. O en una parte circunscrita de este centro, tal como están localizadas allí otras clases de sonidos; y que los procesos motores que intervienen en el habla se encuentran localizados en los centros motores, exactamente como los demás impulsos de que dependen actividades motoras especiales”.*<sup>404</sup>

En este sentido, la “localización” del lenguaje en el cerebro es sólo una expresión general, pues todos los aspectos de la conciencia se hallan igualmente ahí. Para lo que nos interesa, el habla es una función psíquica, espiritual del hombre, toda vez que, según indicamos, su constitución involucra toda la dimensión histórica, social y cultural. Es en esta dimensión donde la interpretación aparece para vérselas con los productos del lenguaje, a saber, la religión, el arte, las ciencias y, así, sucesivamente.

Así, pues, la interpretación no es sólo el método para estudiar al hombre, sino también la

---

<sup>403</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p.16.

primera característica de lo humano. La “verdad-del-hombre” (las verdades que el hombre genera sobre sí mismo y sobre el mundo) se da mediante la interpretación y ésta es su “primera verdad”. Interpretación que no debe ser, entonces, concebida como algo externo a la “condición humana”, pues, en realidad, la articula desde adentro. Las circunstancias interpretadas no permanecen, por así decirlo, “alrededor”, sino que penetran la condición humana, al mismo tiempo que esta condición informa y anima las circunstancias. Interpretar una situación implica experimentarla, en una palabra, “vivirla”. Nuestra razón es interpretadora y por ello:

*“...nuestro conocimiento de la realidad está marcado por el sello de la finitud de perspectiva, de situación y de captación de sentido. No poseemos ningún saber absoluto. (...) Conocemos desde una situación en el mundo, en la cultura, en la historia, que nos posibilita o nos unilateraliza nuestra visión de la realidad”.*<sup>405</sup>

Por esta razón, para conocernos a nosotros mismos, para comprender la “condición humana” desde la “condición humana”, condición interpretadora e interpretada, debemos reparar en el tipo de pregunta que podemos efectuar. La pregunta que interroga por el hombre posee características peculiares, pues no podemos formular aquí una pregunta científica, por los argumentos anteriormente expuestos. Bien podemos decir que gran parte de la crítica nietzscheana anticipa estos desarrollos y los ilumina.

Por ejemplo, Isaiah Berlin sostiene que para que una pregunta sea inteligible, debemos saber dónde buscar las respuestas. Las preguntas científicas son inteligibles precisamente porque cumplen con esta regla y porque creen que las respuestas se consiguen a través de medios empíricos o de medios formales, esto es, observando el mismo conjunto de reglas establecido. En realidad:

---

<sup>405</sup> MARDONES, J.M., “Razón hermenéutica y razón simbólica. Los límites analógicos de la hermenéutica”. En *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* México, Universidad Iberoamericana, 1997, p.25.



*“...la historia del pensamiento humano sistemático es, en gran parte, la de un esfuerzo sostenido para formular todas las preguntas que se le han ocurrido a la humanidad, de manera tal, que las respuestas que se les puedan dar caigan en una u otra de dos grandes canastas: la empírica; es decir, la de las preguntas cuyas respuestas dependen, en última instancia, de los datos observables; y la formal; es decir, la de las preguntas cuyas respuestas dependen del puro cálculo, sin que lo traben conocimientos sobre hechos”.*<sup>406</sup>

9

Ahora bien, el problema de la pregunta que inquiriere sobre el hombre y su cultura, sobre las identidades culturales, sobre la confrontación entre modelos civilizatorios, entre modernidades y subalternidades, radica en que no encaja en los criterios de inteligibilidad arriba expuestos. Más en concreto, no indica dónde hay que buscar la respuesta. Se trata, entonces, de una “pregunta extraña”, porque, en rigor, no versa exclusivamente ni sobre hechos, ni sobre elementos formales y tiende a involucrar los valores, el uso de las palabras, ciertos símbolos, principios y relaciones entre diferentes campos del conocimiento.

*“A tales preguntas se les suele llamar filosóficas. Las personas comunes las miran con desprecio, asombro o desconfianza, según sus temperamentos. Por esta razón, ya que no por otra, existe la tendencia natural a tratar de reformular estas preguntas de manera tal que la totalidad, o al menos partes de las mismas, puedan contestarse mediante aseveraciones, ya sea empíricas, o bien formales...”*<sup>407</sup>

En otras palabras, se tiende a rechazar el componente filosófico de estas preguntas para reducirlas a los esquemas de las ciencias empíricas o formales. Con ello, se desconoce más o menos abiertamente el carácter hermenéutico de estas preguntas y el tipo de “verdad” que les subyace. Y, aun así, tampoco se logra hacerlas desaparecer. Lo que es más, mientras la actitud científica insista en canalizar las preguntas filosóficas, más éstas extraen de sí un insospechado vigor. La interpretación no desaparece ante los hechos, porque entre éstos no hay ninguno que sea capaz de aportar un argumento decisivo a favor de una u otra tesis relativa a la “condición humana” o a la

---

<sup>406</sup> BERLIN, I., *Conceptos y categorías*, México, F.C.E., 1992, (1978), p.29.

<sup>407</sup> *Ibid.*, p.31.

conveniencia de asumir un modelo moderno o inclinarse por la resistencia subalterna. La pregunta filosófica se caracteriza, por tanto, como una inquieta indagación dentro de una “distancia interior”. Ella representa una crisis, pero no sólo una crisis de las ciencias, sino de la existencia misma. En efecto, *“mientras se vive un espontáneo acuerdo con la realidad y se es cobijados alegremente por la vida, la pregunta filosófica no surge y la filosofía no presenta justificación alguna”*.<sup>408</sup> La filosofía vive de la duda y en ella genera sus preguntas, entre ellas, la del hombre mismo. ¿Cómo, entonces, salir del enredo? ¿Cómo preguntar algo a sabiendas de que la respuesta no proporcionará jamás la seguridad deseada? ¿Acaso hay que olvidarse de la cuestión de la “condición humana”? ¿De la “condición humana” y de la “condición cultural”? ¿De la “condición humana” en la “condición cultural” y de ésta en aquella otra?

Esto último no parece posible. Inclusive no encontrando una respuesta última, absolutamente clara, en el sentido empírico o formal, la “condición humana” y la “condición cultural” es tal que en ella no puede no suscitarse la necesidad de reflexionar sobre sí, en los términos de una constante indagación hermenéutica. Ni siquiera se trata de una necesidad meramente teórica, por así decirlo, contemplativa, sino práctica, pues, como lo hemos ya señalado con en el anterior capítulo Gehlen:

*“el hecho de que el hombre se entienda a sí mismo como creación de Dios o bien como un mono que ha tenido éxito, establecerá una clara diferencia en su comportamiento con relación a hechos reales”*.<sup>409</sup>

Lo hará porque la respuesta activará un campo de sentido y éste un conjunto de discursos y significados en los que la acción, no sólo transcurre, sino que se teje en cuanto tal. La acción humana remite siempre al sentido, a las normas y a los mandatos. Si nos pensamos como creación de Dios nuestras obligaciones con el mundo, la vida, los otros hombres pueden, en ocasiones, diferir

---

<sup>408</sup> RIGOBELLO, A., *Perché la filosofia*, Brescia, Editrice La Scuola, 1983, (1979), p.14.

<sup>409</sup> GEHLEN, A., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980, (1974), p.9.

sustancialmente de si propendemos hacia la idea de que no somos sino una especie más exitosa al lado de otras.

De manera parecida, el hecho de que una sociedad se entienda a sí misma desde la modernidad y no desde aquello otro que se le resiste o viceversa, establecerá una clara diferencia en su comportamiento, en sus “reacciones totales”, con relación a hechos reales. Por esta razón, la comprensión de que la reflexión, y la misma actuación de una sociedad, transita por narraciones formadas por tropos y figuras del lenguaje y por nexos conceptuales ineludibles, sostiene la defensa de una manera más metódica de aproximarse al problema y, por ello mismo, de una “teoría” que en nuestro caso se expresa mediante el pluriperspectivismo retórico que Nietzsche elaboró por primera vez. Estamos convencidos con él de que *“en el lenguaje retórico se desoculta y expresa de una forma explícita lo que de una manera oculta y velada está esencialmente en el lenguaje”*.<sup>410</sup> Lo que se explicita es que nuestra relación, por así decirlo, “más inmediata” con lo que nos rodea, es de tipo artístico, si bien el joven Nietzsche incurre en el error, posteriormente corregido en la madurez, de hablar, sobre las huellas de Gerber, de “esencia” del lenguaje.

En “La descripción de la retórica antigua”, curso preparado para el semestre de invierno de 1872, Nietzsche escribe que:

*“...una de las principales diferencias entre los antiguos y los modernos es el extraordinario desarrollo de la retórica: en nuestra época este arte es objeto de un general desprecio, y cuando se usa entre los modernos no es más que diletantismo o puro empirismo. Por regla general, [en los antiguos] el sentimiento de lo que es en sí verdadero está mucho más desarrollado: la retórica se enraíza en un pueblo que todavía vive entre imágenes míticas y que no conoce aún la necesidad absoluta de la fe histórica; ellos prefieren más bien ser persuadidos que instruidos”*.<sup>411</sup>

---

<sup>410</sup> SANTIAGO GUERVÓS, L.E., *Ob.cit.*, p.17.

<sup>411</sup> NIETZSCHE, F., *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000, p.81.

Encontramos aquí una primera indicación de la nueva concepción de la “verdad” que se le abre al joven filósofo. El sentimiento de que la “verdad” -dejemos de un lado el “en sí”, lastre metafísico todavía no superado- se encuentra más desarrollado entre los antiguos, se sostiene sobre la base de que éstos conocieron un desarrollo extraordinario de la retórica, con lo cual, se nos dice, no que la “verdad” es retórica, sino que sin la retórica no se puede conocer qué es la verdad. La falta de lo que podríamos llamar una “conciencia retórica”, de una conciencia que conoce la retórica como arte y que se sabe a sí misma, en parte, generada por el ejercicio del lenguaje retórico, impide una crítica a la verdad llevada hasta sus últimas consecuencias. El hecho de que la retórica, como uso, se halle “enraizada” en un pueblo, significa que las imágenes no han perdido todavía su vivacidad, no se han reducido a conceptos, y que, por tanto, no se busca la “verdad” en la ciencia, que luego da lugar a la instrucción, sino en la persuasión. La “verdad” es una forma artística, pues la palabra es como el pincel del escultor o la brocha del pintor: quita o pone, o hace ambas cosas, para generar una representación colectiva, un mínimo común denominador que le permite a un pueblo expresar su identidad.

La conciencia retórica que Nietzsche rescata, es una conciencia crítica de la verdad. En rigor, no estamos en presencia de una teoría sobre la retórica, sino de la retórica como inquisición de la verdad y como crítica a todas las ciencias, naturales o sociales, que creen que sólo a través del concepto puede aferrarse la “verdad”. El redescubrimiento de la importancia que entre los antiguos poseía la retórica es, simultáneamente, el descubrimiento de la importancia que tiene la retórica para la modernidad, para la “historia del presente”. No es, por tanto, el celo del filólogo lo que el joven Nietzsche ejerce, sino la inquietud que le produce un conocimiento que se ha hecho de sí mismo una idea falsa, al tomar como lo más concreto las abstracciones conceptuales. La retórica funciona como un arma contra el **uso excesivo** del concepto, del conocimiento que está ligado al concepto y de la misma “verdad”, asumida sólo como algo conceptual y no como “evento artístico”, como

acontecimiento persuasivo.

Una lectura retórica de las obras de Nietzsche, indica que, llegado a la madurez, este pensador ha dejado atrás el problema de la verdad o falsedad del conocimiento, el problema de la legitimidad o de la abusividad, el problema de los fundamentos o de la gratuidad, de la realidad o de la ilusión del conocer, porque ha comprendido que estas dicotomías, estas oposiciones binarias, ocultan otro modo de plantear la cuestión, impiden el desplazamiento y la diferencia que de allí resulta. Por ello, no hay que caer en el error de oponer la retórica a la lógica, sino de mostrar, como Nietzsche enseña, las conexiones que sólo se avizoran en el “más allá”, que no es sino un límite incierto, en el “extra-moral” que igualmente es un territorio frágil, un umbral sobre el que casi uno no se sostiene, en toda la genealogía que sigue los caminos múltiples y, a veces, dispersivos de los que procede lo que es considerado verdadero y falso en un determinado período de la historia de una sociedad o la biografía de un individuo.

No deberemos decir, por ejemplo, que la identidad cultural de un pueblo -su modernidad lograda o fallida, su subalternidad militante o padecida- es “real” o “una ficción”, sino, como hace Nietzsche “una ficción necesaria”, es decir, un “ficcional” sobre algo (la “realidad”), y un - agregamos nosotros- “realizar sobre la ficción”.<sup>412</sup> Diluir la oposición, significa ingresar en el “espíritu del niño” de “Las tres metamorfosis” del Zaratustra para invitar a unos juegos de envío y

---

<sup>412</sup> “Realizar sobre la ficción”, significa comprender que la “ficción” es “real” cuando así la vive un pueblo que desea ser persuadido más que instruido, y que persuadido está de tal o cual “ficción”. Cuando así lo está, puede realizar, “volver real”, producir “efectos de realidad” -positivos o negativos, según lo que la misma colectividad juzgue acorde a sus propios fines- valiéndose de la “ficción”. Por ejemplo, creerse “bolivarianos”, creer en “Bolívar” como relato, y en una narración específica en la que el pueblo desea ser persuadido, genera efectos concretos en la práctica social, cultural, política, económica. La “ficción” “Bolívar” “realiza” una sociedad diferente con efectos que son juzgados por el pueblo en cuestión. En el caso de Venezuela, el juicio divide la sociedad y la lleva a una conflictividad permanente. Sin embargo, no se resuelve el problema acudiendo al lenguaje de la metafísica y su oposición binaria entre realidad e ilusión, afirmando que el chavismo vive un sueño, mientras la oposición vive la realidad de la economía política. Si se quiere, deberá decirse que ambos bandos viven “realidades” o “ficciones” distintas, valoradas de manera diferente y que sólo se resolverán con la persuasión que volverá, mediante la mayoría, “real” una de las dos “ficciones” o “ficticia” una de las dos “realidades”.

apoyo mutuos. Tardará toda su vida en llegar Nietzsche a esto, y será sólo en los postnietzscheanos donde esto se alcanzará, allí también con muchas recaídas en el lenguaje de la metafísica, el lenguaje de los tajantes opuestos binarios.

No debe, por tanto, en rigor, decirse que el lenguaje no puede describir la realidad, porque la “realidad” es **también** lenguaje y el lenguaje “contiene” la realidad, en el doble sentido que la expresa y alberga y, a la vez, la frena, la canaliza, la plasma, al igual que la realidad hace con el lenguaje, pues, cuando éste se aleja demasiado de ella, la realidad “muere” y, viceversa, cuando la realidad quiere sustituir el lenguaje con la “mudez” de las demostraciones evidentes, cuando más lo quiere callar, más lo hace hablar “contra la evidencia”, mostrando el carácter metafórico de esta palabra, de esta “evidencia” que sólo algunos ven. Por ello, fuera de la matemática, todo lenguaje “habla”, aún más, en cuestiones tradicionalmente retóricas como lo social, lo cultural, lo político y así sucesivamente, cuestiones que atañen directamente a nuestra labor. El joven Nietzsche lo sabe perfectamente, al señalar que:

*“[la retórica] es un arte esencialmente republicano: uno tiene que estar acostumbrado a soportar las opiniones y los puntos de vista más extraños e incluso a sentir un cierto placer en la contradicción; hay que escuchar con el mismo agrado que cuando uno mismo habla, y como oyente hay que ser capaz, más o menos, de apreciar el arte aplicado”.*<sup>413</sup>

La idea de que se pueda sacar cierto placer de las contradicciones atraviesa gran parte de la totalidad de la obra de Nietzsche, que, en la “Descripción de la retórica antigua”, insiste en el carácter de “juego” que tienen para los griegos las actividades que la época moderna toma como “serias”:

---

<sup>413</sup>

*Ibidem.*

*“De esta manera se caracteriza lo que es específico de la vida helenística: todos los asuntos del entendimiento, de la seriedad de la vida, de las necesidades, incluso del peligro, se toman como un juego”.*<sup>414</sup>

Es el juego del arte de la vida que se trasluce, también, en la palabra como arte. Este “punto de vista griego” persiste hasta en el “Intento de autocrítica” de 1886, donde se dice que hay que ver la ciencia con la óptica del artista y el arte con aquella de la vida.<sup>415</sup> Lo que es más, el “Intento...” concluye con una referencia a un hermoso pasaje de “Así habló Zaratustra”, en el cual Nietzsche dice que el profeta persa “ríe la verdad”. Esta “verdad” que se constituye en la risa, esta verdad que “santifica” la risa, es la que Zaratustra desea enseñar a los hombres. Con ello no se elimina la “verdad”. No se dice que la “verdad” un asunto de risa, sino que ella, en cuanto juego, entretiene, divierte, es algo que “se ríe”. De la invocación del texto sacamos lo siguiente: *“Yo he santificado la risa; hombres superiores, ‘aprendédme a reír”.*

En otras palabras, la “verdad” no debe conducir a la tragedia, y sólo conduce a ella cuando se la toma metafísicamente, es decir, “demasiado en serio”, como si, para ir a lo nuestro, “modernidad”, “subalternidad”, situación o condición “postcolonial” fuesen la esencia misma de algo enterrado. Nadie niega que estas palabras sean “verdades”, pero el lenguaje de estas “verdades” es la risa. “La verdad es reída”, porque estamos siempre en presencia de operación retóricas que, desde luego, generan efectos materiales, de dominio o sumisión, riqueza o pobreza, libertad u opresión, igualdad o marginalidad y exclusión, todo ello, sin embargo, en el vacío de fundamentos duros. El lenguaje no da para más, no alcanza el “mundo tal como es”, no alcanza “estados del mundo independientes de los léxicos que los señalan”. El lenguaje es como el funámbulo de “Así habló Zaratustra”: enseguida tropieza y cae en el precipicio. Todavía más les pasa a las verdades. No hay razones últimas, ontológicas o lógicas para afirmar que la libertad es

---

<sup>414</sup> *Idem*, p.82.

<sup>415</sup> Cfr. NIETZSCHE, F., *Tentativo di autocritica*, *Ob.cit.*, p.6, &2.

mejor que la opresión o, más radical aún, que la vida es mejor que la muerte. Sólo hay “buenas razones”, “últimas palabras”, como dirá Rorty en “Ironía, contingencia y solidaridad”. La retórica es el incierto campo donde uno “ríe la verdad”.

La modernidad, anota el joven Nietzsche en los apuntes de su clase, no aprecia la retórica:

*“Llamamos a un autor, a un libro o a un estilo ‘retórico’ cuando observamos en ellos un uso constante de artificios del discurso; y esto siempre con un matiz peyorativo. Pensamos que estamos ante algo que no es natural y tenemos la sensación de que es algo forzado. Obviamente, depende mucho del gusto del que juzga y de lo que para él es exactamente ‘natural’.”<sup>416</sup>*

Pero, según vimos, la retórica no es un artificio. Es parte del lenguaje, como lo son ya en la actualidad, los conceptos, lo que así consideramos, por el uso, conceptos. Igual pasa con las metáforas: es el uso el que determina si estamos frente a un tropo y también la entera gradación entre tropos y conceptos, conceptos y tropos responde al uso y al desuso. Solemos llamar “natural” a lo usado y, por tanto, acostumbrado; “artificial” a lo insólito. Pero con esta comprensión, la entera historia de la filosofía, la que luchó por distinguirse del mito, de la poesía, de lo literario en general, mediante el concepto, para volverse racional y, por ende, científica, peligró. Por ello Nietzsche es el mayor crítico de la filosofía y por eso también después de él, sus seguidores, han desdibujado el límite, otrora presentado bien claro y firme, entre la filosofía y la literatura, entre la conceptualización y la narración. La conceptualización implica una narración y la narración implica conceptualización. Lo que nos interesa para nuestra labor, es resaltar esta “retórica de los pueblos”, esta “palabra poblada” retórica y hacerlo, ahora, desde el “itinerario de la risa”, desde “la verdad que es reída”, desde el “reír la verdad”, lo que sólo puede suceder cuando se han conocido y escuchado muchas verdades.

---

<sup>416</sup> NIETZSCHE, F., *Escritos sobre retórica. Ob.cit.*, p.90.



No hay aquí un meta-lenguaje. La retórica no está más allá del lenguaje, como tampoco lo está el acto de reírse, la comprensión de que la verdad mejor se expresa con la risa y que, no se dice, se ríe, no se enuncia, se la suelta, cual carcajada. ¿A qué actitud entre los pueblos conduciría la asunción de esta tonalidad anímica? Tal vez sus relaciones se tomarían con mayor ligereza. Tal vez, efectivamente, la solidaridad podría ser no una “razón”, sino aquello que acompaña esta “tonalidad anímica”, esta “Stimmung”. Todo está en reconocer, re-encontrar lo retórico como *usual*. Afirma el joven Nietzsche:

*“...no es difícil probar con la luz clara del entendimiento, que lo que se llama ‘retórico’, como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje. No hay ninguna ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas”.*<sup>417</sup>

Nos detenemos en el análisis del texto de Nietzsche para reflexionar un momento y para introducir y criticar lo que sigue. La conciencia retórica del joven Nietzsche no ha alcanzado todavía el grado de madurez que le permitiría evitar una “ontología retórica”, una “metafísica de la retórica”. Ya el último pasaje de la cita es problemático, pues, sostener que “el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas” conduce, desde la perspectiva posterior del “Intento de autocrítica” de 1886, así como muchos otros textos que ya veremos, a creer en la existencia de “un solo” lenguaje, “el lenguaje mismo”, contra la pluralidad de ellos y de su variada procedencia, (si bien puede concederse en los términos de una “historia conjetural” que los conceptos hayan aparecido más tarde en el proceder de esta multiplicidad de léxicos) y, por si fuera poco, como efecto de artes “puramente retóricas”. No hay porqué comprometerse tanto. Es suficiente reemplazar “puramente” con “también” retóricas para quitarse de encima una “carga de la prueba” tan pesada (operación, por

---

<sup>417</sup> *Idem*, p.91. Lo resaltado es nuestro.

lo demás, que todo buen retórico sabe evitar).

El texto sigue así, agravando el compromiso de Nietzsche con el esencialismo que luego tanto atacará:

*“El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama ‘retórica’, es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la esencia de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetiva”<sup>418</sup>.*

Podemos corregir el pasaje arriba citado sobre la base de lo que ya hemos adelantado, como en relación al resto de la producción de Nietzsche. En primer lugar, aquí se concede demasiada importancia a lo que “actúa e impresiona” sin indicar que el propio Aristóteles -como se ha hecho notar en el presente apartado- indica en el argumento la fuerza de la retórica. Por tanto, lo que impresiona no es puro tropo o figura, sino la fuerza argumentativa que descansa también en los conceptos. En segundo lugar, no hay que hablar de “esencia” del lenguaje, sino de diversos modos de usarlo. El lenguaje transmite emociones pero también instruye y, desde luego, envuelve “artísticamente”, narrativamente. Más apropiada es la idea del joven Nietzsche de que:

*“...el hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos: él no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen. (...) No son las cosas las que penetran nuestra conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ella, el poder de persuasión”<sup>419</sup>.*

Si el lenguaje, como se dirá en “Más allá del bien y del mal”, pertenece al “genio de la

---

<sup>418</sup> Ibidem.

<sup>419</sup> Ibidem.

especie”, lo que un individuo capta es el poder de persuasión de la “palabra poblada”, de las narraciones prevalecientes, de los relatos mediante los cuales los pueblos se auto-describen y auto-interpretan. Por ejemplo, describirse como un pueblo que todavía padece los efectos de la colonización, activa, enseguida, el léxico del imperialismo que subyuga los pueblos. La percepción de cómo este o aquel otro imperialismo somete a un pueblo prefigurará la manera de actuar de los grupos. Vale decir, el imperialismo y la colonización no son “cosas”, sino eventos, procesos contruidos por el poder de persuasión de los léxicos empleados. De hecho, mientras Latinoamérica se auto-interpreta como víctima de la colonización primero europea y luego estadounidense, los europeos y, en particular modo, los norteamericanos se perciben como los portadores y exportadores de la libertad y de los derechos del hombre, de la ciencia y los modos de vida.<sup>420</sup> La “perspectiva itinerante” no considera que se está en presencia de “esencias”, una imperialista y otra colonizada, sino de “juegos de lenguaje” que interaccionan usando, entre otras cosas, el poder de nombrar.<sup>421</sup> La “verdad” no es aquí un estado del mundo que indicaría con claridad un “ser imperialista” y un “ser colonos”; es, más bien, el resultado de los relatos y su lucha por “tomar la palabra” y por “representar” el mundo acorde a intereses igualmente “envueltos” en palabras. Existe una transmisión de metáforas, pero también de argumentos, de “razones retóricas”, que “instruye” a un pueblo para que actúe de una manera u de otra.

Esto, tampoco significa que no exista ningún “compromiso ontológico”; la “realidad” no indica cuál es el léxico “correcto”, pues puede haber varios que funcionan dependiendo de los fines elegidos y su relación con los medios, pero ciertamente señala los lenguajes “incorrectos”, los que no “funcionan” siempre en relación con los baremos elegidos para “verificarlos”. Al respecto, Goodman escribe:

---

<sup>420</sup> Al respecto escribe Said: “...según la perspectiva norteamericana del pasado, Estados Unidos no son la clásica potencia imperialista, sino quienes deshacen los entuertos de este mundo, persiguen las tiranías y defienden la libertad no importa dónde y a qué precio”. SAID, E, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 2001, (1993), p.37.

<sup>421</sup> Cfr. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1992.

*“El objeto no posa como modelo dócil con sus atributos claramente separados y puesto de relieve para que lo admiremos y retratemos. Es un objeto entre muchos, y puede agruparse con cualquier selección de ellos; y para cada una de estas agrupaciones existe un atributo del objeto. Poner todas las clasificaciones en el mismo plano de igualdad equivale a no hacer clasificación alguna. Una clasificación implica una puesta de relieve; y la aplicación de una etiqueta efectúa una clasificación con tanta frecuencia como la registra. Los tipos ‘naturales’ son simplemente aquellos que estamos avezados a seleccionar y etiquetar. Más aún, el objeto en sí no está ya hecho, sino que es el resultado de un modo de tomar el mundo”.*<sup>422</sup>

En “Los escritos sobre retórica” encontramos una intuición de Nietzsche, desarrollada también en “Acerca de la verdad y la mentira en sentido extra-moral”, que se anticipa a la posición de Goodman. Se puede leer que:

*“...el lenguaje nunca expresa algo de modo completo, sino que exhibe solamente una señal que le parece predominante. (...) [El lenguaje] introduce una percepción parcial en lugar de la plena y completa visión”.*<sup>423</sup>

El perspectivismo está ya aquí contenido en ciernes. Comprender que, por más que se haga diversos usos del lenguaje, jamás se llegará a una “plena y completa visión” del mundo, de los acontecimientos, de los procesos, es, desde ya, evitar los absolutismos que, luego, se traducen en la práctica en “choques frontales”. “El modo de tomar el mundo” es propio del “estar en el mundo”.

En otras palabras, no hay mundo, sin “modos del mundo” y por eso no hay fundamentos, razones absolutas a favor de una causa: “los condenados de la tierra” no tienen más valor ontológico que los “poderosos de la tierra”. Lo que hay, son “buenas razones”, “razones retóricas”, algo que persuade y algo que no lo hace, argumentos, siempre incompletos, siempre retomados. Es

---

<sup>422</sup> GOODMAN, N., *Ob.cit.*, p.48.

<sup>423</sup> NIETZSCHE, F., *Ob.cit.*, p.92.

importante recordarlo a la hora de revisar la literatura postcolonial, subalterna, porque muchas de sus páginas están embebidas por la “cultura del lamento” y por la “absolutización de la víctima”. Pero la víctima no pasa de ser una víctima, una señal que introduce una percepción parcial.

Nos movemos, pues, en pleno nihilismo y, aún así, hablaremos a favor y en contra de las diversas posturas, según los diferentes contextos y según los fines y su relación con los medios elegidos o transmitidos por los grupos, que esto es la retórica. Conectamos aquí con lo expuesto al comienzo de la presente Primera Parte, en el apartado “cero”, a propósito del “compromiso de la teoría” y de las acotaciones de Bhabha. Pero lo hacemos de manera más radical, llevando la moral a su “despeñadero”, es decir, reflexionando radicalmente sobre aquello que la instituye, a saber, el lenguaje entendido como “genio de la especie”, como expresión de “lo social” y como aquello que le permite su constante re-definición. No hay moralidad fuera de “lo social” y de los “juegos de lenguaje” que lo producen y que él produce. Todo “más allá del bien y del mal” es sólo una sacudida, intensa eso sí, en el “más acá” de “lo social”, del lenguaje como “institución de las instituciones”. Si alguna validez tiene en Nietzsche la idea del “Übermensch”, ésta no pasa de ser el individuo que comprende que el problema no es estar “libre” o “atrapado” en las redes del lenguaje, en la “institución de instituciones”, en “lo moral”, sino que, comprendiendo que se está de todas formas atrapados, reconoce la cuestión de **cómo se está atrapado**. El sujeto que reflexiona no es un “sujeto constituyente”, sino un sujeto constituido por el lenguaje, “lo social”, y aun así, capaz de producir, por así decirlo, una serie de hemorragias en “el ser del lenguaje”, en “lo social”; hemorragias que pronto coagulan, pero que, mientras sangran, conceden espacios individuales significativos. Es lo que hemos desarrollado en los apartados dedicados a Sartre quien hablaba de la imposibilidad de eliminar el “proyecto individual” con su “profundidad de lo vivido” que, sin embargo, implicaba siempre el grupo y la sociedad. “Más allá del bien y del mal” lo interpretamos como “más allá de las formas (redes) conocidas del “bien y del mal” para que el individuo “invente” nuevas concepciones del “bien y del mal” que “ofrecerá” al grupo como propuesta de una nueva

moralidad. Y ese “invento” acontecerá de **manera moral**, en las propias aguas de lo moral, porque utilizará el lenguaje, y mientras se habla en la lengua de “lo social”, por más insólita y atrevida que resulte la “invención”, jamás resultará completamente “extraña”.<sup>424</sup> La “transvaloración de todos los valores” es, ella misma, una valoración y un valor. Expurgado de su romanticismo, el “Übermensch” no es sino el esfuerzo titánico, jamás logrado, de desembarazarse definitivamente de la gramática, en palabras de Nietzsche, “esa vieja hembra engañadora” de la que se queja en “El crepúsculo de los ídolos”.<sup>425</sup>

Si en 1888, Nietzsche, acorralado ya por la incipiente locura, duda de poder desembarazarse de la “razón” que hay en el lenguaje, y duda de poder en algún momento liberarse de Dios, es decir, de la metafísica entera, es porque no tuvo tiempo de volver a leerse con atención. En el curso de 1872, sobre la “Descripción de la retórica antigua” había escrito:

*“Los artificios más importantes de la retórica son los tropos, las designaciones impropias. Pero todas las palabras son en sí y desde el principio, en cuanto a su significación, tropos. (...) Los tropos no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia. No se puede hablar en absoluto de una ‘significación propia’, que es transpuesta a otra cosa sólo en determinados casos”.*<sup>426</sup>

Notemos, en primer lugar, que para poder decir algo sobre la “naturaleza metafórica” del lenguaje, hay que utilizar la gramática. Un lenguaje de puras metáforas, haría imposible conocer qué es una metáfora. En segundo lugar, que, según el joven Nietzsche, todo el lenguaje es retórico y “artificial” porque contiene tropos; todo el lenguaje es una “designación impropia”. Pero, en tercer lugar, notemos que para poder concebir algo como “designación impropia”, se requiere del

---

<sup>424</sup> Cfr. DESIATO, M., *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1998.

<sup>425</sup> Cfr., NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1981, pp.48-49, &5. El texto dice así: “La ‘razón’ en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”.

<sup>426</sup> NIETZSCHE, F., *Escritos sobre retórica*, *Ob.cit.*, pp.92 y 93.

“concepto límite” de “designación propia”, con lo que se reintroduce todo lo que se quería sacar, a saber, la lógica. Y todo acontece por el afán de absolutizar, que sigue siendo una actitud metafísica. La absolutización estriba en querer sostener que “todo el lenguaje es metafórico”, entendiendo con ello que el lenguaje (su esencia) es *sólo*, únicamente, metafórico.

Distinto hubiese sido sostener, como hemos estado haciendo nosotros sobre las huellas de Bhabha, que el lenguaje es *también* metafórico, que muchas *partes* del lenguaje contienen elementos metafóricos, porque eso nos permite evitar la absolutización y poner los términos “metáfora”, “concepto” en una confrontación no radical, sino “traduciéndose” mutuamente, “negociándose” el uno con el otro, y manteniendo una “vigilancia conceptual” sobre la tentación, propia de una actitud metafísica, de querer “superar toda la metafísica”, de querer “transvalorar” *todos* los valores. La “tragedia lingüística” del “Übermensch” -que es la del propio Nietzsche- consiste en querer “desembarazarse de la gramática”, “librarse de Dios”, atacando, por así decirlo, la lógica, la “razón” en el lenguaje, en su propio corazón. ¡No hace falta tanto! De hecho, es contraproducente, según acabamos de ver. Es suficiente poner de relieve la circulación de metáforas en los conceptos, la procedencia metafórica de los conceptos, resaltando la importancia que el propio concepto juega en este proceso.

En otras palabras, el concepto se ataca a sí mismo y “muestra” otra cara, su lado metafórico, al mismo tiempo que la metáfora “muestra” su otra cara, a saber, su capacidad de transformarse en concepto. No hay que desembarazarse de nada, más bien, lo que hay que hacer, es incluir todas las posibilidades y “traducirlas”. “Traducir” el concepto en metáfora, y la metáfora en concepto. Si nos ubicamos en la “traducción”, *itineramos* entre concepto y metáfora y viceversa. No hay que “librarse de Dios” suprimiendo la gramática, sino “inventando” nuevos dioses, esto es, nuevas escrituras. El deseo de “libertad absoluta y total” entrampó a Nietzsche: ésa es su red, ése es el lazo que lo atrapa.

Nosotros, en cambio, concedemos de entrada que estamos atrapados, y nos preocupamos por el *cómo*. Desde luego, la experiencia de Nietzsche es muy apreciable. Indica que no se puede ir “más allá del lenguaje” y “más allá de lo social” sin recaer inmediatamente en el “más acá”. Pero la conclusión que sacamos, no es contraria al “espíritu” de la “obra” -de la textualidad- nietzscheana. No es este el lugar adecuado para discusiones exegéticas interminables sobre una “obra” y un “autor” con características, por lo demás, muy especiales, que agravan los consabidos problemas de lecturas, pero, en conciencia, creemos que Bhabha no hubiera podido escribir lo que escribió -y que guía nuestros pasos en la elaboración de la “perspectiva itinerante”- sin el **texto-experiencia** y la **experiencia-texto** nietzscheana. Pensamos que Nietzsche tenía en su propia textualidad amplios “márgenes de mejoramiento” para sus intuiciones y que lo que lo radicalizó, llevándolo a la absolutización de la metáfora frente al concepto, a no ver el lugar que la “vigilancia conceptual” debía ocupar en todo este asunto, fue su animosidad contra la manera en *cómo* se ejercía la filosofía en su tiempo (y en cómo se ejerce todavía hoy en muchas partes). El siguiente pasaje extraído de “El crepúsculo de los ídolos” ilustra convenientemente lo que acabamos de expresar:

*“¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipcismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, sub specie aeterni, cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, incluso refutaciones”.*<sup>427</sup>

Los “adoradores de las momias conceptuales”, que son los filósofos a los que Nietzsche se refiere, “peligrosos” para el desarrollo intelectual y vital de cada hombre, para las auténticas

---

<sup>427</sup> NIETZSCHE, F., *Crepusculo de los ídolos*, Ob.cit., p.45, &1.



“experiencias intelectuales y vivenciales”, para inquietudes que rebasen lo meramente académico, instruyen, sin embargo, mejor que cualquier otro en la “vigilancia conceptual”. Aquí tampoco conviene ser extremistas. **Hay que alejar a los filósofos lo suficiente como para poder acercarse a la “realidad” -por ejemplo, el problema de la modernidad y de la subalternidad en América Latina, prioritariamente Venezuela- pero hay que retenerlos para no perder todo rigor. Darle “vida al concepto” es muy distinto a “matar todo concepto”.** Nosotros nos reconocemos en lo que sostiene Arond a propósito de Tocqueville:

*“Tocqueville pertenece a la posteridad de Montesquieu. Como el autor de El espíritu de las Leyes, Tocqueville es, al mismo tiempo, sociólogo y filósofo. Sociólogo, porque se esfuerza por comprender la diversidad de los usos y las leyes de los regímenes políticos. Filósofo, en el sentido de que el estudio de esa diversidad no constituye un fin en sí mismo ni está desprovisto de juicios de valor. El uno y el otro observan y explican, pero al mismo tiempo aprueban y condenan”.*<sup>428</sup>

Esta discursividad, más transdisciplinaria, no elimina el concepto: lo pone en relación con la “realidad” de las narraciones y de los relatos que se encuentran embebidos de metáforas, de traslados de significado, pero que, de alguna manera, han de estar sometidos a la “vigilancia conceptual” reivindicada por Bhabha en su llamado al “compromiso con la teoría”. Esto nos permite ubicar pasajes de los “Escritos sobre retórica” en un contexto distinto. Por ejemplo, cuando el joven Nietzsche insiste en sostener que *“hablando con propiedad, todo lo que normalmente se llama discurso es figuración”*<sup>429</sup>, lo entendemos en un “sentido lato”, sin concebirlo, como está en el texto nietzscheano de esta época, de manera “esencialista”.

Muy importante es la referencia a la procedencia del lenguaje que el Nietzsche de los “cursos de Basilea” indica de la siguiente forma:

---

<sup>428</sup> AROND, R., *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza, 1990, (1965), p.13.

<sup>429</sup> NIETZSCHE, F., *Escritos sobre retórica*, *Ob.cit.*, p.93.

*“El lenguaje es la creación de artistas individuales del lenguaje, pero lo que lo fija es la elección operada por el gusto de la mayoría. Sólo un pequeño número de individuos habla ‘figuras’, es su virtud en relación a la mayoría. Si ellos no llegan a imponerse, entonces cada uno apela contra ellos el usus común y habla de barbarismos y solecismos. Una figura que no encuentra destinatario es un error. Un error aceptado por cualquier usus se convierte en una figura”.*<sup>430</sup>

Esta procedencia se invertirá en “Más allá del bien y del mal” y los escritos posteriores. El “genio de la especie” de la comunidad será el punto de partida. Pero esto no significa que desaparezca la “creación de los artistas individuales del lenguaje”. Leamos, primero, el pasaje más importante sobre este tópico de “Más allá del bien y del mal”. Dice así:

*“Para entenderse unos a otros no basta ya con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener, en fin, una experiencia común con el otro. Por ello los hombres de un mismo pueblo se entienden entre sí mejor que los pertenecientes a pueblos distintos, aunque éstos se sirvan de la misma lengua; o, más bien, cuando los hombres han vivido juntos durante mucho tiempo en condiciones similares (de clima, de suelo, de peligro, de necesidad, de trabajo), surge de aquí algo que ‘se entiende’, un pueblo. En todas las almas ocurre que un mismo número de vivencias que se repiten a menudo obtiene la primacía sobre las que se dan más raramente: acerca de ellas la gente se entiende con rapidez, de un modo más rápido -la historia de la lengua es la historia de un proceso de abreviación-; sobre la base de ese rápido entendimiento la gente se vincula de un modo estrecho, cada vez más estrecho.”*<sup>431</sup>

Han transcurrido 14 años entre la escritura de la “Descripción de la retórica antigua” (1872) y “Más allá del bien y del mal” (1886). A primera vista hay una fuerte contradicción, pues mientras, el énfasis del primer texto recae sobre los “artistas individuales del lenguaje”, el segundo texto, destaca la “experiencia común” y la necesidad de mutua comprensión para hacerle frente a la urgencia y penuria que el hombre experimenta frente al mundo. Pero, una lectura más atenta muestra que ya en el primer texto se encuentra la comprensión de que las “nuevas figuras”, introducidas por los

---

<sup>430</sup> *Ibidem.* Lo resaltado es nuestro.

<sup>431</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, *Ob.cit.*, p.236, &268.

“artistas del lenguaje”, los individuos, sólo son aceptadas, y no consideradas “errores”, si se conectan al “usus”, la costumbre, que bien puede ser traducida a la “experiencia común” referida por “Más allá del bien y del mal”. Las “nuevas figuras”, virtuosismo de unos pocos, se imponen únicamente mediante su incorporación en las costumbres lingüísticas, los usos del lenguaje, de los muchos. El lenguaje posee una función social tan fuerte porque es manifestación primera de “lo social”, y de “lo moral”. La “unión”, el “pueblo”, es, no el simple resultado de la mutua comprensión, sino la comprensión misma. Un lenguaje cuyas vivencias interiores no se significan de la misma manera, es ya síntoma de una crisis de la comunidad y de “lo social”. “Lo social” no puede definirse sin tener un “ideal de sociedad” y éste requiere de vivencias compartidas. El costo que hay que asumir radica en la pérdida paulatina de vivencias fuera de lo común.

Para hacer más clara esta acotación de Nietzsche, nos vemos obligados a citar por entero, dado su carácter marcadamente metafórico, el último aforismo de “Más allá del bien y del mal”:

*“¡Ay, qué sois, pues, vosotros, pensamientos míos escritos y pintados! No hace mucho tiempo erais aún tan multicolores, jóvenes, maliciosos, tan llenos de espinas y secretos aromas, que me hacíais estornudar y reír -¿y ahora? Ya os habéis despojado de vuestra novedad, y algunos de vosotros, lo temo, estáis dispuestos a convertirlos en verdades: ¡tan inmortal es el aspecto que ellos ofrecen, tan honesto, tan aburrido, que parte el corazón! ¿Y alguna vez ha sido de otro modo? ¿Pues qué cosas escribimos y pintamos nosotros, nosotros los mandarines del pincel chino, nosotros los eternizadores de las cosas que se dejan escribir, qué es lo único que nosotros somos capaces de pintar? ¡Ay, siempre únicamente aquello que está a punto de marchitarse y que comienza a perder su perfume! ¡Ay, siempre únicamente tempestades que se alejan y disipan, y amarillos sentimientos tardíos! ¡Ay, siempre y únicamente pájaros cansados de volar y que se extraviaron en su vuelo, y que ahora se dejan atrapar con la mano - con nuestra mano! ¡Nosotros eternizamos aquello que no puede ya vivir y volar mucho tiempo, únicamente cosas cansadas y reblandecidas! Y sólo para pintar vuestra tarde, oh pensamientos míos escritos y pintados, tengo yo colores, acaso muchos colores, muchas multicolores delicadezas y cincuenta amarillos y grises y verdes y rojos: -pero nadie me adivina, a base de esto, qué aspecto ofrecíais vosotros en vuestra mañana, vosotros chispas y prodigios repentinos de mi soledad, ¡vosotros mis viejos y amados pensamientos perversos”*.<sup>432</sup>

<sup>432</sup>

*Idem*, pp.254-255, &296.

“Pensamientos perversos”, los que no pueden ser escritos, porque la escritura es ya medianía de “lo social”. El Nietzsche maduro avizora ya la imposibilidad de salirse del lenguaje, de la moral. Las rupturas que los “artistas del lenguaje” efectúan, son siempre transitorias, espasmódicas, episódicas. Las perspectivas no pueden sino “itinerar” y “traducirse” en las “redes para pájaros” que son lo “usos del lenguaje”. Por más metáforas que introduzca un “artista del lenguaje”, un individuo con su “profundidad de lo vivido”, por decirlo con Sartre, el concepto vuelve a atraparlas. Nietzsche no es un “adorador de momias conceptuales”, pero no puede liberarse del concepto, de la “lógica identitaria”, del “aro”. Su “trama” tiene límites, al menos dentro de la cultura occidental, y cuando ésta se extiende, las otras culturas, la diversidad de culturas, las diferencias reclamadas y defendidas por tales culturas otras, se convierten en “pájaros enredados”, inclusive en “pájaros cansados de volar”.

