



Nº 11
NOVIEMBRE 2004

UNIVERSIDAD NACIONAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

HOJA FILOSÓFICA

Revista Latinoamericana de Filosofía

PRESENTACIÓN

Estimados lectores: en este número hay un recorrido interesante sobre diversos aspectos de la filosofía que interesan desde en punto de vista de la llamada modernidad, para ubicarla y contextualizar elementos de la visión de una actualidad fecunda en la transformación de la praxis social.

En un ensayo se tiene una visión de la filosofía optimista que claramente fulgura en la modernidad, con el mejor mundo posible en la concepción leibniziana, a través de la armonía universal radica una concepción religiosa que justifica los eventos naturales en la forma racionalista de concebir la vida.

Otro trabajo, estudia la identidad como elemento primordial de la constitución del yo o del sujeto en la sociedad como parte de la condición referencial a lo social en la cultura latinoamericana. La identidad es puesta en la existencia de la función macro social y como parte de un sujeto vinculado a las instituciones ya su condición radical como persona en el mundo vinculado a la política.

Por último, un autor examina la lógica del valor, las relaciones sociales de la producción, el consumo y el mercado, partiendo de las categorías sociales y las formas de mistificación y la sociedad del espectáculo en que la sociedad promueve el desarrollo capitalista. Los vínculos necesarios para una teoría del sujeto y su ligamen con la modernidad surge de manera creada en cuanto se estudia la ideología y las relaciones de poder subsecuentes para el estudio del sujeto en nuestro tiempo.

Hoja Filosófica, como Revista Latinoamericana de Filosofía agradece la amplia acogida de sus números, pues ha consolidado vínculos y lectores en nuestro continente. Es necesaria mayor participación de colaboradores. Pueden enviar sus colaboraciones al apartado o por el correo electrónico.

Está interesante la sección de eventos sobre la realización de encuentros o congresos que promueven la vida intelectual del pensar actual en Latinoamérica.

Gerardo César Hurtado Ortiz

Editor.

EL MEJOR DE LOS MUNDOS

María del Carmen Sánchez de las Matas Martín

Que el mundo sea horrible, es una verdad que sobrepasa la demostración. En todo caso, bastará un hecho para probarlo: en un campo de concentración, un ex-pianista se quejaba de hambre; entonces, se le ha forzado a comer una rata, *pero viva*.

Ernesto Sábato. *El túnel*.



Hay afirmaciones filosóficas insignificantes, a pesar de lo pretenciosas. Las hay también absurdas o inútiles. Muchas provocan el alejamiento de científicos u otros profesionales, por constituir un discurso vacío o fantástico. Pero otras son peligrosas; constituyen errores dogmáticos o implican falsificaciones graves e intencionadas en contra del ser humano o de otros seres vivos de nuestro mundo. Entre estas últimas estarían, por ejemplo, aquellas que llevaron a los cartesianos a practicar la vivisección de animales, dada la imposibilidad de que sintieran dolor; o las de Leibniz sobre nuestra existencia en el mejor de los mundos posibles, en medio de la armonía preestablecida por una Divinidad

sumamente sabia, todopoderosa y justa.

Con el paso del tiempo, en algunos que ya sentíamos recelos mientras leíamos a ciertos autores del programa oficial, que nos sentimos al final decepcionados con Descartes e incluso con Nietzsche, que nunca pudimos creer en la grandeza de la teoría de las Ideas y que solo *de milagro* pudimos aprobar la filosofía medieval, alejados ya del *credo ut intelligam* e integrados en las filas de lo que Rosset (1976) denomina filósofos trágicos, admirábamos más o menos silenciosamente (dependiendo de la peligrosidad) a Epicuro. Lucrecio, Spinoza, Bruno, Galileo, Marx, Engels, Einstein, Russell, Heisenberg ..., algunos de ellos proscritos de la escuela y desprestigiados. Ignorábamos por qué, sistemáticamente, se les daba menos importancia y menos tiempo que a Platón, a Santo Tomás o a San Agustín, y por qué siempre llevaban el corolario de alguna crítica que quedara como última anotación, o se presentaba inmediatamente después un sistema opuesto como de mucha más calidad filosófica o más racional. Los errores de Aristóteles y las fantasías platónicas se siguen estudiando como un credo filosófico sin el que no se obtendrían los esquemas mentales de la profesión, mientras se destacan las dificultades del spinozismo o se señalan las insuficiencias de Giordano Bruno y su carácter a veces esotérico. Se minimizan, sin embargo, o incluso se estudian con

ahínco, hasta el hastío, las más grandiosas necedades o peligrosos errores de los idealistas europeos, y florecen, también en Latinoamérica, los nomeolvides de la Edad Oscura, fundamentalmente fertilizados por la religión:

Los países desarrollados pueden mantener sus privilegios gracias (entre otras causas) a la existencia, en los países subdesarrollados, de escalas de valores, aspiraciones, mitos, ideologías y otras pautas culturales que son compatibles con la existencia de estos privilegios. Estas pautas culturales han sido tomadas por los países subdesarrollados, en otros tiempos, recientemente y aún actualmente, de los países centrales (Camacho:1993, p.121).

La tendenciosidad de la historiografía puede servir al lector interesado para un ejercicio no exento de humor. Se comienza por seleccionar algunos estudios de historia de la filosofía y se busca a continuación el tratamiento de autores clave para el idealismo o el materialismo. Luego se puede comprobar lo que se afirma de cada uno de ellos y se deducen consecuencias. Ernesto Schettino (1972), en su estimable introducción a *La cena de las cenizas*ⁱ, se pregunta acerca del autor: “¿A qué se debe, entonces, que después de su muerte haya pasado a ser un desconocido ilustre? ¿Cuál fue la causa de que durante mucho tiempo sus doctrinas se hayan como borrado o marginado?” Siacca (1966)², condescendentemente, trata de “arduo y generoso intento” el esfuerzo de Guzzoⁱⁱ por reivindicar la unidad y coherencia del pensamiento bruniano. Siacca afirma, además: “La ortodoxia católica, por su parte, no podía considerar aceptable (*sic*) una filosofía que solo estaba de acuerdo con algunos elementos de la religión y no con el complejo dogmático; *de la discordia entre una filosofía determinada y la religión estalló la tragedia* (cursiva nuestra) (1966, p.73), Así que esta fue la causa de la tragedia. Para responder a la cuestión planteada por Schettino podemos tener presente también el tratamiento que la historiografía ha dado durante mucho tiempo a los sofistas, o, en el caso extremo y más escandaloso, el que hasta nuestros días *no se ha dado* a las mujeres en la historia del pensamiento. Por poner otro ejemplo, el historiador de la filosofía Johannes Hirschberger (1968) despacha a Bruno con estas palabras: “fue, más que un investigador, un bardo de la doctrina del uno-todo”, mientras que, refiriéndose a Platón nos comunica: “su filosofía se interesa por la vida cotidiana, puesto que pone la mira en el hombre auténtico y en el Estado auténtico”. Al tratar a Lucrecio, afirma: “los adeptos al placer necesitan libertad. Pero era un concepto de la libertad puramente negativo (...) El epicúreo no solía embarazarse con problemas de mayor profundidad”. Cuando trata a Spinoza, plantea la crítica leibniziana: “Spinoza no es exacto, sus conceptos son ambiguos y más que ambiguos, y sólo así puede llegar a exponer una filosofía presuntamente coherente, homogénea. Esta coherencia se basa en realidad en sofismas”. No obstante, del crítico de Spinoza, del genial matemático, físico y teólogo de Leipzig, que comprendió la explicación de la naturaleza de forma espiritual y en contacto inmediato con una divinidad, y que percibía el todo regido por una armonía preestablecida por tal divinidad en el mejor de los mundos..., no encontramos planteada ninguna revisión, ninguna duda o inquietud. Aunque sí aprovecha la ocasión para hacerse eco, no obstante, de la crítica de Leibniz a Hobbes:

En efecto, en Hobbes la religión no es otra cosa que la sumisión al Estado. Leibniz le parodia con la misma broma grosera con que el emperador Claudio había parodiado los excesos de la democracia. Si todo ha de ser libre, decía este, ¿por qué no han de serlo también las cosas inconvenientes, como por ejemplo, un eructo y cosas semejantes? Y Leibniz: Si todo procede de la fuerza, lo mismo el derecho que la idea de Dios, ¿por qué no habría el Estado, si se daba el caso, de erigir en dioses a eructos y cosas parecidas? (1968, p. 185)

A pesar de lo mencionado, Leibniz “era un espíritu en extremo positivo. No le interesaban la negación y la polémica” (p.175). Concluimos este ejemplo del estilo de la historiografía oficial con unas palabras del autor acerca del materialismo de la izquierda hegeliana, que nos refiere también a su opinión sobre la Ilustración:

Este materialismo es solo lucha de clases, y solo para eso necesita el arma del pensamiento. Lo mismo sucedía con el materialismo de la Ilustración francesa, que influyó sobre estas gentes más que Hegel, aun cuando se expresan como si su materialismo fuera mejor que aquel materialismo vulgar de la Ilustración. Pero esto es pura bravata (p. 259).

El desprestigio o ignorancia de los filósofos materialistas por parte del idealismo suele tener una base religiosa fundada en la inconsciente percepción de amenaza hacia posiciones dogmáticas fundamentales. Para reflexionar sobre la doctrina del mejor de los mundos, sobre su armonía y sobre la justicia divina, habrá que respirar un poco de ese materialismo vulgar. Tomemos tal calificativo como un elogio y utilicemos ahora el arma del pensamiento para entender cómo es posible que ese “espíritu en extremo positivo”, pueda haber ignorado de forma tan sublime la tragedia de nuestra existencia en este universo frío a la existencia. Intentar entender cómo y por qué ha falsificado la injusticia radical de la angustia de nuestra existencia en un universo indiferente a nuestra grandiosa e insignificante aventura, que transcurre de forma inexistente en el viaje inconmensurable de una materia insensible a nuestra conciencia, a nuestra felicidad, a nuestro dolor y a nuestra propia, brevísima luz. Porque se trata de una existencia con nervios y sangre, sensibilidad y dolor. La falsificación leibniziana tiene implicaciones tan graves en contra de su autor, que abriremos de vez en cuando una ventana al humor para respirar en Voltaire:

-Y tú, amigo –le dijo a un leibniziano que allí estaba-, ¿qué dices?, ¿qué es tu alma?
-Una aguja de reloj –dijo el leibniziano-, que señala las horas mientras las toca mi cuerpo; o bien, si os parece, el alma las toca mientras el cuerpo las señala, o mi alma es el espejo del universo y mi cuerpo el marco del espejo: todo esto es claro (1992b, p.161).

Podemos paliar un poco el hecho innombrable de que se haga al hombre culpable de la naturaleza de su existencia para salvar la bondad divina, acudiendo a la que es, quizás, la forma más inteligente de hacer frente a una pérdida tal de la noción de la realidad humana: entenderla con una ironía que nos dé la medida de su despropósito; encontramos agudos comentarios en *Cándido*, *Micromegas* y demás obras del vulgar materialista mencionado. Si bien nosotros cerramos los ojos y las imágenes de la historia de nuestro viejo continenteⁱⁱⁱ en el pasado siglo desfilan en blanco y negro por nuestra mente horrorizada, con sus campos de concentración, a un lado las montañas de cadáveres, piel, huesos y ojos en la alambrada, Hiroshima y Nagashaki, sus deformaciones talidomídicas, ejecuciones y torturas, y siempre los ojos inmensos de niños africanos grabando su muerte de hambre y sed ante las cámaras, y ahora, como siempre, arrancando cadáveres a la Tierra en terremotos implacables (veinticinco mil muertos, treinta mil muertos...), como siempre..., estas imágenes no pudieron pasar ante la mirada de Leibniz una y otra vez grabadas en cinta rápida o lenta, en analepsis o prolepsis, una y otra y otra vez, como lo han hecho ante nosotros. Obviamente. Pero: ¿significa esto que el filósofo no conocía la miseria, el dolor, la enfermedad, las tragedias naturales...? Naturalmente que sí. Sus doctrinas nos hacen pensar en la

responsabilidad criminal de las palabras y de los silencios, y en la ética de nuestra profesión. Efectivamente, el pensamiento, que muy pocos pueden expresar, es un arma. La razón de la justificación de lo injustificable y de la conversión ideológica del mal y el sufrimiento en una nada metafísica o en algo que sólo en el conjunto adquiere su verdadero significado (hermoso en el mejor de los mundos para una mente Divina), tiene por finalidad salvar uno de los problemas insalvables para la religión creacionista. Lo peor, que diría Rosset (*Ibid.*), es que siendo como son el mundo, la existencia y la muerte algo terrorífico para la razón, que “sobrepasa la demostración” (Sabato), lo peor es que ni siquiera se puede decir que todo esto sea malo o terrorífico, efectivamente, salvo para unos seres que, a nivel del universo, sencillamente, literalmente, volvemos a repetir, *no existen*, sino por lo que él llama puro azar: nada. *Filósofos de la nada* llama Rosset (*Op.cit.*: pp.44 y ss.) a toda esa inmensa mayoría de filósofos que interminablemente se han dedicado a intentar justificar esta *nada* (y filósofos trágicos a los que se dedican periódicamente a demolerla, que no identifica precisamente con los anti-ideólogos). La conversión de esa nada que para los seres que la sufren resulta un mal en una nada metafísica, y la vergonzosa conversión de ese mal en bien, es necesaria a las posiciones teístas. Esa es la principal dificultad, la más insalvable dificultad para las religión que propone la Creación del todo por un Dios todopoderoso y omnisciente, sumamente bondadoso. Luego viene el otro problema insalvable, que intenta conciliar omnisciencia y libertad. Pero pensemos de momento en la planta de Pediatría de un Hospital (para suavizar un poco la imagen) de un país “desarrollado”. Ignoramos si el lector ha visto alguna vez a un niño con hidrocefalia. En todo caso, probablemente sí conoce la muerte por un tumor. Considere ahora, frente a Leibniz, estas palabras de Kolakowski:

Para los que sufren desesperación y agonía no es un consuelo; por el contrario, podría parecer injurioso oír que no hay nada malo en su sufrimiento una vez que se ve como una contribución involuntaria a la belleza del universo, o que la perversidad de quienes les infligen sufrimiento es buena en la medida en que hace que el Todo brille con mayor esplendor (1985: p.36).