“Pensamientos perversos” cuya perversión está siempre referida a la “normalidad” y a los procesos de normalización descritos y analizados por Foucault. Una “perversión pura” es imposible como una “metáfora pura” o como “un concepto puro”. Hasta la escritura solitaria de Sade, encerrado en la prisión, la escritura “más perversa” que se haya producido en el Occidente, ha sido, luego, incorporada a la cultura. No hay castillo tan alejado, aislado y protegido contra el mundo donde los libertinos puedan entregarse a sus placeres polimorfos. El mundo, “lo social”, siempre llega, siempre alcanza. Nietzsche teme que sus pensamientos se conviertan en “verdades”. Muy poco sirve recordar, contra la experiencia común, “qué es la verdad” como el joven Nietzsche de “Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral” hace:

*“Por tanto, ¿qué es la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en breve, una suma de relaciones humanas que fueron poética y retóricamente intensificadas, traducidas y adornadas y que, luego de un largo uso, a un pueblo le parecen sólidas, canónicas y obligantes: las verdades son ilusiones de las que*

*uno se olvida que son tales, metáforas que se han desgastado y se han vuelto sensorialmente débiles, monedas que han perdido su sello y que ahora ya no son tomadas en consideración como monedas, sino sólo como metal”.*<sup>433</sup>

Ciertamente, Nietzsche lucha contra este “olvido”, pero pierde. Queda sólo constancia de la lucha y la posibilidad de recordar por algunos instantes este juego, esta “traducción” de la metáfora en “verdad”, como gramática, como lógica, como identidad. Podemos retomar esta lucha, pero será sólo para abrirse espacios, fisuras, intersticios; jamás para reventar la estructura.

Por ello, siempre en “Más allá del bien y del mal”, anota Nietzsche:

*“El pensar de los filósofos [el pensar conceptual] no es, de hecho, tanto un descubrir cuanto un reconocer, un recordar de nuevo, un volver hacia atrás y un repatriarse a aquella lejana, antiquísima economía global del alma, de la cual habían brotado en otro tiempo aquellos conceptos: filosofar es, en este aspecto, una especie de atavismo del más alto rango”.*<sup>434</sup>

Contra este pensar, Nietzsche tuvo el éxito de recordar la presencia de lo metafórico en el concepto, pero no pudo evitar la persistencia del concepto en la estructura metafórica. Ser “claros” en semejante contexto, significa reconocer la necesidad de constante “traducción” y “negociación” entre metáfora y concepto: una “vigilancia conceptual” sobre el discurso y, por qué no, también una “vigilancia metafórica” sobre los discursos que se quieren portadores de “conceptos puros y de puros conceptos”. El “filosofar del martillo” quiebra el concepto en miles de piezas que, sin embargo, vuelven a circular en el nuevo discurso. “Así habló Zaratustra” representa el máximo esfuerzo de Nietzsche para evitar el concepto. Aun así, en esa obra también, no sólo hay conceptos, si uno se toma la molestia de ver la procedencia de las metáforas empleadas, sino que “debe” haber

---

<sup>433</sup> NIETZSCHE, F., *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*. En “Revista venezolana de filosofía, Caracas, Universidad Simón Bolívar, N° 24, 1988, p.64. Traducción José Jara.

<sup>434</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, *Ob.cit.*, p.41., &20.

una “vigilancia conceptual”, so pena de que las escrituras que de allí se generen pierdan todo sentido. Comentar una metáfora con más metáforas tiene un límite; rebasado ese umbral, la escritura ya no comunica, deja de ser “texto”, si por ello, entendemos, como sugiere Gadamer, la posibilidad de decir “de otro modo” lo que allí está contenido. Interpretar un texto, es traducirlo. Es “negociarlo” con otro léxico.<sup>435</sup> De otra manera, sólo queda el desvarío.

Existen grandes obstáculos para que esta “traducción” y “negociación”, este “compromiso con la teoría” propuesto por Bhabha, pueda ser llevado a cabo. Los poderes y los contrapoderes harán su parte. Efectivamente, el panorama dista mucho de ser completo. “La genealogía de la moral” se ocupa de ver, ya no simplemente, la “razón” en el lenguaje, sino también los “poderes”- sobre todo el poder constituido y su procedencia- en el (los) lenguaje (s). También la cuestión del sujeto y de la objetividad deben ser encaradas para completar nuestra “lectura retórica” de Nietzsche y para apuntalar la trama retórico-nihilista de nuestra “perspectiva itinerante”, y el mismo problema de los valores desde los que escribimos y por los que abogaremos en la pugna entre modernidad y subalternidad en América Latina, particularmente Venezuela.

Ya en “Los escritos sobre retórica”, puede encontrarse una referencia a la relación entre el discurso y la metáfora de la guerra y el poder, mediante la referencia a la competición en las que se colocaban los oradores para persuadir. El joven Nietzsche reporta algo ya sabido por la retórica de Aristóteles, a saber que, para que acontezca la persuasión, el lenguaje de quien habla y el de que escucha se debe adecuar el uno al otro. Sólo en ese caso se genera en el oyente la idea de que está frente a un discurso “serio” y “verdadero”. La adecuación surte, pues, efectos morales e intelectuales. Todo esto:

---

<sup>435</sup>

Cfr., GADAMER, H-G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1991, (1975).

*“...se explica por la tendencia agonal de los antiguos, toda aparición en público del individuo es una competición: pero para el combatiente no solamente le convienen armas robustas, sino también armas brillantes. Las armas que uno tiene a mano no deben de ser sólo adecuadas, sino también bellas; no sirven sólo para vencer, sino para vencer con ‘elegancia’: esto es una exigencia de un pueblo agonal. Además de la impresión de la ‘sinceridad’, hay que producir también la impresión de superioridad en la libertad, la dignidad, la belleza de la forma del combate.”<sup>436</sup>*

Las palabras son aquí consideradas como “armas” que han de ser “robustas”, pero, también, “brillantes” para producir la sensación de “superioridad”. Si el joven Nietzsche escribe esto en 1872, en el contexto de la “polis” griega, por tanto, en un contexto democrático, su concepción del asunto cambia en “La genealogía de la moral” (1887). Aquí se trata de averiguar no el “origen” sino la “procedencia” del uso de los términos “bueno” y “malo” y la idea de “adecuación” del discurso entre orador y oyente pasa a un segundo plano frente a la idea de “superioridad” que es, también ella, resemantizada. Textualmente, puede leerse:

*“¡El juicio de “bueno” no procede de aquellos a los que le ha sido ofrecida una prueba de “bondad”! Han sido, en cambio, los mismos “buenos”, es decir los nobles, los poderosos, los hombres de condición superior y de sentir elevado quienes se percibieron y se determinaron a sí mismos y a sus propias acciones como buenas; es decir, de primer orden, y en contraste con todo aquello que es mezquino y de sentir mezquino, vulgar y plebeyo. Partiendo desde este pathos de la distancia han sido los primeros en arrogarse **el derecho de forjar los valores, de acuñar la designación de los valores**”.*<sup>437</sup>

Ha ocurrido un fuerte desplazamiento. Los valores no surgen de la “unión” de un pueblo que se pone en actitud de recíproca escucha .no por ello en completa igualdad, porque la posibilidad de persuadir es un arma, y no todo el mundo posee armas “robustas y brillantes”- sino son el resultado de una autodesignación por parte de los “poderosos” de la sociedad. Esto implica que Nietzsche no piensa ya desde la “polis” griega y su contexto democrático. Cree, por el contrario, que, bien pronto,

---

<sup>436</sup> NIETZSCHE, F., *Escritos sobre retórica*, Ob.cit., p.99.

<sup>437</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1984, p.15, &2. Primera disertación. Lo resaltado es nuestro.

en las comunidades surgen grupos, castas que usan el lenguaje para crear valores que les convengan en aras a la conservación del poder. Desde luego, cabe suponer que, inclusive sin decirlo, Nietzsche piensa que sigue habiendo en estas comunidades un intercambio de léxicos, pero el lenguaje de los poderes posee desde ya las “armas más robustas” y, al comienzo, también las más “brillantes”.

El “pathos de la distancia” permite que el léxico “más unitario e igualitario” de la “polis” deje lugar a un lenguaje que significa las cosas del mundo “desde arriba”, desde la verticalidad. Por esta razón, el texto de “La genealogía de la moral” agrega:

*”El derecho señorial de imponer nombres a las cosas se extiende tan lejos que uno podría permitirse concebir la procedencia misma del lenguaje como una exteriorización de poder por parte de aquellos que ejercen el dominio: éstos dicen ‘esto es este y este’, éstos imponen con una palabra el sello definitivo para cada cosa y para cada evento y, mediante este modo, por así decirlo, se adueñan de las cosas”.*<sup>438</sup>

El sentido no emerge, pues, sólo desde la “espontaneidad del brote social”, sino que, dentro de lo social, algunos grupos “imponen” los sentidos o, en todo caso, se adueñan del brote, conduciéndolo hacia sus propios fines. La unidad del lenguaje, “lo social” como “lo divino”, se fisura, sin quebrarse, para dar lugar a los “lenguajes del poder” y, como reacción inevitable, a los contra-lenguajes y contra-poderes. Los léxicos se enfrentan por la hegemonía de lo simbólico. Los que, por razones diversas, según la comunidad de procedencia y sus avatares, se encuentran en la posición de “imponer nombres a las cosas” y, por ello, de forjar la cosmovisión hegemónica, se autodenominan “los verdaderos”.<sup>439</sup> Cuando no emplean ese término, usan el de “pureza”, siendo los grupos hegemónicos, al comienzo, de procedencia sacerdotal, de la casta de los sacerdotes.

---

<sup>438</sup> NIETZSCHE, F., *Ibidem*.

<sup>439</sup> Cfr. *Idem*, p.18, &5, Primera disertación.



Señores o sacerdotes, “verdaderos” o “puros”, lo que interesa resaltar aquí es que el conocimiento del mundo operado desde este proceder indica que conocer es ejercer violencia. Como sostiene Foucault, usando a Nietzsche para una mejor comprensión de las “disciplinas normalizadoras” y de los “juegos de la verdad”:

*“...vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas”.*<sup>440</sup>

Frente a esta violencia inicial, violencia ejercida sobre el lenguaje, pero, bueno es recordarlo, **mediante el lenguaje**, Nietzsche usa la genealogía como desvelamiento, como puesta en evidencia de que, bien pronto, en el seno de las comunidades, el lenguaje se “des-vincula” de lo “natural”, no responde a “esencias” sino a usos y modos de gobierno de los hombres.

Con ello, el léxico de Nietzsche no se propone como un metalenguaje, sino como aquello que permite la libre aparición de los juegos del lenguaje, libre de la “mala conciencia”, libre de la “culpa”. Hablar de “otro modo” será no sólo posible -si bien con costos a veces muy elevados, (se paga con la vida misma)- sino que se insta a ello. El léxico de Nietzsche es liberador de los lenguajes; nos dice, precisamente, que hay una pluralidad de lenguajes, que ése es el punto de partida y no la “naturaleza”. Por eso, en sus obras se encuentran referencias a la “verdad” que, a primera vista, resultan contradictorias. Se dice que la “verdad” es el resultado de una imposición, de una violencia, como recoge Foucault, pero, al mismo tiempo, se dice que “la verdad es al fin una mujer: no hay que hacerle violencia”, para indicar la “Aletheia”, el desvelamiento.

---

<sup>440</sup> FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1991, (1978), p.24.

Con esto, y según acabamos de decir, no salimos del marco de “lo social”: sólo nos movemos dentro de él con un mayor grado de conciencia respecto de la problemática misma del lenguaje. De hecho, podemos perfectamente reconocernos en la siguiente afirmación de Fleck, según la cual:

*“...el conocer representa la actividad más condicionada socialmente de la persona y el conocimiento es la creación social por excelencia. En la misma estructura del lenguaje hay una filosofía característica de la comunidad, incluso una simple palabra puede contener una filosofía compleja...”*<sup>441</sup>

Sin embargo, una vez que el individuo toma, por así decirlo, nota de este hecho, una vez que se percata de su condicionamiento, puede optar por estrategias muy diferentes que afectarán los poderes hegemónicos de forma distinta. Puede, simplemente, reconocer su condicionamiento y seguir pensando según el “estilo colectivo” o puede, en cambio, desplazar, dentro de los límites permitidos por el condicionamiento, ese “estilo” y crearse uno “nuevo”, resultado no de algún elemento *ex nihilo* sino de una “**ars combinatoria**”, donde lo “nuevo” es tan sólo -pero, a veces, es mucho para el poder que lo juzga intolerable- un “nuevo lance de dados”. Esto es así porque, cuando una agrupación social se legitima, y se convierte en una institución, en caso de amenaza:

*“...la mayoría de las instituciones establecidas son capaces de basar sus pretensiones de legitimidad en su encaje en la naturaleza del universo. Se considera que una convención se ha institucionalizado cuando ante la pregunta “¿por qué se hace esto así?”, aunque la primera respuesta pueda venir expresada en términos de mutua conveniencia, la respuesta final, al cabo del interrogatorio, acabará remitiendo al modo en que aparecen los planetas en el firmamento o a la manera en que se comportan naturalmente los humanos o las plantas”*.<sup>442</sup>

La “operación” nietzscheana consiste no tanto en “representar” el lenguaje y sus nexos con la “verdad” y el “poder” de otra forma, sino en *intervenir* esa “verdad” y ese “poder”. Los

---

<sup>441</sup> FLECK, L., *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Madrid, Alianza, 1986, p.89.

<sup>442</sup> DOUGLAS, M., *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza, 1996, (1986), p.75.

“interviene”, hasta el punto en el que la “institución”, la “agrupación social legítima” (esa “verdad” que se objetiva en “poder” y ese “poder” que se dice “verdad”) se ve obligada a mostrar que su léxico no es el mundo, sino sólo una perspectiva, un modo de estar en el mundo. A partir de ese momento, su léxico debe “competir” con otros para “imponer” o, en todo caso, “generar” el sentido. La “intervención” sobre el lenguaje se realiza usando las palabras de manera distinta a lo que se venía haciendo. Por tanto, no callando -lo que sería imposible-, no trascendiendo el lenguaje hacia un vacío “más allá”, sino “hablando de otro modo”.<sup>443</sup> De allí, el recurso a la metáfora contra el concepto y, nosotros añadimos, del concepto contra la metáfora, cuando ésta se desea absoluta. Llegamos así a comprender que el “hablar de otro modo” no es más sino el reconocimiento de que en el conocimiento hay muchas veces una cierta relación estratégica. El individuo puede abrirse espacio dentro de las agrupaciones sociales, deslegitimándolas y, al así hacerlo, produce en ella esa fisura que lo alberga y que le permite “hablar”, aunque sea “sólo un momento”. Sólo un instante, porque no se trata aquí de encontrar el lugar del “sujeto constituyente”, sino los lugares, siempre mudables, de los sujetos que hablan:

*“Aquí de nuevo hay que tener cuidado. Rechazar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no tiene porque conducir a negar la exigencia del sujeto en*

---

<sup>443</sup> Es interesante destacar aquí que el texto nietzscheano puede funcionar de dos modos distintos, y en ambos, como “política de la verdad” y no como “política de la identidad”: a) puede otorgar un mayor grado de conciencia a quienes se encuentran en los poderes, favoreciendo su hegemonía; b) puede incitar los contra-discursos para atacar los poderes constituidos **generando conciencia** en quien no la tenía, por lo general los grupos oprimidos. La textualidad nietzscheana está compuesta de lo que Gramsci llama “estilo de acción”. Respecto de “El príncipe” de Maquiavelo, el autor italiano escribe que “*Maquiavelo ha desvelado algo y no sólo teorizado sobre lo real: pero, ¿cuál era el fin de su desvelamiento? Se suele decir que las normas de Maquiavelo acerca de la actividad política ‘se aplican, pero no se enuncian’; los grandes políticos, se dice, comienzan con maldecir a Maquiavelo, declarándose antimachiavélicos, precisamente para poder aplicar sus normas ‘santamente’. ¿No habría sido Maquiavelo poco machiavélico, uno de aquellos que ‘conocen el juego’ y estúpidamente lo enseñan, mientras que el machiavelismo vulgar enseña lo contrario?*”. Frente a este interrogante, el propio Gramsci ofrece una respuesta: “*Se puede, entonces, suponer que Maquiavelo se preocupe por ‘quien no sabe’, que su intención estriba en promover una educación política no negativa, la de aquello que odian los tiranos, sino positiva, de quien debe reconocer la necesidad de determinados medios, inclusive si son medios propios de tiranos, porque desea alcanzar determinados fines. Quien nació en la tradición de los hombres de gobierno, mediante todo el conjunto de la educación que absorbe en el ambiente familiar, en el cual predominan los intereses dinásticos o patrimoniales, adquiere casi automáticamente los caracteres del político realista. ¿Quién entonces no sabe? La clase revolucionaria del tiempo, el ‘pueblo’ y la ‘nación’ italiana, la democracia ciudadana....*”. GRAMSCI, A., *Quaderni dal carcere, Ob.cit.*, “Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno”, pp.11-12. T.N. De forma parecida, puede decirse que Nietzsche es un “educador del lenguaje”, promueve el estudio y la conciencia del lenguaje en quienes no la tienen, si bien, como es obvio, también potencia el saber de quien ya posee estos conocimientos.

*provecho de una objetividad pura. Ese rechazo tiene por objetivo hacer aparecer los procesos propios de una experiencia en la que el sujeto y el objeto 'se forman y se transforman' uno en relación con el otro y en función del otro'.*<sup>444</sup>

No estamos muy alejados del Sartre de “Cuestiones de método” que interpreta el sujeto y su “profundidad de lo vivido” como “profundidad del mundo” y la subjetividad misma como “tensión” entre las objetividades. No hay que invertir un punto de partida absoluto, el “sujeto constituyente” con su contrario, el “objeto constituyente”. Tampoco hay por qué recuperar la dialéctica reconciliadora hegeliana. Permanecemos, con Bhabha, en la “traducción” y “negociación” de sujetos puntuales frente a objetos histórico-sociales.

Pero esta “traducción” y esta “negociación” -aquí Nietzsche corrige a Bhabha- no son pacíficas, implican violencia simbólica y, en algunos casos extremos, física. Si no puede imponerse a un rival el propio léxico, la historia muestra que se lo suprime. El lenguaje es sagrado, es un tesoro preciado, es el verdadero botín del vencedor que “saquea” el lenguaje del contrario hasta volverse hegemónico. No hay ninguna instancia meta-moral desde donde juzgar los léxicos: cada lenguaje es para su hablante el más verdadero. La realidad de la lucha se encarga luego de decirnos cuál es el “más verdadero”. La genealogía nietzscheana no toma partido en esta lucha, sólo desvela, desmonta para mostrar la lucha de los lenguajes. Esto no significa que no se pueda tomar partido por uno de los diversos léxicos (de hecho, en la práctica no hay otra posibilidad). Pero ese “tomar partido” no estará avalado por ninguna “certeza constituyente”: toda certeza es “constituida” y, en cuanto tal, sujeta a duda cuando se estudia el proceso que la ha constituido. Volvemos a ingresar en el campo de la retórica. Habrá que, si no se desea la violencia, persuadir y auto-persuadirse, pues si uno no está persuadido, menos podrá persuadir. Y con ello volvemos a ingresar en el campo de las “armas robustas y brillantes”.

---

<sup>444</sup> FOUCAULT, M., “Michel Foucault por sí mismo”. En *Literatura y conocimiento*, *Ob.cit.*, p.32.

Ahora bien, el joven Nietzsche de “Los escritos sobre retórica” se da cuenta que:

*“es difícil determinar si una figura es gramatical o retórica; a menudo no puede establecerse una línea divisoria entre la manera en que el hablante representa el estado de su alma y el usus general”.*<sup>445</sup>

Igualmente, podríamos decir que es difícil indicar el umbral donde termina el “brote espontáneo” del sentido y donde comienza la “imposición” de la palabra y del sentido mismo. En rigor, es imposible, pero tampoco se requiere de tanta precisión. Lo importante estriba en generar una conciencia de la presencia de la retórica entre los miembros de una comunidad y, todavía más, entre los miembros de una sociedad diferenciada. Respecto de los antiguos griegos, Nietzsche acota:

*“Ellos controlan la ‘opinión sobre las cosas’ y, en consecuencia, el efecto de las cosas sobre los hombres; y ellos lo saben. Para ello es ciertamente necesario que la humanidad misma sea educada retóricamente”.*<sup>446</sup>

Esta educación retórica, esta educación para el lenguaje y sus signos de poder, sus “juegos de verdad”, en el lenguaje, no se encuentra en la actualidad (la de Nietzsche y, aún más, la de nuestros días):

*“El factor más arcaico en nuestra formación es que la acción a través de los libros y la prensa es lo que debe ser aprendido mediante la educación. Sin embargo, la formación básica de nuestro público es increíblemente más baja que en el mundo helenístico-romano”.*<sup>447</sup>

En el ámbito de una empresa globalizadora que trata de promover o imponer la democracia

---

<sup>445</sup> NIETZSCHE, F., *Escritos sobre retórica*, Ob.cit.,p.114.

<sup>446</sup> *Idem*, p.180.

<sup>447</sup> *Ibidem*.

por doquier, lo anterior resulta desconcertante para la propia estabilidad democrática, porque, *“sólo con la forma política de la democracia comienza la excesiva sobrevaloración del discurso, convirtiéndose ahora en el mayor instrumento de poder inter pares”*.<sup>448</sup> Explícitamente, el joven Nietzsche está reconociendo el discurso como un “instrumento de poder”. “La genealogía de la moral” no hará sino afinar estas tempranas intuiciones que, por lo demás, encuentran un segundo desarrollo en “Acerca de la verdad y la mentira en sentido extra-moral”. Aquí, las designaciones válidas del tipo “x” es rojo” no son sino el fruto de lo que el grupo determina para defenderse de las amenazas de la naturaleza: hay que ponerse de acuerdo para evitar ser “engañados” por lo “otro del lenguaje”. De ahí, que la “verdad” no tenga que ver con “esencias” sino que ella es, al comienzo, un mecanismo de defensa ante las contingencias de la vida. El hombre olvida bien pronto este proceso y cree que existe tal cosa como “La Verdad” a secas. El mentiroso, aquél que abusa de las “sólidas convenciones” establecidas por el grupo, experimenta inclusive un sentimiento de culpa, porque *“ante el sentimiento de estar obligado a designar una cosa como ‘roja’, a otra como ‘fría’, a una tercera como ‘muda’, se despierta una emoción que se relaciona con la verdad...”*<sup>449</sup>

La verdad no es, desde luego, una emoción, no se reduce a ella, pero la contiene, la alberga: no se puede decir, callar la “verdad”, peor aún, mentir, sin experimentar emociones, porque esa emoción indica el lazo inquebrantable con el grupo que introduce, entonces, no sólo las palabras y los sentidos, sino, también, las emociones y los sentimientos. Pero, cuando la unidad del grupo se quiebra, cuando de la comunidad pasamos a la sociedad y cuando ésta se diferencia cada vez más, la “verdad” es usada por un grupo contra otro y las emociones que ella trae consigo se emplean para generar la “mala conciencia”, figura básica de “La genealogía de la moral” y muy importante para comprender cierta dimensión del discurso de algunos pensadores subalternos y de lo que Said ha llamado la “cultura del lamento” y que nosotros llamamos el “victimismo latinoamericano”, tópicos

---

<sup>448</sup> *Idem*, p.181.

<sup>449</sup> NIETZSCHE, F., *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extra-moral*, *Ob.cit.*, p.65.

que serán desarrollados en su momento en una obra posterior.

La “mala conciencia” es creada e inculcada, mediante una “invención retórica genial”, en las clases poderosas por la casta sacerdotal, físicamente impotente frente a los guerreros. Nietzsche ve en los sacerdotes los “enemigos más malvados” porque, a causa de la impotencia física, en ellos el odio crece hasta asumir proporciones “monstruosas y siniestras”, a saber, proporciones “intelectuales y venenosas”.<sup>450</sup> El ejemplo histórico que Nietzsche emplea es el de los judíos, como paradigma supremo de un “pueblo sacerdotal”, y su victoria espiritual sobre sus conquistadores romanos. Hubo allí una auténtica transvaloración de los valores del conquistador, al invertirse la ecuación “bueno = noble = poderoso = bello = feliz = querido por los dioses” en su contrario. Se llega así a la conclusión de que:

*“...sólo los miserables son buenos; sólo los pobres, los impotentes, los humildes son los buenos, los sufridos, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos devotos, los únicos hombres puros, los únicos para los cuales existe una beatitud, mientras que ustedes, ustedes los nobles y los poderosos, sois para la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impuros y seréis también eternamente los desgraciados, los malditos y los condenados”.*<sup>451</sup>

Es de hacer notar el énfasis que pone Nietzsche en este texto sobre el hecho de que “únicamente” los pobres son los buenos, pues se incurre en el mismo error de cuando se afirma que “únicamente” los poderosos son los buenos. En ambos casos, estamos en presencia de esencialismo, fundamentalismo, lógica y “política de la identidad”, en lugar de “traducción” y “negociación”, propias de la “política de la verdad”. Esta operación retórica de inversión de los valores, operada por los pueblos sacerdotales, es victoriosa en la medida en que genera “mala conciencia”, culpabilidad. Sólo la descripción de todo el panorama “aligera” la tensión entre “poderosos” y “pobres”; sobre

---

<sup>450</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Ob.cit., p. 21, &7, primera disertación.

<sup>451</sup> *Ibidem*.

todo, libera de la “mala conciencia”, pero también de los fariseos, de la “buena conciencia”. Como escribe Camus en “El hombre rebelde”, “si todo está permitido, nada está autorizado”.<sup>452</sup>

La “mala conciencia” tiene, por añadidura, el inconveniente de proceder de una tonalidad anímica particularmente dañina para el conjunto de la sociedad, a saber, el *resentimiento*. Mientras la “buena conciencia” de los poderosos, diferente también de la de los fariseos, se crea mediante la mera afirmación de lo que se es, del *orgullo*, la “mala conciencia” y la culpa son el resultado de una venganza que, en muchos casos, llega a satisfacerse en el plano puramente simbólico, en la dimensión del imaginario. No importa, entonces, que tal o cual individuo, tal o cual agrupación, resuelva en la práctica los problemas que aquejan a la sociedad; lo importante es que con su sola presencia, sin ninguna acción sobre la realidad material, satisfaga el imaginario.

Desde luego, este último aprehende también lo material, pero, en el caso del resentimiento asistimos a un “despegue” de la estructura simbólica frente a lo material. Un simpatizante del gobierno del fallecido Presidente venezolano Hugo Chávez, durante una manifestación, tenía en sus manos una pancarta donde podía leerse: “Sobre mi hambre mando yo”, queriendo con ello decir que no le importaba, ni esperaba ya que Chávez solventara sus problemas materiales; nadie podía hacerlo. Pero la figura de Chávez le permitía, simbólicamente, “estar al mando”, en el caso específico, estar al mando de su propia hambre, mientras que con los candidatos de la oposición se hubiese sentido “oprimido”. La opresión hubiese sido doble: por un lado, la de la miseria, la del hambre; por el otro, la de una figura política que no “era como él”. El simpatizante en cuestión sabía que el hambre se estaba extendiendo a otros, pero eso, no sólo no le interesaba, sino que gozaba con ello. Los otrora “ricos y pudientes” pasaban ahora hambre como él; en rigor, ni siquiera “como él”, porque el hambre de ellos es un “castigo” mientras que su hambre es una “redención”, la redención

---

<sup>452</sup>

Cfr. CAMUS, A., *El hombre rebelde*, “Ensayos”, Madrid, Aguilar, 1981.



del pobre.

Según esto, existirían dos clases de valores, los del “resentimiento” y los de la “afirmación”. Los valores revolucionarios emanan, muchas veces, de este “decir no” a un “otro”, a un “no-yo”. “Sobre mi hambre mando yo”, significa que mediante ella el resentido pasa a considerarse “ganador” de la contienda, inclusive -lo que es más- si la sociedad entera es destruida. Se “gana” destruyendo; se “gana” hambreado y resaltando el hambre propia, descalificando la ajena. En lugar de luchar contra la pobreza, se la extiende a todos y se la exalta en las clases populares, tradicionalmente hambrientas y hambreadas. El resentido siempre obra contra el otro, contra la exterioridad y jamás sobre sí mismo. Necesita siempre echarle *enteramente* la culpa de su condición al otro en el mismo movimiento que exalta su condición. La condición del resentido se escinde: es “mala” cuando se la interpreta como impuesta por el otro; en ese caso hay que librarse de ella. Pero, cuando no se logra la liberación, entonces, se vuelve “buena”. En resumidas cuentas, se lucha contra el hambre y la pobreza, porque son “malas”, pero, cuando se pierde esa lucha, se “gana” diciendo que los pobres son “buenos”, que su hambre “redime”, y así sucesivamente.

Para Nietzsche, los valores pueden ser diferentes y plurales y son producto del “juego retórico”, pero, para ser aceptados como “afirmativos”, no deben ser reactivos. En el choque de fuerzas no se puede apelar a ninguna instancia meta-social, a ninguna ontología del “bien” y del “mal”. Si el poderoso se deja persuadir por el pobre, perderá; si, en cambio, sigue exteriorizando su poder sin “mala conciencia”, sin culpa, ganará. Pero, no por ello, será el “justo”. Sólo será un vencedor. Si aceptamos este enfoque, la retórica cobra una importancia todavía mayor, pues en el lenguaje y mediante él, modificando los significados de las palabras y los sentidos individuales y colectivos, es donde se fragua “lo social” con sus criterios de “verdad” y “mentira”, “bondad” y “maldad”, “justicia” e “injusticia”, “belleza” y “fealdad”.

No obstante, **mucho cuidado con sostener que se trata de simples opiniones, porque lo que el texto nietzscheano muestra es que estamos frente a opiniones argumentadas, esto es, opiniones refinadas** a través de la resemantización de palabras, sentimientos y emociones claves, de metáforas que, en calidad de “cemento”, unen la sociedad alrededor de ciertos valores. Reducir estas operaciones complejas a “simples opiniones” significa no haber comprendido las sutiles maniobras que los grupos emprenden mediante el lenguaje que los envuelve, pero que también manejan como un arma. Porque si -jugando ya con los términos cuyos significados han sido invertidos a tal punto que cada vez habrá que estar atentos a su “juego” específico- *“todas las figuras retóricas son razonamientos lógicos falsos. [También es cierto que] ¡Con ellos comienza la razón!”*<sup>453</sup> La “razón” es ella misma un producto de la retórica, es una “razón retórica” y una “retórica de la razón”.

Las “simples opiniones” no son capaces de generar las “ilusiones” necesarias para el mantenimiento del poder. Por su parte, las “opiniones argumentadas”, las “opiniones refinadas” se conectan con la parte inconsciente del lenguaje, con aquellas metáforas que circulan en la sociedad sin ser reconocidas como tales y que, por ello mismo, se tienen como “verdades”. Estas “opiniones argumentadas y refinadas” expresan el “sentido político”; demuestran su “fuerza” mediante la invención de tropos que corroen lo “literal”. Lo inconsciente del lenguaje se vuelve consciente, y una “verdad” desaparece para dar lugar a otra “ilusión”, a otra “verdad”. La “verdad” del poderoso es reemplazada, mediante el gran refinamiento de la “mala conciencia” y de la culpa, por la “verdad” del pobre, y el pobre pasa a ser “hijo de Dios”, el “bueno”, contra el “malvado pudiente”. Aquí, la inicial debilidad física es sustituida por la “fuerza” de una operación lingüística compleja, a tal punto que hay que preguntarse por quién es el “débil” y quién es el “fuerte”.

---

<sup>453</sup> NIETZSCHE, F., *Escritos sobre retórica, Ob.cit.*, p.219.

Se comprende tal vez mejor, que la “fortaleza” o la “debilidad” no son constitutivas de los individuos o de los sujetos particulares, sino que son atributos del discurso: es éste el sujeto y a la vez el objeto de una posible resemantización por parte de otra discursividad que se yergue a nuevo sujeto. El texto nietzscheano no elimina el sujeto, sólo destruye el “sujeto constituyente”, la mónada meta-social, poniendo de manifiesto los choques discursivos que dan lugar a la formación de sujetos cambiantes, discontinuos, en recíproco juego retórico. Cuando los “pueblos sacerdotales” subyugan a los “guerreros”, logran que los poderosos *padezcan activamente algo pasivo*, y la pasividad no es, por tanto, inercia, sino, ella también, una fuerza. ¿No requiere, acaso, la “entrega” plena de uno mismo al otro una increíble actividad sobre sí mismo y no es esa misma “entrega” un “penetrar” en el otro mediante la sorprendente “actividad de lo pasivo”? ¿Y no es, acaso, este proceso una refinadísima operación retórica en la que se transmutan las emociones, los sentimientos y las palabras que expresan tales estados de ánimo conjuntamente al concepto?

Aquí se llega al nivel de las mismas percepciones sensoriales. “*Nuestras percepciones sensoriales no se basan en razonamientos inconscientes sino en tropos.*”<sup>454</sup> Estos tropos son constructos sociales propios del “genio de la especie”, del lenguaje que brota del grupo y que, posteriormente, al diversificarse con la diferenciación social, se convierten en “armas” en manos ora de un grupo ora de otro, otorgando el triunfo, siempre parcial y provisorio, al grupo más ingenioso en la creación de nuevas figuras.<sup>455</sup> Entre ellas, encontramos al concepto, a saber, la abstracción y el “desmarque” de los tropos, que se presenta como una impresión duradera, fijada y fosilizada en la memoria; que es como una marca mediante la cual un grupo se apodera del otro, “marcándolo”. También el hombre es una *res*; también él pertenece a algo y/o a alguien. Sólo que, en lugar de la marca del yerro ardiente, tenemos la “marca ardiente del lenguaje”, en particular, desde los griegos

---

<sup>454</sup> *Ibidem.*

<sup>455</sup> No se trata sólo de que la diferenciación social, el “descentramiento”, el “desencantamiento del mundo” produzcan racionalidades y cosmovisiones distintas que, en algún momento, chocan las unas con las otras, sino de que existe bien pronto un intento de *imponer* al otro grupo la propia visión. No estamos, por tanto, en presencia de simples choques fortuitos, sino de choques deseados, perseguidos con el fin de dominar.

para acá, y en Occidente, la “marca del concepto”. Definitivamente, no son simples opiniones. Si así fueran, los hombres se “desmarcarían” fácilmente de ellas. Las “opiniones argumentadas y refinadas” penetran el cuerpo (o, también, el cuerpo se “entrega” a ellas), inciden en él los registros de los tropos y de los conceptos con su recíproca lucha y colusión. El lenguaje inculca una “segunda naturaleza”, la de la cultura que, en tanto “naturaleza”, por más “segunda que sea”, es difícil de cambiar, de subvertir, de reformar, de conducir. Por todo esto, el joven Nietzsche puede aseverar, anticipándose, por así decirlo, a lo mejor de su producción que:

*“...el filósofo no busca la verdad sino la metamorfosis del mundo en los hombres. Lucha por una asimilación: está satisfecho, cuando ha dispuesto cualquier cosa antropomórficamente”.*<sup>456</sup>

### **1.9 El pragmatismo y el ironista: mapas de lenguaje, ideología y retórica en la contingencia**

¿Dejaremos las cosas así? ¿Acaso podemos mantenernos dentro de una retórica desfondada, permanentemente suspendida sobre el filo del nihilismo? La respuesta es no. De aquí en adelante necesitamos explicitar el conjunto de valores desde los que “observaremos” en una obra posterior la modernidad y sus resistencias en América Latina, en particular en Venezuela. Nos obliga a ello la consciencia de la imposibilidad, en estos asuntos, de una neutralidad axiológica. ¿Significa, entonces, que renegaremos de los resultados hasta aquí alcanzados? También en este caso, la respuesta es no. Pasaremos, como el propio Nietzsche indicó en sus escritos póstumos, de un “nihilismo pasivo”, que todo lo destruye, a un “nihilismo activo”, resignificado por nuestro contexto como “perspectiva itinerante”, como producción de valores en función del entorno, para habérselas con el entorno, sea a través de su superación, sea, cuando esto resulte imposible, a través de la adaptación que, siguiendo a Bhabha, preferimos llamar “traducción”, “negociación”. En los términos de los “translation studies”, concebiremos la “traducción” como una re-escritura, como un

---

<sup>456</sup> *Idem*, p.223. Lo resaltado es nuestro.

inscribir un texto escrito en otro contexto para lograr una nueva interacción y una resemantización, y veremos, ahora, la “perspectiva itinerante” como “escritura que se re-escribe”.

Dos aspectos son aquí fundamentales: 1) el reconocimiento de que la “verdad” se construye; 2) que resulta imposible “permanecer afuera” de lo que se “des-escribe”, estar fuera sobre lo que “se escribe”, y que todo “des-escribir” es un “re-escribir”. El primer punto es claramente indicado por Rorty:

*“Hace doscientos años comenzó a adueñarse de la imaginación de Europa la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla. La revolución Francesa había mostrado que la totalidad del léxico de las relaciones sociales, y la totalidad del espectro de las instituciones sociales, podían sustituirse casi de la noche a la mañana”.*<sup>457</sup>

El segundo punto procede de André Lefevere, importante exponente de los “translation studies”, al sostener que el concepto de “re-escritura”, siendo más pertinente que el de “traducción”, permite subrayar la afinidad electiva existente entre prácticas culturales tales como la escritura, la traducción, el comentario y la crítica. De este modo, la tradicional oposición jerárquica entre texto original y traducción es puesta en tela de juicio, y así también lo es la separación entre los roles del autor, del traductor y del crítico.<sup>458</sup> Desde luego, nosotros ampliamos estas nociones para incluirlas en la “perspectiva itinerante” a la que, ahora, entre las características ya enumeradas, añadimos la de ser un “péndulo” que oscila entre “texto original” entendido como cultura, y traducción de la misma, es decir, como “traducción de la alteridad” en la que ésta es, también, comentada y criticada y donde la “autoría” se transforma en “co-autoría”.

---

<sup>457</sup> RORTY, R., *Contingencia, ironía solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, (1989), p.23.

<sup>458</sup> Cfr. LEFEVERE, A., *Translation, rewriting and the Manipulation of Literary Fame*, London-New York, Routledge, 1992.

El resultado más importante de esta ampliación radica en que la “perspectiva itinerante” penetra y se entrega a las identidades culturales con el propósito de transformar la “política de la identidad” en una “política de la verdad”. La “traducción”, así como la concebimos, ejerce un enorme poder en la construcción de representaciones de las otras culturas y permite, al menos, alcanzar el punto donde el lenguaje calla para presentar su propia limitación. Lo que queda fuera del lenguaje, como “lo otro del lenguaje”, es lo que no puede ser puesto en circulación, señalando así la “diferencia” irreducible, pero que funciona siempre como plataforma inicial para otro intento de “traducción” en una operación ilimitada. En el caso que nos ocupa, intentaremos una “traducción” de la modernidad a los léxicos que se le resisten y viceversa. Por eso, como hemos expuesto en la Introducción, podemos hablar de una “modernidad-de-la subalternidad” y una “subalternidad-de-la modernidad”. Podemos hacerlo, en la medida en la cual la “traducción”, la “re-escritura”, pone en evidencia una formación identitaria de doble filo: por un lado, la “traducción” construye, “re-escribiendo”, una determinada representación del “texto-mundo” de una determinada cultura extranjera; por el otro, simultáneamente, construye, en el interior de la cultura de llegada, un sujeto “local”, una posición de comprensión que es, también, una posición cargada de valores. Por ello, la acotación de Nietzsche, a saber, que *“el filósofo no busca la verdad sino la metamorfosis del mundo en los hombres. Lucha por una asimilación...”*, cobra el sentido de un “itinerar” entre mundos, en nuestro caso “el viejo” y “el nuevo”.

El poder de la “traducción”, como “re-escritura” que constituye las identidades, pone constantemente en dificultad las instituciones culturales y políticas, en cuanto revela la precariedad sobre las que se funda su misma autoridad social. En otras palabras, es crítica, nueva crítica que se desmarca de la tradicional “teoría crítica”, y que, siguiendo a Nietzsche y Foucault, explora los oscuros orígenes del poder. Conocida es, por lo demás, la crítica de Nietzsche a Kant, donde el primero considera que el error del segundo fue no llevar hasta sus últimas consecuencias, las más radicales, la operación crítica. De hecho, en “La metafísica de las costumbres”, Kant prohíbe

explícitamente la exploración de los oscuros orígenes del poder legal:

*“...puesto que semejante indagación podría claramente hacer aparecer la mancha de violencia ilegítima, que siempre ensucia, como una suerte de pecado original, la pureza del reino de la ley”.*<sup>459</sup>

Es precisamente la acción que emprende Nietzsche y que los post-nietzscheanos llevan a cabalidad: una “acción criminal”, según Kant; una “acción liberadora” para dejarse atrapar por el poder “de otra manera”, si no más libre, seguramente menos peligrosa, para nosotros.

Dejarse atrapar de otra manera, significa construir una nueva “verdad” sobre la conciencia ganada de que la “verdad” se construye. En esta dirección, Rorty nos proporciona el modelo del intelectual que deseamos ser, del sujeto que se posiciona en el seno de “otros instauradores de discursividad”, según la expresión de Foucault, y que ha escrito y escribe estas páginas sin querer ocultar los valores que lo “sostienen” como mero piso y sin rehuir de la retórica. Es también el sujeto que inquiere sobre la filosofía de manera “no filosófica” para abrirse a nuevas disciplinas y ganar una transdisciplinaridad. Textualmente:

*“Para la mayor parte de los intelectuales contemporáneos, las cuestiones referentes a fines frente a medios -las cuestiones acerca del modo de dar sentido a la propia vida y a la propia comunidad- son cuestiones de arte o de política, o de ambas cosas, antes que cuestiones de religión, filosofía o de ciencia. Este desarrollo ha conducido a una escisión dentro de la filosofía. Algunos filósofos han permanecido fieles a la Ilustración, y siguen identificándose con la causa de la ciencia. Ven a la antigua lucha entre la ciencia y la religión, entre la razón y la sinrazón, como una lucha que aún pervive y ha tomado ahora la forma de una lucha entre la razón y todas*

---

<sup>459</sup> ZIZEK, S., *Il grande altro*, Milano, Feltrinelli, 1999, p.97. T.N. El pasaje de Kant citado por Zizek es el siguiente: “El origen del poder supremo es para el pueblo, que se encuentra debajo de él, inescrutable desde el punto de vista práctico, es decir, el súbdito no debe sofisticar activamente alrededor de este origen. (...)Estos son para el pueblo, que se encuentra ya debajo de las leyes civiles, sofismas del todo desprovistos de finalidad, pero que, sin embargo, amenazan con peligro el Estado. Buscar el documento histórico de este mecanismo es inútil, es decir, es imposible volver al punto de partida de la sociedad civil. Empero, emprender esta investigación en el intento de cambiar; quizás con la fuerza, la constitución actualmente existente, es una empresa criminal”. T.N.