Y, sin embargo, en ninguno de los dos casos propuestos hay “maldad” en ese mal, sino funcionamiento de la materia. Efectivamente, la materia organizada en forma patológica no es *mala*. En ese sentido, el mal no existe. Casi podríamos decir que las células tumorales *funcionan demasiado bien*. Pero la indiferencia de la materia al sufrimiento es sobrecogedora. Una determinada materia (entiéndase igual *energía*) se halla organizada en tal forma que ha alcanzado la sensibilidad al dolor y la conciencia del entorno, de sí misma y de la muerte. Y el dilema surge inmediatamente. Si fue parte del proceso infinito de la materia o energía, el problema ni siquiera tiene entidad. No existe salvo para nosotros, en cuanto tragedia, en muchos sentidos pérdida, pues por nuestros ojos se ha asomado a otra dimensión el universo, se ha visto a sí mismo en una forma posible. Sostener en cambio que resultamos, como todo, de una bondad suprema y omnipotente por una Creación programada, nos llena de perplejidad ante la gran cantidad de miseria y sufrimiento resultados de un acto planificado. Esto ha de ser escondido, falsificado, convertido en culpa humana para salvar la divina. O habría que abandonar esa fe. Obviamente, “la espinosa cuestión de la *justicia de Dios*”, como el mismo Leibniz la denomina en *La profesión de fe del filósofo*, nos obliga a comenzar la argumentación a partir de su existencia y a la “luz de las verdades reveladas”. Naturalmente, que no teológicamente, se entiende lo óptimo en cuanto antropomórfico ideal de poder supremo y la sabiduría suprema. Nada más humano, ni más reconocible.

En el *mejor de los mundos posibles* leibniziano, la felicidad no pertenece sino a los espíritus y se define como *armonía*, y la armonía universal es Dios:

-¡Oh átomos inteligentes, en quien se plugo el eterno Ser en manifestar su arte y su potencia! Sin duda que en vuestro globo disfrutáis contentos purísimos; pues teniendo tan poca materia y pareciendo todo espíritu, debéis emplear vuestra vida en amar y pensar, que es la verdadera vida de los espíritus (...)

-Sabed que dentro de diez años no quedará en vida el diezmo de estos miserables, y que, aun sin sacar la espada, casi todos se los lleva el hambre, la fatiga o la destemplanza; aparte de que no son ellos los que merecen castigo, sino los ociosos despiadados que metidos en sus gabinetes mandan, mientras digieren la comida, degollan un millón de hombres, y dan luego solemnes acciones de gracias a Dios (Voltaire:1992b, p. 160).

La concentración de Dios en el espíritu, según el filósofo de Leipzig, es la máxima felicidad. Claro que, si Dios es justo, Leibniz ha de plantearse, aunque sólo sea argumentativamente, como ese Dios se muestra “tan falto de equidad”. Ante esta cuestión humana crucial, casi diríamos “vital”, llama la atención la frialdad del espíritu lógico que le da respuesta. La dificultad parece tan grave, tan real, tan exigente de honradez, que pensamos debiera remitirnos inevitablemente a esa inmensa parte de los seres humanos con rostro, nombre y ojos, que han “caído” en la parte injusta, y que lo haríamos movidos por la intención de asomarnos con autenticidad a la posibilidad honesta de su comprensión, ya



que en la concepción leibniziana nada sucede sin una razón, principio este que sitúa el filósofo como “fundamento de la física y la moral”. En lugar de eso, sin plantearse circunstancias humanas concretas de ningún ámbito de su contexto social, Leibniz torna a la cuestión de Judas. En la condenación que realiza de este personaje, como parte de su defensa divina, anticipa implacablemente la condena y el delito de cualesquiera otros hombres. La elección de este tema consigue eludir de antemano situaciones trágicas de difícil explicación. Pareciera que, empáticamente, Leibniz ha sido incapaz de percibir la realidad humana del sufrimiento inmerecido; que lo observara desde lejos, a través de algún instrumento que mediatizara o imposibilitara tal empatía. El enano de Saturno le indica a Micromegas que en la Tierra no había visto vivientes:

El enano, que algunas veces fallaba con alguna precipitación, decidió luego que no había vivientes en la Tierra, y su razón primera fue que no había visto ninguno (...)

-Porque –le dijo [Micromegas]- con vuestros ojos tan chicos no veis ciertas estrellas (Voltaire: 1992b, pp-155-156).

Quisiéramos haber escrito que Leibniz “elude el problema de la miseria”, pero no hemos podido hacerlo ya que el filósofo la menciona, pero la define como “condenación”. Quisiéramos haber leído, en efecto, “el mayor dolor es la miseria”, sin la aclaración que le sigue. Mas, entendida la miseria como condenación, se nos priva ya desde ese momento del deseo de hacer asomar el ojo analítico de una filosofía creíble a los campos de concentración, los desastres, la desnutrición, las sequías, la injusticia

social, las epidemias, la enfermedad, el dolor... Naturalmente, claro, hay primaveras y podemos verlas, y pensar, leer, amanecer, anochecer, reproducirnos y angustiarnos por nuestra aniquilación. En cuanto establecemos que la miseria es “la condenación”, condenamos ya al ser humano como culpable de su dolor. Ese representante del género culpable, Judas, resulta tan transparente para nuestro filósofo que incluso conoce el estado de su alma al morir. Ese estado, que Leibniz conoce y define como de *odio a Dios*, condena al miserable. Sin embargo, el pecado esta en el proyecto omnisciente:

El pecado procede de un poder y una voluntad. El poder viene de Dios, la voluntad de la opinión; la opinión a su vez procede simultáneamente del temperamento y del objeto, los cuales proceden ambos de Dios; por tanto, todos los requisitos del pecado proceden de Dios; y, por consiguiente, la última razón del pecado, como también de todas las demás cosas, y por tanto también de la condenación, es Dios (Leibniz:1973, p.50).

El orden de las cosas exige que, una vez suprimidos los pecados, la serie total de las cosas hubiera sido completamente distinta. Suprimida o cambiada la serie de las cosas, también la razón última de las cosas, es decir, Dios, quedará suprimida y cambiada (*Ibid.* p.55).

Naturalmente, lo anterior aparece en *La profesión de fe del filósofo* como mera objeción presta a ser refutada. Aceptado Dios como razón última del pecado, sólo queda idear alguna forma sofisticada (en el mal sentido habitual) de seguir esquivando la referencia a la verdadera miseria del hombre real. Con ello se intenta dotar de credibilidad a lo siguiente: *Dios sería razón de los pecados pero no su autor*; exactamente lo mismo que La Santa Inquisición, por cierto, cuando *relajaba sus brazos* y abandonaba al desgraciado al poder civil:

A Cándido mientras duró el canto, le pegaron doscientos azotes a compás, al vizcaíno y a los dos que habían comido la olla sin tocino los quemaron y Panglós fue ahorcado, aunque no era estilo. Aquel mismo día tembló la tierra con un furor espantable.

Cándido atónito, desatentado, confuso, ensangrentado y palpitante, decía entre sí:

-Si este es el mejor de los mundos posibles, ¿cómo serán los otros? (Voltaire: 1992a, pp. 10-11).

Obviamente, para un interlocutor convencido de la imposibilidad de mantener ambas afirmaciones (creación por un dios bondadoso de tanto mal y afirmación de su bondad o negación-conversión del mal)) salvo mediante la imposibilidad de *falsación* de la fe en ellas, aun aceptando tal situación, *la de que Dios fuera razón de los pecados, pero no su autor*, su inocencia no quedaría salvada (pensemos en Hitler, en la Iglesia ante sus crímenes, en los países desarrollados ante la muerte por hambre, de una lista interminable). Además, vuelve a plantearse por sí sola y nuevamente la cuestión de la razón del dolor, que pareciera remitir a Dios en una especie de “autoría intelectual”:

Vaya con Dios, si no hubieran hecho más que espolvorearme las espaldas (...) Pero tú, caro Panglós, el mayor de los filósofos, ¿por qué te he visto ahorcar sin saber por qué? ¡ Oh, mi amado anabaptista, tú que eras el mejor de los hombres! ¿Por qué te has ahogado en el puerto? (*Ibid.*).

Y coligió Martín que el destino del hombre era vivir en las convulsiones de las angustias o en el paroxismo del fastidio (p.56).

Naturalmente, plantear la cuestión del pecado cuando se cuestiona la justicia divina o la conciliación del mal y el dolor con la Creación, resulta ideológicamente intencional.

Diferenciando en ese Dios, al igual que si de cualquier hombre se tratara, un entendimiento y una voluntad, o realizando una similitud antropomórfica con estos^{iv}, una vez el mal ha sido representado por el pecado se afirma lo siguiente: “Pienso, pues, que los pecados son imputables no a la voluntad sino al entendimiento divino o, lo que viene a ser lo mismo, a las famosas ideas eternas” (Leibniz. *Op.cit.*p.52). Comparando la situación humana con el hecho de que tres veces tres sean nueve, se interroga el filósofo acerca de a quién sería esto imputable y, consecuentemente, “¿por qué Dios produce las cosas?” La respuesta, que nos parece tan alejada del sufrimiento de los seres *creados*, resulta así: *porque quiere y puede. Dios es la razón última de las cosas, la razón suficiente del universo* (p.62) Realmente, nada hemos avanzado. O quizás ahora nuestro desconcierto sea mayor:

Una vez que aceptamos la aterradora idea de que Dios podría haber revocado, si ese hubiera sido su deseo, las leyes de la lógica y los mandamientos morales tal como los conocemos, podemos, al parecer, descartar todas las cuestiones de teodicea como formuladas equivocadamente. Podría parecer que lo contrario es lo cierto, que ese tipo de “decretismo” (o “positivismo teonómico” como solía llamarse a veces a la teoría que nos ocupa) fortalece el argumento de los que acusan a Dios de ser injusto (Kolakowski: 1985.p.23).

Nos movemos en círculos ante la aporía. El lector puede comprobar como volvemos una y otra vez al inicio. Nada hemos conseguido, pues la cuestión es insalvable. No es posible conciliar el mal y el sufrimiento con la Creación por un artífice bondadoso. La tragedia sublime^v de nuestra materia consciente, que existe intentando eludir la inadaptación esencial de la vida sensible al curso implacable de la materia que nos constituye, genera el dolor inmerecido. Una batalla perdida, cruelmente consciente, contra la implacable materia que somos y su ley entrópica, transitoriamente burlada. Sabemos que, en cuatro o cinco horas, precisamos líquido e ingerir alimento. Al cabo de ese plazo, debemos eludir ya un mal que, metafísicamente, no es mal (la necesidad de que nuestra materia o energía renueve constantemente su materia o energía), pero cuando se cumple ese plazo, si no se diera el aporte material, sufriríamos; para nosotros es causa de dolor y un verdadero mal; sufrimos muy brevemente, apenas un aviso, los afortunados; hasta llegar a la muerte o en forma de precariedad y desnutrición permanentes los más. Si una parte de nuestra materia (células) escapa a cierto, transitorio y lábil control organizativo, la misma materia que nos constituye crece en nosotros ocasionando un dolor inmerecido que solo se acalla con morfina, en parte, y que sofoca a la razón y deshumaniza. La materia no es el mal. Nuestro sufrimiento y el de otros seres vivos sí es el mal, y si este universo estaba programado para producirlo, para que se abriera la Tierra y nos tragara o aplastara, la materia (nosotros) tiene derecho a preguntar por esa *justicia divina*, y a levantar un dedo acusador hacia el pretendido creador bondadoso: “En este marco teodiceico, justificador de Dios, el mal adquiere el estatuto de concomitante (...) Recogiendo una posición teodiceica agustiniana, Leibniz hace resaltar la contribución de los males a la belleza de conjunto universal” (Moya: 2002, p.46). Previsto el mal originado, la posición divina es insalvable. Intenta entonces el filósofo la vía argumentativa de la contingencia y la necesidad., que traslada definitivamente a Leibniz de la realidad humana a la lógica y luego a la confusión de esa lógica con la realidad:

Así pues, los pecados, condenaciones y el resto de la serie de cosas contingentes no son necesarias, por más que procedan de una causa necesaria, la existencia de Dios o la armonía de las cosas; ni tampoco es necesario lo que nunca tendrá lugar ni ha tenido lugar; o bien si de un suceso, sea el que sea, no se puede concebir que se combine con la armonía de las cosas, no puede simplemente ser concebido, es decir, es imposible. De donde es evidente que no es imposible o –en términos escolásticos- que no encierra repugnancia en sus términos el que Judas se haya salvado, aun cuando sea verdadero, cierto, previsto, accidentalmente necesario o, lo que es lo mismo, consecuencia de la armonía de las cosas que nunca se ha de salvar (Leibniz: 1973, p.68).

Nos dice que lo que está en contra de la armonía de las cosas (que Judas se salve) no puede ocurrir, pero lo contrario de lo ocurrido con Judas (que se salve) si puede ocurrir, aunque vaya en contra de la armonía de las cosas que se salve, y, por tanto, aunque sería posible que se salvara, es imposible que se salve. Y más adelante, en la misma obra, nos señala que “todo lo que tiene que ser, será *verdaderamente*, pero no *necesariamente*” (p.70). Y como seguimos en el mismo punto, y sin conseguir salvar la justicia divina, afirma :

Tan sólo el todo es agradable, tan sólo el todo es armónico, sólo la configuración –por así decirlo- del todo es armonía. Dios siente placer en la beatitud existente de los elegidos, no sufre nada por la beatitud perdida de los condenados, porque Él no sufre por nada: *el sufrimiento queda anulado por compensación en la armonía universal (cursiva nuestra)* (p.73).