*aquellas fuerzas que, dentro de la cultura, conciben a la verdad como una cosa que se encuentra... (...) Esos filósofos consideran a la ciencia como la actividad humana paradigmática, e insisten en que la ciencia natural descubre la verdad, no la hace. Estiman que ‘hacer la verdad’ es una expresión meramente metafórica y que induce a error. Conciben a la política y al arte como esferas en las que la noción de ‘verdad’ está fuera de lugar. Otros filósofos, advirtiendo que el mundo tal como lo describen las ciencias físicas no nos enseña ninguna lección moral, no nos proporciona ningún consuelo espiritual, han llegado a la conclusión de que la ciencia no es más que la sirvienta de la tecnología. Estos filósofos se han alineado con los utopistas políticos y con los artistas innovadores”.*<sup>460</sup>

En principio, según este esquema, que ahora pasamos a matizar, nosotros nos reconocemos en los segundos. Creemos que no hay por qué contraponer, al menos en el campo que nos interesa, a saber la modernidad y sus resistencias en América Latina, específicamente Venezuela, los “hechos rigurosos” a lo “subjetivo” o a la “metáfora”. Nuestra lectura retórica de Nietzsche quiso poner en evidencia la imposibilidad de esta lógica binaria, en la que incurre a veces el propio Nietzsche, y ha arribado a las nociones de “traducción” y “re-escritura” a la manera de Bhabha y Lefevere. Para nosotros la ciencia es una actividad humana más al lado de otras, y no:

*“...el lugar en el cual los seres humanos se topan con una realidad ‘rigurosa’, no humana. De acuerdo con esta forma de ver, los grandes científicos inventan descripciones del mundo que son útiles para predecir y controlar los acontecimientos, igual que los poetas y los pensadores políticos inventan otras descripciones del mundo con vistas a otros fines. Pero en ningún sentido constituye alguna de esas descripciones una representación exacta de cómo es el mundo en sí mismo. Estos filósofos consideran insustancial la idea misma de una representación semejante”.*<sup>461</sup>

Esta es la razón por la que leímos a Sartre contra Lukács, la razón por la que recordamos la constante “destotalización de la totalidad” y a la par, con Eagleton, de la necesidad de una “totalidad” pensada como “mapa de sentido”, como orientación para la acción estratégica y conflictiva e, inclusive, para la cooperación. Tanto para el conflicto como para la cooperación se requiere de un “mapa de sentido”. Pero este “mapa” no puede ser concebido como la totalidad

---

<sup>460</sup> RORTY, R., *Ob.cit.*, p.24.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p.24.



lukácsiana, no puede quererse “científica”, sino, retórica, como “traducción” y “re-escritura”. En términos más técnicos, propios de la filosofía, tratamos que el “compromiso ontológico” sea mínimo y se reduzca a “lo otro del lenguaje”, el lugar donde todo calla y desde el cual, sin embargo, en cuanto condición de posibilidad, emana toda palabra. Ese “otro del lenguaje” no puede ser enunciado, sino simplemente aludido mediante la enunciación negativa que lo indica. Por ello, no incurrimos en el error de sostener que “todo es lenguaje”, pues no todo se reduce a él: sólo decimos con Wittgenstein que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi (nuestro) mundo” y que lo que no circula en el lenguaje, y choca sin palabras, se convierte en muerte y exterminio. Si cada cultura “gozara” de su propia manera de ser sin intentar verbalizar su “goce”, el choque de las diversas maneras de organizar el placer produciría un displacer mayor; sería, a la larga, una conducta autodestructiva.

En el marco de este “compromiso ontológico mínimo”:

*“...hay que distinguir entre la afirmación de que el mundo está ahí afuera y la afirmación de que la verdad está ahí afuera. Decir que el mundo está ahí afuera, creación que no es nuestra, equivale a decir, en consonancia con el sentido común, que la mayor parte de las cosas que se hallan en el espacio y el tiempo son los efectos de causas entre las que no figuran los estados mentales humanos. Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas”.*<sup>462</sup>

En otras palabras, en ausencia de un lenguaje meta-social, del lenguaje de Dios, la “verdad” no puede colocarse fuera del lenguaje, ni siquiera en ese “otro del lenguaje”, sino “entre” los lenguajes. Asimismo, la crítica se ejerce en el seno de este “entre”, es crítica de un lenguaje contra otro, sin que esto conduzca a un relativismo simplón. Porque, si el “mundo” por sí mismo calla, en

---

<sup>462</sup>

*Ibidem*, p.25.

tanto “otro del lenguaje” que posibilita, sin embargo, el hablar, las “descripciones del mundo” pueden ser “verdaderas” o “falsas”. El límite entre “mundo” y “descripciones del mundo” es el lenguaje mismo con su carga retórico-argumentativa.

Recapitulando brevemente, el lenguaje no lo es todo y es posible asumir una distancia crítica. Empero, esta distancia no se genera entre “el mundo” y “los lenguajes”, sino “entre los diversos léxicos”, las “gramáticas profundas” que habitan el mundo, describiéndolo, significándolo, explicándolo. De ahora en adelante, tendremos por “ideológica” a aquella posición que, siendo un léxico entre otros, se pretende en coincidencia absoluta y perfecta con el “mundo”. A la ideología, contraponemos la comprensión de que todo lenguaje alberga elementos persuasivos y es, en cuanto tal, retórico, en el sentido que hemos hasta aquí señalado. En palabras más sencillas, “ideológico” es todo lenguaje que se pretende “no humano”, enraizado “en las cosas mismas”. Igualmente “ideológico” es, no obstante, la concepción según la cual “todo vale”. Como advierte Zizek:

*“...hay que poner cuidado, sin embargo, en evitar la última trampa que nos podría hacer caer en la ideología precisamente mientras intentamos salir de ella. Es decir, cuando denunciemos como ideológico el mismo intento de trazar una línea pulcra de demarcación entre la ideología y la realidad efectiva, nos parece inevitable llegar a la conclusión que la única posición no-ideológica es aquella que consiste en renunciar a la misma noción de realidad extra-ideológica y de aceptar el hecho que tenemos que habérmolas sólo con ficciones simbólicas y con la pluralidad de los universos discursivos, nunca con la ‘realidad’,*

Pero esta sumaria y astuta solución ‘postmoderna’ es, de todas formas, ideología par excellence”.<sup>463</sup>No hay, por tanto, que confundir la “ideología” con la “retórica”. Del hecho de que todas las operaciones lingüísticas en el campo de las ciencias sociales y humanas, que es lo que nos interesa (dejamos fuera la discusión, igualmente provechosa, acerca de las ciencias naturales) son

---

<sup>463</sup> ZIZEK, S., “Lo spettro dell’ideologia”, en *Spettri di potere*, Meltemi, Roma, 2002, p.64. T.N.

retóricas, no se infiere que todas sean ideológicas: algunas lo son y otras no lo son. Si desistimos del intento, ideológico, de creer en la existencia de un metalenguaje anclado en alguna realidad meta-social:

*“...no incurriremos en la tentación de confundir la trivialidad de que el mundo puede hacer que tengamos razón al creer que una proposición es verdadera, con la afirmación de que el mundo, por su propia iniciativa, se descompone en trozos, con la forma de proposiciones, llamados ‘hechos’. Pero si uno se adhiere a la noción de hechos autosubsistentes, es fácil empezar a escribir con mayúscula la palabra “verdad” y a tratarla como algo que se identifica con Dios o con el mundo como proyecto de Dios. Entonces uno dirá, por ejemplo, que la Verdad es grande, y que triunfará”.*<sup>464</sup>

La ideología, a diferencia de la retórica, no sólo cree en los “hechos autosubsistentes”, sino que además intenta convencernos, ocultando su misma operación retórica a los otros **y a sí misma**, que ella es la portadora de tales “hechos autosubsistentes”.<sup>465</sup> La ideología es el lenguaje de Dios, de la Totalidad, de la Historia, de la Razón, del Pobre, de la Identidad y de cualesquiera otros intentos de contrabandear las operaciones retóricas propias de los lenguajes de las diversas sociedades, grupos, individuos, como metalenguaje, lenguaje absoluto, el “mundo evidente” que habla por sí mismo y que irradia la luz sobre todos aquellos que “saben ver” (los ciegos son sólo pecadores, perversos, presos de intereses particulares y mezquinos, irracionales, ricos, sin identidad y, por ello, fragmentados).

Contrariamente a la ideología, la retórica dice lo que es y trata de convencer con lo que tiene sin contrabandear nada, consciente de que los hechos no son autosubsistentes y que, por ello, requieren de los lenguajes humanos, demasiado humanos, y, en consecuencia, limitados, falibles,

---

<sup>464</sup> RORTY, R., *Ob.cit.*, p.25.

<sup>465</sup> En este sentido, la ideología puede ser asimilada a la figura de la “mala fe” descrita por Sartre, donde la conciencia se escinde para auto-engañarse. A diferencia de la figura de la “mentira”, donde la conciencia preserva “la verdad” para ocultarla, en la “mala fe”, la conciencia extravía “la verdad”, se cree su propia versión.

provisionales, contingentes mas no por todo esto, acrílicos. Estos lenguajes cooperan y entran en conflicto, “cooperan conflictivamente” y, al hacerlo, a veces triunfa el acuerdo, siempre inestable y temporal, otra vez el disenso, igualmente inestable y temporal. Sólo cuando chocan ideologías se corre el riesgo de “ir más allá del lenguaje” y pasar a las armas, porque la ideología, según mostramos, se quiere siempre y desde ya “más allá de los lenguajes humanos” y cree siempre tener la razón absoluta que justifica la violencia, inclusive la violencia absoluta. La retórica, más prudente y cautelosa, por ser consciente de los límites de los lenguajes que emplea, tiende a evitar conflictos mortales, aborrece la violencia porque sabe que ella no es “partera” de nada último y definitivo en la historia. Sus “armas” son las palabras, según veíamos con Nietzsche, y cuando “combate” jamás saca pistolas, jamás construye campos de exterminio, o bombas atómicas. Su “imposición de sentido” -cuando la hay- acontece con operaciones muy refinadas, todas ellas lingüísticas.

Frente a la posición recién expuesta, un “realista” podría sostener que el mundo indica con claridad cuáles son los lenguajes verdaderos y asimilará fácilmente “mundo” y “verdad”, declarándose, él también, adversario de la “ideología”, por ser capaz de discernir con claridad “la Verdad” de “la Falsedad”:

*“Facilita esa fusión el hecho de limitar la atención a proposiciones aisladas frente a léxicos. Porque a menudo dejamos que el mundo decida allí donde compiten proposiciones alternativas (por ejemplo, entre ‘Gana el rojo’ y ‘Gana el negro’, o entre ‘Lo hizo el mayordomo’ o ‘Lo hizo el doctor’). En tales casos es fácil equiparar el hecho de que el mundo contiene la causa por la que estamos justificados a sostener una creencia, con la afirmación de que determinado estado no lingüístico del mundo es en sí una instancia de verdad, o que determinado estado de ese carácter ‘verifica una creencia’ por ‘corresponder’ con ella. Pero ello no es tan fácil cuando de las proposiciones individualmente consideradas pasamos a los léxicos como conjuntos. Cuando consideramos ejemplos de juegos de verdades alternativos (...) es difícil pensar que el mundo haga que uno de ellos sea mejor que el otro, o que el mundo decida entre ellos”.*<sup>466</sup>

---

<sup>466</sup>

*Ibidem*, pp.25-26.

La ideología, en cambio, suele hacer eso: contrabandea proposiciones aisladas haciéndolas pasar como si fueran léxicos, conjuntos, totalidades. Entonces, tenemos disyuntivas radicales, por ejemplo, imperialismo y colonización o independencia, modernidad o subalternidad, democracia liberal o fundamentalismo y así sucesivamente. Por si fuera poco, a cada pareja se le asigna un valor tácito de “bueno”-“malo” y así se comienza a “militar” y no a “discurrir”. Nuestra posición rechaza los “militantes” que demasiadas veces forman “milicias” y luego “militares”, y se coloca al lado de los que discurren, que se convierten en “con-versadores”, en gente que ama estar entre las “versiones” -y hasta entre los “versos”- y sabe ver el envés y el revés en cada argumento, “itinerando” de “verso en verso”, construyendo perspectivas, penetrándolas y entregándose a ellas, que sólo se penetra en algo si uno se entrega a ese algo.

En el fondo, para la ideología las palabras no cuentan para nada: lo que cuenta es “la Verdad”. Y lo que es peor, la ideología, lejos de ser un fenómeno superado -el fin de las ideologías, su muerte, ha sido proclamada a diestra y siniestra- en el tardo capitalismo retorna con más fuerza que nunca. Como lo señala Zizek:

*“...es como si en el tardo capitalismo ‘las palabras no valgan’, no constituyan un compromiso: ellas parecen perder cada vez más su propio poder preformativo; cualquier cosa se diga se disuelve en la indiferencia general; el rey está desnudo y los ‘media’ lo proclaman por doquier pero nadie parece prestarles atención; la gente continúa obrando como si el rey no fuese desnudo”.<sup>467</sup> En otros términos, en plena globalización, la gente cree que “el mundo habla por sí solo”. Sin embargo, “el mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo.”<sup>468</sup>*

La ideología encubre y “hace desaparecer” a los “instauradores de discursividad” (los

---

<sup>467</sup> ZIZEK, S., *Ob.cit.*, p.66. T.N.

<sup>468</sup> RORTY, R., *Ob.cit.*, p.26.

“desaparecidos”) y no permite la crítica. Sólo la recuperación, por parte de la retórica, de la conciencia de que hay “instauradores de discursividad” en el marco de complejos contextos discursivos y extra-discursivos (las prácticas) nos permite comprender que hay “juegos de verdades” y que se precisa de una “política de la verdad”. Por ello acota Rorty:

*“No obstante, el hecho de advertir que el mundo no nos dice cuáles son los juegos del lenguaje que debemos jugar, no debe llevarnos a afirmar que es arbitraria la decisión acerca de cuál jugar, ni a decir que es la expresión de algo que se halla en lo profundo de nosotros. La moraleja no es que los criterios objetivos para la elección de un léxico deban ser reemplazados por criterios subjetivos, que haya que colocar la voluntad o el sentimiento en el lugar de la razón. Es, más bien, que las nociones de criterio y elección (incluida la elección ‘arbitraria’) dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego de lenguaje a otro. Europa no decidió aceptar el lenguaje de la poesía romántica, ni el de la política socialista, ni el de la mecánica galileana. Las mutaciones de ese tipo no fueron un acto de voluntad en mayor medida que el resultado de una discusión. El caso fue, más bien, que Europa fue perdiendo poco a poco la costumbre de emplear ciertas palabras y adquirió poco a poco la costumbre de emplear otras”.*<sup>469</sup>

Complementado este pasaje de Rorty, diremos con Foucault, que la “costumbre de emplear ciertas palabras” en lugar de otras, da lugar a conjuntos discursivos, a positivities (sistemas):

*“...que no están dados por sí mismos, en el sentido de que cualquiera sea el hábito o el interés que nos lo han podido hacer familiares, cualquiera sea la fuerza de cegamiento de los mecanismos de poder que ponen en acción o cualquiera sean las justificaciones que hayan elaborado, ellos no han llegado a ser aceptables por algún derecho originario. Lo que se trata de sacar a flote, para comprender bien lo que los ha podido hacer aceptables, es que justamente todo eso no estaba dado por sí mismo, no estaba inscrito en ningún a priori, no estaba contenido en ninguna anterioridad. Hay dos operaciones que son correlativas; a saber, desprender las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia”.*<sup>470</sup>

Quiere esto decir, que el “cambio de costumbre” puede ser analizado, estudiado, al

---

<sup>469</sup>

*Idem.*

<sup>470</sup>

FOUCAULT, M., “¿Qué es la crítica”, en *Literatura y conocimiento, Ob.cit.*, p.56.

comprender, primero cómo fue posible la costumbre de hablar de una determinada manera y, segundo, cómo, cuándo, en qué lugar del conjunto discursivo, del modo de hablar, se abrieron las fisuras, los intersticios, las grietas que condujeron, finalmente, a la ruptura. Es en el espacio abierto por la “ruptura” que se presenta el “instaurador de discursividad”, el “autor” como función del nuevo modo de hablar, como aquél que emplea palabras diversas, que “re-escribe” y “traduce”, aquél que nos permite “itinerar” entre conjuntos diversos de discursos, el “antiguo” y el “nuevo”, que él inaugura. El propio Foucault sintetiza este aspecto como sigue:

*“Lo resumiré así: la función-autor está ligada al sistema jurídico e institucional que encierra, determina, articula el universo de los discursos; no se ejerce de manera uniforme ni del mismo modo sobre todos los discursos, en todas las épocas y en todas las formas de civilización; no se define por la atribución espontánea de un discurso a su productor, sino por una serie de operaciones específicas y complejas; no se remite pura y simplemente a un individuo real, puede dar lugar a varios ego de manera simultánea, a varias posiciones-sujeto, que puedan ocupar diferentes clases de individuos”.*<sup>471</sup>

Los cambios en el modo de emplear las palabras, los léxicos emergentes y alternativos, no eliminan, pues, el sujeto. Sólo se trata, como propone Foucault, de reexaminar los privilegios de éste. En lugar de considerarlo como “sujeto constituyente”, “fundador no fundado de discursos”, hay que aprehender los puntos de inserción, los modos en los que funciona y las dependencias que lo condicionan:

*“Se trata de darle la vuelta al problema tradicional. Ya no plantear la pregunta: ¿cómo puede insertarse la libertad de un sujeto en la densidad de las cosas y darle sentido; cómo puede animar, desde el interior, las leyes de un lenguaje y de este modo abrirle paso a sus propias intenciones? Se trata de plantear más bien estas preguntas: ¿cómo, según qué condiciones y bajo qué forma, algo como un sujeto puede aparecer en el orden de los discursos? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discurso, qué funciones puede ejercer, y esto, obedeciendo a qué reglas? En suma, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, de analizarlo como una*

<sup>471</sup>

FOUCAULT, M., “¿Qué es un autor?”, en *Literatura y conocimiento*, Ob.cit., p.114.

*función variable y compleja del discurso”.*<sup>472</sup>

Se entiende así, como los cambios en los modos de emplear las palabras no resultan de la aplicación de criterios previos y no pueden ser el resultado de una programación de la que el “sujeto constituyente” sería el diseñador. Los cambios culturales de gran magnitud escapan a toda previsión y sólo pueden ser “gobernados” cuando han surgido y se han explayado. Por esta razón, escribe Rorty, que reconciliarse con la idea de que la “realidad” es, en su mayor parte, indiferente a las descripciones que hacemos de ella, nos evitaría plantear la cuestión de si el “yo” es expresado adecuada o inadecuadamente por un determinado léxico. El “yo”, es, más bien, creado por el uso de un léxico o de varios de ellos. Y respecto a las “rupturas” entre léxicos, en una interesante nota a pie de página, señala lo siguiente:

*“En líneas generales, se produce una ruptura así cuando, al hablar de diferencias geográficas o cronológicas, **empezamos a emplear la ‘traducción’ más que la ‘explicación’**. Ello ocurrirá toda vez que nos resulte cómodo comenzar por mencionar las palabras antes que emplearlas, o destacar la diferencia entre dos series prácticas humanas colocando comillas a cada lado de los elementos de esas prácticas”.*<sup>473</sup>

Pero, a estas alturas, reaparece el problema del “compromiso ontológico”, pues, el “realista”x argumentará que esta manera de describir el lenguaje y sus cambios, es un metalenguaje meta-social.

Rorty lo sabe y por ello recoge el desafío:

*“La dificultad -acota- que afronta un filósofo que, como yo, simpatiza con esa idea [la de que los léxicos cambian como costumbres] (...) es la de evitar la insinuación de que aquella idea capta algo que es correcto, que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente las cosas”.*<sup>474</sup>

---

<sup>472</sup> *Ibidem*, p.122.

<sup>473</sup> RORTY, R., *Ob.cit.*, p.27. Lo resaltado es nuestro.

<sup>474</sup> *Ibidem*, p.28.



¿Cómo evitar este “retorno” del realismo en un léxico que trata de evitarlo? La estrategia de Rorty, de puro corte pragmático, consiste en cambiar radicalmente la propia “gramática profunda”, deshacerse del conjunto de cuestiones formuladas en el léxico del realista. Por ello, comienza afirmando que:

*“...decir que no hay una cosa tal como una naturaleza intrínseca no es decir que la naturaleza intrínseca de la realidad ha resultado ser -sorprendentemente-extrínseca. Decir, que debiéramos excluir la idea de que la verdad está ahí afuera esperando ser descubierta no es decir que hemos descubierto que, ahí afuera, no hay una verdad. Es decir que serviría mejor a nuestros propósitos dejar de considerar la verdad como una cuestión profunda, como un tema de interés filosófico, o el término ‘verdad’ como un término susceptible de ‘análisis’. ‘La naturaleza de la verdad’ es un tema infructuoso, semejante en este respecto a ‘la naturaleza del hombre’ o ‘la naturaleza de Dios’ y distinto de ‘la naturaleza del positrón’ y de ‘la naturaleza de la fijación edípica’.”<sup>475</sup>*

En otras palabras, aceptar enfrentar la cuestión de “la naturaleza de la verdad” es conceder, de entrada, el léxico del realista como el léxico válido. Pero Rorty, y muchos otros como él, entre los cuales nos incluimos, no creen que haya una manera en que las cosas realmente son:

*“Por ello, quieren [estos pensadores] reemplazar la distinción apariencia-realidad por una distinción entre descripciones menos útiles y más útiles del mundo y de nosotros mismos. Cuando se plantea la pregunta ‘¿útiles para qué?’ no tienen nada que responder, excepto ‘útiles para crear un futuro mejor’. Cuando se les pregunta ‘¿mejor según qué criterio?’ no tienen una respuesta detallada, tal como los primeros mamíferos no pudieron especificar en qué aspectos eran mejores que los moribundos dinosaurios. (...) Sólo pueden decir algo vago como esto: ‘Mejor en el sentido de contener más de lo que nosotros consideramos bueno y menos de lo que consideramos malo’.”<sup>476</sup>*

Con este “rodeo”, el léxico de Rorty se mantiene en el nivel de los otros léxicos en lo que se refiere al “compromiso ontológico”; se mantiene como un lenguaje de “lo social”, uno de muchos,

---

<sup>475</sup>

*Idem.*

<sup>476</sup>

RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento?*, México, F.C.E., 1997, (1994), p.14.

que es, sin embargo, considerado “mejor” en relación con un “futuro” concebido como “esperanza” y no como certero conocimiento del proceso de la Historia. En otras palabras, un lenguaje es “mejor” en relación a otros lenguajes que describen el mundo **y no en relación al mundo a secas** que es indiferente ante ellos. Los lenguajes son “ontológicamente iguales” (en tanto ninguno aprehende “la realidad”) y sólo son “mejores” en la medida en la que la gente los usa (abandonando otros), convencida de que de ellos se puede esperar algo más estimulante para los fines establecidos, siempre cambiantes. Esto nos re-introduce en plena dimensión retórica, en el sentido de nuestra acepción, pues remite a que la sociedad, mediante las prácticas discursivas y no discursivas discuta y determine qué ha de entenderse por “mejor”. Pero, al hacerlo, nos comprometemos con unos valores rechazando otros; apostamos por el “futuro” y no por el “pasado” o el simple “disfrute del presente”.

Ciertamente, alguien puede sostener que ese “futuro mejor” consiste en una recuperación - desde luego siempre parcial, pues las circunstancias históricas han variado y han cerrado algunas posibilidades, han producido una “des-futurización”- de la identidad extraviada. Pero, deberá discutir con el resto de la sociedad su posición; deberá persuadir, por ejemplo, que es mejor la defensa de la identidad antes bien que la persecución de más modernidad o viceversa. El compromiso con el “futuro mejor” suele ser un valor moderno. Sin embargo, es importante destacar que aquí no nos comprometemos con la idea de “El Progreso”, a la manera de los primeros ilustrados, sino con algo más modesto, con una posición que la historia de las ideas consigna como “meliorismo”.

En otras palabras, el “futuro” no está asegurado, no está blindado en el núcleo de la Historia: es sólo una esperanza. No se espera *“que el “futuro” se ajuste a un plan, que el futuro satisfaga una*

*teleología inmanente, sino más bien que asombre y estimule*".<sup>477</sup> Creemos que, según señalamos, una de las características de la "ideología" consiste en "cerrar el futuro", en hacernos creer que ella, y sólo ella, conoce este futuro seguro y los medios para conseguirlo, y, por tanto, se cree igualmente autorizada a imponerlo con la fuerza, sin previa discusión, a todos aquellos que se resisten. Una vez más, la "ideología" es un modo de emplear el lenguaje que no nos parece el "mejor" posible, pues nos impide el asombro y la estimulación: todo está, desde ya y para siempre, "ya dicho": sólo hay que actuar.

Si hemos tenido éxito en mostrar con claridad la operación estratégica con la cual Rorty desea desembarazarse del "realista", se comprenderá esta, en principio, extraña demanda:

*"De acuerdo con la concepción de esos temas que estoy presentando, no se les debiera solicitar a los filósofos argumentos contra -por ejemplo- la teoría de la verdad como correspondencia o contra la idea de 'la naturaleza intrínseca de la realidad'. La dificultad que se asocia a los argumentos en contra del empleo de un léxico familiar y consagrado por el tiempo, es que se espera que se los formule en ese mismo léxico. Se tiene la expectativa de que muestren que los elementos centrales de ese léxico son 'inconsistentes en sus propios términos' o que 'se destruyen a sí mismos'. Pero nunca puede mostrarse eso. Todo argumento según el cual el uso que corrientemente hacemos de un término corriente es vacío, o incoherente, o confuso, o vago, o 'meramente metafórico', es forzosamente estéril e involucra una petición de principio. Porque un uso así es, después de todo, el paradigma de un habla coherente, significativa, literal."*<sup>478</sup>

"Sacudir el tablero" para cambiar de juego es, entonces, lo que Rorty propone con el argumento añadido de que:

*"...raramente una filosofía interesante consiste en el examen de los pro y de los contra de una tesis. Por lo común es implícita o explícitamente una disputa entre un léxico establecido que se ha convertido en un estorbo y un léxico nuevo y a medio*

---

<sup>477</sup> *Ibidem*, p.15.

<sup>478</sup> RORTY, R., *Contingencia, ironía, solidaridad*, *Ob.cit.*, pp.28-29.

*formar que vagamente promete grandes cosas”.*<sup>479</sup>

Si se analiza con cuidado este último pasaje, veremos que en él se supone que el nuevo léxico es capaz de asombrarnos y estimularnos, de suscitar una esperanza hacia algo “mejor”, una “mejor” descripción de nosotros mismos, del mundo y de nuestra relación con él en aras a fines, y con discernimiento de los medios adecuados, siempre cambiantes, en tanto “ex-puestos” a discusión, “en-vueltos” en lo retórico, esto es, dirigidos y disponibles hacia y para la retórica, entendida como conversación en común, cooperativa-conflictiva, de “socios” conscientes de las propias limitaciones y deseosos de arribar a nuevos horizontes mediante el intercambio de argumentos. ¿Podremos hacer esto con la disputa entre modernidad y subalternidad?

Nosotros apostamos que sí. Creemos que la discusión actual en Latinoamérica, particularmente en Venezuela, se halla “contaminada” por “ideologías” y, por tanto, en estado de “cierre semiótico”. Este “cierre” podría ser abierto mediante dos fases: 1) una crítica de la ideología y de la misma “teoría crítica” cuyo fin es 2) arribar a un “estado retórico” manifiestamente reconocido para lograr la apertura necesaria a la “traducción” y a la “re-escritura” de la “perspectiva itinerante”. Respecto de las “ideologías” que “cierran el negocio” de la negociación, no se trata tanto de valorar y juzgar su adecuación, su “veracidad”, puesto que con Rorty desplazamos el tema, sino, más bien, de interpretar desde la “perspectiva itinerante”, la multiplicidad de “ideologías” como el índice, el registro de diversas situaciones históricas concretas, empleando una aproximación tópica al pensamiento, la manera en la que el pensamiento, la “teoría” se inscribe en el objeto de la disputa.

Nos apropiamos de la “teoría”, conforme a Bhabha, para proponerla en un “contexto político”, en nuestro caso América Latina, particularmente Venezuela. No se trata, entonces, de

---

<sup>479</sup>

*Ibidem*, p.29.

“aplicar” la “teoría”, sino de “traducirla”, “re-escribirla” de manera que se incremente, mediante la “ex–posición” a la política, su misma relevancia política. En este sentido, no hablamos de “teoría” como de algo externo al objeto, sino como herramienta que mantiene una “relación dialógica” con el objeto mismo. Por eso, consideramos, desde ya, nuestra descripción del estado actual de la controversia entre modernidad y subalternidad en América Latina, concretamente en el caso de Venezuela, como “comprometida”: no, entonces, como neutralmente axiológica, sino como momento de una argumentación. En otras palabras, **no podemos trazar una línea de demarcación entre “descripción” y “argumentación”: somos retóricos y así lo hacemos constar.** Los mismos predicados descriptivos son, en última instancia, actos argumentativos reificados y “naturalizados” que, al ser denunciados como tales, recuperan su fluidez. Un nuevo relato, un “cuento más” al lado de otros, nos impide hablar de la “realidad” de América Latina como si fuera una “totalidad detenida” para mostrarla como “totalidad destotalizada” en constante re-totalización y destotalización.

También deseamos dejar en claro que la retórica que se reconoce como tal, no alcanza una transparencia total: esto significaría reincidir en sospechosas actitudes totalizadoras. Es cierto que, al denunciar la retórica de los “no retóricos”, la retórica tiende a sobrepasarlos: pero sólo para afirmar, acto seguido, sus límites. Una zona de opacidad permanente acompaña el gesto retórico: al concebirse como “reflexivamente retórico”, la “retórica de los retóricos” consiste en decir que lo son. Lo que tampoco significa que no hay espacio para la razón, siendo, como hemos explicado, una “razón retórica”, que enfatiza la argumentación y rechaza la simple manipulación afectiva basada en la “performance” o en el “ethos” del orador y/o escritor. La imposibilidad de eliminar el concepto, mostrada a través de la lectura de Nietzsche, nos conduce a lo que en el primer apartado de la presente Primera Parte, dedicado al “compromiso con la teoría”, hemos llamado, siguiendo a Bhabha, “vigilancia conceptual” de los juegos metafóricos. Nos movemos permanentemente entre “metaforización del concepto” y “conceptualización de la metáfora”. Si es cierto que tratamos de

construir un nuevo relato, una “fabulación” sobre América Latina y sus problemas con la modernidad, y en que en ello la metáfora desempeña un destacado papel, también debemos observar con Goodman que la creación de una metáfora o de un “conjunto metafórico”:

*“...no garantiza, claro está, su eficacia. Así como se dan verdades literales sin importancia, tibias, triviales, también se dan metáforas traídas por los pelos, débiles y mortecinas. La fuerza metafórica exige una combinación de novedad y adecuación, de lo sorprendente con lo obvio. La buena metáfora choca y satisface. La metáfora es sumamente poderosa cuando el esquema transferido afecta a una organización nueva y notable más que un mero reetiqueteo de una organización vieja”.*<sup>480</sup>

Lo importante, para nosotros, de la metáfora consiste en su “fuerza de transferencia” de significados, lo que la hace muy apta para la “traducción” y la “re-escritura”. Pero esta transferencia tiene un límite. En efecto, *“un esquema puede transportarse casi a todas partes. La elección del territorio a invadir es arbitraria; pero la operación en el interior de aquel territorio casi nunca lo es”.*<sup>481</sup> ¿Qué quiere decir esto? Pues, que las metáforas pueden transportar significados por doquier, pero 1) ni eso asegura su posterior uso, al ser, a veces, “traída por los pelos”, 2) ni pueden, dentro de un campo disciplinario, alterar el discurso según nuestra conveniencia. La **“policía discursiva”**, contra la que habla Foucault, es **necesaria** y la “vigilancia conceptual” de Bhabha puede ser interpretada, a la luz de este pasaje de Goodman, como “comprensión de los territorios”, a saber, si se está “adentro” o “afuera” del mismo. Por lo demás, la posibilidad de que la metáfora no “calce” es elevada, porque:

*“...cuando se produce una organización inusitada, también se producen nuevas asociaciones y discriminaciones dentro del reino de transferencia; y la metáfora será tanto más llamativa cuanto más intrigantes y significantes aquéllas sean. Puesto que la metáfora depende de factores pasajeros tales como la novedad y el interés, su*

---

<sup>480</sup> GOODMAN, N., *Ob.cit.*, p.93.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p.88.

*mortalidad es muy comprensible”.*<sup>482</sup>

Para que una metáfora se convierta en “verdad” debe repetirse, usarse mucho, devenir costumbre, modo de hablar que, con el pasar del tiempo, se vuelve literal. Esto es lo que nos enseñan Nietzsche, Rorty y el propio Goodman, si bien este último señala un añadido importante, a saber, que:

*“...el uso incesante de la metáfora no brota únicamente del amor o del color literario, sino también de la necesidad urgente de economizar. De no poder transferir prontamente unos esquemas con el objeto de hacer nuevas clasificaciones y ordenaciones, tendríamos que cargar con múltiples esquemas inmanejables, ya con la adopción de un amplio vocabulario de términos simples, ya procediendo a una prodigiosa elaboración de términos compuestos”.*<sup>483</sup>

La creación de metáforas o de conjuntos metafóricos que dan lugar al nuevo “relato”, a la “fabulación”, al nuevo léxico, implica, pues, un cambio de “abarque”. No es que se abarque más o menos, sino que se abarca algo distinto, lo que se desea, conforme a los fines que las prácticas discursivas y no discursivas establezcan. Por ello, implica también un cambio de “reino”:

*“Los cambios de abarque que se dan en la metáfora no equivalen, pues, meramente a una distribución de los bienes familiares, sino a una expedición allende las fronteras. El conjunto total de las etiquetas posibles, todo el aparato organizativo va a la conquista de nuevos territorios. Lo que ocurre es la transferencia de un esquema, una migración de conceptos, una alienación de categorías. En realidad, puede considerarse una metáfora como un error calculado de categoría o más bien como un segundo matrimonio, feliz y vivificante, aunque bigamo”.*<sup>484</sup>

---

<sup>482</sup> *Ibidem*, p.93.

<sup>483</sup> *Ibidem*, p.94. Respecto de la metáfora escribe Rorty: “...hace falta que concibamos la distinción entre lo literal y lo metafórico como lo hace Davidson: no como una distinción entre dos especies de significados, sino como una distinción entre un uso habitual y un uso inhabitual de sonidos y marcas. Los usos literales de sonidos y marcas son los usos que podemos manejar por medio de las viejas teorías acerca de lo que las personas dirán en determinadas condiciones. Su uso metafórico es el que hace que nos dediquemos a desarrollar una nueva teoría”. *Ibidem*, p.37.

<sup>484</sup> *Ibidem*, p.87.

La “perspectiva itinerante” facilita la “migración de conceptos”, el “extravío” de categorías en otros reinos, con el fin de iniciar, con todo los balbuceos propios del caso, un nuevo léxico sobre la confrontación entre modernidad y subalternidad en América Latina, particularmente en Venezuela. Las categorías transferidas a otro “reino” con el propósito de un “nuevo abarque”, se “re-escriben” más que “re-encontrarse”, se “traducen” en la “re-escritura” o, como dice Rorty, se redesciben y redesciben la “realidad”, el “mundo”, lo invisten de nuevos significados. Y lo que hay que destacar es que esta acción es colectiva, es el “genio de la especie” que lo impulsa, si bien cobra particular densidad en los “autores”, en los “instauradores de discursividad”. “La “perspectiva itinerante” no rehuye lo contingente, sino que se sumerge en él logrando “controles” momentáneos, “modos provechosos de gobernar” el azar, para evitar el caos. Los “órdenes discursivos” son, al fin y al cabo, órdenes, comandos que instan a utilizar y emplear un léxico más bien que otro. Pero se saben, en la conciencia de su propio “itinerar”, transitorios. Si se quiere hablar de un “método” de la “perspectiva itinerante”, habrá que hacerlo del siguiente modo:

*“El método consiste en volver a describir muchas cosas de una manera nueva hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada a adoptar, haciéndoles así buscar nuevas formas de conducta no lingüística: por ejemplo, la adopción de un nuevo equipamiento científico o de nuevas instituciones sociales. Este tipo de filosofía no trabaja pieza a pieza, analizando concepto tras concepto, o sometiendo a prueba una tesis tras otra. Trabaja holística y pragmáticamente. Dice cosas como: ‘Intenta pensar de este modo’, o, más específicamente, ‘Intenta ignorar las cuestiones tradicionales, manifiestamente fútiles, sustituyéndolas por las siguientes cuestiones, nuevas y posiblemente interesantes’.”<sup>485</sup>*

Esta actitud es “anti-filosófica” en la medida en que, como lo hace Rorty, se considere que “la filosofía ha sido el intento de otorgar al pasado el prestigio de lo eterno”.<sup>486</sup> El nuevo léxico que se propone aquí, está al servicio del cambio y no de la conservación y, por ello, conlleva una fuerte carga valorativa que explícitamente hacemos constar. Este nuevo léxico no es una forma de

---

<sup>485</sup> RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ob.cit., p.29. Lo resaltado es nuestro.

<sup>486</sup> RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento?* Ob.cit., p.17.



conocimiento, sino una forma de esperanza. *“Esto significa negar que haya o pueda haber fundamentos extraculturales para la costumbre y reconocer que en la filosofía, ‘realidad’ es un término de valor o de elección”*.<sup>487</sup> Después de desmarcarse de la hegemonía de “la verdad” es poco lo que se puede decir acerca de ella, debiendo el intelectual limitarse a justificar el empleo de un nuevo léxico sobre la sola base de lo que Dewey llamó la “asertabilidad garantizada” (warranted assertability).<sup>488</sup> Lo que tampoco significa sostener que el lenguaje puede hacer cualquier cosa. Es oportuno destacar una vez más, que no estamos en presencia del “todo vale”, sino sólo del “nada está autorizado”. Así lo hace constar Rorty comentando a Davidson:

*“La alegación de Davidson de que una teoría de la verdad para un lenguaje natural es una explicación empírica de las relaciones causales que existen entre rasgos del entorno y el sostén de verdad de [holding-true] las oraciones parece ser toda la garantía que precisamos para asegurar que estamos, siempre y en todas partes, ‘en contacto con la realidad’. Si tenemos esa garantía tenemos toda la seguridad que necesitamos contra el ‘relativismo’ y la ‘arbitrariedad’. Porque Davidson nos dice que nunca podemos ser más arbitrarios de lo que el mundo nos permite ser. De modo que, aun cuando no exista un Modo en que el Mundo Es, aun cuando no existe la ‘naturaleza intrínseca de la realidad’, existen presiones causales. Esas presiones pueden describirse de diferentes maneras en momentos distintos y para propósitos diferentes, pero son sin embargo presiones.”*<sup>489</sup>

La “realidad” presiona nuestras descripciones, las hace más o menos útiles en relación a los fines que una colectividad se propone en el seno y manejo de la “razón retórica”. La realidad no puede ser “conocida”, pero sí puede ser “indagada”, “tanteada” por los léxicos interpretados como modos de actuar para que se concreten las esperanzas de los hombres. Esta esperanza convive con la incertidumbre, la “perplejidad”: la “perspectiva itinerante” no arroja certezas, sino un constante mudar de posición con el fin de una mejor “traducción”, de más “re-escrituras”.

---

<sup>487</sup> *Ibidem*, p.18.

<sup>488</sup> Cfr. *Ibidem*, pp.22-23.

<sup>489</sup> *Ibidem*, pp.25-26. Lo resaltado es nuestro.

*“Decir que uno debe reemplazar el conocimiento por la esperanza es decir, más o menos,(...) que uno debe dejar de preocuparse por si lo que cree está bien fundado y comenzar a preocuparse por si se ha sido lo suficientemente imaginativo como para pensar alternativas interesantes a las propias creencias actuales”.*<sup>490</sup>

Estas creencias no pueden ser “discriminadas” en función de aquello que las produce. Por ejemplo, no podemos decir que las creencias que genera la religión son inferiores a las que produce la ciencia: son sólo modos distintos de acceder a ellas. Si la modernidad se caracteriza por generar creencias que proceden más de la ciencia que de la religión, este hecho no significa que la ciencia aprehenda los fundamentos de la “realidad” mientras la religión no lo hace. Únicamente puede decirse que la ciencia persuade mejor que la religión en relación a otros fines que la sociedad se ha dado. En otros términos:

*“...no hay algo así como un cartesiano ‘orden natural de las razones’ que se debe seguir para justificar las creencias. No hay ninguna actividad llamada ‘conocimiento’ que tenga una naturaleza a descubrir y para la cual los científicos naturales están especialmente dotados. Existe, sencillamente, el proceso de justificar las creencias ante una audiencia. Y ninguna audiencia está más próxima a la naturaleza ni es mejor representante que cualquier otra de algún ideal ahistórico de la racionalidad.”*<sup>491</sup>

Esta posición es sostenida también por Perelman, que escribe, contra el “more geométrico”, lo siguiente: *“Fue Descartes quien, haciendo de la evidencia el signo de la razón, sólo quiso considerar racionales las demostraciones que, partiendo de ideas claras y distintas, propagaban, con ayuda de pruebas apodícticas, la evidencia de los axiomas de todos los teoremas”.*<sup>492</sup> Y, colocándose en una clara posición retórica, agrega lo que nosotros hemos explorado a propósito de la “razón retórica”:

---

<sup>490</sup> *Ibidem*, p.27.

<sup>491</sup> *Ibidem*, p.31-32.

<sup>492</sup> PERELMAN, CH., *Tratado de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1989, (1989), p. 31.

*“La naturaleza misma de la deliberación y de la argumentación se opone a la necesidad y a la evidencia, pues no se delibera en los casos en los que la solución es necesaria ni se argumenta contra la evidencia. El campo de la argumentación es el de lo verosímil, lo plausible, lo probable, en la medida en que este último escapa a la certeza del cálculo”*.<sup>493</sup>

Finalmente, *“nuestro acercamiento a esta última [la retórica] pretende subrayar el hecho de que toda argumentación se desarrolla en función de un auditorio”*.<sup>494</sup>

Con esto, volvemos al asunto de la “tópica del pensamiento” y la “tópica del objeto-tema” de indagación. El “relato” que estamos elaborando con la “perspectiva itinerante” es un conjunto metafórico y, asimismo, un conjunto de argumentaciones dirigidas a persuadir a los habitantes latinoamericanos de la conveniencia de un nuevo “mapa de sentido” para quebrar las “ideologías” que generan el “cierre semiótico” en la disputa sobre modernidad y subalternidad. Al hacerlo estamos conscientes de que en el momento de hablar desde la “perspectiva itinerante” el lenguaje que aprendemos es desde ya un léxico particular, algo ya “bien-decido” o “mal-decido” por una carga simbólica, en la que se hallan inscritos los efectos de las elecciones pasadas como, también, la invocación hacia nuevas elecciones, simultáneamente a la toma de conciencia que, de hecho, existen elecciones “mejores” que otras.

En el proceso de “justificar creencias ante un auditorio” en el marco de la comprensión ganada del cambio de costumbre respecto de los léxicos, salen a relucir los valores que “in-forman” y animan la “perspectiva itinerante”. El primero, y más sobresaliente, es que consideramos la “verdad” como el resultado del combate-encuentro de prácticas discursivas y no discursivas en el seno de una sociedad. Esta manera de describir las cosas es propia de alguien que cree en la democracia liberal como herramienta privilegiada para que la “traducción” y la “re-escritura”

---

<sup>493</sup> *Ibidem*, p.30.

<sup>494</sup> *Ibidem*, p.36.

puedan ejercerse. Los ideólogos de todo tipo considerarán nuestra posición también ella ideológica, al favorecer los intereses de las clases “socialmente y culturalmente privilegiadas”. Creemos haber sugerido algunas “buenas razones” contra esta objeción en el primer apartado de la presente Primera Parte. No queremos, no obstante, negar que, en principio, el léxico que venimos elaborando y ofreciendo sea más “cómodo” para quienes están acostumbrados a las prácticas discursivas, a las “tesituras” del lenguaje. Nada más obvio que un intelectual procedente de la clase media, dedicado al estudio, encuentre particularmente atractivo el enfoque hasta aquí expuesto. El reto consiste en volverlo estimulante y atractivo también para otras personas, que pueda generar “esperanza” no sólo para uno, sino para más gente. Por lo general, los sectores más desprotegidos, marginados y hasta excluidos de la sociedad se muestran muy ansiosos por obtener “conocimientos” seguros, “certezas incontrovertidas” que, por lo demás, se “venden” más fácilmente, al “enlatarse” en recetas llamativas. Contrariamente a esto, la “perspectiva itinerante”, por más que sea una “palabra poblada”, al no ser la creación “ex nihilo” de un “autor”, produce, inicialmente, más incertidumbre, tal vez más incertidumbre y dolor de la que ciertos grupos puedan soportar. Es un riesgo que hay que correr para tratar de cambiar las cosas.