Este es el tema importante, y esta la afirmación vital. Y se hace necesario afirmar inmediatamente su negación: *El sufrimiento no queda anulado por la compensación de la armonía universal*. Es imposible que una suposición abstracta anule una vivencia orgánica. Esto define al sufrimiento, que se vive orgánicamente y nada lo anula. El sufrimiento de los animales sometidos a vivisección por los cartesianos, la muerte por hambre, el aplastamiento por un muro o la angustia ante la enfermedad son vividos y no son suprimidos por el curso del todo, aunque puedan ser pervertidos, transformados *a posteriori*, falsificados. El sufrimiento se vive. Existe en toda su realidad. *Aunque aceptáramos la armonía del plan global, el sufrimiento existiría*. El dolor no es anulado por la armonía. Aunque existiera armonía en el todo, existiría el dolor; el dolor es vivido e injustificable. Mientras el sufrimiento es la tragedia de cada uno; la supuesta armonía pertenece al universo. *Aun suponiendo la armonía del todo, esta no anularía el dolor sufrido por sus individuos*. La ontología no anula la vivencia. Ciertamente, el sufrimiento es del individuo y en la mayoría de los casos es inmerecido, un mal ocasionado por el mero existir y ser una materia organizada en forma inestable, frágil y sensible: esto es lo que *significa* que el dolor es inmerecido e injustificable. Ontológicamente negamos el mal porque la materia es inconsciente. Mas si suponemos que nuestro surgimiento responde a un programa, la maldad refiere al programador. El individuo niega que este sea el mejor de los mundos posibles, no lo percibe como tal y no le es difícil imaginar mundos felices. Si no eran posibles, hubiera sido mejor (no para Dios, que no sufre, sino para los que si lo hacen) no crear uno que, “necesariamente”, comprendía tanto mal. Jugando a realizar algún tipo de teología, podríamos imaginar que, tras concebir este como el mejor de los mundos posibles, Dios escogió algún demiurgo para realizarlo, pero, en justicia e inmediatamente, se arrepintió de su mandato. Podemos imaginar incluso, siguiendo con este tipo de teología, que quiso revocar la orden, pero el demiurgo se rebeló y desobedeció. Quizás esa fue su rebeldía y no otra. Eso salvaría un poco la posición divina... Al fin y al cabo, si fue el mítico malvado... aunque entonces la cuestión a plantear sería: ¿por qué no lo impidió?

Todos los sucesos están encadenados en el mejor de los mundos posible; porque si no te hubieran echado a patadas en el trasero de una magnífica quinta por amor a Cunegunda, si no te hubieran metido en la Inquisición, si no te hubieras andado a pie por las soledades de la América, si no hubieras pegado una buena estocada al barón y si no hubieras perdido todos tus carneros del buen país de Eldorado, no estarías aquí ahora comiendo azamboas en dulce y alfonsigos (Voltaire: 1992a, pp.57-58).

María del Carmen Sánchez de las Matas Martín.
Licenciada en Filosofía. Profesora del curso de Filosofía y Ciencia. Universidad de Costa Rica, S.G.

NOTAS

ⁱ. Giordano Bruno, mártir de la barbarie dogmática, es uno de los filósofos que ha despertado un mayor interés de los filósofos idealistas por señalar una y otra vez aspectos mágicos o contradictorios devaluadores de sus doctrinas. Schettino dedica casi completamente su profunda introducción a intentar clarificar las causas del tendencioso “olvido” de que ha sido objeto por la historiografía.

ⁱⁱ Siacca (1966) presenta a Guzzo como “decidido a reivindicar la organicidad del pensamiento bruniano”.

ⁱⁱⁱ La huella de estos acontecimientos en los europeos conscientes es traumática y condiciona en forma peculiar y trágica su (nuestra) visión del mundo.

^{iv} “(*Anthropos*: hombre, y *morphe*: forma): traslado de las propiedades y peculiaridades propias del hombre a las fuerzas externas de la naturaleza y la atribución de ellas a los seres míticos imaginados (dioses, espíritus, etc.). *Diccionario de Filosofía*. Moscú: Editorial Progreso, 1984.

^v. “Sublimación”: “traslado de la energía de los fines y objetos socialmente inaceptables (inferiores, viles) a los socialmente admisibles (superiores, elevados)” (*Ibid.*).

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado D., Víctor M y Alexis Sandoval V. “La noción de substancia en la filosofía moderna: Descartes, Spinoza y Leibniz”. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XL(102), 99-109. Extraordinaria. Diciembre 2002.

Bruno, Giordano. *La cena de las cenizas*. Trad. Ernesto Schettino. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972.

Camacho, Daniel. *La dominación cultural en el subdesarrollo*. San José, C.R.:Editorial Costa Rica, 1993.

Hirschberger, Johannes. *Breve Historia de la Filosofía*. 2ª edic. Trad. Alejandro Ros. Barcelona: Herder, 1968.

Kolakowski, Leszek. *Si Dios no existe...* Trad. Marta Sansigre Vidal. Madrid: Tecnos, 1985.

Leibniz. *La profesión de fe del filósofo*. Trad. Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1973.

Moya B., Juan Diego. “Los conceptos spinoziano y leibniziano de Divinidad. Una colación. I parte”. En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. XL (101), 41-52. Julio-diciembre 2002.

Voltaire. *Cándido*. 3ª edic. México, D.F.: Porrúa, 1992.

Voltaire. *Micromegas*. 3º edic. México, D.F.: Porrúa, 1992

Rosset, Clement. *Lógica de lo peor*. Barcelona: Barral, 1976.

Anotaciones sobre la categoría Identidad



Mario Solís Umaña

La identidad, producción sociohistórica dinámica, se dice respecto del sentido de la acción y se "hace ver" desde la intencionalidad (sujetos o agentes) en un espacio-tiempo (contextualidad) determinado. La discusión sobre los procesos identitarios (sociohistóricos) exige una serie de distinciones analíticas capitales, tales como el sentido en tanto "entidad semántica"/"entidad de la geometría del deseo" o "sentido-sistema simbólico/sentido-sistema vital, conjuntos disposicionales/esquema corporal conductual, sentido de la acción y los "dispositivos de poder-saber-placer", entre otros. El presente documento busca ser un espacio para la reflexión de dichos elementos básicos e ineludibles para la comprensión de los procesos identitarios (que marcan caminos posibles para el reconocimiento de una nueva "sujetividad" desde nuestros propios contextos de acción)

El término "identidad", considerado en un "macrocontexto espacio-temporal" que podemos llamar con alto grado consensual "modernidad", nos permite ingresar a las más variadas y abiertas discusiones. Dichos términos –identidad y modernidad– encuentran lugar en los diversos intentos para comprender y explicar procesos históricos, construcciones teórico-metodológicas, manifestaciones culturales, valores ético-políticos, instituciones sociales, la cotidianidad, la interacción social, la constitución de espacios geopolíticos, etc. Conviene entonces clarificar los límites y alcances de dichos términos, que podemos llamarlos ahora conceptos –y que podrían alcanzar el grado de categorías analíticas según nos adentremos en su "valor" epistemológico y metodológico-. Por "clarificación" podemos entender más puntualmente disgregación, "reducción", contextualización, indexación, revisión histórico-social. No es difícil inferir de lo anterior que nuestro trabajo será, en primer lugar, hermenéutico: la idea es interpretar aquellos "objetos" de análisis que nos llevan directa o indirectamente a tal "clarificación". En segundo lugar –y en la medida de lo posible- quisieramos dar cuenta del ámbito empírico-analítico, a saber, daremos cuenta de lo "real-social constituido a través de una suerte de acumulación histórica y que "condensa" un "sistema-mundo" y se materializa en el "mundo de la vida". (Schutz-Habermas). Esto último nos remite al estilo propio del trabajo científico-social, tanto en la construcción de datos y utilización de métodos y técnicas de análisis, como en los límites epistemológicos y axiológicos que dicho trabajo supone. Hemos de señalar un elemento más de nuestra inquietud identitaria: el análisis de la identidad nos "arrastra" al ámbito ético-político, lo que supone una extensión "analítica" de los dos ámbitos anteriores hacia una pragmática o una proyección intencional –que será, para nuestros efectos, igualmente analítica.

Para los efectos de clarificación, hemos de distinguir las diversas perspectivas de estudio que nuestras variables admiten. Como ya lo hemos sugerido, "identidad" se

dice desde el arte (la literatura, la música, la plástica, etc.), las ciencias humanas (psicología, sociología, antropología, etc.) la política (tanto en su sentido amplio como en su sentido estrecho), la cultura (costumbres, tradiciones, lenguajes, etc.) y la geografía (La filosofía dice de todas ellas y de la identidad “en” ellas). No objetaríamos la observación de que muchas de estas perspectivas encuentran puntos de intersección y paralelismos; no obstante sostenemos la importancia de reconocer cada una de dichas perspectivas de modo relativamente autónomo, para efectos de una mejor comprensión y dilucidación del “fenómeno sociohistórico identitario”.

Al distinguir las perspectivas de análisis nos obligamos también a señalar puntualmente diferencias terminológicas y estructural-semánticas (lo discursivo), sin lo cual entraríamos muy fácilmente en equívocos y malentendidos. Este será un elemento del trabajo que no hemos de perder de vista, y que exige, por lo tanto, un alto nivel de agudeza y focalización. Junto con esto, se hace igualmente importante recurrir a clarificaciones técnico-metodológicas para el abordaje de los procesos –diversos, complejos- de interacción social que constituyen el “objeto” del análisis identitario (la identidad nunca es “robinsoncrusoeniana”). Pensamos por ejemplo en la diferencia entre un análisis contextual y uno intencional, en el que varían tanto los términos epistemológicos, y referenciales (puntos de partida, principios heurísticos, hipótesis) como las herramientas analíticas. De este modo, se hace posible reconocer los rasgos propios del abordaje analítico en su marco general, con lo cual se puede señalar y distinguir, por ejemplo, entre una vertiente estructural-objetivista del fenómeno identitario, como su contraparte “praxeológico-subjetivista” (experiencial). Sostenemos finalmente que los distintos usos del término identidad, con todos sus diversos marcos discursivos, nos permitirán abrir el camino y sentar las bases de una reflexión sobre América Latina hoy.

Cuando decimos “América Latina” estamos queriendo señalar un espacio físico, social, histórico que de deja “ver” desde los grandes canales analíticos de la política, la economía, la cultura. Por supuesto, A.L. se entiende desde lo “no A.L.”, es decir, desde lo otro en todos los elementos mencionados (América Latina no es Europa ni Estados Unidos). Aquí aparece el sentido (significación y dirección) de la noción de identidad. Identidad en América Latina (perdonando por ahora la sustantivación-sustancialización) puede expresarse también como identidad de América Latina (perdonando igualmente la generalidad). No decimos “identidad” solo “de” o “en”, sino también “desde”, “por”, “contra”, etc., a partir de una región geográfica, social, política, “temporal” y discursiva que llamamos América Latina. Lo planteado hasta ahora no aclara mucho porque no se detiene en los “intersticios semióticos, científico-sociales y filosóficos” de tales aseveraciones genéricas y abiertas. Uno de los objetivos de este documento es precisamente ese abordaje intersticial, que nos exige dar pasos firmes, armónicos y constantes en función de la comprensión de “lo identitario latinoamericano”. Intentemos, pues, marcar el paso.

Un detalle que se hace necesario apuntar: la propuesta de análisis sobre la identidad que presentamos aquí supone un abordaje filosófico, al menos en sus primeros atisbos, mas pretendemos irrumpir en los espacios propios de las ciencias sociales y con la demarcación propia de dichas disciplinas (sobre todo la sociología). El supuesto es el siguiente: las ciencias humanas componen hoy un espacio del análisis considerablemente autónomo y la filosofía (como práctica analítica) ha de construirse a

partir de la labor empírico-analítica de aquellas disciplinas propias de las ciencias humanas (cuando nos internamos en cuestiones que corresponden de modo directo a dichas ciencias). Es decir, nos vemos en la necesidad de ingresar al ámbito de las ciencias sociales para dilucidar el valor analítico de la categoría de identidad. Por supuesto, el optimismo propio de quien se dedica al quehacer académico desde la filosofía nos exige transitar por caminos más aventurados, es decir, nos llama a trascender (transgredir, romper, superar, debilitar) el saber científico-social. Sirvan estas páginas para conocer mejor tales campos del saber que queremos desnudar, para dar cuenta de un conocimiento que se quiere “saber del saber”.... Para hacer filosofía. Este es el horizonte no el objetivo a cumplir. Seremos siempre algo pretenciosos y nos “conformaremos” con conocer mejor el campo propio (o apropiado-expropiado) en el cual el fenómeno psico-socio-antropológico de la identidad encuentra paso.

II

Como es de sospechar, las fuentes bibliográficas con las que podemos contar son abrumadoras. Los artículos sobre identidad que aparecen tanto en revistas de sociología, antropología, y literatura; así también como libros de autores reconocidos (Bourdieu, Charles Taylor, Ulrich Beck, G.H. Mead, Paul Ricoeur, García Canclini, Jorge Larraín, etc.) que evocan tal cuestión impiden considerar la elaboración de una exhaustiva revisión de la cuestión. Quisiéramos entonces acercarnos a algunas de esas fuentes para iniciar una especie de inventario de los posibles tratamientos al tema y los posibles sentidos desde donde se dirá “identidad”.

El texto de María Pérez y Yamilet González -“identidad e identidades: ¿hacia una identidad hegemónica?”^v - nos permite dar los primeros pasos. Dicho artículo intenta ser una exposición general del tema de la identidad en América Latina en sus diversas formas: identidad cultural, religiosa y política. Sus planteamientos, inconexos e insuficientes, nos abren el paso –de un modo negativo- a las consideraciones básicas sobre identidad. En primer lugar, la clasificación que hacen las autoras no contiene un criterio para la disgregación de los fenómenos identitarios (diferenciados por sus manifestaciones, su espacio sociohistórico, su “lugar” discursivo, etc.). En segundo lugar, el tratamiento que le dan a la cuestión identitaria (el estilo de escritura, los términos, la línea discursiva) las lleva a una sustancialización y a una “universalización vacía” (generalización muda, en lenguaje de Marx). Sirvan de ejemplo los primeros párrafos: “El hombre se pregunta quién es y cuál es el papel social e histórico que esta llamado a vivir”.... “Ese ser individual, social e histórico, busca una identidad personal y colectiva...”. Aquí se hacen evidentes la sustancialización o cosificación de la identidad –identidad como “algo”, como cosa- y la falsa primacía de la conciencia como génesis del “ser” social e histórico, a partir de los verbos “buscar, preguntar, estar llamado a vivir”, junto con su respectiva ahistoricidad. ¿podríamos decir en lugar de “es ser individual, social histórico, busca una identidad personal y colectiva” algo así como lo siguiente: un “yo” (“I”), que es siempre un “yo-nosotros-los otros” (“me”) en el tiempo, se asienta como una mismidad (¿unidad imaginaria?) que es relacional, e interactiva, y se “encuentra” como “sí mismo” en las acciones sociales contextualizadas.