La “perspectiva itinerante”, habitando la incertidumbre, la intemperie, es “irónica”. Esta es una característica que ha estado implícita todo el tiempo, pero que ahora nos disponemos a desarrollar, para que se comprendan mejor los riesgos de la operación retórica hasta aquí llevada a cabo, así como sus posibles ganancias. Lo supuesto por el “itinerar entre perspectivas” de léxicos movedizos, es una clase de persona, de “yo” muy particular. Se lo supone no como algo “dado”, sino como algo que hay que “lograr” si queremos una convivencia pacífica en un mundo cada vez más interconectado y funcionalmente diferenciado (globalizado), por ende, más expuesto a la desintegración social y a la generación de conflictos. En efecto, como apunta Beriain:

*“la integración en las sociedades funcionalmente diferenciadas no es un hecho, sino más bien un objetivo, una meta a conseguir. De hecho en las sociedades complejas la integración es un factor hipotético, su determinación es posible en función de los conflictos que surgen dentro de la sociedad y entre sociedades”.*<sup>495</sup>

Según nuestra propuesta, que sigue aquí a Rorty, es preferible una persona capaz de habitar en la contingencia de su propio lenguaje, incluido el léxico moral que usa, y, por tanto, de su propia conciencia. Nos apropiamos enteramente de lo que sigue:

*“...podemos decir con Dewey que ‘la yoidad [self-hood] (excepto cuando se la ha encasillado en una caparazón de rutinas) se encuentra en un proceso dinámico: cualquier yo es capaz de incluir dentro de sí un número de yoes inconsistentes, de disposiciones no armónicas’.”*<sup>496</sup>

Contrariamente al yo de la ideología, unitario, pleno, compacto, abogamos por un yo “ironista” que se sabe transido de punta a punta por inconsistencias, por residuos de léxicos antiguos y brotes de léxicos a desarrollar, cuyo “discurso” es muchas veces balbuceante: un “yo tartamudo”. No se trata de que este “yo” se disuelva, como pretenden algunos epígonos postmodernos. Posee igualmente un “punto de vista”, una “perspectiva”, pero sabe que es precisamente eso, y no “la verdad”. No está interesado en “la verdad”, sino en la propia capacidad para desplazarse sobre y entre los léxicos que conforman su superficie, para “autoestimularse”, y que cuando habla de “profundidad” sabe también que ésta no es sino un conjunto de superficies puestas una encima de la otra. Nos gustaría que la persona que ofrecemos como valor (meta) y que, en parte (siempre en parte, porque el sujeto que escribe estas páginas cambia de posición y se sabe, por más “vigilancia conceptual” que ejerza sobre sí mismo, transido por las inconsistencias) somos nosotros, el “grupúsculo que habita esta escritura”, pueda reconocerse en este pasaje de Nietzsche:

---

<sup>495</sup> BERIAIN, J., *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1996, p.137.

<sup>496</sup> RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento?*, *Ob.cit.*, p.86.

*“No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de ‘verdad a todo precio’, esta locura juvenil en el amor por la verdad nos disgusta: somos demasiado experimentados para ello, demasiado serios, demasiados alegres, demasiado escarmentados, demasiados profundos... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer entenderlo ni ‘saberlo’ todo. (...) ¿Es tal vez la verdad una mujer que tiene razones para no dejar ver sus razones? (...) ¡Oh, estos griegos! Ellos sabían cómo vivir: para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el olimpo de la apariencia. Los griegos eran superficiales ¡por ser profundos! **¿Y no retrocederemos precisamente por eso, nosotros los temerarios del espíritu, que hemos escalado las más altas y peligrosas cumbres del pensamiento actual y que desde allí hemos mirado en torno nuestro, que desde allí hemos mirado hacia abajo?** ¿No somos precisamente por eso griegos? ¿Adoradores de las formas, de los sonidos, de las palabras? ¿Precisamente por eso artistas?”<sup>497</sup>*

Empero, a diferencia de Nietzsche, Rorty señala un aspecto con el que estamos de acuerdo:

*“El modo de autonomía -escribe- que buscan ironistas creadores de sí mismos como Nietzsche, Derrida o Foucault, no es una cosa que alguna vez pudiera encarnarse en instituciones sociales. La autonomía no es algo que todos los seres humanos tengan dentro de sí y que la sociedad pueda poner en libertad dejando de reprimirlos. **Es algo que ciertos seres humanos determinados esperan alcanzar mediante la creación de sí, y que en realidad unos pocos consiguen**”.<sup>498</sup>*

La “perspectiva itinerante”, que proponemos como léxico más estimulante y promisorio para enfrentar el dilema de la modernidad en América Latina, particularmente Venezuela, y que no se reduce a una transformación de “lo social” separada de una igual mutación de la “esfera del yo”, supone una manera de habitarla por parte de quien la usa. O, si se prefiere, el uso de la “perspectiva itinerante” conduce a un “yo” parecido al que estamos describiendo.

Ahora bien, si Rorty critica a Nietzsche y los post-nietzscheanos por ser ironistas no liberales, al tomarse demasiado en serio la posibilidad de un mundo donde la autonomía se encarne

---

<sup>497</sup> NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1985, p. 6, “Prólogo”, &4. Lo resaltado es nuestro.  
<sup>498</sup> RORTY, R., “Contingencia, ironía y solidaridad”, *Ob.cit.*, p. 84. Lo resaltado es nuestro.

en las instituciones sociales, igualmente critica a Habermas por ser un liberal que no está dispuesto a ser ironista.<sup>499</sup> Este es un punto de particular importancia para comprender la diferencia entre nuestra “razón retórica” (la de la “traducción” y la de la “re-escritura”) y la “acción comunicativa” habermasiana. Podemos apropiarnos del siguiente pasaje de Rorty como posible crítica procedente de fuentes habermasianas. Escribe el autor norteamericano:

*“Habermas ve en mi estetizante referencia a la metáfora, a la novedad conceptual y a la invención de sí mismo una desdichada preocupación por lo que él llama la ‘función de descubrimiento del mundo que tiene el lenguaje’ en tanto opuesta a su ‘función de resolver problemas’ en la ‘praxis intramundana’.”*<sup>500</sup>

Siempre conforme a la opinión de Rorty, Habermas acepta la observación de Kuhn, según la cual los lenguajes específicos de la ciencia y de la tecnología, de la ley y la moralidad, de la economía, la ciencia política y así sucesivamente, se encuentran informados por el vivificante poder de los tropos metafóricos. Nosotros hemos resaltado este aspecto con Nietzsche y con nuestra lectura retórica del autor del Zaratustra. Pero Habermas piensa que Rorty va demasiado lejos cuando sugiere que tales lenguajes son equiparables al arte y a la filosofía, cuando Rorty se reconoce más en el poeta que en el científico. Esto es así, porque Habermas pretende que se verifique siempre la “validez” de la apertura de un mundo mediante la referencia a la práctica intramundana.

*“Quiere que haya prácticas argumentativas llevadas a cabo dentro de ‘culturas experimentadas’, a las que no se puede turbar con excitantes y románticas aperturas de nuevos mundos. Teme mucho más la destrucción ‘romántica’ de instituciones establecidas como la que ejemplifican Hitler y Mao que el sofocante efecto de lo que Dewey llamaba ‘la costra de convención’ (por ejemplo, el efecto, virtualmente sofocante, de las divisiones tradicionales en ‘esferas de cultura’). Teme más a los que, como Foucault, desean ver a su propia autonomía reflejada en instituciones, que a aquello a lo que Foucault teme: la capacidad de las ‘culturas experimentadas’ de*

---

<sup>499</sup> Cfr., *Ibidem*, p.80.

<sup>500</sup> *Ibidem*, p.84.

*ejercer un biopoder*”.<sup>501</sup>

La propuesta de Habermas, como es bien sabido, consiste en proponer una “comunicación libre de dominación”. Rorty interpreta esta propuesta desde su perspectiva pragmático-liberal como una lucha contra la crueldad de algunas situaciones sociales y algunas instituciones mediante la mejora de la calidad de la educación, la libertad de prensa, las oportunidades educativas, las oportunidades de ejercer una influencia política. Interpretada de esta forma, la “comunidad liberal” bien puede leerse como una lucha, que no emplea la “buena o mala conciencia”, por la inclusión de las personas marginadas y/o excluidas del debate y de la expresión de la propia “manera de ser”. Ambos pensadores apoyan la democracia y sus instituciones, pero la diferencia se centra respecto de la manera de obtener tal cosa. En efecto, mientras, según Rorty:

*“Habermas piensa que para una sociedad democrática es esencial que la imagen que ella tiene de sí incluya el universalismo -y alguna forma de racionalismo- de la Ilustración. Piensa que su teoría de una ‘razón comunicativa’ es una forma de poner al día el racionalismo”*<sup>502</sup>, [el autor norteamericano no desea actualizar ni el universalismo ni el racionalismo], *“sino disolver ambos y sustituirlos por una cosa distinta.”*<sup>503</sup>

Así, Rorty sostiene lo siguiente:

*“Veo, por tanto, en la sustitución que Habermas hace de una ‘razón centrada en el sujeto’ por una ‘razón comunicativa’ sólo una forma errónea de formular la misma observación por la que he estado abogando: una sociedad liberal es una sociedad que se complace en llamar ‘verdadero’ (o ‘correcto’ o ‘justo’) a lo que sea el resultado de una comunicación no distorsionada, al punto de vista que resulte triunfante en un combate libre y abierto, sea ello lo que fuere. Esa sustitución equivale a excluir la imagen de una armonía, preestablecida entre el sujeto humano y el objeto de conocimiento, y, por tanto, a la exclusión de la problemática epistemológica-metafísica*

---

<sup>501</sup> *Ibidem*, p.85.

<sup>502</sup> *Ibidem*, p.86.

<sup>503</sup> *Idem*.



*tradicional”*.<sup>504</sup>

Obviamente, el punto de la discordia está representado por las diversas concepciones que estos autores tienen del lenguaje. La “razón retórica”, “que desplaza un léxico con otro” de Rorty, concibe el lenguaje como “arma” en el seno de la contingencia. Ya vimos como Nietzsche enfatizaba este aspecto en “El curso sobre retórica”. Según este enfoque, no hay convergencias de los lenguajes garantizada por algún fundamento ahistórico. Habermas, por su parte, como acota el propio Rorty:

*“...desea preservar la historia tradicional, común a Hegel y a Pierce, de un acercamiento asintótico a foci imaginari. Yo deseo reemplazar esa historia por una historia de creciente disposición a vivir con la pluralidad y a dejar de preguntarse por la validez universal. Deseo ver que se llega libremente al acuerdo como acuerdo acerca del modo de cumplir propósitos comunes, pero deseo ver esos propósitos comunes sobre el trasfondo de una creciente percepción de la radical diversidad de los propósitos privados, del carácter radicalmente poético de las vidas individuales, y de la fundamentación meramente poética de la ‘nosotros-conciencia’ que subyace a nuestras instituciones sociales”*.<sup>505</sup>

Con esto, entramos en plena “razón irónica”. El “ironista” es alguien consciente de la contingencia de su propia, particular, retórica, inclusive cuando ésta alcanza la forma del “nosotros-conciencia”, de la “comunidad”. En otras palabras, Rorty, a quien seguimos, propone una cultura que renuncia a unificar “...las formas privadas que uno tiene que tratar con la finitud propia y el sentimiento de obligación que se tiene para con los demás seres humanos”.<sup>506</sup> Habermas, siempre en opinión de Rorty, no acepta esta división entre un léxico privado y uno público, por considerar que de esta manera se abre la puerta al “irracionalismo”, en un intento de asegurar los derechos de algo “distinto de la razón”. A lo que Rorty responde diciendo que:

---

504 *Idem.*

505 *Idem.*

506 *Idem.*

*“...no obstante, a mi modo de ver la pretendida oposición entre la razón y lo que es distinto de ella (por ejemplo: las pasiones, la voluntad de poder de Nietzsche, el Ser de Heidegger) es una oposición que se puede abandonar cuando se ha abandonado la noción de que la ‘razón’ designa a un poder que sana, reconcilia, unifica: la fuente de la solidaridad humana. Si no hay una fuente así, si la idea de solidaridad humana es simplemente una afortunada creación accidental de los tiempos modernos, entonces no necesitamos ya de una noción de ‘razón comunicativa’ que reemplace a la de la ‘razón centrada en el sujeto’. No tenemos necesidad de reemplazar la religión por la teoría filosófica de un poder salvífico y unificador, que desempeñe la función que una vez desempeñó Dios”.*<sup>507</sup>

En otras palabras, el léxico de la solidaridad no responde a una “razón sustantiva” ni a una “instrumental”. Desplaza esta misma distinción, al saberse como una manifestación “poética”, “artística” más al lado de otras, arrojada a la contingencia y como tal, expuesta a la erosión del discurso, tanto de su “exceso” como de su “ausencia”. La solidaridad se mantiene hablando ponderadamente acerca de ella: nada más la sostiene. Estamos, entonces, frente a un desplazamiento radical:

*“Yo quisiera reemplazar -escribe Rorty- tanto las experiencias religiosas como las filosóficas de un fundamento suprahistórico o de una convergencia en el final de la historia, por una narración histórica acerca del surgimiento de las instituciones y las costumbres liberales: las instituciones y las costumbres elaboradas para hacer posible la disminución de la crueldad, el gobierno basado en el consenso de los gobernados, y **para permitir tanta comunicación libre de dominación como sea posible**. Esa narración aclarará las condiciones en que la idea de la verdad como correspondencia con la realidad podrá ser reemplazada gradualmente por la idea de la verdad como lo que llega a creerse en el curso de **disputas libres y abiertas**. Ese desplazamiento de la epistemología a la política, de una explicación de la relación entre la ‘razón’ y la realidad a **una explicación del modo en que la libertad política ha modificado nuestra percepción de aquello para lo que la indagación humana es apta**, es un desplazamiento que Dewey estaba dispuesto a efectuar, pero ante el que Habermas vacila”.*<sup>508</sup>

De este pasaje, vale la pena destacar algunos aspectos: 1) que la comunicación libre es un espacio siempre amenazado y que jamás, dada la condición del lenguaje humano, podrá eliminar la

---

<sup>507</sup> *Ibidem*, p.87.

<sup>508</sup> *Idem*. Lo resaltado es nuestro.

dominación. 2) Por esta razón, las “disputas libres y abiertas” no están dadas de antemano sino que son espacios que hay que “abrir” y cuya apertura nunca es última y definitiva. Las “disputas libres y abiertas” se encuentran igualmente amenazadas y limitadas por la dominación. 3) A pesar de lo anterior, la libertad política existente en el seno de la modernidad -una libertad igualmente sitiada por la dominación- ha modificado, y constantemente modifica, la percepción acerca de aquello que puede ser indagado, criticado y ulteriormente “liberado” del cerco de la dominación (el entrecomillado en “liberado” significa que no hay aquí libertad absoluta y que ella misma -la libertad- es un término, junto a “democracia” que puede ser usado por el juego de la dominación). De hecho, los que rehúsan las “disputas libres y abiertas” pueden disfrazarse de liberales y demócratas con el fin de acrecentar su propio poderío, resemantizando subrepticamente los términos “democracia” y “liberal”, de tal suerte que, en el nombre de la “democracia liberal” se llevan a cabo operaciones de dominación, neoimperialistas y neocolonizadoras.

No debe extrañar que así sea, si reparamos en lo dicho desde Nietzsche y a propósito de él, en lo concerniente a la “mala conciencia” y a la “buena conciencia”. Los dominadores y los dominados combaten, una vez que ha terminado la lucha física, mediante el lenguaje. Los primeros tratan de creerse a sí mismos como “buenos” y, por ello, persiguen los términos que son éticamente valiosos, tales como, por ejemplo, “democracia”, “libertad”, “derechos humanos” y así sucesivamente; se revisten de tales palabras para auto-engañarse y engañar. Los segundos, intentan que los vencedores padezcan de la “mala conciencia”, generando “culpa” mediante refinados léxicos y “resintiéndose” cada vez que el dominador ejerce lo que es. Si desplazamos el léxico de la “buena o mala conciencia” lo que obtenemos es el “ironista”, aquel que sabe *tomar distancia* de las palabras que emplea. Dificilmente saldrá el cínico, aquel que dice “yo soy el más fuerte y por ello aplasto lo que me da la gana”, porque en el juego de poder el cinismo deslegitima y produce “bajas” antes de haber comenzado la “guerra”. Por su parte, el “ironista” está dispuesto a medirse, en un escenario que él contribuye a crear de “disputa libre y abierta”, con tantos léxicos cuantos puedan concurrir.

De hecho, tratará que los que “no tienen voz” la tengan, prestando las herramientas conceptuales a la pujanza de las vivencias de experiencias, en principio lejanas, que se acercan a través de la “razón retórica e irónica”.

Este enfoque permite abordar perspectivas radicales como la de Chomsky. Conocida es su actividad, su “militancia”, contra el imperio USA. En “Year 501 the Conquest Continues”, a pesar de la durísima crítica contra las estrategias norteamericanas en el escenario mundial, comienza diciendo lo siguiente:

*“Los quinientos años del aniversario de la Conquista, acontecido en 1992, han planteado graves interrogantes sobre la moral y la cultura de los sectores privilegiados de las sociedades que dominan el mundo. Interrogantes cuanto más significativas en tanto que en estos países, comenzado por los USA, primera colonia de Europa que se liberó del dominio del imperio británico, siglos de luchas populares han producido cierto grado de libertad, volviendo posible el ejercicio del pensamiento crítico y de la acción social”*.<sup>509</sup>

Es decir, Chomsky reconoce explícitamente que la modernidad ha generado un espacio para el pensamiento crítico y para la acción social, pero, implícitamente, también admite, si bien performativamente, que si él puede escribir un libro mostrando todas las mal hechuras cometidas por los USA contra el Tercer Mundo, es porque “el sistema” se lo permite. Esto significa que Chomsky, aun afirmando que la “democracia”, la “libertad”, el “mercado” no son sino disfraces con los que los dominadores (o “el sistema”) siguen ejerciendo el poder “de otro modo”, más temible, porque más solapado, más seductor, por ende, más peligroso, cree que es posible ejercer la crítica contra este modo de proceder: cree que hay márgenes para la “libertad”, para el “debate”, para la “democracia”, a pesar de los “cierres semióticos” realizados por los “conquistadores” y a pesar de su poderío militar, muchas veces utilizado cuando no funciona el dispositivo de los léxicos. Si no lo creyera,

---

<sup>509</sup> CHOMSKY, N., *Year 501 the Conquest Continue*, Boston, South End Press, 1993. Traducción nuestra de la edición italiana, “Anno 501, la conquista continua”, Roma, Gamberetti, 1993, p.25. Lo resaltado es nuestro.

¿para qué escribiría? Se escribe siempre -como recuerda Sartre en “¿Qué es la literatura?”- para hombres libres, con el fin de que cambien su actitud y su conducta.<sup>510</sup> Esa es la modalidad básica de la modernidad que lucha con la escritura y la lectura contra la autoridad de la tradición, del “status quo”. No se puede, por tanto, desechar la “democracia liberal” como mera herramienta en manos de “el sistema”, por más que éste lo pervierta. Lo que es más, dejarlo en manos de “el sistema”, mediante el rechazo en bloque, es seguirle el juego.

Parece, que Chomsky desea “botar el bebé con el agua sucia” toda vez que considera la “libertad” o la “democracia” *meras* maquinaciones de una retórica imperialista. Esta actitud es propia de quien cree que el mundo es “justo” o “injusto” independientemente del léxico empleado para describirlo, y que además denuncia las injusticias del mundo sin decirnos desde qué valores se efectúa tal denuncia, apelando, en todo caso, a una suerte de “moral natural”, de “intuicionismo ético”. ¿No está, en el fondo, el propio Chomsky, defendiendo los “derechos humanos” y cierta clase de “universalismo”, sin mencionarlos, fuera de la crítica al sistema que los usa como arma neoimperialista, sin haber gastado una sola palabra para explicar cómo se sostienen tales derechos y tal universalismo? ¿Cuáles razones deberían impedir el imperialismo o, en todo caso, por qué el imperialismo es malo? ¿Cuáles son los motivos por los que debemos simpatizar con los más débiles, con los pobres, con los países del Sur en lugar con los del Norte? ¿Qué le permite decir a Chomsky que un intelectual que se pone al servicio del imperialismo es un “intelectual que tiene precio”? ¿No “tiene precio” Chomsky? ¿A qué metalenguaje acude para diferenciar los diversos servicios y compromisos de los intelectuales? ¿Sólo es un “buen” intelectual aquel que escribe sistemáticamente contra “el sistema”? ¿Sólo es “buen” intelectual aquel que “milita” entre los “no global”? ¿Acaso que el hombre, por su “naturaleza”, viene al mundo ya con estos “derechos”? ¿O, tal vez, debemos pensar con Rorty que tales “derechos” no son sino atribuciones que el hombre concede al hombre,

---

<sup>510</sup> Cfr. SARTRE, J.P., *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 1990, (1948).

de manera muy limitada, parcial, ambigua, por qué no, hasta hipócrita e interesadamente, pero que, todavía así, representan esfuerzos, o efectos, por “mejorar” el mundo sobre la base de una sensibilidad que la propia modernidad ha difundido?

Nosotros pensamos lo segundo. Pensamos que la modernidad es la que le permite hablar a Chomsky, como él mismo, por lo demás, sostiene explícita e implícitamente, y que por este motivo no se la puede desechar rápidamente como empresa neoimperialista y neocolonizadora: es *más* que eso, sin que por ello se niegue que es *también* eso. Si se la desecha rápidamente, estaremos reemplazando una “desinformación” con otra, mientras que de lo que se trata es de hablar “traduciendo”, “negociando”, “re-escribiendo” en el marco de los poderes y sus resistencias, sus contra-poderes. No se escribe en un vacío de poderes, no se ejerce contra-poder sin poder por diminuto que éste sea. La dominación es distinta del poder, como recuerda Foucault, precisamente porque la primera es el resultado del choque del segundo contra las resistencias: así como no hay libertad absoluta tampoco hay dominación absoluta y el imperialismo no representa una totalidad que inhibe la autonomía de las partes. En y desde las partes, hay que trabajar sin ocultar la carga de responsabilidad que corresponde a tales partes. Ninguna dominación llega a ser tan extrema como para dejar la parte en una suerte de inoperante super-estructura que no sobre-determina.

¿Que estos esfuerzos resultan muchas veces vanos? Puede que sí. Seguramente, la mayoría de las veces fracasan, así como lo hace el “debate libre y abierto” frente a los ejercicios de dominación. Hace bien Chomsky en dismantelar la hipócrita fachada occidental del “club de los ricos” que se quieren “buenos”. Mejor aún en recordarles a los norteamericanos lo que han hecho y lo que hacen con sus “sitios económicos” y sus “guerras preventivas” en favor de la “seguridad nacional” o de la “estabilidad de la región”, pero difícilmente se puede escapar de los principios modernos de la “libertad” y de la “igualdad”. El “escándalo” que el libro de Chomsky genera, sólo

puede darse en un contexto cuyas expectativas están representadas precisamente por más “libertad” y más y mejor “democracia”, por más “oportunidades educativas y políticas”, más “prensa libre”, por más solidaridad. La lucha contra la dominación necesita, forzosamente, de tales valores y dispositivos, actualmente, como bien ilustra Chomsky, bloqueados por intereses creados, pero que circulan igualmente como “sensibilidad moderna”, según nos muestra Rorty. En pocas palabras, la crítica a la modernidad es siempre una crítica “interna” al sistema. Toda “exterioridad” con la que lo moderno entra en contacto es “ipso facto” incorporada a un “debate libre y abierto” -con sus limitaciones- que los intelectuales, serviles o no, mantienen, pues el “cierre semiótico” es una operación retórica llevada a cabo con “argumentos” que pueden ser atacados por otros y “mejores”.

Esperamos, pues, que resulten más claras las razones por las que defendemos la “democracia liberal” a pesar de los usos perversos que se han dado, se dan y se continuarán dando respecto de esta expresión. También esperamos haber mostrado que, al identificarnos con la posición de Rorty, conocemos los problemas empíricos que bloquean y desacreditan buena parte de esta “teoría”. Pero, igualmente, esperamos que se entienda por qué, a falta de una alternativa mejor, sigamos defendiendo este léxico democrático liberal: lo hacemos desde la figura del “ironista”, desde la “distancia” con la que tomamos tales palabras. Muy ingenuos seríamos si nos tomásemos la “democracia liberal” al pie de la letra. **La “perspectiva itinerante” se moviliza en el seno de estas fisuras que “el sistema”,** como lo llama Chomsky, se ve forzado a permitir. “Re-escribe” la “democracia liberal” en el marco de la misma pervertida “democracia liberal”, si se quiere, desde los “márgenes”: la “traduce” en otra cosa respecto de las actuaciones de “el sistema”. Por ello Rorty puede escribir lo siguiente:

*“Intentaré mostrar que el léxico del racionalismo ilustrado, si bien fue esencial en los comienzos de la democracia liberal, se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas. Sostendré que (...) un léxico que gira en torno de las nociones de metáfora y de creación de sí mismo, y no en*

*torno de las nociones de verdad, racionalidad y obligación moral, es más adecuado para ese propósito”.*<sup>511</sup>

Empero, es hora que caractericemos con más rigor esta figura del ironista con la que nos identificamos. Un ironista es aquel que está consciente que en el seno del “debate libre y abierto” su léxico no es más que el “léxico último” de **una persona**, por tanto, no el “léxico último” **del mundo**:

*“Todos los seres humanos llevan consigo un conjunto de palabras que emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas. **Son esas palabras con las cuales formulamos la alabanza de nuestros amigos y el desdén por nuestros enemigos, nuestros proyectos a largo plazo, nuestras dudas más profundas acerca de nosotros mismos, y nuestras esperanzas más elevadas.** Son las palabras con las cuales narramos, a veces prospectivamente y a veces retrospectivamente, la historia de nuestra vida. **Llamaré a esas palabras el ‘léxico último’ de una persona**”.*<sup>512</sup>

Esta “ultimidad” se define por el hecho de que el usuario de tales palabras, al ser solicitado para que las defienda, no es capaz de hacerlo sin incurrir en una argumentación circular, en un “círculo vicioso”. Y, aún así, “*esas palabras representan el punto más alejado al que podemos ir con el lenguaje: más allá de ellas está sólo la estéril pasividad o el expediente de la fuerza*”.<sup>513</sup> En otros términos, la “razón retórica” que subyace y alimenta nuestra “perspectiva itinerante” es un límite extremo, un borde, en lugar de una frontera siempre abierta, más allá del cual la disyuntiva que aparece se ofrece como silencio cómplice o estruendo de balas. Aquí no hay “buenos” ni “malos”, sino únicamente léxicos en recíproca pugna, seducción, uso y desuso, **léxicos que se ofrecen y que se retiran cuando no han logrado persuadir**. No hay por qué “escandalizarse” de que, siguiendo con el ejemplo de Chomsky, el “imperio” USA emplee palabras tales como “libertad” y “democracia” y logre, efectivamente, que sus ciudadanos crean que están siendo “buenos

---

<sup>511</sup> RORTY, R., *Ob.cit.*, p.63.

<sup>512</sup> *Ibidem*, p.91.

<sup>513</sup> *Idem*.



liberales” o “buenos demócratas”: Chomsky, y con él todos los que quieran luchar contra la retórica USA, pueden emplear una contra-retórica más eficaz para cambiar la opinión pública. Por esa razón, y a diferencia de otros regímenes como el nazismo, el fascismo, el totalitarismo soviético, los libros de Chomsky se publican, circulan, se venden, se leen, en lugar de ser quemados o destruidos, en lugar de ir a parar, como lo hiciera la Iglesia durante mucho tiempo, a una lista de libros proscritos. La modernidad no proscribire, “re-escribe” y el que no quiera hacerlo o no pueda hacerlo, puede callar (mayoría apática) o matar (terroristas o héroes, como se quiera llamarlos conforme al léxico que se use y a quien luego resulte ganador), padeciendo luego las consabidas consecuencias: el “imperio” usará su fuerza militar.

Se notará que no estamos ocultando que haya “imperialismo” USA: lo hay, pero a diferencia de otros imperios, éste permite el juego retórico, y no es poco. Dejando a un lado las utopías de las sociedades perfectas, consideramos que, aquí en la tierra, las alternativas históricas más importantes al “imperialismo USA” del siglo XX han sido el “imperialismo” soviético y el “imperialismo” nazi. Puestos a elegir entre Roosevelt, Stalin e Hitler, preferimos el primero. Pero escogemos en calidad de “ironistas”, cuyo sentido precisamos ahora de la siguiente manera:

*“Llamaré ‘ironista’ a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o los libros que han conocido; 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrenar lo nuevo con lo viejo”.*<sup>514</sup>

---

<sup>514</sup>

*Idem.*

De esta manera, nuestra elección “ironista” se sabe “metaestable”, en el sentido de que se halla consciente de que sus descripciones del mundo y de sí mismo pueden cambiar en cualquier momento, y sabe también que el hecho de que alguien sea “bueno” o “malo” depende de las narraciones en las que se ubique. La expresión “metaestable” procede de Sartre, quien consideraba que hay personas incapaces de “tomarse en serio” a sí mismas por estar conscientes de la contingencia y fragilidad de sus propios lenguajes y, en última instancia, de su propio “yo”. Así cuando hablamos de “imperialismo”, sin ocultar el fenómeno, no podemos dejar de entrecomillar el término, precisamente para indicar la metaestabilidad que tiene ese léxico: hay “imperialismo” en las descripciones realizadas por los subalternos, pero no lo hay en la autodescripción de los “buenos” ciudadanos norteamericanos. Ambos, subalternos y “buenos” ciudadanos norteamericanos aparecen, ante la mirada ironista, descripciones encontradas que no desean reconocerse como tales, cada una encerrada en su Verdad, en su Bondad, en su Justicia: sólo se invierten la una a la otra, y, por ello, jamás se “traducen”, jamás se “re-escriben”. Desde luego, también estamos dispuestos a que se nos describa como “escépticos”, “desencantados” representantes de un “mundo decadente”, “nihilistas irresponsables”, “traidores” de la “verdadera causa” y de muchas otras formas: es parte del juego y, como tal, lo aceptamos. Al final, los resultados que cada parte obtendrá de su propia retórica conformarán el juzgado que determinará cuál de los léxicos se impondrá, sin que eso signifique que el “perdedor” tenga que callarse.

Reconociéndonos en las tres condiciones anteriormente señaladas por Rorty, diremos que, respecto de nuestro propio discurso, mantenemos dudas radicales y permanentes, lo que nos conduce a una constante “apertura” hacia cualquier forma de discurso no ideológico, pues, este último, se presenta como “cerrado”. La apertura no es, por tanto, ilimitada, sino finita, como todo discurso que se considere *momentáneamente* como la “última palabra” que se puede decir *mientras* no aparezca otra que remueva esa “ultimidad”. Nos reconocemos como discurso “circular”, cuyo círculo se quebranta sólo con la irrupción de otro léxico que desplaza el anterior sin considerarse más “real”

que otro. Esta manera de proceder choca contra el “sentido común”, tan alejado del ironista como el sentido metafísico. Ambos se creen, de verdad, las Últimas Palabras. Se ve, entonces, que la “razón retórica” de la “perspectiva itinerante” no conduce a un pragmatismo conservador, aquel que descansaría en el suelo del sentido común, sino en un pragmatismo que socava, que se encamina por el sendero de los sucesivos desplazamientos de los léxicos. Lo que preocupa al ironista es haber aprendido, mediante la socialización, un juego de lenguaje inadecuado para habérselas con una realidad dinámica, en constante devenir y, por ello, urgida de otras tantas nuevas investiduras simbólicas y de nuevos léxicos. La duda es su “certeza”, pero no según el modo cartesiano, donde la duda misma es el método y, por ello, una duda no existencial: la “certeza” del ironista pragmático consiste en considerar su duda como un agujero en el ser del lenguaje, una suerte de “nada” que corroe los parámetros establecidos por “lo social” mediante “el lenguaje”. Se trata de una “nada” generada por las filtraciones de un lenguaje en otro: el desplazamiento de los léxicos es como la nada de Sartre: “un gusano que corroe el ser”, pero depurado de la dimensión metafísica en la que habita el pensador francés.<sup>515</sup>

Esto es así, en tanto que el ironista no cree que las “últimas palabras” estén destinadas a convergir: pueden permanecer en constante conflicto o, más sencillamente, desaparecer, desvanecer. Pero lucha con fuerza contra las palabras que siempre regresan para nunca decir, las palabras gastadas del sentido común, las que reproducen los errores pasados, en lugar de aportar soluciones corriendo el riesgo de crear nuevos errores. El ironista, en el extremo, prefiere los nuevos errores a las consabidas fallas:

*“Su descripción de lo que está haciendo al procurar un léxico último mejor que el que utiliza habitualmente, está dominada por metáforas del hacer más que del descubrir, de la diversificación y de la originalidad antes que de la convergencia con lo*

---

<sup>515</sup> Cfr., SARTRE, J.P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1966, (1943).

*que ya estaba presente. Concibe los léxicos últimos como logros poéticos antes que como frutos de una investigación cuidadosa según criterios previamente formulados”.*<sup>516</sup>

Esta última afirmación, nos conduce a contrastar, una vez más, nuestro discurso con el orden discursivo de la filosofía entendida a la manera de los metafísicos. Y es que éstos:

*“...piensan que el paradigma de la investigación filosófica es el argumento lógico; esto es, la comprobación de las relaciones de inferencia entre proposiciones antes que la comparación y el contraste de los léxicos”.*<sup>517</sup>

Y con esto, empatamos con lo dicho desde y a propósito de Nietzsche acerca de la relación entre metáfora y concepto, entre literatura y ciencia. Pero, ahora, añadimos algo de capital importancia acerca de la especificidad europea y de la modernidad frente a América Latina, específicamente Venezuela:

*“El ironista, al observar la secuencia de los ‘grandes filósofos’ y la interacción entre su pensamiento y su marco social, ve una serie de cambios verificados en las prácticas lingüísticas y en otras prácticas de los europeos. **Mientras que el metafísico considera a los europeos modernos como particularmente idóneos para el descubrimiento de cómo son las cosas, el ironista los considera particularmente rápidos en el cambio de la imagen que tienen de sí mismos, en la recreación de sí mismos**”.*<sup>518</sup>

Según esto, aparece una nueva manera de concebir la modernidad europea, una manera diferente del “proyecto ilustrado”. La modernidad no es un modo de conocimiento privilegiado de lo real, sino una manera de cambiar la propia imagen y la del mundo tantas veces cuantas haga falta, sin pretender alcanzar la Verdad. **Su “ventaja” consiste en la rapidez de la recreación y no en el**

---

<sup>516</sup> RORTY, R., *Ob. cit.*, p.95.

<sup>517</sup> *Idem.*

<sup>518</sup> *Ibidem*, p.96. Lo resaltado es nuestro.

**descubrimiento atemporal de la *esencia de las cosas*.** La modernidad es un “mapa de sentido” que orienta “mejor” que otro en la medida en que responde más rápidamente a los cambios que, por otra parte, ella misma contribuye a generar. No hay aquí “superioridad” intrínseca de la modernidad frente a la tradición, sino sólo “mejoría” en función de fines metaestables. Nos gustaría denominar esta nueva manera de concebir la modernidad como “modernidad ironista” para diferenciarla del “proyecto ilustrado” y todas sus implicaciones.

La “modernidad ironista” reconoce los léxicos subalternos, postcoloniales como otros léxicos -no necesariamente irreductiblemente rivales, si bien en conflicto- que aspiran a fines distintos y que tienen igualmente el “derecho” de intentar ordenar el mundo conforme a sus preferencias. Pero, a la vez, está consciente que el “debate libre y abierto” es limitado, circunscrito por los choques de poderes y sus resultados: las diferentes dominaciones. Esto es así, porque en el mundo no existen únicamente intelectuales, sino también militares, banqueros, industriales, comerciantes, campesinos, obreros, hombres y mujeres marginados y excluidos, cada uno portador de léxicos diversos que, a diferencia del intelectual -cuando es honesto<sup>519</sup>- no están especialmente configurados para la “tesitura del discurso”, esto es, para manejar cuidadosamente y, si se quiere, solidariamente, los léxicos ajenos. El léxico de un militar incluye la palabra “enemigo” en su acepción literal, y esto dificulta mucho el diálogo con él. Un mundo sin militares sería un “mundo bello”, al menos para nosotros, pero debemos reconocer que el mundo nunca ha estado sin militares, sin guerreros, e inclusive si lo hubiese estado, luce muy problemático regresar a semejante estado.

¿Significa que la “modernidad ironista” no concede espacio al argumento lógico? En parte, esta interrogante ya ha sido contestada a través de Nietzsche, sin embargo es oportuno volver a

---

<sup>519</sup> La honestidad entendida desde la perspectiva itinerante como aquel valor que el explorador de conocimiento y de léxicos últimos tiene a la base de su movimiento. La intención siempre renovada de poner a dialogar, re-escribir y traducir los léxicos sin obviar *intencionalmente* uno o alguno de ellos.

responderla. El ironista piensa que los argumentos lógicos:

*“...están perfectamente bien para sus propósitos y son útiles como artificios para la exposición, pero que en última instancia no son sino formas de hacer que las personas modifiquen sus prácticas sin admitir que lo han hecho. La forma de argumentación preferida del ironista es dialéctica en el sentido de que considera que la unidad de persuasión es el léxico antes que la proposición. Su método es la redescrición y no la inferencia. Los ironistas se especializan en redescibir grupos de objetos o de acontecimientos en una jerga formada en parte por neologismos, con la esperanza de incitar a la gente a que adopte y extienda esa jerga. (...) Así, pues, el ironista piensa que la lógica mantiene una relación auxiliar con la dialéctica, mientras que el metafísico piensa que la dialéctica es una especie de retórica, la cual es a su vez un falso sustituto de la lógica”.*<sup>520</sup>

Redescribir la relación que América Latina, particularmente Venezuela, mantiene con la modernidad, mediante lo que hemos denominado la “criba de hibridación conceptual”, es, por tanto, el propósito principal de la “perspectiva itinerante”. Nos insta a ello el “impasse” al que ha llegado nuestro país a causa de una redescrición que no se considera como tal, sino que se “cierra” al modo de las ideologías. Nos referimos a la redescrición que el chavismo, como movimiento social, efectúa en los actuales momentos, bebiendo de diversas fuentes subalternas y postcoloniales. El discurso del chavismo es una amalgama de léxicos dirigidos contra el capitalismo, procedentes del bloque denominado “no global” que, sin embargo, no ha mejorado hasta ahora las condiciones de vida de los venezolanos, y muy particularmente, de los grupos sociales más necesitados, de los pobres en cuyo nombre dice hablar y obrar. Una redescrición que en lugar de unir nuestro país, superando las marcadas diferencias socioeconómicas, lo ha ulteriormente dividido más de lo que lo hicieran esas mismas diferencias de clase. Necesitamos una “unión” articulada mediante un léxico inclusivo, en lugar de un léxico excluyente que sigue separando para mal de todos. No estamos en contra del chavismo cuando pretende reclamar una mayor igualdad y una “libertad real” y no sólo “formal” para todos los venezolanos: lo estamos porque no es operativo, porque su léxico no es

---

<sup>520</sup>

*Ibidem*, p.96.

eficaz, porque no aglutina, porque su lenguaje no recrea “lo social” a falta de un ideal inclusivo. Estamos, pues, en contra del chavismo por los fines de los mismos chavistas, porque estos fines no se articulan con los medios oportunos para lograrlos, al ser simbólicamente pobres, no integradores, “léxicos a la deriva” y, por ello, incapaces de superar la pobreza en un país naturalmente dotado de riquezas que no se concretan en bienestar para todos. Nuestra crítica a la subalternidad chavista procede, entonces, de sus propios presupuestos: más “democracia”, más “libertad”, en una palabra, más esperanza. Valga decir que el chavismo se hizo eco del malestar estructural de amplios sectores de la población venezolana y que pudiendo tomar otros nombres políticos subsisten como condición de malestar y reclamo que reconocemos como subalternos.

Esta esperanza es un valor moral. Ya decíamos que nuestra posición, sintetizada en la fórmula “perspectiva itinerante”, no se daba en un vacío axiológico, sino que perseguía unos valores y se alejaba de otros. La esperanza consiste en creer que el “progreso moral” radica en *“un incremento de la sensibilidad, un aumento de la capacidad para responder a las necesidades de una variedad más y más extensa de personas y cosas”*.<sup>521</sup> En otras palabras, las redescpciones apuntan a luchar contra la crueldad, el dolor, a volverse más solidarios con los otros, sin saberse, por ello, más “buenos” o en la “verdad” y en la “justicia”. **Las redescpciones son experimentos existenciales** y, en cuanto tales, pueden constituir errores, convertirse en “tragedias” personales y colectivas.

Así, según lo anterior, cuando redescrimos el mundo y redescrimos nuestro “yo”:

*“...no es posible proponerse ‘hacer lo que es correcto’, porque nunca se sabrá si se ha dado en el blanco. Mucho después de que hayamos muerto, personas mejor*

---

<sup>521</sup> RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento?*, Ob cit., p.91.

*informadas y más sofisticadas pueden pensar que nuestra acción ha sido un trágico error, como pueden pensar que nuestras creencias científicas pertenecieron a una cosmología obsoleta”.*<sup>522</sup>

A pesar de esto, a pesar de que no sabemos si estamos en lo cierto cuando redescubrimos, cuando “traducimos” y “re-escribimos”:

*“...es dable proponerse tener una mayor sensibilidad ante el dolor y satisfacer necesidades mucho más variadas. Los pragmatistas piensan que la idea de algo no humano que nos atrae ciegamente debería reemplazarse por la idea de abarcar a más y más seres humanos en nuestra comunidad, de tomar en cuenta los intereses y las perspectivas de un número creciente de seres humanos. La aptitud justificatoria es, para el pragmatista, su propia recompensa. No hay necesidad de preocuparse por la posibilidad de ser recompensado con un tipo de condecoración inmaterial rotulada ‘Verdad’ o ‘Bondad Moral’.”*<sup>523</sup>

Se entiende, así, como la “perspectiva itinerante”, el itinerar entre perspectivas, responde directamente a esta clase de posición “moral”: incluir el mayor número de perspectivas o, en todo caso, “traducir” sus conflictos” para lograr una convivencia pacífica, tratar de satisfacer una cantidad más variada de necesidades y de intereses, con el fin de luchar contra el dolor, la crueldad, estar del “lado del hombre” sin requerir la “recompensa de Dios”. Estar del “lado del hombre”, porque se es hombre que cultivan una mayor sensibilidad por lo humano, con sus diferencias y con sus límites, propios de la finitud. La “modernidad ironista” es una “modernidad sensible al dolor” y, por tanto, no es una “modernidad impositiva”, la que obliga a “liberarse” o a “desarrollarse” sobre la base de que ella (la modernidad misma) ha alcanzado la Verdad, la Bondad, la Justicia y viene a predicar tales verbos entre quienes (¡pobres!) aún no los conocen. Como sostiene Rorty:

*“...los pragmatistas pensamos que el progreso moral es como coser una manta elaborada y policroma, más que tener una visión más clara de algo verdadero y*

---

<sup>522</sup> *Ibidem*, p.92.

<sup>523</sup> *Idem*.



*profundo. (...) Nos gustaría minimizar una diferencia por vez: la diferencia entre cristianos y musulmanes en una aldea bosnia, la diferencia entre blancos y negros en una ciudad de Alabama, la diferencia entre homosexuales y heterosexuales en una congregación católica de Québec. Lo que esperamos es unir a esos grupos mediante un millar de 'puntadas', invocando mil cosas menudas en común entre sus miembros, en lugar de especificar una única cosa grande, su común humanidad".*<sup>524</sup>

Recuperar, pues, una “unidad” en las “diferencias”, sin absolutizar ni lo uno ni lo otro, estando conscientes, más bien, que la primera remite a las segundas tanto cuanto las segundas hacen con la primera. Evitar una “política de la identidad” que rechace la modernidad *tout court*, para sustituirla con una “política de la verdad”, como decíamos con Bhabha, entendida ahora como “política de la traducción” de diversas sensibilidades para “unir” las “diferencias” en la lucha contra la crueldad y el dolor sin disponer de otro sustento que la fuerza retórica del presente léxico.

Léxico “des-fondado”, sin fundamento, y que desplaza la pregunta sobre los fundamentos mediante la *práctica* de la lucha contra la crueldad. Léxico que, en cuanto desarrollado desde la “razón retórica”, hace de la imaginación su principal recurso. Inventar nuevas maneras de decir, para “decir-nos”, metáforas “conceptualmente vigiladas”, para “incluir-nos” preservando las diferencias, cuando y dónde se pueda, con la finitud propia de cada caso, propia del hombre concreto, frágil y provisorio.

*“La imaginación es el bisturí de la evolución cultural, el poder que opera constantemente -dadas la paz y la prosperidad- para hacer que el futuro humano sea más rico que el pasado humano”.*<sup>525</sup>

La imaginación sirve para crear “mapas de sentido” que alimenten las re descripciones puestas al servicio de los hombres concretos. Y aquí nos topamos con otra dificultad que debemos

---

<sup>524</sup> *Ibidem*, pp.99-100.

<sup>525</sup> *Ibidem*, pp.100-101. Lo resaltado es nuestro.

superar, a saber, que la redescrición puede ser humillante para algunos hombres que no desean ser ni “redescritos”, ni “traducidos”, ni “re-escritos”; que desean seguir hablando “en sus propios términos”. De hecho, esto es uno de los reclamos que los subalternos hacen en relación con la modernidad, inclusive, entonces, la “modernidad ironista”: nos dicen que su imaginario está colonizado. ¿Cómo sortear este obstáculo manteniéndonos fieles a lo hasta aquí dicho?

Si los seres humanos son “léxicos encarnados”, esto es, si el lenguaje que hablan no es una actividad sin consecuencias para su “yo”, para lo que son, se entiende que renunciar a algunas palabras sea doloroso porque implica que uno mismo ha de cambiar y puede que ese cambio no sea deseado:

*“Según lo he definido, el ironismo resulta de la conciencia del poder de la redescrición. Pero en su mayoría, los seres humanos no desean que se les redescriba. Desean que se les considere seriamente tal como son y exactamente tal y como hablan. El ironista les dice que el lenguaje que hablan es para que lo capten él y los de su especie. Hay algo potencialmente muy cruel en esa afirmación. Porque la mejor manera de causar a las personas un dolor prolongado es humillarlas haciéndolas ver que las cosas que a ellas les parecían ser más importantes, resultan fútiles, obsoletas e ineficaces”.*<sup>526</sup>

Si ponemos en relación este aspecto con la anterior señalación del mismo Rorty, respecto de que los europeos son particularmente rápidos en cambiar mediante redescriciones la propia imagen y la del mundo, -lo que hemos denominado “modernidad ironista” en contraposición al “proyecto ilustrado”- no debe extrañarnos que los pueblos subalternos se resientan frente a la modernidad. Cambiar de léxico es doloroso; cambiar rápidamente de léxico es todavía más doloroso, y el dolor es algo, *también*, “no lingüístico”. Una vez más, ¿cómo evitar esta dificultad?

---

<sup>526</sup> RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Ob.cit., p.107.

La solución de Rorty consiste en diferenciar los léxicos en “privados” y “públicos”. Dice:

*“Para mis propósitos privados puedo redescibir a cualquier persona determinada en términos que nada tengan que ver con el sufrimiento real o posible de esa persona. Mis propósitos privados, lo mismo que la parte de mi léxico último que no es relevante para mis acciones públicas, no son de la incumbencia de esa persona. Pero en la medida en que soy liberal, la parte de mi léxico último que es relevante para esas acciones, exige de mí que sepa de las diversas formas en que otros seres humanos, sobre los que podría influir, pueden ser humillados. De modo, pues, que el ironista liberal necesita tener tanta familiaridad imaginativa con léxicos últimos alternativos como sea posible, **no sólo para su propia edificación, sino a fin de comprender la humillación real y posible de las personas que utilizan esos léxicos últimos alternativos**”.*<sup>527</sup>

De esta manera, la “traducción” y la “re-escritura” no deben ser concebidas unilateralmente, realizadas en una sola dirección: deben ser bidireccionales. **Mientras “traduzco”, he de ser “traducido”; mientras “re-escribo”, he de ser “re-escrito”, teniendo siempre en claro cuál ha de ser el punto en común entre un léxico y otro para efectuar la “traducción” y la “re-escritura”.** Sólo así, la “modernidad ironista” evita caer en el error de la “modernidad ilustrada” que consideraba tener la Verdad y, por ende, el “derecho” de imponerla. La comprensión y la misma habla de los subalternos han de ser incorporados a nuestro imaginario de léxicos. De allí que la “perspectiva itinerante” hable “subalternamente” y “modernamente” en sucesivas ocasiones, tantas cuantas se necesiten para lograr la “subalternidad-de-la-modernidad” y la “modernidad-de-la-subalternidad”. El “viaje” de la “perspectiva itinerante”, radica precisamente en la capacidad de *“...tomar parte en las fantasías de las otras personas tanto como en las propias”.*<sup>528</sup>

Podemos decir que la “prueba última” de la existencia del otro, es su dolor o, por el contrario, su dicha. Encontrarlo en su dolor o en su dicha, puede resultar traumático, porque no queremos ver o “sentir” el dolor ajeno o porque nos desagrada la forma que toma su dicha. Pero sólo

<sup>527</sup> *Ibidem*, pp.109-110. Lo resaltado es nuestro.

<sup>528</sup> *Ibidem*, p.111.

allí, más allá del lenguaje y de los discursos encontramos al otro en su otredad. La tarea de los léxicos consiste en darle una forma expresiva adecuada a ambos fenómenos para, de esta manera, luchar contra la crueldad que, a veces, se desata frente y contra la dicha del otro. De paso, y para concluir, este fenómeno nos permite comprender que la condición en la que se ejerce el lenguaje, inclusive habiendo minimizado el “compromiso ontológico”, es tal que

*“...cada lenguaje, por definición, contiene un aspecto de apertura al enigma, a aquello que rehuye su presa, a la dimensión en las que ‘las palabras se tornan insuficientes’: esta mínima apertura de significado de palabras y frases es aquello que vuelve una lengua ‘viva’.”<sup>529</sup>*

Traslado al léxico de Rorty, tenemos lo siguiente:

*“Como he dicho anteriormente, el dolor no es algo lingüístico. Es el vínculo que a los seres humanos nos liga con los animales que no emplean el lenguaje. Por eso las víctimas de la crueldad, las personas que están padeciendo, no tienen algo semejante a un lenguaje. Por eso no hay cosas tales como ‘la voz del oprimido’ o ‘el lenguaje de las víctimas’. El lenguaje que las víctimas una vez usaron, no opera ya, y están sufriendo demasiado para reunir nuevas palabras. Así pues, el trabajo de llevar su situación al lenguaje tendrá que ser hecho, en su lugar, por alguna otra persona”.<sup>530</sup>*

Nosotros hemos dicho “también” no lingüístico. Las corrientes subalternas y postcoloniales dicen realizar esto último. De allí nuestro interés por sus léxicos, portadores de reivindicaciones de todo tipo, pero también del esfuerzo por llevar a los que sufren a una situación en la que puedan hablar por sí solos. Resta por ver si realmente se trata de esto, y si está realizado de manera promisorio y esperanzadora en relación con el tema y problema de la modernidad en América Latina, particularmente el caso Venezuela.

No podemos, en efecto, después de haber desarrollado todo este “aparato”, este

---

<sup>529</sup> ZIZEK, S., *Ob.cit.*, p.42.

<sup>530</sup> RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, *Ob.cit.*, p.112.

“dispositivo”, dejar sin articulación la “perspectiva itinerante” respecto de las propuestas de la modernidad y de la subalternidad. De hecho, ya de entrada, mediante el análisis de las propuestas modernas en su multiplicidad -que van desde lo filosófico hasta lo social, definido de ahora en adelante, no sólo como discursividad, como lenguaje, sino, sobre todo, como conjunto de instituciones y organizaciones, pasando por lo económico, con sus propias teorías y sus técnicas- estaremos “actuando” este itinerar de perspectivas que reconoce los diversos campos disciplinarios sin pretender hacerlos estallar, pues una cosa es alimentarse de diversas disciplinas, como **estrategia** y otra desconocerlas. Recordemos que estas operaciones de *actuación* de la perspectiva itinerante la haremos en obras posteriores.

No se trata, por tanto, sólo de un cambio de discursividad, sino de un querer modificar o “mejorar” las instituciones, las organizaciones, realidades tales como el mercado, el Estado, el sistema educativo, la interacción entre los individuos y entre los grupos, esto es, la cultura en una de sus múltiples acepciones (no sólo como lenguaje o “juegos de lenguajes”), la estructura de la familia, el sistema de valores, la articulación fines-medios que da lugar a la eficiencia, la eficacia, el orden, la producción, el sistema del trabajo, la sociabilidad, el “sentido de la fiesta”, la historia de un país. El cambio de léxico es una herramienta en aras a la posible transformación de todos o algunos de estos sectores. Creer que con el simple cambio del discurso se cambia la sociedad, es ingenuo.

Así, el cambio de léxico es un **prolegómeno** para la transformación hacia un “mejor” modo de vida que toma en cuenta las resistencias, más que justificadas en varios aspectos, de los subalternos. La discursividad, por más encarnada que se encuentre, **no reemplaza** lo material, la corporalidad muda que, como decía Rorty, se expresa muchas veces a través del fenómeno extralingüístico del dolor. En esto, nos separamos tajantemente de mucha de la literatura actual, en particular modo, y como hemos indicado en la “Introducción”, de los denominados “Estudios

Culturales”, que parecen considerar que el simple cambio de léxico “libera” a las personas o “supera” la modernidad.<sup>531</sup> Los “juegos de lenguaje” son parte de la “realidad”, en tanto la describen, no son toda la “realidad”. Queda siempre la dura y silenciosa resistencia que con frecuencia no logra ser verbalizada.

Tampoco creemos que la materialidad se reduzca a la “textualidad”. Si bien puede ser interpretada de esa manera, no debemos olvidar que de interpretación se trata y que lo material no es sólo un texto, ni una “textualidad” ni mucho menos una “textura”. Asumir el léxico de la “modernidad ironista” ayuda, contribuye al cambio, pero no es, en sí mismo, la “solución”. Lo que es más, podemos esperar un incremento de este léxico sólo a partir de una lucha permanente para definir y promover las condiciones sociales que son más favorables para el desarrollo de la “razón retórica”. Por otra parte, si la labor sólo consistiese en reemplazar un léxico con otro, nuestro trabajo terminaría aquí, en lugar de comenzar, como hace, a partir de aquí: recordemos que es nuestra línea de investigación.

Pretende comenzar, habiéndose librado de un “viejo léxico”, el de la “totalidad detenida”, para asomar el “nuevo léxico” del perspectivismo itinerante. Por esta razón, acudiremos en trabajos posteriores a éste a disciplinas puntuales tales como la sociología, la economía, la filosofía y la antropología cultural, moviéndonos en su interior y sin pretender derribar sus límites para arribar a una “indisciplina” poco positiva en lo concerniente a la satisfacción de necesidades y deseos de la gente acerca de la que hablaba Rorty. Porque, aun reconociendo la importancia del “hambre simbólica”, ningún lenguaje satisface enteramente el hambre real, la del estómago vacío, la de la desnutrición, el hambre que no se puede entrecomillar. En pocas palabras, es hora de que dejemos hablar a la “filosofía” y a las “ciencias sociales” con el debido rigor, esto es, registrando que lo que

---

<sup>531</sup> Cfr. REINOSO, C., *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, *Ob.cit.*

es y acontece se debe a presiones causales, a razones de ser, como indicaba Rorty citando a Davidson, verificando el estado de la cuestión para ver qué aporte puede otorgar un trabajo que parte de la “perspectiva itinerante”.

## CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE

### 1.10 La perspectiva itinerante como crítica retórica

Resumimos muy brevemente los rasgos de la “perspectiva itinerante” que hemos “recogido” de nuestra labor crítica y constructiva realizada por el paso de los distintos autores que hemos interpretado y usado. Retener estos aspectos es de vital importancia para comprender la forma en la que vamos a desarrollar en trabajos posteriores la relación modernidad-subalternidad en América Latina, particularmente en Venezuela, y, por ende, la manera en que nos aproximamos a la una y a la otra. Las conclusiones que cierran este aporte de la “perspectiva itinerante”, *a modo de conclusiones*, se encuentran expuestas en el próximo capítulo y nos servirán de mapa para abordar la modernidad-de-la-subalternidad y la subalternidad-de-la-modernidad en próximas entregas.

Entonces, la “perspectiva itinerante” es:

1. **Heterónoma**, por tomar el lugar del otro mediante sucesivos desplazamientos. Lo que significa que sólo alcanza al otro por momentos y que no puede morar en él indefinidamente, so pena de volverse completamente el otro y perder la tensión que caracteriza lo heterónimo. Este aspecto ha sido enfatizado al final del recorrido mediante el problema de la lucha contra la crueldad y el dolor.
2. **Crítica**, porque en el desplazarse se confronta en su propio girar con la pluralidad de puntos de vista que conforma el itinerar. Lo que significa que esta crítica queda atrapada en el interior del “girar”, que la “exterioridad” que abre se ubica en la “interioridad”.



Esta crítica se logra mediante “redescripciones” que desplazan los léxicos existentes, estando, sin embargo, atentos a no humillar a las personas que, en tanto “léxicos encarnados”, sufren por los cambios de léxicos. La imaginación de los léxicos últimos alternativos es aquí básica.

3. **Mediada por los niveles de la infancia, las relaciones humanas y todas las disciplinas auxiliares**, concebidas como “otros tantos léxicos”, requeridas para comprender tales mediaciones, a tal punto que ella nunca llega a ser “exterioridad pura”. Este aspecto nos ayudará a trabajar los diversos niveles de la modernidad de forma tal que no se la rechace en bloque a causa de lo que ha hecho y hace económicamente a escala planetaria. Una “teoría de las mediaciones de la modernidad” es aquí indispensable para evitar caer en la totalidad olvidando las partes, para juzgar con ponderación los efectos “opresores” y “liberadores” que ella tiene simultáneamente, si bien en planos distintos.
  
4. **Retórica y “traductora”**, porque no pretende colocarse más allá de las perspectivas dependientes y estructuradas de los grupos y colectivos, sino que las “traduce” y “negocia” recíprocamente. Lo que no significa que no posea un grado de reflexividad mayor respecto de los grupos: sabe que *es* retórica. Al menos, lo sabe en manos de exploradores del pensamiento o intelectuales ironistas que comparten los valores de lo que hemos denominado “modernidad ironista”.
  
5. **Es una “palabra poblada”**, porque resuena de las perspectivas grupales y plurales de las identidades culturales, resistentes o complacientes con el proceso de las modernidades de la modernidad, de aquello que, según hemos indicado en la

Introducción, y que seguidamente bosquejaremos, llamamos “modernidad múltiple”.

6. **Es una “palabra propagada”**, porque *“verdad es que la escritura se reconoce en los signos que la trazan, pero ignora que a través de ella circulan otros sentidos y sinsentidos; poco sabe o casi desconoce que esa traza es la marca de los alcances, umbrales y límites mismos -bordes y desbordes- de nuestros saberes e ignorancias”*<sup>532</sup>. Esto significa que el intelectual ironista “comprometido” con la retórica no sólo sabe que desplaza los léxicos mediante la redescipción, sino que es desplazado y redescrito por ellos. La “propagación de la palabra” supera el momento enunciativo del “autor”.
  
7. **Es contingente**, porque renuncia a la idea de la “totalidad detenida” y se abre a las totalizaciones destotalizadas, que en calidad de “mapas de sentido” permiten encarar a los avatares del acontecer. Es una “palabra interferida”, una “palabra cruzada”, una palabra que, según la óptica de la “modernidad ironista”, cambia rápidamente, constituyendo esto, en principio, su ventaja comparativa, su esperanza y su orientación más promisoría.
  
8. **Es solidaria**, en el sentido que desea volverse cada vez más sensible al dolor y/o a la dicha ajena, de manera que combata la primera y no perturbe, ni se deje perturbar, por la segunda.
  
9. **Se “compromete” con la “teoría” sin ver en ella algo opuesto a la “práctica”** y, sobre todo, consciente como está de que muchas veces la primera es un privilegio de clases

---

<sup>532</sup> [http://www.terras.edu.ar/biblioteca/16/16TUT\\_Kaminsky\\_Unidad\\_4.pdf](http://www.terras.edu.ar/biblioteca/16/16TUT_Kaminsky_Unidad_4.pdf)

sociales y culturalmente pudientes, pone al servicio de la lucha contra el dolor, propia de la solidaridad, sus herramientas metafóricas y conceptuales.

10. **Por su propia especificidad, no es “eurocéntrica”**, si bien esto no significa que no beba ampliamente del “espíritu europeo”. Pero la criba de hibridación conceptual que la caracteriza, está realizada para habérselas con la realidad Latinoamericana, particularmente el caso Venezuela. “Traduce” y “re-escribe” en aras de un futuro “mejor” para los latinoamericanos, los venezolanos, sin dejarse inhibir por el hecho de que su estructuración haya sido realizada frecuentando pensadores en su gran mayoría nacidos en Europa o Estados Unidos. Digamos que se “apropia” de Europa desde América Latina a partir de los “instauradores de discursividad” desde los que seguimos tejiendo la trama discursiva siempre abierta y, por su propia constitución, inacabada.

11. **Su fin último es lograr la “modernidad-de-la-subalternidad”-y-la “subalternidad-de-la-modernidad”**. Para ella, los fenómenos subalternos son fenómenos modernos, producidos por una “modernidad problemática”, que convierten la misma modernidad en subalterna a otros procesos en el mismo momento en el cual tal subalternidad muestra su irremediable modernidad.

12. **Finalmente, expone sus razones “desde la perplejidad”**, una “condición” de América Latina cuando se considera la pluralidad de discursos, de “relatos”, que la han constituido como “objeto de estudio” y, a la par, como “sujeto de una inquietud”. Por ello, toda su crítica es retórica. En ningún momento considera que está más cerca de “la verdad”, o de “lo real”. Ni siquiera piensa que es “más justa”, “más buena”, “más bella”. Sólo itenera en la perplejidad en busca de horizontes de esperanza que encuentra, cuando

lo hace, en la mera operatividad. La “perspectiva itinerante” es un “péndulo” que oscila entre las diversas posiciones, allí donde ha sido colocado por el investigador, sin que ello signifique un estrecho localismo que impediría usarlo en otros contextos y para otros fines con, desde luego, los necesarios reajustes.

## A MODO DE CONCLUSIONES: Lineamientos posteriores

### 1.11. La comprensión de sí del venezolano: modernidad de la subalternidad-y-subalternidad de la modernidad gracias a la “perspectiva itinerante”.

La “perspectiva itinerante” consiste en desplazarse reiterada y sucesivamente de un lugar a otro: mirar la modernidad desde la subalternidad y lo subalterno desde lo moderno, ir de una orilla a otra, no para ganar esa neutralidad que hace poco declaramos inasible, sino para, por así decirlo, “intimar” con ambas orillas y, desde luego, quizás, sobre todo, con la travesía misma, con el movimiento continuo, con el fin de encontrar un horizonte más amplio (obviamente no definitivo ni último) desde el cual, si no juzgar, al menos dar cuenta de los problemas más significativos y resaltantes para cada posición<sup>533</sup>. Dada la magnitud del tema, este desarrollo se realizará en obras sucesivas, como hemos mencionado desde el principio de este trabajo de grado para optar por el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de las Islas Baleares.

Así, desde la “perspectiva itinerante”, cuando ésta con su aplicación no logre dar con una mayor amplitud de comprensión los problemas de identidad que padece el latinoamericano, en especial el venezolano, podrá, al menos, señalar las contradicciones, los contrastes y los distintos

---

<sup>533</sup> Hemos sostenido a lo largo del trabajo que el presente enfoque se encuentra menos integrado y es más transdisciplinario que el ofrecido tanto por los partidarios del denominado “pensamiento único” (lo que en el texto nombramos como “modernidad imperante”) como por los marxistas que en América Latina han recibido el nombre de “dependentistas” y que en la actualidad resurgen bajo la denominación de subalternos llegando, sin embargo, a criticar ciertos aspectos del pensamiento marxista, en particular, su visión de la Historia. Nos alejamos de ambas posiciones por considerar que su visión unificada es, en última instancia, reduccionista, y violenta la complejidad de los acontecimientos. Puede que la perspectiva itinerante capte mejor la variedad de elementos y situaciones cuyo entramado da lugar a la realidad latinoamericana. Desde luego, esta opción entraña un riesgo, a saber, que el esfuerzo por presentar y comprender las cosas de una manera más compleja puede conducir a un desafortunado eclecticismo en cuyo seno las explicaciones confunden y aclaran al mismo tiempo. Por esta razón, el esfuerzo analítico deberá concentrarse en evitar los reduccionismos conservando equilibrio y proporción. Se trata de acercarnos lo más posible hacia lo “concreto” desde una posición pragmática y pluralista. *“El pluralismo como reconocimiento franco de la pluralidad irreducible de aquello que nos es inmediatamente ofrecido por la experiencia, se impone debido a la exigencia de mantener una relación con la experiencia que no sacrifique su variedad, complejidad y profundidad”*. RICONDA, G., *Il problema dell'errore nelle concezioni pluriprospektivistiche della verità, Il significato del pluralismo nel pensiero di William James*, Genova, Il Melangolo, 1987, p.145. T.N.

caminos que se abren a partir de allí y tomar una decisión sobre la base de algunas “buenas razones”. En resumidas cuentas, la perspectiva itinerante se opone a un Jano bifronte muy frecuente en el área temática en la que nos movemos: por un lado lucha contra el “*monolitismo cultural fanático*” y por el otro contra “*un eclecticismo cultural invertido*”.<sup>534</sup>

Correlato de esta “perspectiva itinerante” es una “mente coloreada”, una mente cambiante, “polytropa”, vinculada a la idea de metamorfosis que metaboliza las diversas experiencias, mente del viaje y viaje de la mente que supera los límites no enfrentándolos de pecho, sino rodeándolos<sup>535</sup>.

Al final de esta doble lucha obtendremos -al menos esto esperamos- no sólo una nueva comprensión de Latinoamérica y de sus circunstancias (sin que esto quiera en lo más mínimo decir que deseamos mirarnos al ombligo o descubrir, en otra tanda que ya parece no acabar más, la identidad Latinoamericana) sino una comprensión en el marco de la globalización dominante de la relación misma entre la modernidad -y, por consiguiente, Europa que la originó en más de un sentido y Norte América que la ha aplicado con creciente éxito- y la subalternidad latinoamericana -entendida por el momento como grupo de estudio más o menos homogéneo empeñado en la construcción de una contra-historia liberadora de la hegemonía eurocéntrica- con el fin de encontrar, tras un diagnóstico adecuado, nuevas soluciones que, considerando el problema de la identidad, **no omite la dimensión económica, social y política**. En esta dirección, visitaremos también los imaginarios que tanto inciden a la postre en la intervención sobre la realidad, el de Latinoamérica hacia Europa y Norte América (la Europa imaginada, el “sueño europeo”) y el de Europa hacia América, (el “Nuevo mundo”).<sup>536</sup>

---

<sup>534</sup> AINSA, F., *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid, Gredos, 1986, p.44.

<sup>535</sup> Cfr. CITATI, P., *La mente colorata*, Milano, Mondadori, 2002.

<sup>536</sup> No debe olvidarse, además, que América ha sido desde su “encuentro” con Europa el lugar privilegiado de proyección del imaginario occidental. Desde el equívoco nombre con que fue bautizada, Nuevo Mundo, privilegio de novedad que no ha tenido ninguna otra región del planeta, América ha podido ser el espejo en el que se ha reflejado libremente el ideal europeo. Como ‘contra-imagen’ de Europa, se ha podido buscar en América el Paraíso Terrestre, formas vigentes de la Edad de Oro perdida o el territorio del país de Jauja o Cucaña”. (...) “*El imaginario colectivo ha*

Para intentar semejante labor, tal vez nos ayude la peculiar posición que América Latina posee respecto del Occidente que, por lo demás, la constituye en gran parte. La dependencia económica y tecnológica generadora de otras dependencias, -por ejemplo, políticas, culturales que, a su vez, actúan sobre la misma actividad económica, produciendo círculos viciosos deleterios para los pueblos-, obliga al sujeto ubicado en la orilla latinoamericana a “girar” alrededor de los diversos “occidentales”.<sup>537</sup> De la inferioridad económica y tecnológica puede el orillado en América Latina extraer cierta ventaja epistemológica toda vez que repare en los imaginarios que Occidente ha producido -y constantemente produce- respecto de sí. Porque, si bien es cierto que Europa y Norte América no ignoran Latinoamérica, hasta el punto de haber generado una abundante bibliografía sobre ella, también es verdad que **el Occidente moderno no piensa a América Latina “existencialmente”**<sup>538</sup>, en el sentido específico de que no requiere de ella reconocimiento y en ella no se encuentra en juego su identidad, al menos no en un sentido importante como fabulación de sí.<sup>539</sup>

---

*podido proyectar en América conjuntos coherentes de ideas-imágenes de las sociedades alternativas a las que aspiraba. Lo ‘opuesto’ al orden existente, la crítica inherente a la imagen que proyecta la utopía, ha permitido también forjar una ‘idea’ de América más referida al ‘deber ser’ occidental que a un ‘ser’ específico americano”. Idem, p.51.*

<sup>537</sup> El hecho de que comencemos con enfatizar la dependencia económica y tecnológica no quiere aludir en ningún momento al esquema marxista según el cual la economía determinaría cual estructura la totalidad de las manifestaciones y fenómenos de una sociedad dada, sino sólo reconocer pragmáticamente una situación fáctica que la actual globalización evidencia de suyo: América Latina no puede, en los actuales momentos, salir adelante y superar sus diversas crisis, especialmente en lo social y lo político, sin encarar las problemáticas planteadas por un escenario internacional que se encuentra fuera del control de los diversos Estados y Naciones.

<sup>538</sup> “Esta verdad es “viva” porque el para-sí ha de asumir el sentido de lo que se le revela en la verificación intersubjetiva. Al ser “viva”, la verdad es encarnada en el sujeto, es una verdad “del” sujeto en la que éste se pone en juego, en la que por así decirlo, acoge al otro en su ser; una vez que, desde luego, ha efectuado la verificación. De este modo, la verdad viva es una “vivencia” del para-sí en un mundo en el cual tiene que hallarse, comprometerse y arriesgar su libertad.” GUEVARA R., María Fernanda; “Límites de la filosofía moral de Sartre”. *Ob. cit.*, p. 186.

<sup>539</sup> Desde luego, particularmente Europa, tiene en su propio pasado el “descubrimiento de las Américas” (encuentro, prefieren decir otros), pero este hecho, más allá del cambio que produjo en la España de los Reyes Católicos y desde allí, mediante el comercio, sostenido con el oro y la plata extraídas de América del Sur, hacia toda Europa, con más énfasis en las ya por ese entonces prósperas ciudades italianas y de los Países Bajos, no alcanza el núcleo de la identidad europea, forjado en gran parte, antes del descubrimiento (encuentro) con las Américas. Por otra parte, el renovado interés que Europa muestra por América Latina en relación al problema de la inmigración clandestina, dista mucho de ser una preocupación directa por encontrar su propia identidad, toda vez que parece indicar la defensa de la organización social, cultural y económica (problema de integración alcanzada por los países europeos) y, por ende, únicamente la defensa de una identidad ya establecida. En cambio la preocupación latinoamericana por su identidad tiene que ver con el extravío que ella experimenta respecto de sí misma.

En gran medida, Europa se auto-reconoce, mientras que el pensar de América Latina respecto de sí se halla embebido constantemente de referencias al Viejo Continente. En un extremo, tal vez quepa decir que Europa piensa a América Latina como objeto “erudito” (más allá de los europeos enamorados de la “Terra Incógnita” que la viven como experiencia radical, o como extrañamiento, extravío, en el peor de los casos como diversión<sup>540</sup>), mientras América Latina “vive” a Europa, inclusive cuando lo hace en el desgarramiento, en la laceración de una multiplicidad de contradicciones.

Este desgarramiento y esta condición “más existencial” permite, no obstante, pensar al otro, por más problemático que esto resulte, desde una visión más amplia, abarcando más. El hombre latinoamericano, aún más el actual, es incomprensible sin la referencia -hecha cuerpo, según decíamos arriba- al sujeto Occidental, pues, en su devenir se encara a una plataforma en la que lo occidental no puede concebirse como totalmente otro<sup>541</sup>. **De ahí que la perspectiva itinerante deba ser comprendida tanto como método que como objeto de estudio.**

Sí, como objeto de estudio. Porque no puede concebirse para América Latina la modernidad sin lo subalterno, esto es, todavía a grandes rasgos, como corresponde al nivel de una introducción al tema y al problema que desarrollaremos en obras posteriores, como resistencia y afanosa búsqueda de una alternativa más propia que las simples recetas, ofrecidas a veces, impuestas directa o indirectamente en otros casos, de cierto tipo de modernidad en boga<sup>542</sup>. De ahí que nuestro tema

---

<sup>540</sup> Respecto de las experiencias radicales piénsese, por ejemplo en el protagonista de *El Corazón de las tinieblas* de J. Conrad, Kurtz quien se “extravía” en África para desprenderse de su ser Europeo.

<sup>541</sup> Decimos esto porque a pesar de reconocer la diferencia entre países caracterizados por un fuerte componente indígena y otros en los que tal herencia se encuentra ausente, no creemos que en las actuales circunstancias, a saber, el despliegue de la globalización, puedan tales naciones considerar la posibilidad de recuperar una identidad prístina, volcada sobre sí, pues el mismo curso de la actividad económica se lo impide. En esta dirección, si bien a nivel cultural es siempre posible reivindicar la procedencia indígena, el costo económico de tal reivindicación, por chocar contra la modernidad en más de un sentido, es insostenible. Todo esto sin entrar en el debate acerca de si la procedencia indígena representa o no la totalidad de estos países (piénsese en México o Perú, por citar dos de los casos más claros en América).

<sup>542</sup> El cuerpo del trabajo ha mostrado a través de la “perspectiva itinerante” la complejidad de la modernidad, indicando para posteriores elaboraciones que en rigor se trata de “modernidades” o visiones de lo moderno muchas



sea el constante ir y venir de una orilla a otra, el camino que físicamente recorrieron Colón y Américo Vesputio entre Europa y América, anticipándose también al camino, igualmente incierto, áspero, pero cargado de esperanza, recorrido por los emigrantes europeos siglos más tarde<sup>543</sup>. Nuestro método es nuestro camino (como lo vieron los Griegos), pero también -idea por lo demás exquisitamente moderna- nuestro objeto de estudio (como enunció Descartes). Sin un método adecuado para el estudio de las relaciones entre la modernidad y América Latina, prioritariamente entre la modernidad y Venezuela, corremos el riesgo de estancarnos en estériles disputas o meras reivindicaciones ideológicas, en la peor acepción del término.

La “perspectiva itinerante”, el desplazamiento sucesivo y constante alrededor del objeto de estudio, el mirarlo “desde cientos de ojos”, por decirlo de algún modo, y con serenidad, puede liberarnos de una serie de nefastos dualismos, conducentes, en última instancia, a una conciencia que se deja vencer por el desgarramiento y la laceración que encuentra y se vuelve “conciencia desgraciada” que, por un lado lamenta no ser un europeo perfecto, mientras que, por otro, se ufana de su propia “latinoamericanidad”, poniéndola, por si fuera poco, en contraste directo con el Occidente moderno<sup>544</sup>.

---

veces en recíproca y tenaz pugna, y sugirió que lo que se ofrece a América Latina la mayoría de las veces es tan sólo una modernidad económica, por lo demás extremadamente simplificada.

<sup>543</sup> Esta referencia al fenómeno de la inmigración no representa una pieza retórica sino el corazón mismo de una de las operaciones centrales para la comprensión de América Latina. Es esta la principal razón por la cual hablamos de América Latina y no de Iberoamérica. Nuestra comprensión de América Latina pasa por la inmigración europea realizada por éstos después de la Segunda Guerra Mundial a nuestros países, más que de la Crónica de la Conquista. Esto es así por la “vivencia” de Venezuela y de América Latina por parte de la autora .

<sup>544</sup> No es aquí el lugar indicado para una disertación más detenida acerca de la aplicación del método, pero sí queremos indicar que inclusive lo que acabamos de decir resulta impreciso. Con todo rigor, la “perspectiva itinerante” no “dará vueltas” alrededor de un objeto ya dado, pues América Latina no es simplemente una “tierra que está ahí”, sino una “tierra significada” y, por ello, narrada desde expectativas pujante tales como el “Nuevo Mundo”. En este caso, el “objeto” es el resultado de las perspectivas, del cruce de los itinerarios, esto es, de las narraciones. Empero, en la medida en que aquel que narra siempre comienza su relato “sosteniéndose” en narraciones previas, no hay que pensar que al otro extremo de la perspectiva se encuentra un sujeto que todo lo trasciende: él también es el resultado de las narraciones. Así, el cambio de perspectiva, la “perspectiva itinerante”, es, con más precisión, el desplazamiento de las narraciones en la que cada quien (en este caso yo) navega. La conciencia de todo esto conduce a comprender el tejido de las narraciones como un universo en continua expansión que es, por tanto, siempre el todo y nunca la totalidad, en la exacta medida en la que el todo que es en un momento dado es siempre contingente, pues cualquier añadidura lo modifica. Así, el “universo en continua expansión” de las narraciones puede concebirse como “totalidad continuamente destotalizada” por la apertura misma de este universo. El método corresponde, por todo esto, a la comprensión de introducirnos en las narraciones ya existentes para modificarlas, sin que ello conduzca a ninguna palabra definitiva ni tampoco parta de una palabra inicial prístina e incontaminada.

Lo que es más, si Arciniegas escribe enfáticamente respecto de sus reflexiones en la primera página de su “América, Tierra Firme”, que éstas poseen “*la frescura de haber sido pensadas a la sombra del árbol de América, y la frescura de haberlas dicho de espaldas a Europa*”<sup>545</sup>, nosotros deseamos consignar un pensar que lejos de dar las espaldas a Europa la enfrente en el “calor sofocante” de una América Latina cada vez más urgida del pensar y cada vez más devastada por su ausencia<sup>546</sup>. Nuestro lugar, en contraposición a la metáfora utilizada por Arciniegas, no son los árboles, sino el océano, pues la “perspectiva itinerante” se parece más al “navío de los locos” de Bruegel comentado por Foucault en la “Historia de la locura”<sup>547</sup>; a saber, entre tanto ir y venir de una orilla a otra corre uno el riesgo de perderse y en lugar de ofrecer una visión más integrada del problema, así como las posibles soluciones que desde allí se avizoren, puede acabar dispersando la información, fragmentándola todavía más y, por tanto, pasar de una “perspectiva itinerante” a un simple itinerario sin brújula alguna. Para evitar este peligro, desde la “perspectiva itinerante”, se deberá aislar un conjunto de “cuestiones” a propósito de la identidad latinoamericana, particularmente la venezolana, alternativamente ora desde la realidad latinoamericana y la bibliografía que la refleja ora desde el Occidente moderno y sus autores más representativos. De

---

<sup>545</sup> ARCINIEGAS, G., *América Tierra Firme y otros ensayos*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1990, p.3

<sup>546</sup> Cuando hablamos del “pensar”, no nos referimos solamente al trabajo de los intelectuales profesionales sino también, al pensar de sus habitantes. Por ello, lamentamos la ausencia de dicho pensar que se limita al trabajo de los pensadores profesionales aislados respecto de sus pueblos e inclusive, en muchos casos, de sí mismo. Si puede haber una respuesta a los problemas sociales, culturales y políticos, ésta sólo puede proceder de la actividad de pensar entendida como experiencia y no como doctrina. Como apunta Hannah Arendt, esta clase de pensar debe implicar a “todo el mundo”, pues de los pensadores profesionales no cabe esperar una modificación sustantiva de la realidad, entre otras cosas, porque muchos de ellos no están siquiera interesados en la experiencia del pensar. Textualmente: “*Los pocos que Kant denominó ‘pensadores profesionales’ no se sintieron nunca particularmente deseosos de escribir sobre la experiencia misma, quizás porque sabían que pensar, por naturaleza, carece de resultado.*” ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 118. En un sentido parecido, Quentin Skinner indica que en el ámbito de las ideas sociales y políticas nuestra principal atención no debe estar dirigida únicamente “*en quienes discutieron los problemas de la vida política a un nivel de abstracción e inteligencia no alcanzado por sus propios contemporáneos*”, sino que debemos precisamente comprender “*mentalidad*” de los pueblos. Cfr. SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Tomo I *El Renacimiento*, México, F.C.E., 1993 (1978), pp. 7-13. Por esta razón, la ausencia en América Latina de este pensamiento no profesional, debido al fracaso educativo presente en la región, genera la devastación arriba mencionada. No en vano un pensador particularmente preocupado por elevar el nivel de reflexión de los pueblos como Gramsci habla de “*socialización del pensamiento*” (en principio de procedencia profesional), y le dedica un atento estudio en su obra. Cfr. GRAMSCI, *Cuaderni dal carcere, Gli intellettuali e la cultura*. Torino, Einaudi, 1992.

<sup>547</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Historia de la locura de la época clásica*, Tomo II, México, F.C.E., 1996.

esta forma, el lugar desde el cual pensamos no es el arraigo, no es la América Latina visceral que ha producido en muchos autores auténticos desafueros, sino el desarraigo<sup>548</sup> con el fin de encontrar una “perspectiva itinerante”, finita como todos, pero dadora de significado y de reconciliación siempre provisional -respecto al choque entre la modernidad y la subalternidad- pero fructífera. Una perspectiva desde la cual encontrar si no el acuerdo “justo” al menos el acuerdo posible para sentar las bases mínimas de un bienestar colectivo. Un relato que dé cuenta de la “historia” de Latinoamérica contada desde ambas orillas, que dé cuenta de la “historia” de Europa narrada desde ambas orillas, en fin, que dé cuenta de las orillas.

Así, pues, y ya en rigor, no modernidad y subalternidad, sino “**modernidad-de-la subalternidad y subalternidad-de la-modernidad**”, donde los guiones desean resaltar la simultaneidad de los procesos. Porque, en el primer caso hay que actualizar la visión de los subalternos, demasiadas veces presos en la afirmación de lo puramente autóctono y regional, a tal punto que se les hace imposible dialogar -a su pesar- con la modernidad imperante (impuesta) y reconocer las otras versiones que el mismo Occidente moderno posee en su cultura -no olvidemos que muchas de las críticas a la modernidad se efectúan desde su propio marco-. Este rechazo del diálogo por parte de algunos intelectuales y/o pensadores latinoamericanos los hace más parecidos a militantes cuyo discursar pierde fuerza argumentativa en más de una oportunidad para transformarse en una queja constante contra la Conquista y sus males<sup>549</sup>. Es como si para ellos la Conquista no

---

<sup>548</sup> En este caso, las “condiciones del intérprete” son relevantes en la medida que su desarraigo es fruto de un itinerar entre orillas que forma ya parte de una diáspora, siendo ya más de dos millones de venezolanos que han huido de su país por el deterioro del Estado de derecho con su consecuente pérdida de los derechos vinculados a la ciudadanía, sin hablar de los atropellos, notoriamente registrado en las diversas instancias internacionales, de los derechos humanos.

<sup>549</sup> A la hora de confrontar el intelectual con el militante utilizamos las caracterización de cada uno ofrecidas por Goldfarb: “*Los intelectuales son tipos especiales de extranjeros que prestan atención singular a sus facultades críticas, que actúan de forma autónoma de los centros de poder y se dirigen a un público general, desempeñando en las sociedades democráticas el papel especializados de fomentar la discusión informada sobre temas sociales urgentes*”. GOLDFARB, J.C., *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, (1998), p.55. Por “militante” Goldfarb identifica a aquel, como Said, a quien se refiere explícitamente, quien se rehúsa al diálogo y al debate. Textualmente: “*Said ha sido muy claro al respecto, pero al intentar hablar con la voz de los subalternos, ha dejado fuera de su relato la posibilidad de que exista una discusión civilizada con quienes no están de acuerdo con él*”. GOLDFARB, *Ob. Cit.*, p. 104. “*Todos ellos [los militantes, partidarios] tienen la tendencia de predicar a los convencidos: declarar lo acertado de su postura, exhortar a los rectos a actuar bien, denunciar a*

acabara nunca, como si, más allá del hecho histórico, la Conquista se hubiese convertido en una entelequia cuya función consistiera en ser una papelera en la que echar todas las culpas y rehuir toda responsabilidad. Así, por ejemplo, la modernidad es interpretada como una nueva forma, más sutil y perversa, de Conquista.

En el segundo caso, hay que mostrar a la modernidad imperante que existen otras versiones de sí misma y que, aun así, su proyecto puede -si bien siempre, en principio, univerzalizable- no ser universal; perder, por tanto, hegemonía en todos aquellos países que realmente muestren valores antagónicos, incluyendo una teoría y práctica económica distinta que sostenga una identidad más actuada que hablada<sup>550</sup>. En nuestro caso, **la modernidad imperante ha de comprender que América Latina, específicamente Venezuela, por más elementos occidentales que posea, no es simple y llanamente la continuación de la cultura occidental a secas, pues ésta en el encuentro se descubrió otra respecto de sí misma**, en el sentido de que, si bien encontró otras culturas, su rápido exterminio trajo como consecuencia una primera inmediata occidentalización que, sin

---

*quienes actúan poco para que apoyen 'todas las cosas buenas e ir contra todas las malas', como lo expresó una vez Saul Bellow satíricamente, sin presentar un razonamiento a los no convencidos, los no partidistas. El sentido común de sus posturas, al influir la vida de la academia, ha acabado etiquetándose como corrección política." GOLDFARB, Ob. Cit., p.99. "El compromiso con los subalternos, con los grupos marginados y oprimidos en cualquier sociedad específica o en el orden internacional globalizado, sirve para brindar nuevas perspectivas críticas al ámbito público. (...) Pero cuando el compromiso no se constituye dentro de algún marco para que interactúen las perspectivas, algún espacio cultural constituido donde quienes sostienen diversas perspectivas puedan, en palabras de Hannah Arendt, 'hablar y actuar en presencia de los otros', el multiculturalismo amenaza con convertirse en una forma de multitribalismo". GOLDFARB, Ob. Cit. p.94. Se entiende así por qué la "perspectiva itinerante" conjuga con la visión de explorador del pensamiento que estamos presentando.*

<sup>550</sup> Respecto de este tópico, algunos autores hablan de un voluntarismo latinoamericano incapaz de reconocer la realidad y de actuar a partir de sus condicionamientos. A manera de ejemplo, reparemos en el siguiente pasaje de Ana Teresa Torres: "*Ríase pero nosotros somos así. Cuando llegaron esa pila de campesinos hambrientos a lo que hoy son los Estados Unidos, ¿cree usted que buscaban la gloria, el protagonismo, la historia? ¡Por favor! Lo único que querían era cultivar alfalfa en paz y ser protestantes a sus anchas. ¿Sabe alguien el nombre de los que desembarcaron en el Mayflower? Nadie. En cambio, aquí [ América Latina] no llegó quien no se denominara con tres apellidos por lo menos, para que quedara muy claro en el Libro de Nacimientos; quien no pretendiera ser Regidor, Maestro de la Santa Hermandad, alcalde del Cabildo, o en su defecto, alguacil. Mientras los otros se fajaban a cortar troncos, los españoles se dedicaron a escribir montañas de papel explicándolo todo: en qué orden debían sentarse las autoridades en la Catedral, cuántos céntimos de real se habían gastado en el arreglo de una iglesia incendiada, cuántas cruces había que sacar en la procesión de la Virgen, de qué color se podían vestir las esclavas, y cuántos muertos habían quedado de un terremoto. (...) Aquí hubo una vocación histórica, comprende, aquí nos gusta que la gloria, la desgracia y el vituperio queden registrados. En cambio, a ellos les importó un pepino la historia. Nosotros nos pasamos la vida en las leyendas, las doradas o las negras, debatiendo la metafísica de violar indias o traer esclavos, preguntándonos si se dejó una cultura o se impuso un idioma, si la democracia debe ser populista o neoliberal. Allá no, allá no les importa nada de eso. Desde el principio se quedaron tranquilos hablando inglés, tumbando árboles, matando indios, jodiendo negros, o cogiéndose la tierra del vecino. A la vista están los resultados. TORRES, A.T., "Los últimos espectadores del acorazado Potemkin", Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1999, pp.119-120.*

embargo, en un segundo momento, y gracias a los, por así decirlo, focos de resistencia de los restos de las anteriores culturas, se transformó, produciéndose un mestizaje cultural en el que Occidente pudo encontrar otra versión de sí mismo<sup>551</sup>. Buena prueba de ello, es que a muy pocos se le ocurriría equiparar directamente la subalternidad de los países de América Latina con la subalternidad de los países musulmanes y como, por lo demás, señala el reciente fenómeno de inmigración inversa (de América hacia Europa) donde los latinoamericanos se integran con menos dificultad que los musulmanes<sup>552</sup>.