Estamos intentando presentar la pluralidad del “yo” de inspiración freudiana-nietzscheana, a saber, esa idea de que “somos una multiplicidad que se ha creado para sí una unidad imaginaria”, juntamente con la idea de que esa unidad, aún si es analizada en tanto “individuo”, merece el reconocimiento de una indeterminación por efecto de su constitución diversa, que le hace aparecer de distintos modos y constituirse por distintas

vías. El id, el ego y el superego son un ejemplo de ese análisis del “yo” plural, que sigue siendo unitario (por lo menos en un sentido psico-biológico), pero que muestra rostros distintos que no le son ajenos, que no constituyen “máscaras”, que le son constitutivos. Esa pluralidad del “yo”, admite, por supuesto, otras vías de análisis. La anterior fue una presentación fundamentalmente antropológica, que la podríamos distinguir ahora de una presentación más socio-política, en la que esa pluralidad tiene eco en la interacción social y la “geometría” del poder (que pasa también por la geometría del deseo, que pertenece más al análisis anterior). Esta presentación ha tenido una cantidad considerable de cultivadores, que parten de Maquiavelo y Rousseau pasando por Marx, Weber, Mead, para llegar a las posteriores escuelas alemana – Adorno, Horkheimer, Habermas, Husserl, Schutz- y francesa- Levi Strauss, Foucault, Bourdieu. Las autoras, sin explicitarlo, trabajan en este segundo tipo de análisis –cuya diversidad y amplitud respecto del tratamiento, las hipótesis o los principios epistemológicos y metodológicos, como es fácil de suponer, se impone-. De esto da cuenta el título del artículo en el que se pregunta por la identidad hegemónica y el tratamiento sociocultural de la identidad que caracteriza dicho escrito. Como es posible observar, no hay una especificación de tal presentación ni una línea teórico-metodológica específica en dicho trabajo. Tal situación, con un artículo que tiene como tema la identidad “a secas” se torna “volátil” (su valor didáctico, para nuestros efectos, consiste precisamente en sus carencias). Motivados por la necesidad de clarificación del lugar “teórico-metodológico de la categoría de identidad en el análisis social, queremos contrarrestar las ausencias antes señaladas con una revisión al menos puntual de dicha cuestión. Sirvan las siguientes líneas para dicha tarea.

Algunos supuestos básicos

Por lo dicho anteriormente, se hace posible y necesario señalar puntualmente algunas máximas que nos serán útiles como punto de partida para el trabajo que nos hemos propuesto. Con clara inspiración marxista, hemos de partir de la idea de “totalidad”: “todo está en todo y se manifiesta de distintos modos”. Esa totalidad es sistémica, dinámica y disgregable. Lo sistémico y lo disgregable es, a la vez, planteado como principio epistemológico y ontológico; y en esos dos sentidos se hace patente tanto la susceptibilidad de disgregación del todo como el carácter vinculante de las partes entre sí y con el todo. Conviene entonces “cortar” de modo sistemático ese pastel y ubicar con mayor claridad esa “rebanada” que quisiéramos caracterizar. De otro modo, daremos rodeos innecesarios y caeremos en el “no-discurso”, en el caos. La comprensión sigue siendo un valor, una meta. La comprensión siempre va a ser parcial –de rebanadas- mas es la única vía posible para nosotros... todo lo demás es misticismo, que podría contener sus propio valor, mas no el de la comprensión. La totalidad es un punto de partida heurístico –bajo sospecha ontológica- mas el trabajo analítico-identitario comienza y termina en la particularidad.

Seguimos enfrentándonos a la necesidad primaria de clasificación (de qué, cómo y respecto de qué se dice identidad). Recordemos que hemos de evitar la vaguedad que se presenta en las generalizaciones mudas y las posiciones sustancialistas. Frente a las primeras, oponemos una conceptualización consistente y proponemos asumir analíticamente los límites de las concreciones históricas. Frente a la segunda oponemos las hipótesis del dinamismo y del carácter procesual de lo real.

Identidad se dice de muchos **tipos**: identidad nacional, política, étnica, de género, generacional, sexual, de clase, geográfica y fenotípica. De todos estos tipos (alguno se nos ha de escapar) se “predica” **sujetos**: hablamos de individuos o de colectivos. Si bien es cierto que hemos sugerido, con Nietzsche, el “yo” como imaginario de una multiplicidad, hemos de asumir, por lo pronto, la clasificación – distinción- “individuo/colectividad” para efectos de la comprensión –que es la tarea propiamente científico-social. No estamos tampoco negando valor ontológico a dicha distinción, tan solo lo estamos eludiendo para efectos de nuestra reflexión. De estos sujetos se dice también niveles: nos referimos a dos momentos igualmente diferenciables: lo imaginario (la “conciencia de”, la construcción propiamente mental-cognoscitiva- de un “sí mismo”, que incluye lo otro) y lo fáctico (la acción/interacción social, acumulable en el tiempo, que adquiere una lógica relativamente propia, que es susceptible de ser “separada”, medida y reconocida, de modo independiente). En una tercera categoría, señalaremos a los **objetos**. Dichos objetos los podemos dividir en generales y específicos. Entre los primeros tenemos la familia, la escuela, los medios de comunicación, la cultura y la política. Entre los segundos, que se desprenden de los primeros, tenemos el padre de familia, la casa, el colegio, la universidad, la televisión – y más específicamente algunos de sus programas, por ejemplo: “El clon”--, los medios escritos, el baile popular (que puede remitir al guaro y al sexismo o al arte del movimiento y la erótica), el deporte – y concretamente “la Sele”--, el partido político, la institución gubernamental o estatal, etc. Finalmente, proponemos la categoría de **tensionalidad**. Esta categoría se dice de lo macro y de lo micro: del sujeto y de los tipos. Cuando el énfasis está puesto en los sujetos –asistimos a una “tensionalidad baja” (alta en la individualidad, excluyente u omisa respecto de la estructura -Foucault-). De modo contrario, cuando el énfasis está puesto en los tipos, nos encontramos con una tensionalidad alta (baja en la individualidad, “condescendiente” de la estructura -Marx-). La tensionalidad sería una categoría útil tanto respecto de vertientes analíticas estructuralistas como de las vertientes subjetivistas y, evidentemente, constituye el “lugar teórico” para el tema del poder, de la dominación. De este modo, nos podemos remitir al análisis de las “lógicas” del poder, de sus manifestaciones, de sus “perímetros” de acción” con las distinciones propias que exige un estudio desde los tipos, desde los sujetos, desde los objetos o, mucho más osado, desde la totalidad social.

Identidad y modernidad

Antes de seguir con nuestro asunto, digamos una palabra sobre la noción de modernidad, de tan indiscutible pertinencia en el tanto ésta y los procesos de modernización en sociedades dependientes y dentro de un marco político-económico de mundialización, constituyen ese macroespacio en donde se inscriben los procesos de transformación e incluso de reconfiguración social. Dichas variables han de ser consideradas de modo puntal en el estudio sobre la identidad que ahora nos ocupa, y en particular, para los procesos sociohistóricos latinoamericanos-que admiten una lectura particularizada de la modernidad y los procesos de modernización. Como una breve aproximación a dicha cuestión podríamos señalar lo siguiente: la “modernidad” puede ser entendida como ese gran “escenario” sociohistórico en el que se inscriben (perciben, sienten) los individuos y colectivos (al menos en Occidente) y cuyos rasgos fundamentales, para nuestros efectos, giran en torno a su carácter organizativo/compreensivo racional, pluricéntrico y autorreferencial.

Intentemos referirnos a algunos de los elementos de la modernidad de modo puntual, expresados por algunos autores que han dedicado sus reflexiones a la cuestión. La definición que hace Marshall Berman de la modernidad nos permite explicar el primer elemento de la anterior alusión a la modernidad: “Hay una forma de experiencia vital - la experiencia del tiempo y del espacio de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida- que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a ese conjunto de experiencias ‘la modernidad’”^v. Este acercamiento a dicha noción marca el camino micro y vivencial desde el cual se “sufre” un estadio histórico específico, precisamente la modernidad. Nótese que estamos manejando dos acepciones de modernidad: un tiempo histórico y un carácter del tiempo histórico socioculturalmente materializado. La modernidad remite a la vez a un “contenedor” en el tiempo de acontecimientos y procesos de transformación social y a una forma particular de vida: la vida moderna. Berman toma el aspecto vivencial – existencial, subjetivo, latente- de la modernidad.

La segunda parte de nuestra caracterización de la modernidad la podemos encontrar, entre otros, en el texto de Josetxo Beriain *Estado de bienestar, planificación e ideología*. En su análisis sobre “reconstrucción de significado” y “reproducción social” en sociedades complejas, el autor sostiene que “la modernidad *pluraliza* instituciones, roles y estilos de vida, cosmovisiones y estructuras de plausibilidad”... “La modernidad transforma el *destino* en *decisión*... y crea una nueva situación en la que *seleccionar y elegir deviene imperativos*”^v. Junto con esto, Beriain, arguye que “tal mundo de significaciones sociales en la modernidad conforma una estructura simbólica compleja (racionalizada) que se ve amenazada por los procesos de racionalización sistémica: económica, administrativa y organizacional, y en esta *tensión* entre el “mundo de la vida” y “sistema” inhabita la validez del concepto de representaciones colectivas”^v.

De este modo, las apreciaciones de Beriain respecto de la modernidad en función de su estructura simbólica y su institucionalización pluricéntrica, (descentralizada), funcionalmente diferenciada arrojan luz sobre los núcleos analíticos que habría que abordar en el análisis identitario, dicho desde ese esfuerzo comprensivo “macro” que se aborda desde la filosofía social. Beriain nos presenta un análisis de la modernidad en ese sentido macro, sin dejar de lado la vivencialidad que supone la vida moderna. Su enfoque, no obstante, sigue estando determinado por una lectura estructural de la vida social. Sus referencias al fenómeno religioso muestran ese doble analítico: “En el pasado, la religión fue una primera agencia de socialización de los hombres.... Hoy, la religión ha venido a ser ubicada, mucho más, como una más entre otras actividades de ocio, la religión existe en el área de la *libre elección del uso* entre las diferentes posibles alternativas simbólicas-culturales, a la manera de elección entre diferentes menús, en función de los gustos eximidos”^v.

Giddens también resulta pertinente en su diferenciación entre “influencias universalizadoras y “disposiciones personales” en la reflexión sobre la modernidad”^v. El autor alude a dos formas de institucionalización que corresponden a sendos aspectos de la modernidad, a saber, la iglesia (influencia universalizadora) y las prácticas religiosas (disposiciones personales). Desde esta perspectiva de análisis, Giddens construye un corolario respecto de la identidad: “En mi opinión, las transformaciones en la identidad del yo y la mundialización son los dos polos de la dialéctica de lo local y lo universal en

las condiciones de la modernidad reciente. En otras palabras, los cambios en aspectos íntimos de la vida personal están directamente ligados al establecimiento de vínculos sociales de alcance muy amplio”^v.

Vemos que es posible tratar el tema de la modernidad, así como lo habíamos dicho respecto de la identidad, a partir de esas dos vertientes distintas, a saber, la vertiente estructural-macro, que se mueve en el ritmo de un objetivismo, y la vertiente no-estructural-micro, que toma la forma de un análisis subjetivista. Desde Berian, nos es posible visualizar estos dos espacios diferenciables en la discusión sobre modernidad. Digámoslo de modo más puntual. Es posible encontrar en *Estado de bienestar, planificación e ideología* una propuesta de lectura dual, a saber, la del “mundo de la representación” y la del mundo institucional-concreto. La tesis del autor, sin ser demasiado explícita, es que la modernidad ha de leerse con énfasis en su ser “mundo instituido de significado”, en su ser representación colectiva y que las instituciones históricas concretas (el Estado, la economía) están supeditadas a dicho “mundo de la conciencia”. Hay pues una distancia no asumida entre la lectura de los social a través del “mundo instituido de significado” y otra que corresponde a la institucionalización materializada en aparatos como el Estado o los modos y relaciones de producción de la vida material (en los que podríamos incluir el mundo simbólico). Cuando el autor aborda las instituciones sociales sociohistóricamente materializadas, distinguibles de la institución imaginaria-cultural-simbólica pero nunca reductible a ella, tales instituciones aparecen como apéndice de dicho mundo de las representaciones. Veámoslo en el último capítulo de la obra en cuestión. Berian elabora ahí una diferenciación creciente de tres esferas o ámbitos, a saber, el ámbito de la personalidad, el institucional y el cultural. Las dos primeras esferas adquieren su “forma” a partir de las representaciones colectivas autorreferenciales propias de la tercera, que, a su vez, se “manifiesta” en la ciencia, la moral, la técnica, el derecho, el arte y la religión.

Las representaciones colectivas, según esta lectura, “determinan” las tres esferas mencionadas, de modo tal que nos encontramos con una especie de culturalismo. Si se retoma la imagen de un tipo de marxismo mecanicista en el que se utilizaba la imagen topológica “base-superestructura” en la que el mundo de las representaciones estaba supeditado a la economía, en esta lectura nos encontraríamos con una propuesta contraria: es el mundo de las representaciones (el equivalente a la superestructura) lo que determina las instituciones (la base) y, de paso, la personalidad. La idea de la “transición hacia lo nuevo” propio de la “sensibilidad moderna” y de los procesos de modernización son leídos ahora como un desarrollo histórico-social en tanto “despliegue indefinido sin fin” (Castoriadis), que *se manifiesta* ahora como una diferenciación creciente de esferas (donde aparece el “yo”, “los otros” -lo social-, y las instituciones de poder – Estado, Mercado, Iglesia-).

A partir de esto, Berian se alista para hablar de los subsistemas sociales (expresión de dichas esferas diferenciadas guiadas ahora por la “fuerza invisible” de la especialización y la diferenciación funcional sin fin) en relación con la acción social. Aquí aparecen por primera vez los “sujetos de la racionalidad”, a saber, movimientos sociales, élites, estamentos, etc. ¿no será mucho más adecuado y pertinente hacer la lectura (filosofía de la historia) al revés?. Berian cierra su texto con el señalamiento de los “deficits” de la modernidad en cada una de esas esferas y concluye con una tesis general contradictoria respecto de todo el “viaje teórico” que ha realizado: el proceso

compulsivo de acumulación de capital coloniza todo espacio social. Sería éste pues un megaespacio “de flujos que subsume a la gramática de las formas de vida y las identidades sociales”. Tal parece que la conclusión debía ser el punto de partida.

Un paréntesis:

Comentaremos a continuación un aspecto de la reflexión teórica de Beriain que nos había quedado de lado, a saber, la concepción de las sociedades modernas como sociedades “sin centro”. Hemos querido utilizar una de los planteamientos generales de Castells en su obra *La era de la información: fin de milenio*. Castells, después de haber realizado un trabajo exhaustivo de los “componentes” de la economía, la cultura y la sociedad en las sociedades de hoy, alude a una nueva “geometría del poder”. Dicha lectura, cuya estrategia analítica parte de tipo de relaciones sociales de diversos actores o agentes sociales para llegar luego a una generalización de lo social que da lugar a dicho término “diagnóstico” de la nueva geometría del poder, plantea no solo la diferenciación de esferas y la autorreferencialidad sistémica de la mismas, sino también da un paso más al reconocer (y partir de) el debilitamiento de unas respecto de otras en una suerte de relaciones de fuerza. Esa nueva geometría del poder es leída desde una caracterización de lo social hoy que Castells llama: sociedad informacional. El autor encuentra un vínculo fuerte entre las instituciones político-sociales y los códigos culturales que aparecen en la vorágine informacional que distingue a las sociedades de hoy de las sociedades anteriores, no muy lejanas en el tiempo.

Es llamativa y sustentable la tesis de que las transformaciones político-económicas pasan hoy por los complejos procesos de comunicación (y por las tecnologías comunicativas) y que esto signifique una nueva forma de “vivir” y enfrentar los desafíos sociales que se pueden plantear ahora en escala mundial con mucha más fuerza y eficacia. De ahí que el autor preste tanta atención a los movimientos sociales (ecológicos, de género, etc.) que exigen finalmente un nuevo orden global. En este sentido, la tesis de Beriain del carácter determinante del “mundo de las representaciones” encuentra un lugar importante, más se hace necesario leerla como “efecto” de transformación en las relaciones de fuerza de agentes sociales y de condiciones de relación, en su causa.

Junto con esto, hemos de reconocer en ambos autores la “vulnerabilidad” de las políticas sociales por el “nuevo” lugar que ocupa el Estado, y por esos juegos de fuerza de mayor complejidad. Es válido, por ello, echar un vistazo al panorama político-económico y cultural del mundo hoy con el fin de trabajar con una institución moderna “fundante”, el Estado, en función de necesidades sociales básicas, respecto de la cuales las políticas sociales se suponen interlocutoras.

Los distintos abordajes a la noción de identidad

Identidad en filosofía

Nos proponemos ahora acercarnos un poco a la cuestión de la identidad desde la filosofía. El texto que hemos elegido para realizar dicho trabajo es *Sí mismo como otro* de Paul Ricoeur. Como veremos en este acercamiento, hemos asumido la hermenéutica, la filosofía del lenguaje como estrategia analítica “privilegiada” tanto para la discusión del “lugar” actual de la filosofía como para el objeto de análisis que nos ocupa: la identidad. El autor que antes nos sirvió para el análisis de la modernidad – Beriaín – nos sirve de puente para esta sección del trabajo. La categoría “mundo instituido de significado” –concepto de Castoriadis que Beriaín utilizó como determinante de la modernidad– lo tomamos ahora como referente para la discusión del quehacer filosófico –inserto en el “mundo de la representación”– que “piensa” la representación. El eje analítico privilegiado por Ricoeur es precisamente ese mundo de la representación, bajo la categoría de la narratividad (una filosofía del lenguaje) y su corolario: la primacía de la reflexión sobre la inmediatez del sujeto. Intentaremos justificar esa vertiente analítica en tanto “espacio” identitario en las sociedades modernas.

Digamos antes una palabra un tanto más “filosófica” -léase general- sobre identidad. El término “Identidad” a secas nos remite a una generalidad que señala básicamente la pertenencia “de sí” de una cosa respecto de otra. Hemos de pensar, pues, en un atributo “de” las cosas (entes) que consiste en su “singularidad” (sea ésta “intensa” o “extensa” -extensión métrica o no métrica). Marcamos aquí una diferencia obvia entre identidad e idéntico: la identidad señala ese “ser-sí-mismo” y no otro, mientras que lo idéntico se dice en una relación de objetos cuyas características se asemejan en un alto grado, sin ser lo mismo. “Identidad” remite, pues, a una “mismidad” y su comprensión pasa por la conceptualización de su contrario: “la otredad”. Vincent Descombes dirige sus reflexiones sobre este asunto en *Lo mismo y lo otro* con una distinción que aclara nuestro “macro-espacio” de discusión. El autor señala que la categoría de identidad no se dice de modo semejante cuando el objeto de estudio es del orden o “región” que Kojève llama “naturaleza” o del orden “histórico”. La identidad como una naturaleza, como algo que se distingue de todo “lo otro” y que “es” en tanto que es igual a sí misma (región “naturaleza”) ha de diferenciarse de la identidad como proceso es decir como “movimiento” que afirma en el mismo momento que niega, propio de un discurso cuyo referente lo constituye la “región historia”. En la primera forma se sostiene la correlación de identidad e igualdad, en la segunda forma se sigue “diferencia” de la identidad. La primera forma admite un tratamiento “cosificado” y estático de dicha noción, mientras que la segunda forma exige el sentido plural, dinámico y “procesal” de la misma.

La discusión filosófica, no obstante, es mucho más compleja y densa que lo que hemos planteado a partir de Descombes. Si hiciéramos una revisión histórica de la cuestión, nos daríamos cuenta que habría que comenzar, al menos, con Parménides y con Platón para luego seguir el curso de la discusión con autores tan diversos como Descartes, Kant, Hegel, Dilthey y Nietzsche. Puesto que, para nuestros efectos, abordar la discusión filosófica sobre la identidad con esa amplitud nos será imposible e improcedente, nos referiremos de modo directo al trabajo de Paul Ricoeur. El trabajo

de dicho filósofo contemporáneo recoge precisamente todas esas tradiciones filosóficas –juntamente con los grandes filósofos de inicios del siglo XX: Husserl y Heidegger-. Ricoeur no solo nos ubica en la discusión histórica del asunto que nos ocupa, sino que también nos lleva a la discusión por la vía “moderna” de la hermenéutica. Tenemos pues, el abordaje “privilegiado” de la filosofía del lenguaje, y una elaboración posterior de una filosofía social (ética y política) que nos permitirá unir este segmento del curso con las siguientes unidades.

Intentaremos estudiar la cuestión de la identidad desde la filosofía a partir de la “apropiación” hermenéutica (momento filosófico “último” en la historia del pensamiento) y concretamente desde Ricoeur, cuyo trabajo, como antes señalamos, recoge algunas de las “apropiaciones” filosóficas tradicionales –como la analítica, la fenomenología, el racionalismo y el voluntarismo, etc.- en lo que él llama la “hermenéutica de sí”. Hacer filosofía –y sobre todo “filosofía del yo”- supone una movilización fluida, consistente y abarcadora del pensar del ser y del hacerse, es decir, de la epistemología, de la ontología, de la ética y la política. El “juego” que nos presenta Ricoeur en *Sí mismo como otro*, comparte esas variables (aunque la última no es tan explícita) y nosotros intentaremos acercarnos un poco a dicho juego desde los modestos límites de nuestra propuesta de lectura. El tema de la identidad es, según nos lo señala el autor y según lo corrobora una simple historia de la filosofía, constituye un eje del pensar, una inquietud de la reflexión en tanto reflexión sobre el ser, sobre sí misma y sobre el deseo. Los conflictos entre las “tesis” de la alteridad y pluralidad, contrapuestas a la mismidad y la unidad adquieren “cuerpo” desde Parménides. El ser que no puede no ser, *es* en tanto principio lógico, ontológico y metafísico. Su ser se muestra en el pensar o el pensar exige el ser, que es uno y que su “ser múltiple” pasa por “reflexiones de segundo grado”. La pluralidad o es falsedad, o es apariencia (Platón) o es accidente, o es reflejo. Esa pluralidad se nos ha presentado en la historia como un problema epistemológico, mas su carácter ontológico es asumido como punto de referencia por exclusión (el escepticismo) o por inclusión cuasimetafísica (el racionalismo griego, el racionalismo moderno, las religiones monoteístas). El monoteísmo (o su contraparte, el ateísmo), que marca la cultura occidental, es “hijo” de esa “percepción absoluta del ser”. Lo que no encaja, tal y como lo aseveraba Nietzsche, es el politeísmo. Por Dios o contra Dios, mas la propuesta de muchos dioses y la oposición de un Dios respecto de otro Dios “cara a cara” nos expone a la anomia, la inseguridad, la imposibilidad de conocer, la fragilidad del existir. Tal parece que el pensamiento de la identidad (su ser, su hacerse) ha recorrido los caminos de la exclusión. Así como hemos explicado lo que existe por lo que no existe, así como entendemos más fácilmente la idea de la oscuridad por su opuesto, la presencia de luz (o la idea de luz como ausencia de oscuridad), así como hemos sostenido la vida (y su extensión en la eternidad) por oposición (íntimamente humana) a la muerte, así como hemos construido un mundo que “busca” uniformidad (o que se desarrolla como consecuencia –o en función- de un “nomos” por horror a la anomia), así toma forma toda una serie de reflexiones, acciones individuales e históricamente institucionalizadas, y formas extendidas (o en extensión) del ejercicio del poder como correlato de la defensa y afirmación de la identidad.

Ricoeur nos permite reencontrarnos con los planteamientos por opuestos y el esfuerzo histórico por la unidad, eternidad, certeza, verdad a partir de Descartes y la filosofía del cogito en contraposición con su “alter ego”: la vertiente nietzscheana del

anti-cógito, que ridiculiza la certeza, relativiza la verdad y propone una eternidad de lo finito. Esta oposición le servirá al autor como punto de referencia para su “hermenéutica del sujeto”. Veámoslo desde el prólogo de su texto *Sí mismo como otro*. Ricoeur hace explícitas tres intenciones filosóficas de su estudio: a) “señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto (yo pienso, yo soy), b) “disociar dos significaciones de identidad: ‘identidad idem’ e ‘identidad ipse’”, en la que la primera (same) marca el carácter de permanencia del tiempo y de unidad de un núcleo- mientras que la segunda (self) contiene la pluralidad, el dinamismo y la alteridad, c) la presentación de la “dialéctica del sí” desde la identidad ipse con la identidad idem. Estas tres intenciones se materializan en sus diez estudios y se pueden “sintetizar” con la expresión “hermenéutica de sí” o “filosofía del cógito”. Como bien lo apuntará el autor, su hermenéutica del sí “se encuentra a igual distancia de la apología del cógito que de su abandono^v”.

El camino hacia la construcción de una “tercera vía” en la comprensión y explicación del sí que señala el autor inicia por la pregunta ¿quién? –de quién hablamos y quién habla- que es la pregunta por el sujeto “en” y “del” lenguaje (*filosofía del lenguaje*) y pasa por el quién actúa (*filosofía de la acción*) y el quién se narra –que mezcla la acción a la narración en una suerte de dependencia de la narración por la acción o, dicho de otro modo, como la lectura de la narración en cuanto acción-. En este punto se trabaja la identidad personal como “intersección” entre la tradición analítica y la hermenéutica. Finalmente se llega a la pregunta por el quién es el sujeto moral de la imputación, en donde encuentra su lugar la dialéctica del sí mismo y del otro. Aquí Ricoeur se hace de la tesis de que la “autonomía de sí aparecerá –en los estudios sobre la moral y la ética- íntimamente unida a la solicitud por el prójimo y a la justicia para cada hombre^v”. Lo que antes señalábamos de la posición del autor entre la filosofía cartesiana y nietschenana puede entenderse ahora de modo general en los siguientes términos: La inmediatez del yo y su ser fundamento último aparecen como insostenibles por la tesis de la dialéctica del mismo y del otro y, por ello, se dice que el “yo” se pone o es depuesto –lo cual significa que la negación de la filosofía cartesiana del yo en tanto principio del ser y del pensar. Se asume, pues, la historicidad del pensar en la “historicidad de la interrogación (de la hermenéutica) en el que el “yo” es un producto de la pregunta por el “yo” que exige una respuesta –interpretación- del que habla en tanto narrador y de la narración en la que se encuentra “inmerso” (no hay comprensión de sí que no esté mediado por los signos, los símbolos y textos). No obstante, este camino llevaría al silencio de todo discurso sobre el “yo”-ontológicamente referido-, lo cual no es avalado por Ricoeur. Será el actuar humano el que rescate al “yo” de su desaparición (esto le traería una unidad al yo que sería básicamente analógica, empero rompería con la filosofía de la muerte del sujeto). Frente al cógito “imposible”, es decir, absoluto y solipsita, aparece el “ipse” dialéctico respecto de la alteridad (y respecto de idem en segundo lugar) que marcará la postura del “cógito quebrado”. El anticógito nietscheano con su exacerbación de la duda hiperbólica –la negación de todo fundamento- la hipersubjetivación e “hipervolitividad” aniquilantes y el cógito con su exigencia de fundamento último e hiperracional (certeza) han de ser subsumidos por una filosofía que parta de la mediación objetivante del lenguaje y de la acción: comprenderse es conocerse ante el texto.

Nótese en Ricoeur ese esfuerzo filosófico, esto es, analítico/explicativo, en función del “sí mismo”. Es claro que no estamos frente a un estudio del sí mismo: el autor no pone en directo diálogo con los caminos y estrategias aproximativas al sí

mismo. Es explícita la intencionalidad, la subjetividad (hecha lenguaje, hecha “cuerpo”) y la referencialidad axiológica. No por casualidad Ricoeur señala su particularidad teórico-metodológica –por la diversidad de tendencias y la especificidad hermenéutica de su tratamiento- como “filosofía del rodeo”. No obstante la riqueza analítica de la propuesta hermenéutica ricoeuriana, quisieramos avanzar - “descender”- en función de una caracterización más puntual-concreta respecto de la identidad. Sostenemos nosotros aquí que para estudiar el “yo”, el “sí mismo”, la identidad, hemos de “crear” contexto, localizar, indexar, reducir los espacios analíticos y sociohistóricos.