No obstante, y según decíamos, América Latina no es la simple continuación de Occidente y no sólo porque no haya alcanzado todavía, pese a sus esfuerzos, una condición moderna, sino porque en la búsqueda de su identidad no se reconoce como plenamente Europea o Norteamericana. El desgarramiento latinoamericano al cual hacíamos referencia anteriormente, este haber padecido una primera relativamente rápida occidentalización a través de la Conquista para luego resistirse paulatinamente con los restos de las antiguas culturas, hace que América tenga como posibilidad más propia una casi permanente confrontación dialógica con la cultura occidental y la modernidad.

---

<sup>551</sup> Al respecto Ainsa señala: “*Son los españoles que viven en América los primeros en señalar los ‘signos’ que los marginalizan, y por tanto los ‘diferencian’, no sólo de la Europa de la que provenían, sino también de las culturas precolombinas a las que se enfrentaban, que no siempre comprendían y ante las cuales, aun recibiendo consciente o inconscientemente su influencia, se sentirían siempre ‘extranjeros’.*” AINSA, F., *Ob.cit.*, p.111.

<sup>552</sup> Hay autores que rechazarían tajantemente lo que acabamos de expresar, por considerar que la categoría de lo subalterno incluye, sin importar sus diferencias culturales, sociales y religiosas, a todos aquellos países que rechazan el capitalismo por encontrarse en la periferia del sistema que los margina y hasta excluye. Nosotros, sin embargo, pensamos que la categoría de lo subalterno debe ser matizada según la historia que cada uno de estos países ha tenido y sigue teniendo. Al respecto, Tony Smith señala que “...*la unidad del sur es mucho menos tangible, a pesar de los esfuerzos de las Naciones Unidas, el Grupo de los 77 y el Movimiento de los No Alineados. Por ejemplo, las estructuras sociales y políticas de Brasil, Nigeria y la India revelan mucho más diferencias que semejanzas, y los indicadores económicos sugieren mundos de desarrollo diferentes.*” SMITH, T., *Los modelos del imperialismo*, México, F.C.E., 1984, (1981), p.26. Como ejemplo de la primera actitud, Cfr. LANDER, E., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos, Caracas, FACES, UNESCO, 2000. Este sociólogo venezolano considera que la unidad de lo subalterno puede mantenerse sobre la base de que no son industrialmente avanzados, no son estables políticamente y, sobre todo, en relación al conjunto internacional padecen y se encuentran a la merced de operaciones neocolonialistas, vulnerables, por tanto, frente a una globalización económica cada vez más acentuada. Pero, obsérvese bien, se trata de una “unidad negativa” que ignora las diversas experiencias que cada país tiene frente a la globalización. No tiene, por ejemplo, Chile la misma respuesta que Venezuela frente al mercado internacional sostenido por la ideología globalizadora.

De forma más articulada y problemática, la “perspectiva itinerante” que conduce a la “modernidad-de-la-subalternidad y subalternidad-de-la-modernidad” no tendrá respuestas tajantes, definitivas, no tendrá ¡sí! O ¡no! En su lugar, contestará con “en qué medida sí” y “en qué medida no” ciertos planteamientos de las posiciones de los subalternos pueden ser aceptados para lograr una "**modernidad otra**" respecto a la imperante. Analizará los contextos, las situaciones, las valoraciones declaradas y/o las encubiertas, los medios, los fines y la misma relación medios-fines. La “modernidad-de-la-subalternidad y la subalternidad-de-la-modernidad” será una nueva “cosmovisión”, fruto de la recíproca confrontación-adaptación sin ser por ello ningún punto de Arquímedes desde el cual mover el mundo.

La “perspectiva itinerante” que hemos desarrollado aborrece los absolutos de todo tipo, verbigracia Dios, la Razón, la Historia, el Progreso, lo Indígena, la Cultura Europea, la Discriminación Racial, la Conquista, el Exterminio, la Inmigración y, así, sucesivamente. Se conforma con dioses -muchos y sonrientes-, razones posiblemente buenas, en el sentido de razonables, portadoras no de simples posibles sino de probabilidades, fabulaciones, narraciones, relatos, crónicas, pequeños avances, a veces seguidos por retrocesos a los que uno se repone para seguir avanzando sin esperar que el “Curso de la Historia” conduzca a la Salvación, indígenas pluriformes insertos en sociedades multiculturales que sepan, no obstante, evitar los ghettos y, por así decirlo, la “multighettización”, culturas europeas y norteamericanas conscientes de su finitud, en el ofrecer y hasta en el imponer<sup>553</sup>.

La “perspectiva itinerante” no habla de Europa para referirse -como mucha bibliografía hace- sólo a España, Francia e Inglaterra, en el mejor de los casos a Holanda y Alemania, en todo caso imperios, porque la realidad latinoamericana está conformada también por las europas que

---

<sup>553</sup> Estos avances o retrocesos no se miden, como se desprende de lo dicho, en relación con la idea de “progreso”, sino a partir de criterios y parámetros “mínimos” de procedencia “pragmática” que hemos puntualizado en capítulos anteriores .

emigraron, las europas no imperialistas, (sin embargo, piénsese en la fuerte emigración portuguesa, española e italiana por sobre todas en Venezuela); las europas pobres atraídas por el gran sueño americano de los pozos de petróleo, de la inmensidad de la pampa y su ganado, de las abundantes minas que ofrecían la posibilidad de un trabajo, de la América que “quita el hambre” gracias a su tierra fértil y cultivos prósperos; las europas del constructor de vías, del peón, del trabajador a destajo (“bracciante”) que no se sienten retratados en las descripciones realizadas por los subalternos. Ni siquiera es una europa proletaria, sino una europa de marginados y excluidos, la europa de los hombres sin “perspectivas de porvenir” a los que América otorgó un futuro, de navegantes, menos parecidos al Colón investido por la Corona Española, el Colón “oficial”, y más cercano a los afroamericanos traídos por la fuerza: la fuerza de los hombres (negreros) y la fuerza de las cosas que los hombres manejan como titiriteros tras bambalinas hasta el punto de perder el control sobre sus marionetas. **La Europa que América no padeció, sino que acogió, cobijó, resguardó.**

Tal vez haya que partir -al menos así pensamos nosotros- desde este otro espíritu, de **la América generosa y no resentida, de la América no conquistada, sino “puerto libre”** para comprender y, desde luego, criticar, pero constructivamente, la modernidad y, con todo rigor, delimitarla en una modernidad filosófica con su sujeto pensante transformado en nuevo dios; una modernidad económica con su ethos capitalista; una modernidad política, con su ethos burgués y su pretensión de universalidad en la libertad y la igualdad; una modernidad cultural, primero ascética, luego, como en la actualidad, hedonista; una modernidad estética contenedora de una ética subyacente. Es cierto, las cinco en muchos casos van juntas, pero no revueltas y sus relaciones son harto problemáticas, siendo aquí entonces el lugar donde emplear el pincel del matiz y no el “Caterpillar” avasallador y panfletarios de muchos escritos<sup>554</sup>. El mismo matiz que hay que

---

<sup>554</sup> Trabajo del matiz que hemos realizado a lo largo de este trabajo en donde hemos presentado la “perspectiva itinerante”.

contraponer a la modernidad imperante que aún no se ha enterado de que existe un proceso de desmodernización como lo sostiene Touraine, de “modernidad reflexiva” como hablan Ulrich Beck y Anthony Giddens, de post y posmodernidad a la manera de Lyotard, Foucault, Deleuze y muchos otros y que en los tres casos se encuentra mucho más cercana a conceder algunas razones de la crítica subalterna para de esta manera alcanzar una conjunción entre subalternidad y modernidad no imperante.

Pero habrá, a la vez, que retratar cada una de estas descripciones, de estos relatos, para evitar su constitución en nuevos grandes relatos que pretenden ser otros tantos meta-relatos. Habrá que diferenciar la “desmodernización” de la “modernidad reflexiva”, ambas a su vez de la posmodernidad, y, sobre todo, habrá que relacionar las tres posturas y realidades con el desmoronamiento progresivo del proyecto ilustrado, inventariando los problemas que suscita en el terreno ético, más que político y cultural, la renuncia o pérdida de un meta-relato que cree en la Razón como elemento regulador de las relaciones humanas.

Porque si se cree, ingenuamente, como algunos autores hacen, que la posmodernidad es el gran aliado de lo subalterno, al restarle legitimidad a la modernidad tras su crítica a la Razón, se incurre en la dificultad de conjugar la “voluntad de poder” subyacente a los enfoques posmodernos (entendida correctamente a la manera nietzscheana de “expresión de sí” sin importar las consecuencias y no como “deseo de poder”), con la necesidad de encontrar una plataforma ética desde la cual producir una teoría crítica de la modernidad imperante viable para América Latina<sup>555</sup>.

Si no hay Dios, ni Razón, ni Historia; si el Ser, como sostiene Heidegger, deambula, en pocas palabras, si no hay un conjunto de valores en principio universalizables y, por tanto,

---

<sup>555</sup> Es ya de sobra conocido el efecto de las teorías posmodernas, en un primer momento críticas del sistema y por tanto “de izquierda”, en un segundo momento conservadoras, “de derecha”, pues al socavar todo fundamento se quedan sin armas para continuar la crítica y terminan por insertarse en el estilo de vida promovido por el capitalismo y la globalización económica.



formadores de un diálogo, por más intermitente y frágil que éste sea; si la contingencia y el azar reinan soberanos y ya ningún absoluto puede regular las relaciones humanas, ¿por cuál motivo el más fuerte -la modernidad imperante- no debería aplastar al más débil? ¿Por qué el rico no deberá reventar al pobre? ¿Por qué las simpatías han de ir hacia la víctima y no hacia el victimario?, ¿Y quién decide si se es víctima y por cuánto tiempo? ¿No será que mientras se ataca la Razón, la Historia, se resucita al “Dios que ha muerto”? ¿Por qué los países pobres y toda la epifanía del pobre ha de ser mejor que el poder de los ricos? ¿Qué hay en el pobre peón mexicano, en el “recogelatas” venezolano, en el indio de la sierra peruana, y así sucesivamente, de tan privilegiado desde el punto de vista ético si no se cree en Dios o no se confía en la Razón o la Historia por considerarlos productos de la modernidad que hay que rechazar?

Los autores que emplean las versiones de la posmodernidad al estilo nietzscheano no han digerido a Nietzsche lo suficiente para comprender que su “más allá del bien y del mal” -que es en última instancia un más allá en “el sentido extra-moral”- implica que lo único que nos permite identificarnos con la víctima condenando el victimario es un conjunto de razones pragmáticas, como bien desarrolla Rorty en “Ironía, contingencia y solidaridad”. Que para Nietzsche el pobre no vale éticamente más que el rico y viceversa, pues lo que reina soberano es la contingencia y el azar<sup>556</sup>. Tanto Nietzsche como Rorty muestran que en principio el pobre -igualmente un país pobre, véase Venezuela- desde una perspectiva extra-moral es sólo un ser humano desvalido como cualquiera y sin ningún otro derecho que el que logre ganarse mediante una serie de operaciones retóricas. Retóricas tales como la “Teología de la liberación” otorgan al pobre un poder, por más extraño que esto pueda parecer a primera vista, a saber, el poder de hacer sentir culpable al rico, de generarle

---

<sup>556</sup> Esto a su vez implica hacer de la contingencia un absoluto. Para evitar este “impasse” hay que volcarse hacia un punto de partido pragmático que Nietzsche no exploró lo suficiente. Por ello, Rorty comienza con la “ironía” y se cuida mucho de tropezar en esta trampa.

“mala conciencia”, ansiedad o un malestar generalizado por su condición de rico que debe expurgarse mediante un compromiso social concretado en la “opción preferencial por los pobres”<sup>557</sup>.

Entendámonos, no hay nada de malo en esta operación retórica mientras se la reconozca como tal, es decir, mientras se venza la “retórica de los no retóricos”, de aquellos que amparados siempre detrás de algún absoluto, rechazan la discusión a la par y no plantean preguntas como las anteriormente formuladas<sup>558</sup>. La cuestión es particularmente espinosa porque si el poderoso y el rico han igualmente leído a Nietzsche (o no habiéndolo leído se conducen como si lo hubiesen hecho) ¿no sabrán (o intuirán) que lo del pobre es simplemente una retórica contrapuesta a la de ellos -en muchos casos procedente del resentimiento- y, por tanto, contrapoder en acción? Y, en ese caso, ¿no se sentirán legitimados a aplastarlo aún con más fuerza? Renunciar a la modernidad y a sus razones, inclusive a la modernidad imperante, sin sustituirla con un sólido proyecto alternativo, no sólo en lo económico -lo que es casi obvio- sino en lo ético, no es tan sencillo y parece más un sueño que otra cosa<sup>559</sup>. De ahí que muchos autores no consideren esta clase de problemática o la rechacen afirmando que se trata de “mera filosofía”, lo que en su léxico alude a una disciplina que no se interesa por la realidad, como si ésta no estuviera conformada también por la palabra y los discursos, y como si la reflexión sobre las palabras y los discursos fuera contraria a la realidad. Si se insiste en sostener que la realidad está conformada por “simples hechos” se introduce subrepticamente una

---

<sup>557</sup> GUTIERREZ, G., “*Teología de la liberación. Perspectivas*”, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.

<sup>558</sup> Desde luego, siempre se puede partir de un absoluto declarándolo explícitamente, en este caso se podrá dialogar hasta que los absolutos esgrimidos no choquen entre sí. El problema con los autores a los que nos referimos, que trabajaremos en obras posteriores, es que atacan los absolutos para luego reintroducirlos subrepticamente.

<sup>559</sup> “*Nadie dudó jamás que los violados sueñan con la violencia, que los oprimidos ‘sueñan por lo menos una vez al día’ con ponerse en el sitio de su opresor; que los pobres sueñan con las posesiones de los ricos, que los perseguidos sueñan con abandonar ‘su papel de presa y asumir el de cazador’ y que los de abajo esperan el reino en que ‘los últimos serán los primeros’, y los primeros serán los últimos’. Lo importante, tal como lo vio Marx, es que los sueños nunca se realizan.*” ARENDT, H., *Sobre la violencia*, México, Joaquín Mortiz, 1970, (1969), p.24. Añadimos nosotros, que los sueños nunca se realizan en ausencia de un proyecto serio, seguido de alguna planificación y que sobre todo cuenta con una reflexión lúcida y serena sobre la realidad circundante. De otra, se corre el riesgo de verse retratado en las siguientes palabras de José Saramago: “*Habrà un Gobierno, dijo el primer ciego, No lo creo, pero, en caso de que lo haya, será un gobierno de ciegos gobernando a ciegos, es decir; la nada pretendiendo organizar la nada.*” SARAMAGO, J., *Ensayo sobre la ceguera*, Madrid, Santillana Editores, 2001, (1995), pp.340-341.

definición de lo “real” que siempre cabe discutir. Una vez más, lo peor es la confusión entre la “realidad” y lo “real”, conceptos que señalan dimensiones distintas.

La “perspectiva itinerante” no desea rehuir sino más bien plantear estos y otros problemas. Conoce las alianzas entre posmodernismo y conservadurismo, entre posmodernismo y liberalismo, entre posmodernismo y nihilismo extremo y las pugnas entre neoconservadores y liberales, entre nihilistas extremos y estos dos, y así sucesivamente. También comprende que en las relaciones entre modernidad y subalternidad entra en juego la cuestión, arriba asomada, de la identidad latinoamericana. Inclusive aquí, hay que discutir si la identidad es comprendida como esencial y originaria, o como simple procedencia (en el sentido en el cual Foucault, siguiendo a Nietzsche, contrapone “origen” a “procedencia”, la primera perteneciente al léxico de la metafísica, la segunda incluida en el discurso propio de las disciplinas histórico-sociales y de las filosofías que beben de ellas como la nuestra). Realizar una atenta caracterización y un conjunto de definiciones para términos tales como “identidad”, “autenticidad”, “tradicición”, como efectuó el pensador uruguayo Mario Sambarino, luce como una tarea indispensable<sup>560</sup>. Sólo así se podrá, por ejemplo, preguntar: ¿Hasta qué punto puede la identidad cultural del Latinoamericano dialogar con la modernidad en sus distintas vertientes (filosófica, política, social, económica, cultural, estética) sin perder por ello su centro de gravedad y/o capacidad autogenerativa?

Como es ya de sobra sabido, es desde la cuestión de la identidad -estandarte de los subalternos- donde se abre un primer camino crítico de la modernidad en América Latina. Empero, menester es proceder en este campo con prudencia, pues debemos reconocer la existencia de una crítica a la modernidad que le es interna. Desde ya hace tiempo, la modernidad se ha tomado a sí misma como objeto de discusión, utilizando sus ideales políticos, en particular las ideas de libertad e

---

<sup>560</sup> Cfr. SAMBARINO, M., *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*. Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.

igualdad, para criticar aspectos de la teoría y de la actividad económica (modernidad imperante) que no conducen al fortalecimiento de tales ideas. Es más, en rigor, por haber comenzado con una modernidad filosófica, y **por ser la auténtica filosofía, pensar y no conjunto sedimentado de pensamientos**, la modernidad sólo existe en la medida en la que se critica constantemente a sí misma. La modernidad no es estática, no es una condición, es un devenir, un proceso dinámico cuyo motor es principalmente la autocrítica y/o, en todo caso, la capacidad de importar en su “interioridad” críticas al comienzo externas<sup>561</sup>. Y con las que ella misma genera, en calidad de modernidad filosófica, posee un auténtico arsenal contra la modernidad imperante, la modernidad, por así decirlo, de la economía, aquella que colocó la ciencia económica como “mathesis” universal, capaz, por sí sola, de resolver los problemas que la ciencia política y la sociología no habían logrado solventar, en particular el problema de la cohesión social y del bienestar. Allí donde los primeros teóricos de la ciencia política, por ejemplo Hobbes, colocaron el “pacto social”, Adam Smith confió en el mecanismo auto-regulador del mercado que, bajo esta perspectiva, distaba mucho de ser un simple dispositivo técnico para reclamar una supremacía ética en virtud de la mayor libertad y de la menor violencia que, siempre en teoría, empleaba a la hora de lograr el vínculo social. Colocar las estructuras del mercado en el lugar de las voluntades políticas, así podemos sintetizar, para efectos de esta primera exploración superficial del tema que deseamos elaborar en trabajos posteriores, la posición de Smith que luego se ha vuelto el credo de la modernidad imperante<sup>562</sup>.

---

<sup>561</sup> Al fin y al cabo, ha sido la propia modernidad filosófica la que ha “matado” primero a Dios, luego la metafísica, la Historia, el positivismo e inclusive la propia filosofía. Esto es propio del pensar librado a sí mismo, no constreñido, pues si “*la actividad de conocer es una actividad de construcción del mundo como lo es la actividad de construcción de casas, la inclinación o la necesidad de pensar, por el contrario, incluso si no ha emergido de ningún tipo de “cuestiones últimas” metafísicas, tradicionalmente respetadas y carentes de respuestas, no deja nada tan tangible tras sí, ni puede ser acallada por las intuiciones definitivas de los ‘sabios’. La necesidad de pensar sólo puede ser satisfecha pensando, y los pensamientos que tuve ayer satisfarán hoy este deseo sólo porque los puedo pensar ‘de nuevo’.*” ARENDT. H., *Ob.cit.*, pp.113-114. La misma autora, citando a Kant, sostiene con él: “*No apruebo la norma según la cual si el uso de la razón pura ha demostrado algo, no haya que dudar de sus resultados, como si se tratara de un sólido axioma; y no comparto la opinión (...) de que alguien no deba dudar una vez que se ha convencido de algo. En el marco de la filosofía pura esto es imposible. Nuestro espíritu siente hacia ello una aversión natural.*” KANT, E., *Akademie Ausgabe*, vol.XVIII n.5019 y 5036.

<sup>562</sup> Dicho sea de paso, existe una gran diferencia entre la propuesta de Smith y la del credo neoliberal contemporáneo, no sólo por la complejidad del autor escocés y de la difícil interpretación que hay que otorgar en relación con la articulación de sus dos grandes obras (“La riqueza de las Naciones” y “La teoría de los sentimientos morales”), sino porque, inclusive repitiendo lo mismo que Smith sostuvo, los liberales contemporáneos ignoran que los contextos han cambiado tanto que la significación y la práctica misma de la idea de Smith cobra otros sesgos.

Al lado de estas consideraciones, también debemos reconocer la existencia de una crítica externa o, al menos, realizada desde la “periferia” y concretada en el pensamiento subalterno en lo teórico. Aquí la modernidad es pensada sobre la base de las distintas imposiciones y/o recepciones (América Latina, África, Asia) como nuevo y reiterado proyecto colonizador, neo-imperialista y criticada conjuntamente a la globalización. En lo práctico, esta posición es asumida -al menos como proclama- por algunos presidentes latinoamericanos de inspiración populista, entre ellos, para nuestro caso, Chávez y Maduro, y por los movimientos “no global” que han tenido en el Foro Social de Porto Alegre y, más tarde, en Buenos Aires su visibilidad más notoria en lo concerniente a la Región. En muchos casos, según veremos en trabajos posteriores en donde construiremos lecturas de la modernidad y subalternidad en América Latina, específicamente, Venezuela, a partir de lo ganado con la perspectiva itinerante, sus argumentos pueden servir de acicate para comprender mejor los fracasos de la modernidad en América Latina, y en particular, en un país en principio tan favorecido desde el punto de vista natural como lo es Venezuela. A partir de su entramado argumentativo que, sin embargo, en otros casos se muestra muy frágil desde el punto de vista, no digamos de la fundamentación, pues éste es un concepto y una manera de proceder que los subalternos rechazarían, sino de la propia coherencia interna, podremos esbozar una alternativa a la modernidad imperante.

Esta alternativa se valdrá de los aportes de ambas críticas, tanto aquellas procedentes del núcleo de la modernidad y de su proceso de constante puesta en juego de sí misma, como de aquellas otras ubicadas en la “periferia”. La “perspectiva itinerante” nos transportará, sin militancia alguna, (no por ello, según decíamos más arriba, portadora de una asepsia valorativa) de una posición a otra, atendiendo también las consideraciones, casi siempre de raigambre exclusivamente económica, de la modernidad imperante, para proponerse como “espacio abierto” para la confrontación honesta y leal. Desde luego, que la alternativa que buscamos no será ni la síntesis perfecta y equilibrada de las posiciones en juego, ni algo que pueda dar cuenta de la totalidad de los

elementos existentes, ni tampoco de todos los elementos que, nosotros, por razones de honestidad intelectual y hasta donde alcancen nuestros conocimientos, expondremos. Será la alternativa que, desde nuestro enfoque pragmático, consideraremos la más viable y positiva para *gran parte* de los diversos sectores de la sociedad venezolana, pues, es oportuno recordarlo una vez más, nuestra labor se ceñirá con puntualidad sólo a este país (porque en sentido amplio lo que diremos vale también para Latinoamérica). Decimos “gran parte” porque en estos asuntos, como en muchos otros, es imposible encontrar un bien común totalmente incluyente, conscientes como estamos que cada sector puede articular una visión propia de “bien común”, habiendo, por tanto, en toda sociedad una pluralidad de bienes comunes en recíproca pugna.

Trataremos, hasta donde sea posible, de ampliar el número de sectores implicados, atendiendo al criterio pragmático de considerar que en toda sociedad existe un conjunto de “verdades” dadas, constituidas por los usos, las diversas costumbres, la sensibilidad, la retórica dominante y así sucesivamente, y que durante algún tiempo han funcionado y funcionan o, por lo menos, lo que a efectos de las reformas sociales es casi lo mismo, gran parte del pueblo cree que han funcionado y funcionan. Por esa razón, en una anterior nota a pie de página, citábamos a Hannah Arendt en lo relacionado con la dificultad de verificar o, si se prefiere, falsar una teoría social o política a través de la práctica. La realidad social está constituida también por el imaginario social y por las creencias de los pueblos y éstas, a la hora de implementar un determinado modelo económico, político, educacional, no se dejan callar ni reducir por lo que la “ciencia económica” haya descubierto, no, al menos, sin que las verdades de la ciencia económica *encajen* en las verdades de la sociedad como un todo. Además, estas verdades nunca se muestran compactas, pues los sectores populares tienen las suyas e igualmente las élites, siendo así que el mayor o menor grado de cohesión social condiciona el posible éxito de un modelo en virtud de una mayor o menor probabilidad de, por así decirlo, inserción social. Los modelos son como las personas: algunas pueden ser muy buenas en un contexto y no lograr insertarse en otro a pesar de sus cualidades.

Pero, al mismo tiempo, siempre atendiendo al modelo pragmático, las “verdades” de las sociedades latinoamericanas, para ser viables y lograr un futuro mejor en términos de satisfacciones de las necesidades básicas para el mayor número de personas posibles, han de *encajar* en las “verdades” de la sociedad internacional, del mundo global, sin que esto signifique una renuncia total a la crítica y, por tanto, una resignación. Las “verdades” que serán capaces de criticar la globalización son aquellas que pueden inscribirse en el marco más amplio de lo que en un momento dado de la historia de la humanidad aparecen como tal. Son, como es obvio esperar, tratándose de una perspectiva inspirada en el pragmatismo, verdades sin correspondencia con sustancias o cualquier orden metafísico. En esto, hay que incluir también, y sobre todo, el tema de la identidad, demasiadas veces interpretada como esencia y no atendida como proceso dinámico.

Tal vez, al final del recorrido de las obras venideras, para describir mejor la realidad social, la noción de identidad deberá dejar algún espacio a la contradicción, pues bien puede suceder que un país no tenga una identidad maciza y compacta, sino un peculiar cruce de contradicciones. Se tratará, entonces, de un juego de “encajes” teniendo como norte la mejoría del mayor número de personas posibles, donde “lo que es mejor” queda determinado por el tamaño del área de consenso alcanzada. Como lo expresa Rorty en su análisis del pensamiento de Dewey, diremos que:

*“Esto significa negar que haya o pueda haber fundamentos extraculturales para la costumbre y reconocer que ‘en la filosofía’, ‘realidad’ es un término de valor o elección”*<sup>563</sup>. Por consiguiente, cuando nos referimos al término “realidad social” no apuntamos a una sustancia o una esencia, sino a *“el tipo de comprensión necesaria para lidiar con los problemas a medida que surgen”*<sup>564</sup>.

---

<sup>563</sup> RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. México, F.C.E., 1997, p.18.

<sup>564</sup> *Ibidem*. Rorty agrega que de esta manera el intelectual, lejos de alimentar la clase ociosa de los “contemplativos”, (contempladores de esencias) entra a formar parte de aquellos que ayudan el sistema productivo, transformado la teoría en una modalidad más al lado de otras de la práctica, donde “productivo” no quiere significar simplemente productivas económica, sino, sobre todo, productividad y creatividad social.

En el seno de este marco, el entrecomillado cautelar con el que acompañamos el término “verdad” desea significar que se lo emplea como justificación más o menos lograda para actuar en el seno de una contingencia que permanece como “última palabra” hasta cuando el esencialista encuentre la manera de mostrar verdades absolutas y universales, apodícticas, que ningún ser dotado de razón y que haga un uso recto de ella (en el sentido lógico, de las reglas de la lógica y no obviamente retórico, terreno en el cual nos movemos) no pueda rechazar. Mientras no lo haga, tendremos que manejarnos dentro de la contingencia y contentarnos con “buenas razones” en lugar de la Razón, el Ser, la Historia, el Pueblo, y así sucesivamente<sup>565</sup>.

Estas “buenas razones” serán evaluadas, según el método de Dewey, sobre la base de la “asertabilidad garantizada” y no son, ni mucho menos, completamente arbitrarias, por ende, de pura índole retórica, porque aun no existiendo una naturaleza intrínseca de la realidad hay presiones causales que limitan nuestra acción. Formulado de una manera grosera, como lo hizo Feuerbach en su crítica al idealismo hegeliano, podemos afirmar que “allí donde está el árbol no puedo estar yo”. Lo que traducido al tema que nos interesa significa que allí donde el imperialismo coloca su cerco militar, para desde ese lugar promover sus razones políticas y económicas (la modernidad imperante), los subalternos pueden sólo gritar o lamentarse, pero en ningún caso transformar la realidad social según sus designios, a menos que dispongan de una tecnología militar más avanzada, horizonte que todavía no se avizora<sup>566</sup>.

Con base en estas reflexiones, la “perspectiva itinerante” no se preocupa si se ha alcanzado una fundamentación última, sino si se ha sido lo suficientemente imaginativos como para pensar alternativas viables con las que comenzar a transformar la realidad social, esto es, los valores y

---

<sup>565</sup> No es esta la única manera de proceder. Pragmatistas “como Peirce, James, Putnam, han dicho que podemos retener un sentido absoluto de ‘verdadero’ identificándolo con la ‘justificación en la situación ideal’: la situación que Peirce denominó ‘la meta de la investigación’”. RORTY, R., *Idem*, p.22.

<sup>566</sup> Tal vez esta referencia al “cerco militar” puede parecer exagerada por anticuada. Pero, aun sin una presión directa, los países latinoamericanos saben muy bien que tanto Estados Unidos como Gran Bretaña pueden en cualquier momento invadir sus territorios. Piénsese en las islas Malvinas o en Panamá.



elecciones de un pueblo determinado, en este caso, el venezolano. Está menos interesada de lograr una representación exacta de la realidad social y más preocupada de proponerse como un modo de usar la realidad. Aunque, como es obvio suponer, el modo de usar la realidad involucra “lo que está allí de alguna manera”, donde “alguna manera” refiere a la perspectiva con que se lo mire. Por poner un ejemplo, para muchos subalternos *toda* modernidad representa un complot internacional del norte contra las regiones del sur, mientras que para los neoconservadores la modernidad, inclusive la imperante, es siempre sinónimo de libertad y bienestar. Por si fuera poco, para los primeros es un motivo del imperialismo; para los segundos, una consecuencia en principio no prevista. Cada uno “usa” la realidad como mejor le conviene. El problema surge cuando uno pregunta: ¿le conviene a quién? Quizás aquí, como en otras áreas del saber práctico, vale la siguiente acotación de Berlin:

*“Si los hombres no hubieran estado en desacuerdo sobre la finalidad de la vida y nuestros antepasados hubiesen seguido imperturbables en el jardín del Edén, los estudios (...) de teoría política y social apenas podrían haber sido concebidos. Pues estos estudios tienen su origen y se desarrollan en la existencia de la discordia”<sup>567</sup>.*

Adicionalmente a este conjunto de consideraciones, puede pensarse en una articulación compleja entre la crítica interna y la externa, periférica, en la medida en que la modernidad presenta, al menos una contradicción central. En efecto, por un lado, tenemos el ideal ilustrado, que aún no ha sido abandonado por algunos importantes teóricos -entre todos ellos destaca Habermas<sup>568</sup>- de creer en la Razón y, en su nombre, en la oportunidad de destruir los privilegios arraigados en convicciones irracionales, en la superación de las resistencias del tradicionalismo, lo que ha hecho que nazcan unos principios y una *práctica igualitaria* que ocasiona una pluralidad de reivindicaciones de reconocimiento y autoafirmación por parte de las víctimas del antiguo orden. Entre ellas podemos señalar las reclamaciones de individuos, clases, grupos de edad, géneros,

---

<sup>567</sup> BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998, (1969), p.215.

<sup>568</sup> El autor de la “Teoría de la acción comunicativa” y “El Discurso filosófico de la modernidad” entre otros, considera que la modernidad es un proyecto inacabado. Cfr. HABERMAS, J., *Discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Santillana, 1993.

identidades sexuales, naciones sometidas, razas, minorías; la mismísima demanda democrática contra la noción de que los seres humanos deberían (puedan o no) ser moldeados por grupos paternalistas o de cualquier otro tipo de autoritarismo; el rechazo violento a la idea de que los hombres deben ser producidos como ladrillos para construir estructuras sociales diseñadas por y/o para el beneficio de algún grupo o líder privilegiado. Empero, por otro lado, aparece la tendencia, igualmente moderna, según la cual las mismas fuerzas, tanto científicas como sociales, pretenden la organización racional, la racionalización de la producción, de la distribución y del consumo, y, en consecuencia, la concentración del poder y la centralización como método más efectivo de hacer las cosas. Esto conduce a la creación de nuevos “privilegios”, los de los expertos y técnicos, los “ingenieros del alma humana” que reducen el hombre a material o mero recurso. Aparecen, entonces, la mecanización, el extrañamiento de sí, la deshumanización de las sociedades controladas por “despotismos tecnócratas”.

El resultado de esta contradicción da lugar a la aparición de formas apasionadas de protesta (los “no global”) que persiguen -ellas también cargadas de contradicciones o, por lo menos, estranguladas entre el Escila y Caribdis de un estilo de vida más respetuoso del ambiente y las dificultades del crecimiento económico- el retorno a la comunidad, entendida como sociedad más orgánica. La reacción también puede tomar el camino de la defensa de los valores individuales, de la persona humana amenazada por la “máquina” o el “sistema”.

Frente a este conjunto de cuestiones, articuladas entre sí, interactuando la una sobre la otra y conducentes a más de una contradicción, nos gustaría indagar en obras posteriores desde la “perspectiva itinerante” hasta qué punto la crítica interna de la modernidad promueve la externa, y en qué grado esta segunda crítica se mantiene realmente *fuera* de las categorías modernas, con el fin de usar la realidad social de otra manera. Surgen, entonces, una serie de interrogantes como preguntas-guías: ¿Cómo, de ser posible, construir categorías que sean otras respecto de la

modernidad imperante; categorías con las que relatar, fabular, reescribir una historia distinta a la hasta ahora consignada; una historia que podamos usar como alternativa viable para el bienestar de América Latina, particularmente de Venezuela?, ¿Cómo, por otra parte, tales otras categorías se relacionan con y conducen a reformas significativas de la especificidad de las tradiciones de cada pueblo y de su “identidad”, esto es, sus procesos dinámicos y su capacidad autogenerativa? Por ejemplo, comparar el pensamiento sub-alterno (en realidad, deberíamos llamarlo *alterno* si se tiene éxito en romper con las categorías eurocéntricas) que se origina desde México con el que se genera en Venezuela, el primer país dotado de un fuerte componente indigenista mientras que el segundo luce marcado al comienzo por su “protección” británica frente a la Corona Española y luego muy marcado por el “American Way of Life” producto de la explotación petrolera iniciada a principios del siglo pasado<sup>569</sup>. Finalmente, ¿cuáles otros valores y meta-valores se ponen en circulación a partir del pensamiento “sub” alterno? ¿Existe algún valor que pueda reemplazar al de la igualdad y la libertad, ideales típicamente modernos o habrá que re-significar en clave “sub” y/o *alterna* tales valores?

Los subalternos entienden su proyecto como defensa de la capacidad autogenerativa de una cultura, capacidad que conduce a una oportuna expresión de sí. No obstante, concediendo la oportunidad de este enfoque, se debe evitar un gran peligro, a saber, aquel constituido por una defensa a ultranza de la diferencia cultural -juzgada sin más ni más como buena en tanto diferencia pura y simple, sin discutir la clase de diferencia- que degenera en un esteticismo decadente y aniquilador de lo social. Al respecto, escribía Sartre con amarga ironía en “Situaciones V”:

*“En los primeros años de este siglo, el turista era un gran aficionado de la miseria. El capitán Carpeaux, hijo del escultor Carpeaux, lamentaba, en 1911, que un*

---

<sup>569</sup> Críticos sociales venezolanos han realizado diversos estudios en donde desarrollan que la idea del colonialismo en Venezuela no procede de la explotación petrolera sino, más bien, es anterior a la misma. Nosotros nos referimos al imaginario social que converge en la “identidad” del venezolano producto de la explotación petrolera y de la vivencia del tiempo a partir del hallazgo de los pozos de petróleo en todo el país. Cfr. PÉREZ ALFONSO, J.P., *Hundiéndonos en el excremento del diablo*, Caracas, Lisboa, 1976. A su vez recomiendo ampliamente: PÉREZ SCHAEEL, M.S., *Petróleo, cultura y poder en Venezuela*, Caracas, El Nacional, 2011.

*Hausmann chino hubiera abierto bulevares en la ciudad imperial: '¡Hay!, ¿qué han hecho de la gran calle pequinesa tan pintorescamente animada, tan deliciosamente sucia y desfondada? ¿Dónde están todos esos vendedores ambulantes tan extraordinarios ante sus minúsculos puestos de cosas sin nombres? Todo ha sido expulsado, arrebatado, nivelado, las grandes losas centenarias y rotas han desaparecido con los pequeños mercaderes sucios y tan curiosos...' Sucios, deliciosamente roñosos, extraordinarios: he aquí en lo que se convierten los hombres apremiados por la miseria. ¿Y hay de qué quejarse?''<sup>570</sup>*

En otras palabras, ¿debemos rechazar las mejoras otorgadas por la modernización porque la miseria es estética, porque no es miseria sino manifestación de un modo de vida distinto al logocéntrico, porque muestra lo propio de un pueblo? No caben dudas de que si un turista se pasea por la Calle Real de Sabana Grande (una de las viejas avenidas de Caracas, otrora símbolo de la Caracas de los Techos Rojos, de la burguesía simpatizante con el estilo de vida europeo), abarrotada de buhoneros, puede encontrarla “hermosa”, folklórica (convertida en el Boulevard de Sabana Grande). Pero, ¿es para un habitante de Caracas “hermosa” la miseria que allí se expone como espectáculo “artesanal” para turistas norteamericanos y europeos?, ¿Son estéticos los niños de la calle, desnutridos, que piden comida o simplemente dinero para drogarse con la pega y así no sentir el hambre?, ¿Es hermosa la inseguridad producida por los asaltos a mano armada? ¿Se encuentra la “identidad” latinoamericana en niños hambrientos y buhoneros que exponen sus pobres mercancías para sobrevivir? Y así sucesivamente. Como acabamos de describir a partir de los interrogantes con los cuales iniciamos el párrafo, depende de los puntos de vista, de los “vocablos” y de lo que se quiera conseguir. ¿Es la defensa de una “identidad” construida románticamente por intelectuales que reciben un sueldo seguro del Estado, una “identidad latinoamericana de intelectuales”, más importante que niños bien alimentados, instalaciones de venta pulcras y apropiadas y, sobre todo, empleos más seguros para poder planificar la propia vida? ¿Cómo puede un europeo, particularmente si se profesa de “izquierda”, quejarse en su país del trabajo precario e inestable para luego defender el “hermoso” espectáculo de la precariedad, si bien colorida con la atmósfera tropical? Hay que ser bien cínicos para reservar la planificación, la organización, la espartana

<sup>570</sup>

SARTRE, J.P., *Situaciones V*, “Colonialismo y neocolonialismo”, Buenos Aires, Losada, 1965, (1964), p.22.

utilidad no folklórica para Europa o Norteamérica y luego prohibir todo aquello para América Latina. Si esa “alegría tropical” no tuviera costo alguno, ¿por qué tantos emigran hacia Europa y Estados Unidos? ¿Por qué no se quedan en su Calle Real de Sabana Grande, en “las calles pequinesas tan pintorescamente animadas”? A propósito de la Calle Real de Sabana Grande: ésta fue transformada en el ahora Boulevard de Sabana Grande y en donde antes estaban las “pintorescas” manifestaciones de lo popular, se encuentran los transeúntes caraqueños y los turistas europeos y norteamericanos que caminan disfrutando de un helado, chicha o papelón criollo. Los vendedores ambulantes llamados buhoneros fueron trasladados por el gobierno revolucionario a un mercado exclusivo para ellos. Los niños hambrientos no están ya por las calles.

Por estas razones, no hay que olvidar la viabilidad del proyecto identitario en términos de costos económicos -sin desde luego hacer de esta categoría la “ultima ratio”- toda vez que la preservación de las identidades tiene como contraparte un sacrificio económico al rechazar en bloque en muchos casos la modernidad. Porque, además, cabe preguntar, ¿quién soporta mayormente este sacrificio? ¿Serán las clases populares o las élites? ¿Se encontraba abarrotada, “pintorescamente animada”, la Calle Real de Sabana Grande por los hijos de las élites o, en cambio, son los hijos del pueblo los que la viven y los intelectuales los que la escriben?

Como puede verse, la problemática es ardua, compleja, casi interminable. La “perspectiva itinerante”, este “itinerario de y entre perspectivas”, consciente, como decíamos antes, de su finitud, se recorta deliberadamente de toda esta temática un conjunto de cuestiones para las cuales aventura una hipótesis sobre la base de ciertas variables más importantes que otras.

La primera problemática consiste en la posibilidad misma de la “perspectiva itinerante”. La epistemología nietzscheana, basada sobre el perspectivismo, y a su vez montada, si es que así puede expresarse, sobre una ontología nihilista que rechaza lo metafísico a favor de las contingencias

histórico-sociales, aliñada por la “teoría de las mediaciones” del segundo Sartre, por aportar este autor la posibilidad de un estudio multicausal de los fenómenos sociales, ofrece una buena oportunidad para la elaboración de nuestro punto de partida, mera plataforma operativa<sup>571</sup>. Se rechaza desde este observatorio la categoría de totalidad empleada como método por parte de un gran sector de los pensadores subalternos, anclados en una filosofía de la historia marxista que consideramos inapropiada.

El perspectivismo contingente y nihilista de Nietzsche -pero se trata de un nihilismo activo, aquél según el cual hay acción, y siempre debe haberla, inclusive cuando todo indica que no hay seguridad alguna- provee un enfoque “ironista”, en el sentido que Rorty asigna a este término<sup>572</sup>. No se cree en el seno de este “aire de familia” en palabras solemnes, sino en palabras posibles. La “perspectiva itinerante” recoge también, si bien hasta cierto punto, la siguiente consideración de Thomas Nagel:

*“La mayor parte de nuestra experiencia del mundo y de nuestros deseos pertenece a nuestro punto de vista individual: vemos las cosas desde aquí, por así decirlo. Pero también somos capaces de pensar sobre el mundo haciendo abstracción de nuestra posición particular en él haciendo abstracción de quiénes somos. (...) Mediante la puesta en práctica de este procedimiento de abstracción nos colocamos en lo que llamaré el punto de vista impersonal. (...) Lo que ocurre en este punto es que reconocemos algunas de las cosas que tienen un valor impersonal. No es que las cosas dejen simplemente de importar cuando se observan impersonalmente; nos vemos forzados a reconocer que tienen importancia y no sólo para unos individuos o grupos particulares”<sup>573</sup>.*

Creemos, pues, que, inclusive partiendo desde Nietzsche y Rorty, se pueden realizar algunos esfuerzos de abstracción y trasladarnos, dada la complejidad y pluralidad del yo, hacia, por así decirlo, la periferia del mismo. Cuando se alcanza esta periferia, también se puede avizorar un horizonte más amplio.

---

<sup>571</sup> Cfr. SARTRE, J.P., *Cuestiones de método*, Ob. cit.

<sup>572</sup> RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, (1989).

<sup>573</sup> NAGEL, T., *Igualdad y parcialidad*, Barcelona, Paidós, 1996, (1991), pp.17-18.

Igualmente, y como ya decíamos, criticaremos la idea de totalidad, particularmente aquella contenida en la obra de Lukács y que ha inspirado gran parte de la izquierda latinoamericana que privilegia los análisis del sistema internacional sobre los análisis locales, quien sigue pensando con Hegel que “la verdad es el todo y lo concreto” y las partes meros “momentos abstractos y, por tanto, falsos”. A pesar de los esfuerzos realizados por Lukács por presentar una articulación mucho más refinada entre las partes y el todo, nosotros creemos con el segundo Sartre, que toda totalidad se destotaliza y que sólo podemos llegar a “totalidades destotalizadas”, esto es, mapas conceptuales desde las cuales proceder al “itinerario de perspectivas”. Porque, por otro lado, también rechazamos la posición posmoderna, según la cual no habría posibilidad alguna de totalizar y las partes se reducirían a fragmentos inconexos. Así, ofreceremos una noción de “totalidad destotalizada” sin sustrato metafísico, consciente de que, a su vez, se puede ganarle terreno a la destotalización, mediante nuevas re-totalizaciones nunca últimas y definitivas, pero sí más definatorias de la realidad circundante: *“Donde esta totalidad [destotalizada] se relaciona con nuestras propias condiciones inmediatas es donde más significativamente se establece la intersección entre las partes y el todo”*<sup>574</sup>.