Identidad en las ciencias humanas

Hemos abierto la anterior argumentación de modo puntual en los límites “estrechos” del sentido (representación) básico y llano del término identidad, retrotraído al análisis filosófico (lógico-ontológico) en el que dicho término permite ingresar. No obstante, hemos de abordar la cuestión desde perspectivas y marcos teóricos que “elevan” la carga semántica de la noción de identidad (o que reducen el espacio de análisis, con lo cual amplían el valor, rigor y carácter operativo de las categorías explicativas del mundo social). Precisamente, hemos de abordar el sentido de la noción de identidad en esa “región historia”, en la que los múltiples factores (contexto social, tensionalidad histórica, actores –sujetos-, acción social, juegos de poder, etc.) disparan su uso y utilidad. Hablamos pues de una revisión de los procesos identitarios desde algunas de las propuestas que parten directamente de las ciencias humanas.

Identidad en sociología

Identidad, dicha desde la perspectiva sociológica, nos permite hacer intensivo nuestras reflexiones. Daremos un énfasis teórico-metodológico al presente acercamiento al análisis identitario desde dicha área del saber, considerando sus “pretensiones”: ser una disciplina científica consolidada, constituida y legitimada en la especificidad y autonomía de su campo de estudio y “aparato aprehensivo”. No pretendemos aquí realizar algún estudio en particular, sino más bien referirnos al “legado” científico social que permita evaluar dicho trabajo y su alcance respecto de la identidad, del “saber-hacer-se”. Siguiendo a Weber, diríamos que la especificidad del saber sociológico radica en el estudio de la acción social. Tal lugar general “común” del saber sociológico, como la historia de dicha disciplina lo muestra, se puede extender hacia “modelos macro” de la acción, respecto de los cuales se hace necesario un instrumental técnico-metodológico que se acercan al estudio de las relaciones entre las estructuras sociales cimentadas en el tiempo y la interacción social extensa (en el espacio-tiempo, en la “consciencia” social) o hacia modelos micro de la acción. Estos modelos “micro”, se afianzan en la acción social “intensiva” e inmediata que roza los espacios internos de la conciencia. En la primera forma de hacer sociología tendríamos los estudios sobre más cuantitativistas, estructurales y habilitados para “medir” procesos político-sociales ampliados. En la segunda forma aparecen una línea de trabajo más cualitativa, subjetivista y prediseñada para leer fenómenos más vivenciales, intensos y con un marco referencial compartido con el psicoanálisis, la psicología y la lingüística. En ambos casos estaríamos frente a una disciplina concreta, la sociología que, como bien la afirmaba Schutz, constituye “el contexto objetivo de significado construido a partir de contexto subjetivos de significado”.

De este modo, consideramos el análisis de la acción (social) una de las fuentes privilegiadas para el análisis identitario. El término "interacción social" es relativamente simple si la consideramos en su expresión más "abierta" (micro) a saber, una acción entre individuos. No obstante, es posible encontrar su pertinencia y "lugar teórico" si tomamos en cuenta que esa acción entre individuos adquiere su forma en el marco de una "colectividad" estructurada e institucionalizada y que, por ende, nos remite a una objetivación del "sentido subjetivo". La caracterización que hacen Berger y Luckmann del término "acción" nos permite entender con mayor especificidad dicha noción de "interacción", dicha precisamente *desde* un discurso micro: "Este ejemplo [el de la vivencia de una flor: la conciencia se dirige a ella, se torna experiencia, se relaciona con otras experiencias -de flores- se puede integrar a un plan de acción -'la corto y se la llevo a mi amada'-] ya indica el doble sentido de la "acción" y del "acto". El sentido de la acción presente se configura por anticipado. Un acto concluido tiene sentido de un modo retrospectivo. La acción es guiada por una perspectiva determinada hacia un fin preconcebido". Este ejemplo permite ver la minuciosidad que el análisis de la acción y el acto pueden tener en la relación entre un sujeto y un objeto concretos (un individuo y una flor). Dicho tratamiento de la acción –que supone un posicionamiento teórico-metodológico desde la subjetividad- señala una forma de apropiación de sí, de identidad. Es factible entonces crear un "cerco" e intentar entender el sentido de la acción en la acción misma y a partir de los límites de la percepción de dicha acción y su concreción. Fernando García Selgas, haciendo alusión a este tipo de análisis, plantea el siguiente supuesto: "el último eslabón en la cadena interpretativa y generadora de sentido no estaría ni en el inconsciente ni en un código social, sino en el resultado y regla de la vida práctica que son los hábitos". Nótese otra vez que la definición de la acción y del sentido de la acción supone interpretación, y véase que dicha interpretación, según esta posición interpretativa, ha de tener como punto de partida (¿y límite?) las experiencias vividas a partir de la acción particular o los lineamientos generales "a priori" de la acción social. Se podría "suavizar" esta posición afirmando que el término "interacción" *parte* de esta noción de acción -y añade la idea de la vinculación ineludible de "los otros" en dicha acción- y, luego, hace posible (y necesario) la "reinterpretación" desde un marco general de la acción (que no se da en el vacío social, sino en un "lugar social" con códigos de acción determinados). Más aún, diríamos con cierto "dogmatismo" que el análisis de los procesos de producción de sentido (identidad) exige arrancar desde la subjetividad (entiéndase la contextualización espacio-temporal, o sociohistórica) y admite, en un segundo momento, una aproximación ampliada. Se puede trabajar extensivamente o intensivamente, y ambas aproximaciones teórico-metodológicas se desmarcan a sí mismas, se limitan y se complementan. Sobre la primera posibilidad, los trabajos de análisis social desde la fenomenología social, el interaccionismo simbólico y la etnometodología han hecho su recorrido. Sobre la segunda posibilidad se hace necesario recordar a los grandes fundadores de la sociología como Durkheim, Marx, Weber. Para ilustrar esa primera vertiente del análisis social, hemos aludido al trabajo de Berger y Luckmann. Para ilustrar la segunda vertiente o tendencia, mencionaremos brevemente a Castells, quien trabaja la categoría de identidad también desde planteamientos analíticos extensivos y cuya tipología identitaria nos ofrece ese otro espacio de discusión. Según el autor, se puede hablar de tres tipos de identidad, a saber, identidad legitimadora, identidad de resistencia e identidad proyecto. Esta distinción tiene como referente la posición de los actores que entran en los juegos de relaciones (en un espacio macro) y ha de leerse también en función de "lo otro", es decir un "afuera" que por ahora lo podríamos

denominar “institucionalidad dominante”. Para el primer tipo, los grupos sociales (actores) “absorben” la sensibilidad e institucionalidad dominante, para el segundo, tenemos grupos sociales cuya autodefinición es básicamente “negativa”, es decir, responde a una oposición frente a la sensibilidad o institucionalidad dominante. Para el tercer tipo, tenemos grupos sociales (actores) que “redefinen su posición en la sociedad” y traducen su sensibilidad a formas nuevas de organización de la vida individual y colectiva en términos de un proyecto alternativo.^v Castells se refiere en su análisis a movimientos sociales ecológicos, étnicos y de género como esos grupos sociales (nuevos actores sociales) que intervienen en los procesos de “construcción de sí” de los individuos que pertenecen a dichas colectividades y que reaccionan (individuos y colectivos) de un modo o de otro frente a las amenazas exógenas. Este tipo de lectura de los fenómenos sociales, acudiendo a contextos sociohistóricos ampliados y recurriendo a una lectura de “fuerzas” o tendencias en el juego de poder de los distintos tipos de colectivos (divisibles a partir de sus vínculos amplios como el género, la etnicidad, la pertenencia a estratos económicos y políticos y “culturales” diferenciados) posicionados sociohistóricamente nos remite a toda la tradición marxista y estructuralista de siglo XX.

Es razonable pensar en que ambas tendencias de análisis social son útiles en el tanto nos brindan datos y arrojan luz, en sus niveles, para la discusión que ahora nos ocupa: el valor de la categoría de identidad. No es extraño que nos encontremos con una especie de “tercera vía”, cuya propuesta contenga elementos teórico-metodológicos que eviten los escollos o limitaciones de cada una de ellas por separado. Creemos que podemos ejemplificar tal posible vía ecléctica del análisis identitario –estudio sobre la producción de sentido- en el trabajo de Pierre Bourdieu. Nos referimos a habitus, campo, disposición, estrategia y capital social. Estas nociones no son nuevas, mas el manejo y utilización para el análisis que desarrolla Bourdieu las convierten en herramientas teóricas de mucho valor. Bourdieu hace uso de tales conceptos en trabajos como *Espacio social y poder simbólico*, *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción* y algunas de sus aclaraciones más valiosas las encontramos en *Respuestas: por una antropología reflexiva*. El concepto de habitus nos remite a una especie de entidad prelingüística encarnada en los agentes y que constituye, por lo tanto, un “punto de partida” subjetivo-objetivo de la acción. El habitus supone agentes (no necesariamente sujetos) posiciones y disposiciones y, en un tercer momento igualmente vinculante, un espacio de acción (el concepto de campo). Dichos agentes y espacios de acción se constituyen por un “diálogo” entre la acción de los agentes, la disposición y un “marco de acción”- leyes, estrategias, lenguaje, tensionalidad-. Lo que caracteriza el habitus es su capacidad generativa inscrita como un arte en el sistema disposicional y no una simple repetición. Lo que caracteriza al agente es su grado de acción subjetiva sumado a un grado de determinación de la acción: de aquí que desaparezca -parcialmente- la noción de sujeto radical (subjetivismo) y de objeto “per se” (objetivismo). El “habitus” supone entonces la concreción disposicional (en un cuerpo) de la acción social que va más allá de su “estar presente” –recuérdese que los actos son motivacionales, orientadores, subjetivamente teleológicos, “concienciales”- y se dice dentro de un campo o espacio social, que constituye la “concreción posicional”.

A partir de estas consideraciones se hace consistente la valoración de García Selgas en torno a la identidad y el cuerpo en términos del “diálogo” posición/disposición y la identidad: “Los esquemas, formas y organizaciones

corporales.... constituyen elementos básicos en los procesos de identidad (social y personal), yencarnan un código con el que construir mensajes y cargan el contenido del aparato perceptivo e interpretador de mensajes”^v. El énfasis de la lectura de lo identitario a partir de la interacción social históricamente concreta, como podemos inferir, no excluye el esfuerzo hermenéutico: todavía es posible sostener la tesis de la discursividad de la acción, que muchos sociólogos llaman también narrativa. La cuestión identitaria puesta como preocupación sociológica no es sencilla, así como no lo es la comprensión de los fenómenos sociales en general. Mucho más difícil lo es cuando añadimos categorías de análisis que recogen la “corporeidad” del “sí mismo” y cuando sostenemos que las posiciones/disposiciones, juntamente con los esquemas perceptivo-conceptuales han de ser tomadas como condición de la producción social de significado y, a la vez, resultado de las mismas y, sobre todo, como base del proceso de conformación sociocultural de la corporalidad. Como bien concluye García Selgas: “La identidad es quizá menos idéntica de lo que se suponía y que es el entramado de relaciones prácticas encarnadas y discursivamente resituadas lo que contextúa identificativamente al usuario-interprete de sentidos” p.513.

Este mismo autor nos propone una “hipótesis de trabajo” que refuerza la idea de la pertinencia del análisis de los hábitos (y la interacción social en términos de una solidificación psicosocial de su “regularidad”) en la concreción de la acción social y que se hace consistente en cualquier estudio sociológico que se inscriba en ese universo discursivo “micro” que hemos venido caracterizando muy someramente. Sus palabras, que ya habíamos mencionado en líneas anteriores, son las siguientes: “el último eslabón en una cadena interpretativa y generadora de sentido no estaría ni en el inconsciente ni en un código social, sino en el resultado y regla de las prácticas, que son los hábitos”^v.

El estudio de la acción social entendida en ese juego de habitus, campo y bajo la categoría de los agentes hace evidente una de las dificultades básicas del trabajo sociológico: la “demarcación” del investigador y de lo investigado, del lenguaje analítico y de las experiencias subjetivas que nunca son reductibles a tal lenguaje. Así, siguiendo a Bourdieu, el análisis sociológico supone esos dos momentos “fundantes”, a saber, el objetivista (cuando quien estudia un fenómeno social, construye una estructura relacional independientemente de quienes asumen, consciente o inconscientemente, sus acciones y posiciones) y el subjetivista (que parte de la vivencia de los actores sociales tal y como ellos la representan a través de símbolos y la materializan en las prácticas sociales)^v.

De este modo, se puede señalar en términos generales dos factores básicos que se cruzan en nuestro análisis sobre las identidades: por un lado existe todo un universo de las representaciones, respecto del cual dicha categoría, juntamente con otras categorías paralelas como “imaginario”, visión de mundo”, teoría, etc., encuentra su “ámbito de acción” (generador) constitutivo (llamemos a esto, por ahora, subjetivismo de alta intensidad”). Por otro lado, tenemos “nuestra terrenalidad”, a saber, las condiciones materiales de existencia, que están sujetas al espacio (“lugar geográfico, sociopolítico, sociocultural) y al tiempo (contexto histórico, temporalidades particularizadas). Llamemos “subjetivismo de baja intensidad” a este “objetivismo”: su “terrenalidad” sigue siendo una construcción social que, por procesos de sedimentación interactiva/institucional, adquiere un carácter objetivo de “alto perfil”.

Desde nuestra perspectiva, estos dos elementos han de reconocerse en su diferenciación y coexistencia, en su paralelismo y tensionalidad, en su distanciamiento interdependiente. El carácter de estos dos elementos y su “relación” no deja de ser paradójico: no son el uno sin el otro y no son el uno con el otro. Dicho de otro modo, no se puede comprender (conocer) “nuestra terrenalidad” fuera del “ámbito” (estructura representacional, medios de representación) y dicho ámbito surge, a su vez, de la “matriz” de su terrenalidad. Hablamos entonces de la existencia de dos campos relativamente autónomos, absolutamente distinguibles y fundamentalmente interdependientes. El supuesto de fondo que aparece en esta reflexión es que el análisis científico –toda práctica intelectualista- que intente explicar espacios y lógicas de acción siempre “hará injusticia” a procesos de interacción social mucho más complejos que los mecanismos con los que los explicamos.

Otro paréntesis:

Lo anterior trae consigo una serie de corolarios metodológicos que se hace útil señalar inmediatamente. Conviene pues, en primera instancia, recordar esa nuestra “propia terrenalidad” y la de las “unidades de observación” juntamente con la “movilidad” de las representaciones del “observador” y del observado”. Junto con esto, vale recordar la necesidad metodológica (abierta a una discusión ontológico-social) de la objetivación de los fenómenos sociales (sobre todo los procesos de construcción de identidades) para su comprensión (piénsese en Durkheim: *Las reglas del método sociológico*.) Una vez objetivado el fenómeno social “meta”, se hace obvio preocuparse por una selección cuidadosa de variables e indicadores, en la producción y fuentes de datos a utilizar, en los criterios analíticos. Si nos ocupamos de los procesos identitarios en su “constitución terrenal” (ajustada a las acciones sociales concretas), tales elementos se tornan fundamentales, pues dicha lectura del sentido de la acción (base de los procesos identitarios) exige localización, ambientación, contextualización social y representacional. García Selgas expresa tal necesidad del siguiente modo: “Es en la recursividad de la cotidianidad, especialmente en el mantenimiento de las posturas, posiciones y disposiciones adecuadas, donde los supuestos sobre la existencia de lo otro, de los otros y de uno mismo se mantiene con el candor de su origen infantil y junto a las esquematizaciones básicas de orientación, sentido y valoración”

Hablamos, por supuesto, de investigaciones cuyo abordaje será necesariamente cualitativo. Los estudios cuantitativos, desde nuestra perspectiva, permiten dar cuenta de fenómenos sociales más abiertos y arrojan luz en un sentido “macro” alrededor de fenómenos sociales susceptibles de ser explicados en términos de tendencias o de alcances de un colectivo a partir de una o varias cuestiones muy concretas. Los estudios cualitativos –cualquier propuesta del análisis de procesos identitarios en “microespacios” sociales sería un ejemplo de ello- transitan por caminos más estrechos y con estrategias de análisis mucho más “sutiles” y provisionales (por su menor perfil “heurístico” y el carácter móvil y cambiante de aquellos objetos y unidades de análisis que les corresponde). Se podría decir de modo sintético que lo cualitativo es a lo fluido y menos estable como lo cuantitativo es a lo “codificado” y cristalizado. El valor del análisis identitario “micro” –y su respectiva metodología- estaría en la posibilidad de “control” de los contextos concretos a partir del cálculo y la medición de dichos contextos. De este modo, la investigación sociología no sería sino una progresiva

reducción de las múltiples dimensiones y planos de expresión de cualquier fenómeno social.^v

Identidad en antropología social

La dilucidación de la categoría de identidad –pensándola en sus posibles alcances- exige la utilización de presupuestos y contextos de reflexividad que pasan por el psicoanálisis y la antropología cultural. En esta segunda vía, por ejemplo, se han elaborado estudios sumamente sugerentes respecto de la relación entre el espacio y los seres humanos, o, dicho de modo más categórico, de la constitución de “lo humano” por el espacio. Los términos “domesticar” y “casa” (domus) señalan esa característica propia de lo humano que pasa por la “apropiación” del espacio en la intersubjetividad. Siempre a la luz de dicha disciplina, el concepto de *lugar*, mucho más específico que el de espacio, presenta posibilidades variadas y pertinentes para el análisis de lo identitario. El *lugar*, nos dice Cardoso en su lectura del antropólogo francés Marc Augé, ha de ser entendido como “la construcción a la vez concreta y simbólica de espacio, sirviendo de referencia a todos aquellos que estén destinados por ese lugar a una posición.” Y luego añade: “El lugar definido de este modo, constituye una base de sentido para los que viven en él”.^v La especificidad del trabajo antropológico (sin olvidar la débil frontera entre la ciencias humanas) radica en ese esfuerzo interpretativo de “códigos” culturales en su sentido más común: las costumbres, las tradiciones religiosas y artísticas -materializadas en objetos concretos y en lenguaje- a través de su estrategia metodológica distintiva: la etnografía.

La revisión las tradiciones culturales y los procesos identitarios desde esa vertiente que “hipostasia” la producción artística y la interacción social en sus distintas manifestaciones para convertirse en una etología (con lo que sesga metodológicamente los elementos políticos que las atraviesa y los “corolarios” cognoscitivos que de ellas se desprende –expresados en las diversas teorías de la conciencia que conocemos-) constituye un “plus” para efectos de comprensión y explicación de los fenómenos sociohistóricos. Marc Augé^v, por ejemplo, con su trabajo sobre la vida urbana en *los no lugares* y sus reflexiones ampliadas en textos como *una antropología de la sobremodernidad*; o en trabajos más puntuales como *Dios como objeto*, nos presentan una veta rica en información y una fuente empírico-analítica de alto valor para la configuración de la categoría de identidad y la consecuente dilucidación de procesos identitarios. En *Dios como objeto* –solo para ilustrar nuestra afirmación- Augé estudia el “universo pagano” de Africa y encuentra elementos de una “religación” del cuerpo en las relaciones simbólicas –muy vivenciales- que “da forma a sistemas de interacción, que son sistemas de construcción de sí: “El objeto fetiche es precisamente el objeto en el que se acumulan, en una forma alusiva o metonímicamente corporal, objetos que van desde la materia mineral a la materia animal y desde la materia bruta a la materia muerta: tierra, piedras, conchillas, plantas, excrementos, sangre, cadáveres.... Así se propone una continuidad análoga a la que une el cuerpo de los dioses y el de los hombres en un conjunto lógico en el que alternativamente el primer cuerpo puede pasar por la imagen del segundo y el segundo, por el sustituto del primero. Es este segundo lugar de observación y experiencia común a todos lo hombres de una misma cultura y por cierto común a todas las culturas, lugar fundamental en el que se aprehenden las diferencias de los sexos, las semejanzas de un individuo con otro, los ritmos desiguales de la vida biológica, la autonomía relativa de los órganos, la pluralidad de los humores,

los efectos físicos de las emociones que tiene que ver con la relación con los demás, en suma, la materia orgánica del ser, de la identidad y de la relación...” (p. 107)

Identidad en el psicoanálisis freudiano

Por otro lado, los supuestos psicoanalíticos (freudianos) en torno a la identidad nos permiten recoger algunos otros componentes de dicha categoría de análisis. Una lectura identitaria a partir del estudio de la economía libidinal, que es lo que de primera entrada tenemos en la propuesta comprensiva psicoanalítica, constituye otro “plus” en la dilucidación de los procesos identitarios, sea que le adjudiquemos a la “libido” el carácter de “pilar” antropológico o si lo consideramos un factor más de dichos procesos. Hay que decir de modo inmediato, que Freud no trabaja con el concepto de identidad, sino con el de identificación. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud nos dice: “...en primer lugar, la identificación es la forma más originaria de ligazón afectiva con un objeto; en segundo lugar, pasa a sustituir una ligazón libidinosa de objeto por la vía represiva, mediante introyección del objeto en el yo, por así decir; y en tercer lugar, puede nacer a raíz de cualquier comunidad que llegue a percibirse en una persona que no es objeto de las pulsiones sexuales”^v. Identificación marca dos cosas: un distanciamiento de las explicaciones de tipo esencialistas y un supuesto teórico: la constitución de lo social como efecto de los distanciamientos y alejamientos entre sujetos y entre sujetos y el mundo natural a partir de el determinante psicobiológico de las pulsiones básicas, del amor y la muerte. Se podría afirmar que la personalidad, para usar un término “blando” se fundamenta y se configura mediante una serie de identificaciones (la personalidad sería un elemento dentro del análisis identitario, al cual la categoría de identidad debe dar cuenta). La identificación, como fenómeno psíquico, supone una especie interacción tanto con un sí mismo múltiple (ego, id y superego) como con los otros. La clarificación de estos dos niveles de análisis es valiosa en el tanto permite distinguir un “yo” unitario (y una lógica de “I” tal y como lo sugiere Mead) de un yo plural-incluyente, complejo por las concreciones materiales de su “yo” en la interacción con los otros (el “Me” de Mead), que también tiene sus propias formas constitutivas.

En *El malestar en la cultura*, para seguir con algunas pinceladas del pensamiento freudiano, el padre del psicoanálisis apunta algunas consideraciones generales de mucho valor en torno al “yo” y a “los otros” (la cultura). Ahí encontramos, otra vez, esa distinción entre el un “yo” consciente y sus “acompañantes”: el ello y el super-yo, que es posible reconocer también, en lenguajes distintos, en autores como Nietzsche. Freud nos lo dice del siguiente modo: “En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este yo se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás. Sólo la investigación psicoanalítica –que, por otra parte, aún tiene mucho que decirnos sobre la relación entre el yo y el ello no ha enseñado que esa apariencia es engañosa; que, por el contrario, el yo se continúa hacia dentro, sin límites precisos, con una entidad psíquica inconsciente que denominamos ello...”^v Ser una pluralidad, que se crea una unidad imaginaria, en el decir de Nietzsche, constituye el punto de partida heurístico del psicoanálisis tanto como la constatación de Marx en su lectura de los procesos históricos (o mejor, en su “horizonte de esperanza”: su transformación.

Lo que resta por revisar: una concreción necesaria

La categoría de identidad en la lectura de procesos identitarios adquiere su especificidad también desde una lectura que tenga como referente criterios ético-políticos. Estaríamos hablando de procesos identitarios como “líneas” de acción (individual e institucional) hacia la transformación de condiciones de negación y exclusión en procesos “civilizatorios”, plurales, incluyentes, humanos..... de esperanza. Los trabajos de autores “locales” como Hinkelammert y Gallardo son un ejemplo de ello. Categorías (diríamos mejor, motivaciones o convicciones) tales como “reconocimiento y acompañamiento”, horizonte de esperanza, dolor social, etc., aparecen como “ingredientes” necesarios para la construcción identitaria en una América Latina que lucha entre la amnesia histórica, las oligarquías salvajes, las “malparidas” burguesías nacionales, las anemias institucionales, y las avasallantes fuerzas e intereses externos. La literatura, la música y la plástica de nuestro subcontinente lo dicen y **nos** dicen al mismo tiempo. Dicen lo que hay y aquello de lo que carecemos. La academia, por el contrario, se torna silenciosa..... aquí nos detenemos... aquí debemos comenzar una nueva reflexión.

Bibliografía

Ortiz, María Salvadora (1996) compiladora. *Identidades y producciones culturales en América Latina*. Ed. Universidad de Costa Rica: San José. (“identidad e identidades: ¿hacia una identidad hegemónica?” María Pérez Iglesias, Yamilet González G.

Beriain, Jostetxo (1990) *Estado de bienestar, planificación e ideología*. Editorial Popular: Barcelona. (cap. 4: “La significación social de un proceso de “modernización-sin-fin”)

García Gómez, Pedro. et al (2000) *las ilusiones de la identidad*. Frónesis, Cátedra Universidad de Valencia, Madrid. (“El marco de la identidad, o las herencias de Parm+enides” Jesús José Nebreda.

Berger, Peter, Luckmann, Thomas (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Paidós: Barcelona. (caps 1-3)

Delgado, Juan M. Gutiérrez, Juan. (coordinadores) (1995) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* Síntesis: Madrid. “Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad” Fernando García Selgas

Larraín, Jorge (1996) *Razón, modernidad e identidad en América Latina*. Sage, London.

Castells, Manuel. (1999) *La era de la información: economía, política y cultura. El poder de la identidad* (v. II) Siglo Veintiuno: México.

Debuyst, Frédéric. *Amérique Latine: espaces de pouvoir et identités collectives*. Academia Bruylant, Louvain: 1994.

Giddens, Anthony (1997) *Modernidad e identidad del yo*. Península: Barcelona

Beck, Ulrich. (‘) *La sociedad del riesgo. ¿Qué es la globalización?* Paidós, Barcelona.

Berger, Peter (1969) *El dosel Sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu Editores: Buenos Aires.

Berger, Peter (1967) *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores: Buenos Aires.

Berman, Marshal (1985) *Todo lo sólido se desvanece en el aire: experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, México.

Bourdieu, Pierre, Wacquant, Loic. (1995) *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Grijalbo: México.

Canclini, García: (1995) *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo: México.

Cardoso, Ciro F. (2001) *Ensayos*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.

Descombes, Vincent. (1982) *Lo mismo y lo otro*. Editorial Cátedra: Barcelona.

González, Alfredo (1994) *El discurso de la patria*. Ed. Universidad de Costa Rica: San José.

Jiménez, Alexander. (2002) *El imposible país de los filósofos*. Ed. Perro Azul, San José.

Mead, George, H. (1963) *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist*. The University of Chicago Press. Chicago.

Ricoeur, Paul (1990) *Si mismo como otro*. Siglo XXI: Madrid.

Schutz, Alfred. (1972) *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*. Paidós, Buenos Aires.

ACERCA DE LA VIDA, LA HISTORIA Y EL CARIÑO (Facetas de Guatemala)

(En honor de mi padre: Manuel España.)

Olmedo España.

La vida de cada uno de nosotros, la propia, y la de otros, está llena de recuerdos, nostalgias, ilusiones, sueños y metas que aspiramos alcanzar.

Esa y no otra, es y ha sido, la vida de mi padre, por ello, ahora en voz alta, quiero honrar su nombre que llega, según su propia cuenta, a los noventa y un poquito más. Casi un siglo como si fuera poco. Una vida que al vivirla, se vincula a la historia del país por su cercanía circunstancial, sin ser él mismo, escritor, periodista, empresario, catedrático, político o burócrata. Nada de eso, sino un obrero a quien le gustó leer y platicar. Compartir, hablar y hablar para entender el mundo y entretener el tiempo. Un carpintero chiquimulteco nacido en San Vicente, aldea de Concepción las Minas.

Su ingreso a sociedad, partió de los caminos pedregosos de su comunidad a la ciudad de Chiquimula, para estudiar en el seminario de la misión evangélica los “Amigos”. Esta orientación cristiana, llegó al país, en el marco de la revolución liberal de 1871 que abrió las puertas a la libertad de culto. Los misioneros, grupo de menonitas norteamericanos se asentaron en esta región para realizar su trabajo espiritual y educativo. Crearon un seminario para forjar evangelizadores, centros educativos y clínicas de salud. Y ahí estuvo mi padre que se hizo pastor y carpintero. Nos llevó como gitanos, de iglesia en iglesia recorriendo pueblos de Zacapa y Chiquimula.