Si, como sostiene Carlos Rangel, *“los latinoamericanos no estamos satisfechos con lo que somos, ni sobre lo que queremos ser”*, entonces no podemos emplear América Latina impunemente como aquella suerte de sustrato telúrico, de fundamento inconcuso que nos resolvería<sup>575</sup>. El propio Bolívar expresó una vez que: *“No somos Europeos, no somos Indios, sino una especie media entre los aborígenes y los Españoles”*<sup>576</sup>. Más bien deberíamos reconocernos en estas palabras de Newman, según las cuales *“una persona que conozca su ignorancia dirá: Estas preguntas*

---

<sup>574</sup> EGGLEATON, T., *Ideología*, Barcelona, Paidós, (1997), 1995, p.131.

<sup>575</sup> RANGEL, C., *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1976, p.23.

<sup>576</sup> BOLÍVAR, S., *Discurso de Angostura*, citado por CALDERA, R.F., *La respuesta de Gallegos*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1995, (1980). p.43.

sobrepasan mi capacidad. Y tratará de adquirir una noción clara y una firme comprensión de ellas. Y, si acaso habla, **lo hará como quien investiga, no como quien decide**”<sup>577</sup> .

Aplicado a nuestra cuestión, esto significa que América Latina no debe ser entendida como “sustancia” sino como perspectiva, evitando así usarla como criterio último de decisión y, sobre todo, de valoración, no sólo, porque al hacerlo cometeríamos el mismo error de los europeos eurocéntricos (recordemos que también existen europeos no eurocéntricos, que han recibido el influjo de la crítica interna de la modernidad), sino porque **América Latina es lo que deseamos investigar recuperando su valor de “Terra incógnita”**. Cuando interpretamos la realidad latinoamericana, específicamente la venezolana, cuando la “leemos”, “fabulamos”, “creamos” deseamos vernos retratados en el siguiente diálogo de los protagonistas de “La Caverna” de José Saramago:

*“Me estoy quedando sorprendida con sus conocimientos sobre estas materias, Viví, miré, leí, sentí, Qué hace ahí el leer, Leyendo se acaba sabiendo casi todo, Yo también leo, Por tanto algo sabrás, Ahora ya no estoy tan segura, **Entonces tendrás que leer de otra manera, Cómo, No sirve la misma forma para todos, cada uno inventa la suya, la suya propia, hay quien se pasa la vida entera leyendo sin conseguir nunca ir más allá de la lectura, se quedan pegados a la página, no entienden que las palabras son sólo piedras puestas atravesando la corriente de un río, si están allí es para que podamos llegar a la otra margen, la otra margen es lo que importa. A no ser, A no ser, qué, A no ser que esos tales ríos no tengan dos orillas sino muchas, que cada persona que lee sea, ella, su propia orilla, y que sea suya y sólo suya la orilla a la que tendrá que llegar**”*<sup>578</sup> .

Admitimos nuestra ignorancia -como desea Newman- sobre lo que somos, nosotros, los latinoamericanos, específicamente, los venezolanos. De ahí que el perspectivismo nihilista nietzscheano y la figura del ironista de Rorty nos permitan romper de entrada con cierto estilo de

---

<sup>577</sup> NEWMAN, citado por CALDERA, R.F., *Ob.cit.*, p.11. Lo resaltado es nuestro.

<sup>578</sup> SARAMAGO, J., *La caverna*, Madrid, Alfaguara, 2001, (2000), pp.98-99. Lo resaltado es nuestro.



pensar la realidad latinoamericana, a saber, como sostiene Rafael Tomás Caldera, quebrar “*el tono mesiánico que se adopta ante el hacer, a partir de la pregunta por la identidad*”<sup>579</sup>.

### **1.11.1. Modernidad de la subalternidad-y-subalternidad de la modernidad: una nueva teoría crítica.**

Si tenemos éxito en sostener de algún modo la “perspectiva itinerante”, el “itinerario de perspectivas”, esto deberá conducirnos, superando la confrontación entre modernidad y subalternidad, juzgada por nosotros como estéril, a la “modernidad-de-la-subalternidad y subalternidad-de-la-modernidad”, que es no sólo nuestra segunda cuestión, sino, la problemática central de nuestra línea de investigación a seguir en obras posteriores. Es nuestra convicción, que se gana muy poco rechazando de entrada la modernidad por considerarla una empresa neocolonizadora y estrictamente eurocéntrica. Además, se corre el riesgo de no disponer de una plataforma desde la cual reactivar una teoría crítica provechosa para América Latina, específicamente Venezuela, porque aquella con la que contamos se encuentra aprisionada en una crítica al capitalismo que ha avanzado demasiado como para poder ser rechazado “in toto”.

En efecto, gran parte de América Latina, pero muy especialmente Venezuela, resulta ya demasiado modernizada como para echar para atrás el mundo tecnológico sobre el cual se afianza el capitalismo actual. Rehusar al capitalismo como modo de vida puede significar quedarse en un peligroso “término medio”, donde hay modernización (medios tecnológicos abundantes) sin modernidad (valores que vuelven eficaces las tecnologías). Por poner un ejemplo sencillo del filósofo hispano-venezolano Raúl González Fabré, S.J. El semáforo es un digno representante de los valores que la tecnología y la modernidad introducen y requieren en el tejido social de un país. Su finalidad radica en el ahorro del tiempo colectivo a la hora de pasar por un cruce. Esto implica el

---

<sup>579</sup>

CALDERA, R.T., *Ob.cit.*, p.33.

sacrificio de las partes (que deben esperar su turno cuando el disco está en rojo, inclusive si el camino está libre) a favor del todo. Sin embargo, en Venezuela presenciamos una resignificación popular y espontánea del uso del artefacto en cuestión. El semáforo no se respeta porque se antepone sistemáticamente el ahorro del tiempo individual a los beneficios del colectivo. El resultado es el caos con los obvios inconvenientes que se deparan de esta “lógica popular”. El venezolano es el primero en quejarse del desorden público, pero no modifica su conducta. Frente a esto una de tres: 1) Se eliminan los semáforos y se retorna a un estilo de vida no urbano; 2) Se mantiene el semáforo (modernización) pero se acepta el conjunto de valores que lo vuelve eficiente (modernidad); 3) se inventa otro dispositivo que responda a “lógica popular”<sup>580</sup>.

Hay que construir, entonces, una teoría crítica que, en el marco del capitalismo, lo frene y moldee lo más posible a los usos populares, a la cultura de un país sin perder de vista el bienestar colectivo. Hay que edificar una crítica que supere los restos del marxismo que la animan en el seno de una “modernidad reflexiva”. Una teoría crítica que se inserte en el núcleo del liberalismo, entendido no como neoliberalismo, sino en el sentido que los norteamericanos asignan al término “radical”. Una “teoría crítica” que mueve sus pasos desde Nietzsche y Rorty. De esta manera, es posible iniciar un diálogo más fértil, toda vez que el marxismo, en Latinoamérica, ha estado demasiadas veces asociado a los nacionalismos sobre la base de un compartido análisis de la situación histórica y del papel que desempeña la economía. Esta conjunción ha dado lugar y sigue haciéndolo a los populismos devastadores de la región.

Antes de concluir, enumeraremos los tópicos más relevantes que tomaremos como preguntas-guías de la “perspectiva itinerante”, a propósito de la “modernidad subalternidad-y-subalternidad modernidad” en Venezuela.

---

<sup>580</sup> Como hemos dicho en el cuerpo del trabajo, el ejemplo del semáforo se inspira en un trabajo del filósofo Raúl González titulado “*Sobre el estado del Estado en Venezuela*, ampliándolo y usándolo en el contexto de nuestra propia labor, no muy disímil a la posición del autor citado.

### 1.11.1.1. “Modernidad escéptica”

Nosotros creemos que podemos hablar, razonablemente, de una “modernidad escéptica”, derivando la noción de lo que Oakeshott llama “política del escepticismo”. Una modernidad que a través de su propio proceso de auto-interrogación y auto-crítica sepa abrirse a lo subalterno -porque duda de sí misma y reconoce en tal dudar su valor supremo- no para encontrarse como certeza absoluta a la manera del *cogito* cartesiano, sino, justamente, para dialogar con lo otro, inclusive cuando este otro se encuentra entre sus pliegues e intersticios como herida sangrante. Quizás, una modernidad así asumida, ya presente en algunas corrientes europeas, es la que América Latina, específicamente Venezuela, puede desarrollar con capacidad autogenerativa. Lo fundamental aquí, en todo caso, es no regresar a una concepción de verdad metafísica, pues ésta conduciría de inmediato a fundamentalismos negadores del diálogo. Pero, tampoco debemos caer en el error de idealizar el diálogo.

Así, la “perspectiva itinerante” entiende que puede haber puntos de vista irreconciliables y que, en cuanto tal, habrá que decidirse por uno de los posibles caminos, asumiendo plenamente la responsabilidad por las consecuencias de la elección. En resumidas cuentas, plantearnos una modernidad consciente de sus limitaciones y capaz de ceder espacio a determinadas tradiciones cuando éstas muestran ser más eficaces en su habérselas con la realidad. Desde luego, se tratará también de encontrar el lugar adecuado que la tradición cumple en el seno mismo de la modernidad, a la par que definir con rigor el significado del término “tradición”.

Las anteriores cuestiones nos obligarán a plantear una rigurosa delimitación y relación de las modernidades, pues demasiadas veces se empaquetan en un todo que no les hace justicia. No se trata simplemente de diferenciarlas temáticamente como suele hacerse (filosófica, económica, política,

cultural, estética), sino de distinguirlas en su propia historización, en la forma en que han sido relatadas. Sin ir más lejos, Oakeshott es buen ejemplo de cómo puede la modernidad política ser descrita en términos muy diferentes a la manera más convencional de proceder que exhibe, por ejemplo, Bobbio. Se trata de ver en cada caso, qué clase de modernidad ha entrado en contacto con tal y cual país latinoamericano, en nuestro caso Venezuela, y en relación con qué orden colonial o post-colonial, para establecer posteriormente sus efectos. Pues, no ha sido lo mismo la modernidad exportada por Gran Bretaña que la modernidad difundida por Francia tras la Gran Revolución, como tampoco han sido lo mismo los respectivos procesos de descolonización de sus antiguas posesiones.

Ni pensar, luego, que en el caso de Venezuela, su independencia de la Corona española, la llevó bien pronto a depender en lo militar de la marina británica y en lo político y jurídico de una mezcla formada por ideales y valores anglosajones, franceses y obviamente españoles<sup>581</sup>. Para determinar si se está frente a un orden “neo-colonial” no se puede prescindir de estos análisis, de otra forma se simplifica el panorama a tal punto que ya no queda sino una estéril oposición entre los defensores de la modernidad y sus críticos. De una confrontación de tal índole no surgen ideas nuevas, ni mucho menos una nueva forma de insertarse en el orden internacional aportando algún cambio. Entonces, la canción se repite como en un disco rayado.

En estos tópicos, que tanta pasión suscitan, el rigor conceptual permite no sólo claridad, sino equidad, ponderación, maduración cognitiva y afectiva, en una palabra, un juicio más sereno. Pero - digámoslo de una vez- la anterior operación habrá de realizarse más del lado de la crítica interna que de la externa, “periférica”, toda vez que esta última, omitiendo el planteamiento hasta aquí descrito, rechaza en bloque la modernidad y paradójicamente la padece también en bloque, en el peor de los bloques posibles, a saber, el económico. La crítica interna habla de “contramodernidades”; emplea

---

<sup>581</sup> El propio Simón Bolívar tuvo una vez a expresarse así: “*Sólo Inglaterra, la reina de los mares, podrá protegernos contra la fuerza unida de la reacción europea*”. Citado por SMITH, T., *Ob.cit.*, p.46.

términos tales como “desmodernización”, “modernidad reflexiva”, posmodernidad y así sucesivamente, para indicar la mayoría de las veces las dificultades o el fin del “proyecto ilustrado”. Se habla, según Bauman, de una “modernidad líquida”, aquella que disuelve todas las instituciones, so pretexto de defender la libertad individual, y que puede dejarnos sin punto de referencia alguno que no sea precisamente la capacidad de la “mente variopinta”, de la que habla Citati, que permite mapear el mundo mientras se viaja en él<sup>582</sup>. Una mente flexible, casi un conjunto de pliegues que se adhieren a superficies cambiantes y cuya profundidad no es otra cosa que la pluralidad inextricable de tales superficies.

#### 1.11.1.2 “Américas Latinas” : Crónicas de la Conquista y Crónicas de la inmigración

Como hemos delineado, nuestra siguiente cuestión, a propósito de pensar desde otros lugares gracias a la “perspectiva itinerante”, tiene que ver ya no con las “europas”, sino con las “américas latinas”, pues existe una Europa que **América** no padeció, sino *acogió*. La América de los inmigrantes en cuya epopeya puede interpretarse no como objeto de Conquista, **ni siquiera como “lugar de encuentro”, sino auténtico sujeto**. Resaltar este fenómeno puede permitirnos ver a través de los ojos del inmigrante, itinerante por definición. Ojos en los que los perfiles de las tierras se van desdibujando, la de procedencia y la de llegada. Se crea así un calidoscopio de tierras, unas yuxtaposiciones admirables, unos cortes y contradicciones vertiginosos, en los que América es el gigante. La inmensidad de los espacios americanos puede interpretarse como lugar de acogida, como un: “Aquí hay para todos”, si bien, siempre acompañado por el problema, ahora renovado, de la identidad.

---

<sup>582</sup> BAUMAN, Z., *Modernità líquida*, Bari, Laterza, 2002. CITATI, P., *La mente colorata. Ulisse e L’Odissea*, Milano, Mondadori, 2002. Escribe Citati: “*Ermes poseía entonces una mente coloreada y maculada: resplandeciente y brillante: llena de encantos y seducciones; misteriosa, compleja e inextricable*”. p.27, T.N.

*“...en la pampa -espacio abierto, pese a todo, que facilita su posible recorrido- la angustia existencial inherente a la identidad está mucho más intelectualizada que en otras geográficas americanas. Son las ideas, de directa connotación filosófica, como ‘vastedad’, ‘monotonía’, ‘vacío’, ‘infinito’, las que giran alrededor de los intentos de su comprensión literaria”<sup>583</sup>.*

De aquí podemos extraer y elaborar un relato distinto al de la Conquista, una crónica que conjugue las narraciones sobre la Conquista y la inmigración para ofrecer otro espejo en el cual América Latina pueda mirarse. Un relato en el cual la misma idea de naturaleza, concebida demasiadas veces sobre la vara del modelo europeo, no sea concebida únicamente en los términos de una *“enemiga que traga, destruye voluntades, rebaja dignidades y conduce al aniquilamiento...”<sup>584</sup>*. Podemos aquí hacer nuestras las siguientes palabras de Carpentier:

*“Creo que ciertas realidades americanas, por no haber sido explotadas literariamente, por no haber sido ‘nombradas’, exigen un largo, vasto, paciente proceso de observación”<sup>585</sup>.*

Trataremos de superar la “Leyenda negra” que:

*“...como es bien sabido, es el desencadenamiento de acusaciones contra la España conquistadora, cuya excepcional crueldad había sido fatal para los indios. Esta leyenda nació al final del siglo XVI, especialmente en los países en rivalidad con España: los reinos de Francia, de Inglaterra, los principados alemanes, Países Bajos, etc.”<sup>586</sup>*

Pero no para reemplazarla con una “leyenda rosa”, sino para formular nuevas preguntas que nos permitan comprender a *“los conquistadores y emigrantes [que] trasladaron con ellos su modo de vida y sus instituciones”<sup>587</sup>*.

---

<sup>583</sup> AINSA, F., *Ob.cit.*, p.180.

<sup>584</sup> *Idem*, p.176.

<sup>585</sup> CARPENTIER, A., *Tientos y diferencias*, Montevideo, Arca, 1967, p.12.

<sup>586</sup> MAHN-LOT, M., *Una aproximación histórica a la conquista de la América española*, Barcelona, Oikos-Tau, 1977, p.121.

<sup>587</sup> *Idem*, p.127.

Subrayaremos, entonces, la América generosa, nutricia, subalterna al Progreso, pero verdadera alternativa cultural y vital. América Latina alimentó bocas que Europa no pudo satisfacer, que Europa declaró sobrantes, “de más”; las alimentó y las convirtió en sus hijos, en americanos, latinoamericanos o, cuando no lo logró, en no-europeos. Tan fuerte ha de haber sido y es el impacto cultural de esta América que se busca a sí misma con una fuerza inusitada y que por ello puede, por debajo del ropaje de la “Macdonalización” del mundo, conservar pulsiones que le son muy propias.

Es la “América libre” de los inmigrantes españoles, italianos, portugueses, alemanes. Pero también destacaremos la “América cautiva” de los afroamericanos, forzados a ella mediante el comercio de los esclavos y luego jamás completamente libres dentro de ella, padeciendo todavía hoy en día debido al color de su piel una suerte de “colonialismo interno”, precisamente para evitar la “leyenda rosa”<sup>588</sup>.

### 1.11.1.3 “Metavalor”

Una vez realizada la labor de delimitar las aproximaciones a la modernidad en América Latina, en particular Venezuela; de re-escribir y traducir la Conquista a partir de la inmigración de la América que acogió, se deberá abordar el problema de una nueva teoría crítica para América Latina en relación con el metavalor -nunca último y definitivo- desde el cual encarar la temática entera.

---

<sup>588</sup> Escribe Tony Smith en el Prefacio a la edición castellana del Fondo de Cultura Económica de *Los modelos del imperialismo* y a propósito de las Guerras de las Malvinas, “... de que los gritos estridentes contra el ‘colonialismo’ británico se desentendieran por completo de los legados mucho peores del colonialismo existente dentro de América Latina (entre los cuales descuella sin duda el racismo generalizado en contra de los indios y de los negros)”. *Ob.cit.*, p.14. El historiador venezolano, Elías Pino Iturrieta, consigna un hermoso capítulo de uno de sus libros, a la “cuestión de los pardos” en el seno de la América recién liberada, aquella misma que había hecho de la libertad y de la igualdad su estandarte. Véase, PINO ITURRIETA, E., *Ciudadanos, fueros y civilización*, Caracas, UCAB, 2000.

No debemos aquí ser ingenuos: por más descriptiva que pueda ser una secuencia de un trabajo de la presente índole, se esconde en el seno mismo de la descripción, una valoración, que no por ser tácita deja de ser activa. Si Husserl podía escribir:

***“Intento guiar, no enseñar; mostrar, no describir, lo que veo. No tengo otra pretensión que la de poder hablar, primero a mí mismo y seguidamente también a otros, a ciencia y consciencia, como alguien que ha vivido el destino de una existencia filosófica en todas sus dimensiones y con la debida seriedad.”***<sup>589</sup>.

En un contexto donde la asunción y el cultivo serio de la filosofía significan considerarse “funcionarios de la humanidad”, nosotros intentamos introducir al lector en un periplo de realidades, valores, experiencias que, muy probablemente, al “final” del recorrido lo dejen perplejo. Más que guiar, abriremos las puertas del laberinto y ofreceremos la salida a partir de nuestro particular “hilo de Ariadna”, esto es, el “último valor”, en el sentido ironista del término que le asigna Rorty, que nos es dado alcanzar al momento de la escritura. No por ello, dejaremos de ser “serios”. Sólo entendemos la seriedad de “otro modo”.

Más vale, entonces, explicitar este metavalor. Sostener abiertamente qué clase de imagen de hombre -aquella clase de “imágenes” consignada por las antropologías filosóficas que, más allá de la antropología cultural introduce, con mayor o menor intensidad, dependiendo de la corriente, un “deber ser”- se desea defender o, en todo caso, promover, a sabiendas de que se está siempre frente a un campo pragmático-retórico en donde la hermenéutica empleada termina siendo, allende su horizonte infinito al cual apunta, una hermenéutica finita, limitada y, por ello, consciente de las perspectivas que no puede abarcar, a pesar del itinerario recorrido.

---

<sup>589</sup> HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, p.19. Husserl significa la expresión “funcionario de la humanidad” de la siguiente manera: *“La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un telos y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por nosotros, si es que somos seria y rigurosamente filósofos”*. p.18.



La cuestión es ardua, porque fácilmente puede reintroducirse a través del campo axiológico propio de la imagen del hombre un modelo de modernidad que se rechaza. Habrá, entonces, que evaluar con precisión hasta qué punto el meta-valor elegido muestra afinidad con la “modernidad-de-la-subalternidad y la subalternidad-de-la-modernidad” y en qué grado este meta-valor se encuentra imbricado en aquello que se critica.

En otras palabras, se trata de construir un meta-valor que logre mediar en la controversia encontrando una reconciliación provisional que sirva de puente para una práctica que mejore las condiciones de vida del mayor número de personas posibles. Un meta-valor que los subalternos puedan aceptar después de presentársele una versión posible de la modernidad -una versión distinta de la imperante y que ellos puedan aceptar- a la par que es circunscrito por los modernos reticentes a siquiera oír los argumentos de la subalternidad, aquellos sectores que ven en la subalternidad simplemente la expresión de lo utópico en su acepción más negativa y que consideran que la modernidad económica es de por sí suficiente, mediante el mecanismo auto-regulador de los mercados, para alcanzar una organización estable y equitativa en todo el mundo.

### **1.11.2 “Identidad, autenticidad y tradición”**

La problemática del metavalor nos permitirá también orientarnos y tomar postura frente a tres tópicos que se repiten con frecuencia en el discurso subalterno, a saber, la identidad, la autenticidad y la tradición. Inclusive aquí, hay que desbrozar el terreno de la maleza, pues de las nociones mencionadas cabe dar diferentes caracterizaciones y hasta definiciones.

El esencialismo metafísico está al acecho y convierte los tres conceptos arriba mencionados en realidades estáticas, pétreas, en lugar de ver en ellas procesos. Además, y en particular, la cuestión de la autenticidad, muy reivindicada por el pensamiento subalterno en lo relativo a la identidad

cultural y la importancia de recuperar o, al menos, preservar, lo autóctono, debe ser sopesada con mucho esmero, teniendo en cuenta que la moral de la autenticidad, tal como es empleada en la controversia, se inscribe en el marco de una polémica interna a la modernidad, teniendo como exponentes más destacados a Heidegger y Sartre.

Ahora bien, como he mostrado en un trabajo anterior a propósito del segundo autor, quien lleva al límite extremo la moral de la autenticidad en “El ser y la nada”, existen severos límites al empleo que puede hacerse de tal moral, como el propio Sartre reconoce, por lo demás, después del esbozo, publicado póstumo, de “Verdad y existencia”, al abandonar el intento de construir una ética que se corresponda con la ontología presente en su primer gran obra<sup>590</sup>. “Cuestiones de método”, publicado en 1958, muestra ya el giro emprendido por el filósofo francés hacia la antropología marxista. Por ello, existen buenas razones para concebir la autenticidad como una *moral atrofiada*. Al fin y al cabo, ser auténtico o “diferente” no dice mucho en términos éticos si se piensa que la Alemania Nazi -por poner el ejemplo tristemente más famoso- fue seguramente auténtica en su identidad, mas no por ello ni buena ni deseable. Una identidad cultural no tiene derecho a ser defendida de la avalancha de la globalización sólo por el hecho de ser auténtica o diferente: debe mostrar ser superior acorde a alguna clase de axiología previamente discutida y aceptada por los actores en cuestión, más allá, obviamente de la simple cuestión fáctica de si pueda o no resistirse a procesos planetarios no regidos por sujetos e intenciones y que son, en gran medida, simple productos de estructuras y sistemas.

### **1.11.3. “Método y objeto de producción discursiva: la ‘perspectiva itinerante’: cuestión de orillas”.**

---

<sup>590</sup> Véase, GUEVARA RIERA, M.F., *Los límites de la filosofía moral de Sartre*, Caracas, UCAB, 2000.

Para finalizar nuestro recorrido entre orillas, de una orilla a otra, recapitulamos con el fin de resaltar lo logrado en el desarrollo de este trabajo para optar por el título de Doctor en Filosofía en la Universidad de las Islas Baleares:

La solución provisional, parcial, limitada, contingente para seguir cultivando las disciplinas humanas y sociales en contraposición al lenguaje ideal logrado por las ciencias humanas y deductivas con la matemática en frente la tenemos con el perspectivismo esbozado como punto de partida para construir nuestra “perspectiva itinerante”.

Con el análisis, comprensión y crítica de la categoría de totalidad de Luckás hemos abierto un espacio a la posibilidad de una lectura perspectivista de la modernidad y subalternidad en América Latina, específicamente, Venezuela. Hemos sostenido en el cuerpo del trabajo que la categoría de totalidad de cuño luckásiano no produce una narración de América Latina productiva para sí misma, creativa y liberadora de su potencial esperanzador y promisorio y, por ello, “mejor” respecto del pasado. De forma tal que concluimos que con esta operación lograda sobre la categoría de totalidad de Luckás podíamos dejar de lado el método marxista cuando se trata de la comprensión de América Latina, específicamente Venezuela. Contribuimos a “sacudir el tablero” con una lectura de la totalidad enriquecida con las “teoría de las mediaciones” sartreanas y, de esta forma, abogamos por una “totalidad destotalizada”, introduciendo un nuevo juego para la autocomprensión de América latina.

Así, la “perspectiva itinerante” como método implica abrirse un camino mediante el perspectivismo crítico, sin regresar a la categoría de totalidad, al menos como lo concibe Luckás y el marxismo ortodoxo. La elección de un método es ya una elección ética y, por ello, discutimos que la aproximación al problema del método estaba prefigurando una ética. Expusimos nuestro perspectivismo itinerante, crítico que si bien parte de Nietzsche lo critica de vuelta y se abre a un

pragmatismo solidario de Rorty con unas razones basadas no en un fundamento último e inconcuso, sino en las “últimas palabras” que se sostienen en la contingencia de una solidaridad cuya base es una sensibilidad difusa por la modernidad. Con Rorty y Nietzsche a la cabeza realizamos una crítica a la noción de verdad. A partir del perspectivismo heterótopo, la categoría de totalidad resultante es un mapa-sentido que nos ayuda a orientarnos en la discusión entre modernidad y subalternidad en América latina, específicamente, Venezuela.

Los nuevos léxicos que mapearán América Latina, concretamente Venezuela, se revelan útiles en la consecución de nuestro fin. Consideramos con Sartre que el método es un arma social y política, constituyendo nuestra “perplejidad” un texto para la acción. Nuestra interpretación no se reduce a mera exégesis, sino que busca trascender hacia la modificación de la realidad. Puntualizamos que la interpretación es, para nosotros, parte de la acción: parte inicial, pues si bien es cierto que los movimientos sociales son los que transforman la realidad, no menos cierto es que tales movimientos necesitan contar con una elucidación de sus pautas para que sus acciones no se tornen ciegas. Es por ello que leímos la categoría de totalidad desde la teoría de las mediaciones recuperando “conceptos abiertos” como sentidos orientadores de esta “totalidad destotalizada”.

Así visto, nuestra lectura pragmatista nos abrió a otra concepción de la verdad, alejada ésta del modelo de correspondencia y/o validez formal. La verdad es el resultado del combate-encuentro de prácticas discursivas y no discursivas en el seno de una sociedad. Aplicada al hombre esta verdad sostuvimos que la “perspectiva itinerante” se abre a fórmulas de interpretación a partir de las cuales debemos construir el tipo de hombre que queremos ver en América Latina, particularmente en Venezuela. No es una construcción *ex nihilo*, conlleva un “intuición interna” y una “fabulación” re-creada a partir de lo que vemos en la realidad. A partir de allí, podemos hablar de “agentes históricos” en una cultura que no se edifica como un “saber muerto” sino, más bien, vive desde un conjunto de “perspectivas vivas” capaces de construir un porvenir. Este perspectivismo no conduce

a un subjetivismo exasperado y desligado de la praxis y de la objetividad, sino que la conforma como un momento necesario.

Resaltamos que nuestro perspectivismo itinerante no puede darse sin el “giro lingüístico” operado por Nietzsche, la hermenéutica de Heidegger, Gadamer, Ricoeur y la fusión analítica y hermética lograda por Rorty. Expusimos, entonces, que el ámbito de la retórica no es el ámbito de la violencia, más bien es el del “implante” de sentido, allí donde existen condiciones de recepción que apuestan al co-sentido necesario para la persuasión. Retórica como arma contra el uso excesivo del concepto, como “teoría del diálogo”, como anti-filosofía, como opiniones argumentadas, opiniones refinadas a través de la resemantización de la palabra.

La “perspectiva itinerante” es un “péndulo” que oscila entre el “texto original” entendido como cultura y la traducción, re-descripción y reescritura de la misma en una co-autoría. Expuesta así, la “perspectiva itinerante” transforma la “política de la identidad” en una “política de la verdad” como “política de traducción”. Y la democracia liberal es la herramienta privilegiada para dicha traducción.

La “perspectiva itinerante” habitando la incertidumbre, la intemperie, es “irónica”. El ironista que la sostiene es aquel que sabe tomar distancia de aquellas verdades que un día amó. El ironista apuesta por el debate libre y abierto, mantiene dudas permanentes acerca del “léxico último” que esgrime porque se sabe de muchos léxicos; los argumentos que encarna no consolidan ni eliminan esas dudas, más bien son un modo de enfrentar lo “viejo” con lo “nuevo”. En un discurso circular, la “razón retórica” de la “perspectiva itinerante” no conduce a un pragmatismo conservador sino, más bien, a un pragmatismo que socava las razones del sentido común en pro de los sucesivos desplazamientos de léxicos. Es un léxico desfondado pero no por ello incapaz de fundar, reconociendo la contingencia, y ordenar un mundo conforme a sus preferencias.

Preferencias que se delinear desde una “modernidad ironista” en tanto capacidad de volvernos a escribir con mapas de sentidos que orientan “mejor” en la medida en que responde más rápidamente a los cambios que, por otra parte, ellas mismas contribuyen a generar. Vuelta a escribir: léxicos que en cuanto desarrollados desde la “razón retórica”, hacen de la imaginación su principal recurso. Inventar nuevas maneras de decir para de-cirnos con “metáforas conceptualmente vigiladas” para “incluirnos” preservando las diferencias.

“Perspectiva itinerante”: heterónoma, crítica, mediada por los niveles de la infancia, las relaciones humanas y todas las disciplinas posteriores; retórica y traductora; es una palabra poblada, propagada, contingente y solidaria; se compromete con la “teoría” sin ver en ella algo opuesto a la “práctica”; por su propia especificidad no es eurocéntrica; su fin último es lograr la “modernidad-de-la-subalternidad y la subalternidad-de-la-modernidad”; expone sus razones desde la perplejidad y su valor directriz es la esperanza.

Caracas, 21 de agosto de 2015.

**Anexo**

**AFORISMOS DE UNA REVOLUCIÓN**

**Fernanda Guevara-Riera  
Maturin-Caracas 2015-2016**

## **ÍNDICE DE TÓPICOS**

**-Sobre las huellas de una Revolución.**

**- La Revolución Bolivariana y el relato**

**- La Revolución Bolivariana y desigualdad social**

**-Modernidad y Revolución Bolivariana**

**-La Revolución Bolivariana y los grupos subordinados**

**-La Revolución Bolivariana y la lucha por el consumo. Notas sobre la corrupción.**

**-La Revolución Bolivariana y la estructura del Estado venezolano.**



## SOBRE LAS HUELLAS DE UNA REVOLUCIÓN

&1

Hay un proceso social en Venezuela. Se autodenomina “Revolución Bolivariana”. ¿Qué es la Revolución Bolivariana en Venezuela? Antes que todo es una revolución *venezolana*: es *bonita*. La “revolución bonita”.

&2

Si la Revolución Bolivariana es bonita, ¿significa que las otras han sido o son feas? ¿Qué significa “bonita” y “fea” cuando adjetivan una revolución? Es bonita cuando es pacífica; es fea cuando es violenta. ¿Es la Revolución Bolivariana pacífica?

&3

Hay pacifismos y pacifismos. La “no-violencia” de Ghandi seguramente no está presente en la Revolución Bolivariana. La “bonita” es una paz más beligerante.

&4

¿Qué es “lo venezolano”? Es un misterio, algo que se busca, una identidad extraviada. Lo único que se alcanza a decir es que “lo venezolano” desdibuja los significados de los términos occidentales, aun conservándolos. Por ejemplo, se dice que una “revolución” en Venezuela, en tanto *venezolana*, se reduce a la simple “toma de poder” y no tiene porqué alterar la estructura social y económica de la nación. En resumidas cuentas, una revolución en Venezuela no es una revolución (occidental).

&5

Sea lo que sea, “lo venezolano” no es enteramente occidental. Sólo se mimetiza con los productos de la modernización occidental. Es un “falso occidente” (el término “falso” no se contrapone aquí a “verdadero”. Un “falso Occidente” no es una mentira: es la realidad). Tal vez sean las Indias que Colón erróneamente bautizó de “occidentales”. Occidente y Venezuela: una relación mal resuelta donde Occidente es fachada para algo que es otro, que desea ser otro y que la Revolución Bolivariana persigue.

&6

¿Es la Revolución Bolivariana anti-occidental? ¿Es anti-moderna en la medida en que la modernidad se identifica a secas con Occidente? ¿O conoce una modernidad no occidental?

&7

La Revolución Bolivariana avanza de manera asistemática. Su recorrido se parece a relámpagos en una noche oscura: aclaran unos instantes, los instantes necesarios para la escritura del aforismo. ¿Es una Revolución de aforismos o el aforismo sólo la expresa? El aforismo como último recurso frente a la desorientación. O, tal vez mejor, el aforismo como relámpago.

&8

Aforismos como espasmos. La sociedad venezolana es espasmódica, la Revolución no es su calmante. Por el contrario, es un poderoso estimulante.

&9

¿Qué se estimula? ¿Qué es lo que no se calma y reposa? Se aboga por la lucha contra la globalización, contra la economización del mundo. Se recupera la participación del sujeto político de las barriadas, de lo popular en contra de una democracia representativa liberal que, en verdad, sólo representó los intereses de las élites y que produjo más exclusión que inclusión.

&10

¿Es la Revolución Bolivariana más inclusiva, menos excluyente que sus predecesores políticos? ¿Polariza menos la sociedad venezolana? Puede que responda a una exclusión con otra exclusión. De hecho, a eso se dedica, y la verdad es que en eso es muy eficiente.

&11

La Revolución Bolivariana es el empoderamiento de los sectores populares que participan identificando y *resolviendo ellos mismos* los problemas que los atañe. ¿Significa que la “revolución bonita” superó la cuestión de la burocracia?

&12

La Revolución Bolivariana multiplicó los ministerios: la burocracia florece como nunca.

&13

Contradicción y choque de la Revolución Bolivariana: participación espontánea de base (empoderamiento) contra la burocracia, contra el Estado. ¿Puede pensarse la “revolución bonita” como la formación de núcleos de poder fuera del Estado o, en cambio, el empoderamiento es dirigido desde la burocracia estatal?

&14

La sombra del Estado petrolero y su capitalismo rentista acechan a la Revolución Bolivariana. El Estado como enemigo del pueblo, por Estado clientelar, Estado de élites. ¿Hay élites revolucionarias que reemplazan a las élites de antaño? ¿Y el pueblo?

&15

¿Puede la Revolución Bolivariana con la conchupancia, el amiguismo, el compadrazgo? ¿El empoderamiento supera estas formas de vida?

&16

La Revolución Bolivariana contra la estructura clientelar típica del Petro-estado venezolano.

&17

La Revolución Bolivariana contra las estructuras culturales venezolanas: ¿Venezuela escindida o Venezuela repitiéndose?

&18

Colonización de las instituciones por parte del mundo de la vida. Pero, ¿no es ese mundo de la vida que, en tanto identidad, se quiere preservar como valor ante la globalización?

&19

¿La globalización es un nuevo mundo de la vida o es algo impuesto por una burocracia invisible y poderosa?

&20

¿Se elige la globalización o se la padece por imposición? ¿O es un encantamiento? Y la Revolución Bolivariana, ¿no encanta ella por “bonita”? Luchas de magias: blanca y negra.

## LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA Y EL RELATO

&1

¡Allí viene el lobo! ¡Allí viene el lobo! Sabido es lo que pasa. ¿Es la Revolución Bolivariana un lobo? Pero si lo es, es un lobo “bonito”. ¿Es un lobo domesticado? Si lo fuera sería demasiado similar al perro que, al fin y al cabo, es el mejor amigo del hombre.

¿Es la Revolución Bolivariana amiga del hombre? ¡Pues sí! Pero, ¡qué rayos es un hombre?

&2

Donde el hombre pregunta por el hombre hay relatos. El hombre es el animal que relata y es relatándose. En la Revolución Bolivariana se pregunta por el hombre. En la Revolución Bolivariana hay relatos. ¿Será ella sólo un relato?

&3

¿Y es que el relato no forma parte de la realidad, de la acción? ¿Acaso los cuentos no son reales en cuanto cuentos? ¿Se puede vivir sin cuentos? No. El hombre es el animal que narra. El revolucionario narra mejor y más lindo su cuento. El capitalista también cuenta: sobre todo “saca cuentas”. Sus cuentas son una auténtica fábula.

&4

Hay quienes creen que hablar es inútil. Hay quienes creen que los sujetos políticos están dados como cosas y que son eternos, que están allí, como bloques, como piedras. En cambio, los sujetos políticos son creados por el discurso, por los relatos. ¿Qué “x” habla mucho? ¡Pues deje Usted de calcular y hable también! ¿Qué este pueblo no le entiende? Aprenda a relatar, porque no es el pueblo el que no entiende, es Usted quien no sabe hablar.

&5

¿Qué la ciencia no relata? ¡Peor para ella! La política es discurso persuasivo. La política tiene tanta ciencia como la filosofía. Hasta donde se sepa, ninguna. ¡Qué nada más persuasiva! ¿Qué hay que dejar de ponerse retóricos? ¡Bien! Que comience la ciencia y sus expertos.

&6

¿Qué es un experto? Un hombre que cree (que está persuadido) de que la ciencia no habla y que se puede aplicarla al ser humano, es decir, al ser que relata y que también de relatos vive. La Revolución es siempre el relato de la esperanza y hay que tener en cuenta que el pueblo no es existencialista: puede estar desesperado pero no ama la desesperación.

&7

Un experto es un hombre desesperado.

&8

El pueblo es un conjunto de seres humanos fundidos en la esperanza como relato, que se relata en la esperanza, y que espera una revolución, posiblemente, bonita. El pueblo tiene su gusto, y lo feo se lo deja al que “saca cuentas”: sus cuentas son un relato aburrido. Un relato aburrido no se escucha y al cabo de un

tiempo ni se oye. Si no se oye, no genera esperanza. ¡Increíble: el capitalismo es existencialista! Quién lo hubiera dicho: ¡el capitalismo lee!

&9

Los relatos tienen lectores. Los que “sacan cuentas” tienen electores. ¡Perdón! A veces ni eso tienen. Entonces, inventan el relato del fraude. Pero lo inventan tarde. ¡Al lobo! ¡Al lobo!

&10

Según la oposición, el lobo es feo. Lástima que ella sea Caperucita Roja. ¿Quién será la que envió a Caperucita a casa de la abuela? Claro está, quién otorgó los medios y los mensajes. ¡Cuidado! Ahora la Revolución Bonita tiene medios -muchos- y muchos mensajes. ¿No se volverá el que encomienda? Mejor lobo, lobo estepario. Lobo recio. Lobo.

&11

Si la Revolución Bolivariana es sólo un relato, la oposición ha sido hasta ahora sólo un video. Mejor, un video clips. ¡Clips, clips!

&12

La gramática audiovisual de los videos clips es tan rápida, el pueblo prefiere el contacto prolongado, prefiere el relato. Es un asunto de piel.

&13

La argumentación cuando es mal llevada -como la de la oposición- se parece a un “cogito interruptus”. Al pueblo no le gusta interrumpir; le place fecundar, como al relato.

&14

Narrar es imaginar una vida alternativa. La Revolución no transforma sólo al mundo, sino a las personas: les otorga otro sentido a las “mismas” cosas que dejan de ser “mismas” desde el momento en el cual de cosas pasan a ser sentidos. La “Revolución bonita” es el sentido de un pueblo.

&15

El sentido de un pueblo es muy sensible al tacto: al pueblo hay que saber acariciarlo, porque sabe mucho de caricias aunque siempre palo recibe. Su esperanza es que la caricia fecunde: una mejor vida, y no sólo un crecimiento del PIB que a él le suena a ¡PUM! El pueblo tiene sentido no sólo por los relatos, sino también por la música. El pueblo venezolano en particular: es un pueblo que canta y baila. Los viernes la ciudad entera vibra. Los viernes no se escriben aforismos: se los vive.

&16

Los relatos preñan la realidad como la lluvia hace con los cerros. ¿Dónde comienza la realidad y dónde termina el relato? Nadie lo sabe. ¡Qué importa! Con tal que se relate como un canto. El canto termina, es verdad. Pero también verdad es que vuelve a comenzar. Si la Revolución Bolivariana es sólo un relato, hay que decir que para el pueblo es un relato bonito. Para la oposición es muy feo. Pero conocido es el refrán: sobre los gustos no hay disputas. Asunto de democracia.

&17

Hay democracias que son relatos y sueños. Hay otras democracias que son ensayos y pesadillas. El asunto no es la democracia, sino la pesadilla y el sueño. Para ser más exactos la pesadilla o el sueño de la mayoría. Una

“Revolución bonita” es una gran ola que sabe respetar las islas: una gran mayoría que se dota de un gran derecho de minorías. Esto también es relato.

&18

Tener un relato no excusa para no tener una acción. Un relato es una acción que genera más acciones que muerden la realidad y la cambian. Puesto que relato y realidad se funden en más de una oportunidad, la expresión “morder la realidad para cambiarla” significa que el relato se cambia a sí mismo y avanza. ¿Avanza la Revolución Bolivariana?

&19

Según la oposición no. No puede avanzar lo que no existe. Pero ese es el relato de la oposición. El relato del silencio. El relato que no relata.

&20

¿Qué hizo brotar este relato llamado “Revolución Bolivariana”? No es sólo su Libertador, sino su “Opresor”. Hay libertades que oprimen, y más oprimen porque llevan en su mano la bandera de la libertad. No hay nada más opresivo que la libertad guiando al pueblo hacia la sujeción. Síntesis de historia patria.

## LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA Y LA DESIGUALDAD SOCIAL

&1

El problema de la libertad y de la igualdad sólo puede plantearse desde su contrario. Ningún pueblo libre ha reclamado la libertad. La libertad es el grito de quien está oprimido y dominado. Y la igualdad es ante todo un reclamo para que todo hombre tenga la oportunidad de ser libre.

Igualmente libres.

&2

Igualmente libres. ¿Existe acaso una esperanza mayor para el hombre aquí en la tierra? Porque el cielo puede esperar y, en todo caso, no debe interferir con la tierra. La Revolución Bolivariana sólo les permite -al cielo y a la tierra- encontrarse en el horizonte. Y proclama: “¡Igualmente libres!” Las proclamas se avienen bien con la esperanza del pueblo, hasta que éste se harta y protagoniza una revolución dentro de la revolución. Quién es el protagonista de la Revolución Bolivariana, ¿su líder o el pueblo? ¿El uno y el otro? ¿El uno con el otro? Pero, ¿quién es uno y quién es otro? Porque otro es siempre otro de uno.

&3

La desigualdad social para Venezuela es una deshonra. Durante décadas, y con muchos recursos, no se hizo nada para remediarla. Se decía que los pobres eran pobres porque querían, porque eran flojos. Sí, porque así querían las élites que no les enseñaron ni a leer ni a escribir y que ahora cuando los “indeseables marginales” se unen a la revolución pretenden que éstos se expresen con la pulida argumentación de académicos de Oxford reunidos alrededor de una mesita de té. ¡Pues no!, los pobres hablan su lenguaje, y su lenguaje es distinto del de las madres de las élites.

&4

Peligro para la Revolución Bolivariana: que se asemeje demasiado a la Santa Madre Iglesia y convierta a los pobres en sinónimo de bondad absoluta sólo en función de su pobreza.

&5

Hay pobres malos, porque, simplemente, hay personas malas. Nada puede la Revolución Bolivariana con quien decide ser “malo”. Es, a veces, la “mejor” opción en un ambiente pobre de oportunidades. Hay oportunidades “malas”.

&6

Los pobres son un capital social, político y económico importante. Quien pueda hablar en su nombre se enriquece y se mantiene en el poder.

&7

En una revolución auténtica el pobre habla por sí mismo en su lenguaje de madres”. Y son sus conceptos tan precisos como los pulidos conceptos de Oxford. También son igualmente refinados...

&8

Pregunta de académico inglés: “¿El lenguaje” es un concepto?”

&9

Diálogo entre gente de pueblo. A: “¿Qué es un concepto?” B: “No lo sé compadre. Pero de que j..., j...”. Buen ejemplo de comprensión intuitiva de lo que es la ideología.

&10

Dicen que el pueblo es desconfiado, que tiene desidia, que no tiene conciencia civil. Imaginar, que no cree ya en las palabras libertad, igualdad, fraternidad cuando quien las dice no se parece a ellos. Si se es “como el pueblo”, cuidado con abusar de las semejanzas. El pueblo perdona mucho, pero no perdona para siempre....

&11

Gritar “¡Viva la libertad!” entre ranchos que se caen, aguas negras donde se bañan niños desnutridos, donde bandas de delincuentes son el “Estado” ausente como los padres, donde se viola y se mata y la vida parece un imposible, es un insulto.

&12

Hay insultos refinados. Por ejemplo, “todos los hombres son iguales ante la ley” y tienen derecho a un abogado pero no a un pedazo de pan.

&13

La gran responsabilidad de la Revolución Bolivariana consiste en lograr que las palabras “libertad” e “igualdad” terminen de ser insultos. Que sean palabras “bonitas”.

&14

Moraleja: el lenguaje del pueblo rehúye las mallas académicas. El lenguaje del pueblo es el lenguaje de una desigualdad extrema que se torna “lo otro” para el pensamiento pulido. Aún así, es el lenguaje político por excelencia.

&15

Dejar al pueblo ser pueblo. Es decir, dejarlo participar, pero de verdad, verdad. Esa es la gran promesa de la Revolución Bolivariana. Que el pueblo se exprese en cuanto pueblo. No es fácil. El pato Donald está al acecho.

&16

Pregunta de académico (sin importar la nacionalidad): “¿Qué es la Revolución Bolivariana?” Respuesta aforística: pregúntale al pueblo, ni siquiera a su líder. El pueblo contesta, siempre contesta. Lo que tampoco significa que no se equivoca. ¡Ni que fuera un catedrático!

&17

Hay desigualdades nobles. Por ejemplo, llegar al poder y permanecer pueblo, pueblo cerca de pueblo, sentirse honrado en decir: “Soy un trabajador”.

&20

Lo bueno de escribir por aforismos en que no hay que citar. Tal vez el pueblo deje de ser la cita a pie de página. Y la Revolución Bolivariana ha prometido llevarlo a la página, a una página donde ya no se cita.

Aforismos de una revolución.



## MODERNIDAD Y REVOLUCIÓN BOLIVARIANA

&1

La Revolución Bolivariana está harta que se mida a Venezuela con la vara de una modernidad tan extraviada que ya no sabe qué es ella misma. Por eso ahora se llama: “modernidad reflexiva”.

&2

La “reflexión” de la modernidad sobre sí misma está ocupada en imaginar nuevas formas de colonización encubierta. Aunque no todos los “modernos” son así. La mayoría está ocupada consumiendo tecnología de punta y parece que ha perdido, entre tanta imagen y sonido, el uso de la palabra. Los ultramodernos son los salvajes del siglo XXI, los bárbaros de la nueva era. Habrá que descubrirlos.

&3

No todas las revoluciones son modernas. Algunas quieren recuperar o conservar. A veces, conservar es una forma de progresar. El progreso de la Revolución Bolivariana se mide a través de la recuperación de las personas excluidas por el proceso de modernidad híbrida que ha sacudido y estremecido a Venezuela. Recuperarlas como personas no significa transformarlas en consumidores de “DVD”, “MP3” o “WP”. Estamos hablando de *personas*.

&4

El peor enemigo de la Revolución Bolivariana es la Revolución Bolivariana.

&5

Hay que saber estar a la altura de una revolución. Pero las alturas generan vértigos. La modernidad es una chata llanura donde las industrias culturales han transformado la cultura en diversión. En rigor, hay que llamarlas *industrias del entretenimiento*. En la modernidad todos se divierten, se divierten tanto que necesitan de una industria que los entretenga porque por sí solos ya no son capaces de divertirse.

&6

Las revoluciones no son divertidas. Requieren trabajo, esfuerzo, entrega, compromiso, autocontrol, sacrificio. Esas son las alturas que dan vértigo. ¿Podrá la Revolución Bolivariana con tanto vértigo no precipitar? Lo “bonito” no quita la disciplina.

&7

La Revolución Bolivariana dice querer hablar distinto. No quiere ser eurocéntrica. Dice que inventará un nuevo lenguaje, que será un alter-mundo. Por el momento compra muchas armas, que es la palabra eurocéntrica más gastada. ¿No será la Revolución Bolivariana un agente encubierto de la modernidad más rancia?

&8

Si la modernidad se corrompió en su andar, hay que recordar que las revoluciones, siendo material muy noble, se corrompen con mucha mayor facilidad que la modernidad misma. Bien puede suceder que la corrupción sea ya sistemática. La modernidad no ha inventado una tecnología para eliminar la corrupción. Por el contrario, todo parece indicar que la nueva tecnología, al despertar los apetitos de la gente, produce más corrupción. A la Revolución Bolivariana le gusta demasiado la tecnología, no importa si es rusa o china: siempre es eurocéntrica, y en el lenguaje bolivariano, neocolonial y neoimperialista.

Contradicciones de una revolución: se coloniza a sí misma.

&9

Sin contradicciones no hay vida. Lo que hay son académicos ingleses. Bueno, también momias egipcias. Tal vez no haya diferencia. ¿Son las momias egipcias un buen ejemplo de tecnología no eurocéntrica? Al fin y al cabo, y sin recurrir a la cosmetología, se conservan bien. Como los académicos ingleses reunidos alrededor de la mesa: siguen tomando té y siguen analizando si el enunciado se corresponde con la realidad. Tecnología del lenguaje.

&10

¡Cuidado! Se ha determinado que el abuso de las contradicciones es nocivo para la salud.

&11

Hay que usar las contradicciones y no ser usado por ellas. También la Revolución Bolivariana necesita su dosis de “reflexión”.

&12

La modernidad es torpe: convierte al éxito en posesión de dinero y ostentación de tecnología de punta, quiere ser *universal*, pero sistemáticamente excluye a las personas de su propio sistema. No satisfecha con esto, les restriega en la cara lo que no pueden comprar mediante un bombardeo publicitario que no es más que propaganda del sistema.

&13

Las revoluciones también hacen propaganda, como el capitalismo y la Santa Madre Iglesia. La propaganda es la plaga del pensamiento. ¿Hasta dónde la propaganda penetra en el pueblo? Es difícil saberlo, pero el sacrificio del pueblo alemán durante el nazismo induce a pensar.

&14

Dudar es siempre saludable. Una pizca de escepticismo inclusive en el heroico furor de la Revolución Bolivariana no vendría mal. Pero no se trata de la “duda metódica” cartesiana, típicamente moderna, sino de la duda del hombre de la calle, de aquel filósofo que busca alguna respuesta parcial a su simple duda de calle. Del filósofo de la calle, que sabe que la filosofía es como una calle: sólo conduce a otras avenidas y a ningún punto final.

&15

Cuando la revolución se parece a la teología, se requiere de un “ateísmo purificador”. ¿Cuenta con esto la Revolución Bolivariana?

&16

La auténtica revolución mata hasta la sombra de Dios para ser el simple camino de hombres cargados de dudas y no el triunfal recorrido de conciencias iluminadas. El ateísmo en la revolución es su condición de posibilidad.

&17

¿Cómo puede pensarse la Revolución Bolivariana a sí misma sin utilizar categorías eurocéntricas que la negarían de entrada? En el pueblo y su trama está la respuesta. Puede uno “pensarse” en la acción y la acción popular es siempre sorpresa. Si no se cree en lo anterior, preguntar a María Antonieta por su sorpresa en

Versalles cuando el pueblo irrumpió en sus apartamentos privados. ¡Ups! Mejor no preguntarle a ella, luce demasiado eurocéntrica y demasiado muerta.

&18

La “Revolución bonita” baila a golpe de tambor, de salsa y de sable. Tal vez lo último, la raye un poco.

&19

Amenaza mayor para la Revolución Bonita: que se convierta en un espectáculo para las masas occidentales modernas y su industria del entretenimiento. Las diferencias culturales venden bien en el mercado.

&20

Ideario revolucionario latinoamericano y romanticismo: afiche del Che Guevara.

## LA REVOLUCIÓN BOLIVARIANA Y LOS GRUPOS SUBORDINADOS

&1

La Revolución Bolivariana nace del Movimiento Bolivariano conocido en términos más coloquiales como “chavismo” y en su interior pulula la heterogeneidad de grupos otrora subordinados que sólo la figura máxima del líder -en ausencia de una ideología sistemática- une. Líder que acompaña a Bolívar y es representado por el madurismo.

&2

¿No será dotarse de una ideología una operación eurocéntrica? ¿No deberán los grupos subordinados, mediante el “empoderamiento”, expresarse en formas libres? Pero la actual consigna de la Revolución Bolivariana consiste en “inventar el socialismo del siglo XXI”. Entonces, parece ávida de ideología. De una ideología. Esto se asemeja a un problema filosófico antiguo: lo uno y lo múltiple. Todavía *filosóficamente* no ha sido resuelto. *Políticamente*, sí: Lo uno es “dux”; lo múltiple su rebaño.

&3

Un truco para eliminar los grupos subordinados: fundirlos en *lo subalterno*. Lo subalterno contra lo moderno.

&4

Los grupos subordinado se oponen a los grupos hegemónicos. ¿Puede un grupo subordinado estar en el poder y seguir siendo subordinado? La ideología, en su acepción más clásica y difundida, diría que sí cuando el grupo en el poder reproduce las ideas y modos de vivir del grupo otrora dominante *subordinándose* a él mientras detenta el mismo poder. ¿Ha quebrado la Revolución Bolivariana esta clase de subordinación?

&5

Un grupo subordinado para autoliberarse se ve obligado a crear un lenguaje nuevo “mal hablando el viejo” en sus inicios. Para liberarse del eurocentrismo, hay que hablar eurocentrismo, luego penetrarlo, posteriormente enmudecerlo, finalmente balbuceando las nuevas palabras hasta fluir en un nuevo léxico donde inclusive las viejas palabras significan algo otro. El alter-lenguaje es un alter-mundo. El alter-lenguaje conduce a nuevas acciones, *mientras* el lenguaje se encarna de veras y no sea utilizado como una fachada para trepar y enriquecerse *mediante* la Revolución Bolivariana.

&6

Cuando los grupos subordinados son sanos en su querer expresarse no son portadores de resentimiento: las revoluciones resentidas son fascismos.

&7

Las auténticas revoluciones son educadoras, afirmativas, positivas, desean el surgimiento del hombre nuevo, nunca el simple “quítate tú que me pongo yo” con el fin de repartirse el botín del Estado petrolero. ¿Superó la Revolución Bolivariana el resentimiento?

&8

¿Son los grupos subordinados víctimas? ¿Quién otorga el estatuto de víctima? La palabra “víctima” aporta el mismo capital político y social que la palabra “pobre”. Ambos son “buenos, puros, inocentes”.

&9

El estatuto de víctima sólo puede ser atribuido por el otro: nunca puede ser una autodenominación.

&10

Cuando alguien se autodenomina víctima lo que está haciendo es utilizar la lógica del resentimiento.

&11

Las víctimas de la lógica del resentimiento demandan reparaciones que jamás podrán ser satisfechas. La deuda no se extingue nunca.

&12

Las auténticas revoluciones no se hacen con víctimas sino con revolucionarios. El revolucionario es un “vencedor”.

&13

Los grupos subordinados cuando llegan al poder inventan una pluralidad de realidades que no pueden ser sistematizadas sino sólo aprehendidas con los aforismos. El aforismo es un “subordinado” del “sistema” que se liberó y que inventó un nuevo modo de pensar, hablar y escribir. El aforismo tartamudea.

&14

Los aforismos, como las realidades, se contradicen. Sus contradicciones son su vitalidad, la misma vitalidad de la realidad. Sin embargo, las contradicciones son el canto de sus sirenas. Imitar a Ulises: atarse al mástil.

&15

Cada grupo subordinado tiene su propia serie de aforismos.

Aforismos de una revolución

&16

La Revolución Bolivariana se inspira en el ideario de Simón Bolívar. ¿Era Simón Bolívar un subordinado?

&17

¿Puede alguien que ha sido hegemónico participar en la Revolución Bolivariana o en cambio será eternamente excluido? Las auténticas revoluciones tratan de atraer el mayor número de grupos sociales “sanos” incluyéndolos en su propio proyecto sin utilizar los sables.

&18

Los grupos subordinados se están “empoderando”. El “empoderamiento” es una esperanza y la esperanza es un “saber”: el saber de que, a través de la propia comprensión, la barriada popular se transformará acorde a sí misma. La esperanza es una forma de inclusión. La Revolución Bolivariana encarna esa esperanza y ese es un “saber”.

&19

Siempre se piensa que son los políticos los que tienen que incluir. La Revolución Bolivariana pretende prescindir de los políticos. Quiere resignificar los patrones culturales. Pensar formas de inclusión desde abajo.

## La Revolución Bolivariana y la lucha por el consumo

### Notas sobre la corrupción

&1

Crear que la Revolución Bolivariana pueda llegar a ser una isla feliz es olvidar la realidad de la globalización. La globalización se expresa en un hiperconsumismo que apunta particularmente a la posesión de la mayor cantidad de modernización posible. La globalización no flota en el aire. Se encarna, literalmente se vuelve cuerpo de los hombres y mujeres cuyo léxico y modalidades de expresión se reducen a: “Yo compro y compro; entonces existo”.

&2

La modernización no es igual a la modernidad. La segunda es un conjunto de relaciones sociales y valores que permiten a la modernización ser eficiente y no generar *modernidades híbridas* (celebradas sólo por algunos intelectuales). La modernización es básicamente importación de tecnología e imitación de estilos de vidas foráneos. La modernización es imitar de Occidente tal vez lo peor de Occidente: un Occidente meramente económico que reniega su cultura en aras de los mercados de capitales, un “Occidente barato”.

&3

La Revolución Bolivariana es usada por muchos como medio para poder ser incluidos en el mundo del consumismo. Mediante ella se quieren “modernizar”.

&4

Sueños de un “revolucionario aprovechado” (“en vías de modernización”): una camioneta, posiblemente japonesa o alemana (Toyota, Lexus, Wolkswagen, Mercedes). La camioneta permite una visión “aérea” de la situación: domina la calle. No es subordinada. La camioneta es el símbolo de la hegemonía en el tráfico. Mientras más grande, mejor. Mientras más grande, más impone su ley. Ley del tamaño. Falocentrismo callejero.

Botellas de whisky 18 años. Sólo se puede hacer “buena política” removiendo con el dedo el vaso colmado de hielo en cuyos intersticios y fisuras se cuele la bebida “aprovechada”. La ideología que emana del whisky es única y no puede ser descrita. A los corresponsales extranjeros no les queda otro remedio que cubrir el hecho con una cámara. Aquí la ideología es imagen en su estado más puro. El whisky se bebe pero también se “ve”.

Frecuentes viajes a Estados Unidos (básicamente Miami o New York). El imperio acecha y hay que controlarlo de cerca.

Nuevos trajes en atrevidas combinaciones, posiblemente con corbata roja, para cambiarle la imagen a la revolución: la Revolución Bolivariana es latinoamericana e internacional.

Relojes muy puntuales para organizar la producción revolucionaria a la perfección. Sólo son puntuales los relojes de marca. Con la organización de la revolución no se bromea, ¡nada de baratijas!, son *contrarrevolucionarias*. Como el whiskey malo que enrata (el de 8 años, por ejemplo), como los autos pequeños que no permiten alcanzar la *totalidad*, como los relojes anónimos que no conocen el “tiempo endógeno” y, por tanto, no pueden regular el “desarrollo endógeno”.

&5

El revolucionario aprovechado no hace sino reproducir la relación clientelar con el Estado, el amiguismo, el compadrazgo, la conchupancia. Chupa y chupa y chupa, como una mujer de la calle. Tiene mucha labia: es oral (no escribe nada). Tal vez crea que siendo una peripatética logra realmente sacar la Revolución Bolivariana a la calle. La revolución “bonita” que se pasea.

&6

El revolucionario aprovechado consume su vida en los bares de la capital: son su lugar natural, el auténtico foro de la vida pública. Éstos son los verdaderos “hombres públicos” que se contraponen a las “mujeres públicas”. Éstos son los “machos”, y además, “revolucionarios”. ¿Hay algo más atractivo que un “macho revolucionario”?

&7

El revolucionario aprovechado lee apresuradamente los escritos de los otros revolucionarios: sostiene que los “aprovecha”. En estos momentos, circula un breve escrito del Che Guevara contra la burocracia. Los más vivos entre los aprovechados se hacen resumir el folleto para superar los interrogatorios de los alcaldes revolucionarios que sospechan de tanto entusiasmo brotado con una inmediatez pasmosa.

&8

Viveza extrema del revolucionario aprovechado: “Para ser un auténtico revolucionario no hace falta haber leído una sola línea de los “otros revolucionarios”. La revolución no se lee ni se estudia: se la hace, mejor se la vive. Vividores de la revolución.

&9

La autora de este texto no puede sino conmiserar al “pendejo” de Marx que se pasó toda la vida en las bibliotecas, leyendo y escribiendo, al frío, muriéndose de hambre y creyendo que era un revolucionario. También conmiseró a Lenin, por haber tenido que leer a Marx. ¿Será por eso que después de tanto leerlo escribió ese libro que se titula “¿Qué hacer?”.

&10

El revolucionario aprovechado sabe siempre “qué hacer”. ¡Pásame ese frasco compañero! También piensa que Marx era capitalista, porque escribió -¡eso sí lo sabe! (se lo resumieron)- un libro que se llama “El capital”. Y para sus adentros piensa: “¡Desgraciado capitalista alemán! Acabaremos contigo. Además, nosotros no tenemos que leer nada: nosotros tenemos que “inventar.” Ventajas de la creación. Ventajas de artistas. Los revolucionarios aprovechados son todos artistas. Para ser precisos son actores y actrices: actúan una pieza llamada “La Revolución Bolivariana”. Ellos dicen que es “bonita”. ¡Habrá que verla cuando se estrene en Venezuela!

&11

Como ya se ha dicho: El peor enemigo de la Revolución Bolivariana es la Revolución Bolivariana. El aprovechado es su cáncer.

&12

Toda revolución, inclusive la venezolana, requiere de mística. El consumismo de los aprovechados es la muerte de la mística.

&13

Más que temerle a los agentes de la CIA, la Revolución Bolivariana debe temerle a los aprovechados. Tal vez los aprovechados son agentes de la CIA. ¿No se aprovecha la CIA siempre de toda oportunidad?

&14

En una revolución hay siempre muchas oportunidades... Las hay para el “hombre nuevo”. Pero, todavía más las hay para “el hombre viejo”, hasta para los zorros, los “viejos zorros”.

&15

¿Es la Revolución Bolivariana una suerte de “gatopardismo”? ¿Lo cambia todo para que todo siga igual? Esa es la estrategia de los aprovechados. El problema es que por acá sólo hay gato monteses... Pero se puede remediar. Los gatopardos -como las aguas minerales Perrier y San Pellegrino- se pueden importar. Se cumple con el papeleo y Cadivi y Sicad suelta los dólares revolucionarios. (Reflexión de revolucionario aprovechado: “¿Acaso puede llevarse a cabo una revolución sin tomar agua? Además, estamos sedientos...”)

&16

Los más vivos entre los aprovechados quieren importar la revolución. En sus momentos de su lucidez se dicen a sí mismos: “¿Para qué inventar una revolución (que eso implica pensar y pensar cansa) si ya tenemos una aquí cerquita, cerquita?” Pero una duda los corroe: “¿Los cubanos preferirán la Perrier o la San Pellegrino?” El “revolucionario de latinoamérica” escribió una carta a todos los venezolanos la semana pasada.

&17

Las aguas minerales importadas son, según los aprovechados, revolucionarias. Sobre todo por lo de las burbujitas. Pues -cree el aprovechado- que la Revolución Bolivariana es una burbuja... (No dijo acaso Marx que “Todo lo sólido se desvanece en el aire”. ¿No es la burbuja lo más cercano al desvanecer? Al aprovechado no le resumieron este pasaje del “Manifiesto del partido comunista”. Además, ya se ha dicho que la Revolución Bolivariana es *venezolana* y no *tiene nada que ver con Marx*, igual que la Revolución Cubana....)

&18

De lo anterior se desprende que el agua sin gas es contrarrevolucionaria, siempre según el aprovechado. Además, suele ser agua “filtrada”. El aprovechado le teme a los filtros. Tampoco le gustan los laxantes.

&19

Sueño de un aprovechado: fluir con el Proceso como agua de río en su propio cauce. ¡La Revolución Bolivariana no debe ser desviada de “su” curso!



## La Revolución Bolivariana y la estructura del Estado venezolano

&1

Alguna vez se ha dicho que la propiedad privada es un robo. Tal vez... Pero eso no elimina la sospecha de que también el Estado es un robo. En Venezuela ni siquiera es una sospecha.

&2

¿Podrá la Revolución Bolivariana con el Estado venezolano? ¿No es el Estado el gran robo contra el cual hay que luchar?

&3

¿La Revolución tomará el Estado o el Estado tomará a la Revolución? ¿Puede el pueblo contra el Estado? ¿O es que se que ya se han confundido? La Revolución es el Estado: el Estado es “revolucionario”.

&4

Burocracia estatales: jaulas de hierro que se derriten con unos cuantos petrodólares.

&5

El estado venezolano bolivariano ya no tiene dólares. La escasez y la inflación se vive a flor de piel. Las colas extensas en búsqueda de los artículos primarios protagonizan las calles de esta nación que parió a Bolívar. Bolívar tenía un callo de tanto andar a caballo, los venezolanos de su patria tiene el hambre en la cara, la incertidumbre en sus pasos y la esclavitud en la mirada. A su vez; el hambre no desfigura sino que hace mover la esperanza, el baile sustituye los ejércitos y sus posturas pétreas y la mirada busca la mirada de vuelta. Itinerar.

&6

Después de la expropiaciones, el gran empleador tiene la economía en sus manos. Resultado: no hay aparato industrial que siga la belleza de los ideales de la revolución. Sin embargo, para ello están los países hermanos que nos dan, a cambio del preciado oro negro, carne, harina, leche, y demás.

&7

Los países bolivarianos no son los únicos hermanos de los revolucionarios bonitos. Chinos y rusos han participado del botín más preciado. Cambio: a) vida para los chinos, mercados, casas y una socialidad que les permite respirar. B) vida para los rusos, congresos en donde el avión presidencial va y viene, mercados para los autos otrora deshechados, industrias que permiten “colocar” el ingenio ruso.

&8

El Estado venezolano surgió como proyecto de nación a la par de la Venezuela Petrolera. El petróleo moldeó el carácter del venezolano en sus entrañas: de la idea de sembrar el petróleo vemos el intento de educar a largo plazo un país modernizado con tendencias a narrarse de otras formas en las denominadas prácticas culturales. Del instante como categoría temporal se proyectó a un futuro de largo alcance. Ahora, el Estado Bolivariano intenta sembrar modos populares en una estructura básicamente tecnócrata. Resultado: una razón inoperante que se refleja no sólo en la escasez sino en la inseguridad.

&9

El monopolio de la fuerza lo tiene el Estado. Resultado: los verdes, militares muy jóvenes, pululan por las calles. En los supermercados para evitar los alzamientos contra el vendedor, en los semáforos para garantizar el flujo de vehículos en una visita presidencial, en los bancos bolivarianos haciendo cola para cobrar su paga. ¿Dónde más? En los cines tratando de no hacer cola. También los vemos en las misiones y en los barrios.

&10

Maturín es la capital del Estado Monagas. A unos 750 kilómetros de la capital venezolana se vive también el entramado revolucionario: escasez, inseguridad, apagones. De raigambre polisémica, vemos a Maturín un indio cacique y a Monagas un prócer revolucionario, andando con Juana La Avanzadora. Maturín peleó hasta la muerte contra los conquistadores españoles, Monagas murió en su vejez luego de una vida dedicada a la gesta libertadora contra el ejército realista y Juana La Avanzadora primera mujer patriota que este Estado conozca. Diferentes narraciones que se encarnan en un oriental particular. El oriental margariteño habla más rápido que el monaguense. Los militares beben de ambas aguas.

&11

Los militares tienen un protagonismo en esta revolución bonita, caribeña y bolivariana. Guiados por el ideario del Libertador quien en su momento declarara el “Guerra a Muerte”, los militares han enfrentado a su propio pueblo en las marchas de la oposición. ¿Oposición y pueblo son lo mismo, o, qué o quién es representado en las marchas? En una marcha coinciden los idearios de libertad del Libertador y los idearios de sangre del mismo: recuerdo la mujer enfrentada al rifle del militar en la Plaza Altamira años atrás, recuerdo la venezolana halada por los cabellos y arrastrada por el verde oliva inmortalada en las cámaras de televisión, recuerdo al militar que disparaba a casa en la guarimba del 2005 mientras arrojados al piso tapábamos la cara de nuestro hijo.

&12

Instituto Venezolano de Datos (IVAD): 83,3 % de los venezolanos no confía en el gobierno del Presidente Maduro. Campo: 1.200 hogares de toda Venezuela entre el 8 y 16 de agosto de 2015. Para 87,6 % de los venezolanos la situación del país es mala, mientras que el 12,2% es buena. Principales problemas: inseguridad 68,9%, alto costo de la vida 41%, escasez 81,8 %,.. Preferencias de votos en las próximas elecciones el 6 de diciembre de 2015: 57,9 % voto a la oposición, 18% por el oficialismo, 22% no contestó.

En 16 años de chavismo han ocurrido 252.073 muertes por violencia en Venezuela.

Actualmente con el salario mínimo Usted podrá comprar un apartamento si ahorra durante 166 años. Salario mínimo: 80 \$

## Bibliografía

- AA.VV. *Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas*. Quito. Instituto Científico de Culturas indígenas. Publicación Mensual. Edición Especial. Año 2, nº19, octubre 2000.
- Ainsa, F. (1986). *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid. Gredos.
- Arciniegas, G. (1990). *América Tierra Firme y otros ensayos*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.
- Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. México. Joaquín Mortiz.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona. Paidós.
- Arendt, H. (1998). *De la historia a la acción*. Barcelona. Paidós.
- Aristóteles. *Retórica*. I (A), 2, 1355b. Madrid, Gredos.
- Aron, R. (1966). *Ensayo sobre las libertades*. Madrid. Alianza.
- Aron, R. (1990). *Ensayo sobre las libertades*. Madrid. Alianza.
- Baptista, A. (1997). *Teoría económica del Capitalismo Rentístico*. Caracas. IESA.
- Barilli, R. (1995). *Corso di retorica*. Milano. Mondadori.
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida*. Bari. Laterza.
- Berger, P., Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralidad y crisis de sentido*. Barcelona. Paidós.
- Beriain, J. (1990). *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona. Anthropos.
- Beriain, J. (1996). *La integración en las sociedades modernas*. Barcelona. Anthropos.
- Beriain, J. «Modernidades Múltiples y Encuentro de Civilizaciones», en *Revista Mad. Nº6 Mayo 2002*. Departamento de Antropología Universidad de Chile.
- Berlin, I. (1992). *Conceptos y categorías*. México. F.C.E.
- Berlin, I. (1998). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid. Alianza.
- Berlin, I. (2000). *El poder de las ideas*. Madrid. Espasa.
- Bhabha, H. (1994). *I luoghi della cultura*. Roma. Meltemi.
- Bhabha, H. (2001). *Luoghi di cultura*. Roma. Meltemi.

- Bolívar, S. (1995). «Discurso de Angostura». Citado por Caldera, R. *La respuesta de Gallegos*. Caracas. Academia Nacional de la Historia.
- Cabanchik, S. (2000). *Introducciones a la filosofía*. Barcelona. Gedisa.
- Camus, A. (1981). *El hombre rebelde*. «Ensayos». Madrid. Aguilar.
- Carpentier, A. (1967). *Tientos y diferencias*. Montevideo. Arca.
- Chomsky, N. (1993). *Year 501 the Conquest Continue*. Boston. South End Press.
- Citati, P. (2002). *La mente colorata*. Milano. Mondadori.
- Citati, P. (2002). *La mente colorata. Ulisse e L'Odisse*. Milano. Mondadori.
- Clifford, J. (1997). *Itinerarios transculturales*. Barcelona. Gedisa.
- David R. Olson y Nancy Torrance (Comps.). *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona.
- De Cusa, N. (1986). *Opera omnia*. Hamburgo. In Aedibus Felicis Meine.
- De Gaudemar, J. (1981). *La movilización general*. Madrid. La Piqueta.
- Deleuze, G. (1988). *Diferencia y repetición*. Madrid. Júcar Universidad.
- Derrida, J. (1979). « Living On: Borderlines», en *Deconstruction and Criticism*. New York. Seabury.
- Derrida, J. (1980). *La Carte Postale*. París. Flammarion.
- Desiato, M. (1998). *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*. Caracas. Monte Ávila Editores.
- Douglas, M. (1996). *Cómo piensan las instituciones*. Madrid. Alianza.
- Dupuy, J. (1992). *El sacrificio y la envidia*. Barcelona. Gedisa.
- Eco, U. (1995). *Interpretazione e sovrainterpretazione*. Milano. Bompiani.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología*. Barcelona. Paidós.
- Eagleton, T. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona. Paidós.
- Espinal, C. (13 de septiembre de 2015). Revolución bolivariana 2015. *La Voz*. Recuperado de <http://www.diariolavoz.net/2015/09/13/revolucion-bolivariana-2015/>
- Fabra, Pere (2008). *Habermas: lenguaje, razón y verdad*. Madrid. Marcial Pons.
- Fleck, L. (1986). *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid. Alianza.

- Foucault, M. (1973). *El orden del discurso*. Barcelona. Tusquets.
- Foucault, M. (1978). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona. Gedisa.
- Foucault, M. (1991). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona. Gedisa.
- Foucault, M. (1996). *Historia de la locura de la época clásica. Tomo II*. México. F.C.E.
- Foucault, M. (1999). *¿Qué es un autor?*, en *Literatura y conocimiento*. Mérida. ULA.
- Foucault, M. (1999). *¿Qué es la crítica?*, en *Literatura y conocimiento*. Mérida. ULA.
- Gadamer, H. (1986). *Verdad y método II*. Salamanca. Sígueme.
- Gadamer, H. (1991). *Verdad y método*. Salamanca. Sígueme.
- Gadamer, H. (1992). *Verdad y método II*. Salamanca. Sígueme.
- García, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México. Grijalbo.
- Gareth, J. *The marxism of the early Lukács: An evaluation*. New Left Review, nº70, noviembre-diciembre, 1971. Gedisa.
- Gehlen, A. (1980). *El hombre*. Salamanca. Sígueme.
- Giddens, Anthony et al. (1992). *Habermas y la modernidad*. Madrid. Cátedra.
- Gimbernát, José Antonio, ed. (1997). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- Giroux et Al. (1985). *The need for Cultural Studies: Resisting intellectuals and oppositional public spheres*. Dalhousie Review.
- Goldfarb, J. (2000). *Los intelectuales en la sociedad democrática*. Madrid. Cambridge University Press.
- Goodman, N. (1976). *Los lenguajes del arte*. Barcelona. Seix Barral.
- Gramsci, A. (1992). *Cuaderni dal carcere, Gli intellettuali e la cultura*. Torino. Einaudi.
- Gramsci, A. (1996). *Cuaderni dal carcere. Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*. Roma. Editori Riuniti.

- Grosberg, L. (1997). *Bringing it all back home. Essays in Cultural Studies*. Londres. Duke, University Press.
- Grupo Mu. (1978). *Collages*. París. Unión Générale.
- Guevara-Riera, M. (2000). *Los límites de la filosofía moral de Sartre*. Caracas. UCAB.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca. Ediciones Sígueme.
- Guzmán, R. *Cinco órdenes en torno a un problema de ficción, ilusión y conocimiento*. En Logoi, nº 2, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1999.
- Habermas, J. (1967). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid. Tecnos.
- Habermas, J. (1975). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Habermas, J. (1976). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid. Taurus.
- Habermas, J. (1981). *Conocimiento e interés*. Madrid. Taurus.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona. Gustavo Gili.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Madrid. Taurus.
- Habermas, J. (1982). *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid. Tecnos.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid. Tecnos.
- Habermas, J. (1984). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid. Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría y práctica; Teoría y praxis*. Estudios de filosofía social. Madrid. Tecnos.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés*. Madrid. Taurus.
- Habermas, J. (1990). *El pensamiento postmetafísico*. Madrid. Taurus.
- Habermas, J. (1991). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid. Tecnos.
- Habermas, J. (1993). *Discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Santillana.
- Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. Barcelona. Ariel.
- Habermas, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona. Paidós.
- Habermas, J. (1998). «La modernidad, un proyecto incompleto», en *La posmodernidad*. Hal Foster. Barcelona. Kairós.

- Habermas, J. (1999). *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona. Paidós.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Buenos Aires. Taurus.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Paidós. Barcelona.
- Habermas, J. (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona. Paidós.
- Habermas, J. (2003). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona. Paidós.
- Habermas, J. (2004). *Tiempo de transiciones*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2006). *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Madrid. F.C.E.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona. Paidós.
- Habermas, J. (2008). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2008). *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*. Katz Editores.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Katz Editores.
- Habermas, J. (2008). *Más allá del Estado nacional*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2008). *Normas y valores*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2009). *¡Ay, Europa!* Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2009). *El Occidente escindido*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid. Trotta.

- Habermas, J. (2011). *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2011). *Verdad y justificación*. Madrid. Trotta.
- Habermas, J. (2012). *La constitución de Europa*. Madrid. Trotta.
- Hall, S. (1996). «When was 'The Post-Colonial. Thinking at the limit», en *The postcolonial question: Common skies, divided horizons*, Ian Chamber y Lidia Curtis (Comps). Londres. Routledge.
- Hayek, F. (1991). *Los fundamentos de la libertad*. Madrid. Unión Editorial.
- Hegel, G. (2010). *La fenomenología del espíritu*. México. F.C.E.
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México. F.C.E.
- Hurtado, S. (1998). *Matrisocialidad*. Caracas. UCV.
- Hurtado, S. (1999). *La sociedad tomada por la familia*. Caracas. UCV.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona. Crítica.
- Hyppolite, J. (1946). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona. Península.
- James, W. (1902). *The varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York. Longmans Green &Co.
- Jung, K. (2002). *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Madrid. Seix Barral.
- Jünger, E. (1956). *Sobre la línea*. Barcelona. Paidós.
- Kaminsky, G. (2000). *Escrituras interferidas*. Buenos Aires. Paidós.
- Kant, E. *Akademie Ausgabe*. Vol.XVIII n.5019 y 5036.
- Kierkegaard, S. (S.F). *Tratado de la desesperación*. Editorial Santiago Rueda.
- Kolakowski, L. (1985). *Las principales corrientes del marxismo*. Madrid. Alianza.



- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos*. Caracas. FACES. UNESCO.
- Larrain, J. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile. Editorial Andrés Bello.
- Lefevere, A. (1992). *Translation, rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. London-New York. Routledge.
- López de Lizaga, J. (2008). *Razón comunicativa y legitimidad democrática*. Madrid. Universidad Complutense.
- Luhmann, N. (2000). *La realidad de los medios de comunicación*. Barcelona. Anthropos.
- Lukacs, G. (1969). «Rosa Luxemburg como marxista», en *Historia y consciencia de clase*. Madrid. Grijalbo.
- Lukacs, G. *Existencialismo y marxismo*. Citado por Sartre, J.
- Macintyre, A. (1990). *Tres versiones rivales de la ética*. Madrid. Rialp.
- Mahn-Lot, M. (1977). *Una aproximación histórica a la conquista de la América española*. Barcelona.
- Mannheim, K. (1953). *Ideología e utopía*. Bologna. Il Mulino.
- Mardones, J. (1997). «Razón hermenéutica y razón simbólica. Los límites analógicos de la hermenéutica». En *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* México. Universidad Iberoamericana.
- Mardones, J. (1998). *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona. Anthropos.
- Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México. Siglo XXI.
- Marx, K. (1980). *Contribución a la crítica de la economía política, Siglo XXI*. Citado por Lukacs, G.

- Marx, K. (1981). *Tesis sobre Feuerbach*. Moscú. Editorial Progreso.
- Marx, K. (1984). *Manuscritos Economía y Filosofía*. Madrid. Alianza.
- Marx, K. (2004). *Miseria de la filosofía*. EDAF. Citado por Lukacs, G.
- McCarthy, Thomas (1987). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid. Tecnos.
- Mead, H. (1999). *Espíritu, mente y sociedad*. Barcelona. Paidós.
- Misión Verdad. (2015). *Revolución Bolivariana*. Recuperado de <http://misionverdad.com/etiquetas/revolucion-bolivariana>
- Michelstaedter, C. (1982). *La persuasione e la retorica*. Milano, Adelphi.
- Moreno, A. (1995). *El aro y la trama*. Caracas. Centro de Investigaciones populares.
- Moreno, A. (1995). *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*. Caracas. Centro de Investigaciones Populares.
- Muguerza, J. (1990). *Desde la perplejidad*. México. F.C.E.
- Mutis, A. (2002). *La nieve del Almirante*. Madrid. Santillana ediciones.
- Nagel, T. (1996). *Igualdad y parcialidad*. Barcelona. Paidós.
- Nietzsche, F. (1981). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid. Alianza.
- Nietzsche, F. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Madrid. Alianza.
- Nietzsche, F. (1984). *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.
- Nietzsche, F. (1985). *La ciencia jovial*. Caracas. Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (1985). *Tentativo di autocritica*. Milano. Adelphi.
- Nietzsche, F. *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*. En Revista venezolana de filosofía, Caracas, Universidad Simón Bolívar, N° 24, 1988, p.64.
- Nietzsche, F. (1992). *La genealogía de la moral*. Madrid. Alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid. Trotta.
- Panoksky, E. *Principi di filosofia o Monadologia*. En Scritti filosofici, vol.I., Torino, Utet, 1967, p.292. T.N.
- Parekh, B. (1982). *Marx's Theory of Ideology*. Londres. Routledge.

- Pattanayak, D. P. (1995). «La cultura escrita: un instrumento de opresión», en
- Perelman, CH. (1989). *Tratado de la argumentación*. Madrid. Gredos.
- Pérez, J. (1976). *Hundiéndonos en el excremento del diablo*. Caracas. Lisbona.
- Pérez, M. (2011). *Petróleo, cultura y poder en Venezuela*. Caracas. El Nacional.
- Pino, E. (2000). *Ciudadanos, fueros y civilización*. Caracas. UCAB.
- Poulantzas, N. (1973). *Political power and Social Classes*. Londres.
- Quintana, M. (2007). *Richard Rorty: Cómo ser irónico y morir en el intento*. Obituario. Revista Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 12, n. 38 p. 154.
- Raimondi, E. (2002). *La retorica oggi*. Bologna. Il Mulino.
- Rangel, C. (1976). *Del buen salvaje al buen revolucionario*. Caracas. Monte Ávila Editores.
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Barcelona. Gedisa.
- Ricoeur, P. (1980). *La metáfora viva*. Madrid. Ediciones Europa.
- Ricoeur, P. (1986). *Dal testo all'azione*. Milano. Jaca Book.
- Riconda, G. (1987). *Il problema dell'errore nelle concezioni pluriprospektivistiche della verità, Il significato del pluralismo nel pensiero di William James*. Genova. Il Melangolo.
- Rigobello, A. (1983). *Perché la filosofía*. Brescia. Editrice La Scuola.
- Rigotti, F. (1995). *La verità retorica*. Milano. Feltrinelli.
- Rorty, R. (1961). *Pragmatism, Categories and Language*. *Philosophical Review*. 70: 197–223.
- Rorty, R. (1979). *Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. Princeton. Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982). *Consecuencias del pragmatismo*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1985). *Filosofía de la Historia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona. Paidós.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía solidaridad*. Barcelona. Paidós.
- Rorty, R. (1991). *Ensayos sobre Heidegger y otros: Philosophical Papers II*. Cambridge. Cambridge University Press.

- Rorty, R. (1991). *Objetividad, relativismo y verdad: Philosophical Papers I*. Cambridge. University Press.
- Rorty, R. (1997). *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. México. F.C.E.
- Rorty, R. (1998). *El logro de nuestro país: El pensamiento de izquierda*. En Twentieth Century Latina. Cambridge. MA: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1998). *Verdad y Progreso: Philosophical Papers III*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2000). *Filosofía y Social Esperanza*. Nueva York. Penguin.
- Rorty, R. (2002). *Contra Bosses, contra las oligarquías: Una conversación con Richard Rorty*. Chicago. Espinosa Paradigma Press.
- Rorty, R. (2005). *El futuro de la Religión*. Columbia. Columbia University Press.
- Rorty, R. (2007). *Filosofía de la política cultural: Philosophical Papers IV*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Said, E. (1998). «Antagonistas, públicos, seguidores y comunidad», en *La posmodernidad*, Hal Foster. Barcelona. Kairós.
- Said, E. (2001). *Cultura e imperialismo*. Barcelona. Anagrama.
- Said, E. (2001). *Cultura e imperialismo*. Barcelona. Anagrama.
- Sambarino, M. (1980). *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*. Caracas. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Santiago, L. (2000). *El poder de la palabra: Nietzsche y la retórica. Introducción a Escritos sobre retórica*. Madrid. Trotta.
- Sapir, E. (1975). *El lenguaje*. México. F.C.E.
- Saramago, J. (2001). *Ensayo sobre la ceguera*. Madrid. Santillana Editores.
- Saramago, J. (2001). *La caverna*. Madrid. Alfaguara.
- Sartre, J. (1965). *Situaciones V, "Colonialismo y neocolonialismo"*. Buenos Aires. Losada.
- Sartre, J. (1966). *El ser y la nada*. Buenos Aires. Losada.

- Sartre, J. (1990). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires. Losada.
- Sartre, J. (1995). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires. Losada.
- Sartre, J. (1996). *El ser y la nada*. Buenos Aires. Losada.
- Sartre, J. (2004). *Crítica a la razón dialéctica*. Losada.
- Sasso, J. (1980). *Totalidad concreta y conciencia posible*. Valencia. Universidad de Carabobo.
- Schumpeter, J. (1968). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona. Orbis.
- Skinner, Q. (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo I El Renacimiento*. México. F.C.E.
- Smith, T. (1984). *Los modelos del imperialismo*. México. F.C.E.
- Tabucchi, A. (1984). *Dama de Porto Pim*. Barcelona. Anagrama.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona. Paidós.
- Torres, A. (1999). *Los últimos espectadores del acorazado Potemkin*. Caracas. Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Torres, A. (2014). *La herencia de la tribu. Del mito de la independencia a la revolución bolivariana*. Caracas. Alfa.
- Traoré, A. (2002). *L'immaginario violato*. Milano. Ponte Alle Grazie.
- Ureña, Enrique M. (1998): *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid.
- Vaihinger, H. (1965). *The philosophy of 'As if'. A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*. London. Routledge & Kegan.
- Vallespín, F. (1995). «Diálogo entre gigantes. Rawls y Habermas», en *Claves de la razón práctica*, nº 55, pp. 48–55.
- Vattimo, G. (1974). *Il soggetto e la maschera*. Milano. Bompiani.
- Velasco, J. (2000). *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- Velasco, J. (2013). *Habermas. El uso público de la razón*. Madrid. Alianza Editorial.

- Woods, A. (2005). *La revolución bolivariana. Un análisis marxista*. Recuperado de <http://juventud.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2009/04/la-revolucion-bolivariana.pdf>
- Zea, L. (1988). *Discurso desde la barbarie y la marginación*. México. F.C.E.
- Zizek, S. (1999). *Il grande altro*. Milano. Feltrinelli.
- Zizek, S. (2002). «Lo spettro dell'ideologia», en *Spettri di potere*. Roma. Meltemi.