En uno de esos, Quetzaltepeque, advino 1954, fecha en la que el Coronel Carlos Castillo Armas con el Cristo Negro en andas y aviones de guerra entre las nubes del cielo, organizó campesinos “caitudos” como carne de cañón, para darle una fachada popular a una invasión vergonzosa que hundió nuestro destino histórico hasta la presente fecha. Y ahí estaba mi padre pensando que podría ir al campo de guerra, sin saber de la guerra, porque negarse, significaba ser condenado a la muerte por “comunista y agrarista”. A pelear por algo, que su fe cristiana no lo podía permitir.

La historia siguió su ritmo y mi padre, como buen padre, siempre tuvo que trabajar. Fue a la ruta del atlántico con su martillo y serrucho, a construir puentes. Cuentan sus amigos obreros que por las noches, contaban y cantaban historias, se reían de los chistes y pasajes de la vida del oriente del país, para vencer el cansancio y ahondar el sentido de pertenencia al pueblo que los vio nacer. Cada una de esas palabras quedó en los rincones de las vueltas del camino, pegado a un puñado de sudor que hoy es un recuerdo en cada paso por ese transitar.

Los días y los años han pasado y de nuevo mi padre encaramado en los altos andamios que construían poquito a poco, lo que iba a ser, el ostentoso Banco de Guatemala en el centro de la capital. Fue testigo como obrero, de nuevos diseños de una arquitectura moderna y de los bajo relieves de esta hermosa construcción. Ahí, otra faceta de mi patria. Nace el Centro Cívico de la ciudad y entre gritos y gases de protestas juveniles, enfrentados a las fuerzas represivas del Estado, surge como nervio motor de la política nacional, la guerra de guerrillas, bajo el fuego cruzado de corrientes ideológicas.

Esta ha sido la vida de mi padre, testigo de un largo recorrido de la historia nacional, como largo ha sido su propio caminar. Campesino, pastor, carpintero y ahora, como siempre, cuentero y enamorado, un gran conversador. Abierto, espontáneo, sin recelos,

contador de chistes y cuentos de pueblos y aldeas, un hombre que nunca alzó revólver ni cuchillo a pesar de ser de oriente. Logró con su lenguaje lleno de viveza, que mi imaginación creciera al lado de anécdotas que parecían ciertas. Ahí, cerca del fuego de una luz tenue, me dormía soñando, junto a la vida, la historia y el cariño. Y hoy, sólo quiero, que mis hijos y los de otros, y otros, y muchos otros, merezcan crecer igual.

SUJETO Y TEORÍA DEL VALOR EN JEAN BAUDRILLARD

George I. García



*“Marx no hizo sino la teoría crítica del valor de cambio.
Valor de uso, significante, significado:
su teoría crítica está por hacer”.*
J. Baudrillard.

Deliberadamente abordado de modo oblicuo por Baudrillard (1929-), el tema del sujeto ha girado para este autor ante todo alrededor de las consideraciones acerca de los objetos y el lenguaje en las sociedades del capitalismo central. Son precisamente sus desarrollos sobre la teoría del valor los que ponen en evidencia el nexo profundo entre esos tres conceptos –sujeto, objeto y lenguaje–, cuyo análisis los muestra necesariamente relacionados y mutuamente determinados por la lógica del modo de producción.

Partiendo de la primacía que autores como Lévi-Strauss, Althusser o Lacan le asignan a la cultura –y fundamentalmente al lenguaje– por sobre la naturaleza, y respondiendo contra las interpretaciones humanistas del marxismo, Baudrillard aborda los conceptos de *valor* y de *sujeto* desde una perspectiva semiológica, en la cual el sujeto es elemento y soporte de la sintaxis funcional del capitalismo tardío. En este sentido, afirma el autor que lo propio del actual capitalismo es el predominio casi total del lenguaje en él.

Nos centramos aquí en los tres primeros libros de este autor, considerado uno de los *nuevos filósofos* franceses de las últimas tres décadas. *El sistema de los objetos* (1968), *La sociedad de consumo* (1970) y *Crítica de la economía política del signo* (1972): estos títulos muestran claramente sus intereses durante el primer período de su producción teórica, caracterizada por una crítica de Marx, Freud y el estructuralismo.

Las lógicas del valor

Para Baudrillard, el consumo ha pasado a ser el aspecto más importante en la acumulación capitalista, desplazando la anterior preminencia de la producción como mecanismo de explotación. En este planteamiento, Baudrillard sigue las teorías de los pensadores / activistas del situacionismo, con sus ideas sobre la colonización de la vida cotidiana^v, pero Baudrillard se distancia de ellos al tratar el consumo como una práctica fundamentalmente semiótica; para él, en el capitalismo tardío, la mercancía es consumida como signo, no como materialidad, y esto tiene implicaciones directas sobre el sujeto en estas sociedades.

En este sentido, la teorización de Baudrillard sobre el valor abarca, por una parte, la crítica a la ideología implícita en la economía política neoclásica, y fundamentalmente a su antropología; por otra, la reformulación de una teoría del valor con un fuerte componente semiológico. El análisis estructural de Baudrillard parte de desligar las necesidades de un referente natural, para ubicarlas como funciones de la lógica cultural capitalista.

Se recordará que la economía política ha postulado que el objeto –en cuanto que mercancía, dirá Marx– posee dos tipos de valor: el valor de uso y el valor de cambio. “Debe notarse –afirmaba Adam Smith a fines del siglo XVIII– que la palabra *valor* tiene dos diferentes significados; a veces expresa la utilidad de un objeto particular, y a veces el poder de adquirir otros bienes, el cual acompaña la posesión de ese objeto. A uno puede llamársele ‘valor de uso’; al otro, ‘valor de cambio’”^v.

Esta distinción sugiere dos ámbitos distintos en los cuales el objeto se desenvuelve: el valor de cambio es el objeto en cuanto partícipe del mercado, mientras que el valor de uso es ese objeto en relación inmediata con un ser humano que lo utiliza según su función; el valor de uso se refiere a una naturaleza anterior y ajena al mercado. Por ello, Baudrillard ataca la noción ingenua del valor de uso, en tanto que resabio de un naturalismo que en la economía y demás disciplinas sociales está ligada a un humanismo que sustancializa al ser humano, haciendo indebida abstracción de las condiciones estructurales que como tal lo determinan. La crítica del valor de uso apunta, luego, hacia la necesidad de historizar la situación del sujeto en el conjunto de sus relaciones sociales, tanto inmediatas como mediatas.

Para este teórico, en primer lugar debe desvincularse el tema de las necesidades respecto al del valor. Esto puesto que, según afirma, formular una teoría de las necesidades no tiene sentido teórico; solamente puede haber una teoría del concepto ideológico de necesidad^v. De lo que se trata, dice Baudrillard, es de desconstruir nociones provinientes del sentido común, tales como *objeto*, *consumo*, *aspiración* y *necesidades*, pues del mismo modo como no se puede teorizar sobre el sueño desde sí mismo, tampoco es posible hacerlo respecto a estas nociones sin tomar distancia respecto a la evidencia de lo cotidiano^v.

El valor de uso no se refiere en realidad a necesidades naturales; más aún, el concepto de *necesidad* debe desaparecer. El sistema económico capitalista legitima su producción de mercancías por la supuesta elección y preferencias de los consumidores,

como si no fuera la oferta de bienes la que determina las necesidades de éstos. El concepto de necesidad, con su legitimidad falsificada, encubre la finalidad social y política de la productividad ^v: la acumulación de capital. Sobre el tema de las necesidades volveremos al abordar el tema de la subjetividad.

Dando esto por sentado, Baudrillard señala que existen, no dos, sino cuatro lógicas del valor, las cuales se traslapan y sobredeterminan la una a la otra:

- Una lógica funcional del valor de uso, regida por *operaciones prácticas*;
- Una lógica económica del valor de cambio, regida por la *equivalencia*;
- Una lógica del cambio simbólico, regida por la *ambivalencia*;
- Una lógica del valor / signo, regida por la *diferencia* ^v.

La consideración de la dimensión semiológica del objeto abre, pues, dos lógicas adicionales para el valor: la del símbolo y la del signo. Es en esta última lógica que se desenvuelve el consumo; sólo hay objeto de consumo a partir del momento en que se cambia, y el cambio viene determinado por la lógica social y los códigos que ella pone en juego ^v. Así, el uso funcional del objeto pasa por su estructura técnica y su manipulación práctica, y tiene un nombre común; el objeto como mercancía se identifica por su precio; el uso del objeto-símbolo pasa por su presencia concreta, tiene un nombre propio; y el “consumo” del objeto pasa por su marca ^v.

El objeto tendría, pues, diferentes dimensiones; de hecho, según Baudrillard, el objeto “no es nada más que los diferentes tipos de relaciones y de significaciones que vienen a converger, a contradecirse, a anudarse sobre él en tanto que tal. No es nada más que la lógica oculta que ordena ese haz de relaciones al mismo tiempo que el discurso manifiesto que lo oculta” ^v. Siguiendo el modelo saussureano del lenguaje, para Baudrillard el objeto debe considerarse tanto por su relación con otros objetos copresentes y contiguos –eje sintagmático– como por sus relaciones con otros objetos a los cuales sustituye –eje paradigmático–; el objeto “no adquiere sentido sino en la diferencia con otros objetos, según un código de significaciones jerarquizadas” ^v. Estos dos ejes constituyen el sistema de los objetos, el cual le da significado a cada una de sus partes, y cada combinación concreta de objetos podría considerarse parte de una retórica objetual-espacial.

Ahora bien, en la consideración del objeto, se puede pasar del predominio de una lógica del valor al predominio de otra, de ese modo variando el carácter del objeto en cuestión ^v. El tránsito del objeto desde el valor de intercambio simbólico al valor de cambio, por ejemplo, señala el momento en el que una obra de arte se convierte en mercancía; el paso del valor de uso al valor de signo, por su parte, puede verse como el momento en el cual lo útil se inserta en el sistema del consumo.

La lógica del intercambio simbólico, en tanto que su campo es el del no-valor, va más allá de la economía política; más aún: la teoría del intercambio simbólico se identifica con la crítica de la economía política general. Por ello, el análisis interno de la sociedad de consumo –a diferencia de la investigación sobre sus generalidades– no requiere entrar en la consideración sobre el intercambio simbólico, aunque sí, necesariamente, en la de la teoría crítica del valor ^v.

Las diversas modalidades del valor, en todo caso, nos presentan los modos en los cuales se configuran las relaciones entre sujeto y objeto. La teoría del valor y la teoría del sujeto son, pues, aspectos directamente relacionados entre sí dentro de los planteamientos de Baudrillard. Así, al desestimar la problemática de las necesidades (por no ser generadas por la naturaleza, sino por la ideología capitalista) y del valor de uso, se plantea un modelo de sujeto como un mero portador de estructuras semiótico-sociales.

Sujetos y estructuras

La crítica de Baudrillard al valor de uso intentaba romper con toda antropología naturalista, pero también con las concepciones idealistas que, según este autor, se encontraban presentes en el propio Marx. Las necesidades no dicen nada acerca de una esencia humana, en ningún sentido manifiestan una subjetividad autónoma^v, pues el sistema de las necesidades funda el sistema del valor de uso, del mismo modo como el sistema del trabajo social funda el sistema de cambio^v. El consumidor saturado sería el complemento del productor asalariado^v.

Baudrillard afirmaba que la abundancia generada por el neocapitalismo de los sesentas^v había constituido un cambio fundamental en la ecología de la especie humana, en tanto que, por primera vez en la historia, los seres humanos no se relacionan cotidianamente tanto con sus semejantes sino principalmente con objetos, *i.e.*, con signos. El sujeto se encuentra *hipersemiotizado*; los referentes de los signos a través de los cuales se relaciona con los objetos son otros signos, y no hay más allá de tales referentes^v.

Y así, a fuerza de convivir entre signos que remiten a objetos funcionales, el sujeto se convierte él mismo en funcional^v; al espacio fetichizado le corresponde un sujeto fetichizado, lo cual se refleja en el entorno doméstico moderno. Lo importante en él es la relacionalidad de los elementos que lo componen, que forman un ambiente; el deseo mismo del sujeto es desmovilizado en beneficio de tal *ambiente*. Por ello, lo que prima en las relaciones de los individuos en este espacio es su movilidad y funcionalidad. Los diversos tipos de relaciones deben poder cambiarse entre sí libremente^v, y, en este sentido, el sujeto se desplaza en el espacio como un componente más del sistema de los objetos^v.

En esta perspectiva, el consumo organiza totalmente lo cotidiano^v, de modo que las necesidades son una *función inducida* en los individuos por la lógica interna del sistema; no hay necesidades sino porque el sistema las necesita: “el capital-necesidades invertido por cada consumidor privado es hoy tan esencial al orden de producción como los capitales invertidos por el empresario capitalista, tan esencial como el capital-fuerza de trabajo invertido por el trabajador asalariado”^v.

La lógica del signo es una lógica de la diferenciación, pero esto no implica que se base en las motivaciones de status, prestigio o diferenciación, sino más bien que estos aspectos se desprenden de esa lógica: “que los *individuos* (o los grupos individuados) se hallen *consciente* o *subconscientemente* en busca de categoría social y de prestigio, es cierto, y este nivel debe ser tomado en cuenta en el análisis. Pero el nivel fundamental es el de las *estructuras inconscientes* que ordenan la producción *social* de las diferencias”^v. Y, efectivamente, el mismo inconsciente se produce y reproduce como fuerza productiva^v.

En esta medida, las necesidades del sujeto existen porque son necesarias al sistema, y el individuo es un mero mito funcional de la sociedad productivista. “Si [el ser humano] come, si bebe, si se aloja, si se reproduce, –afirma Baudrillard– es porque el sistema necesita que se reproduzca para reproducirse; necesita hombres. Si pudiera funcionar con esclavos, no habría trabajadores ‘libres’. Si pudiera funcionar con esclavos mecánicos asexuados, dejaría de haber reproducción sexual. Si el sistema pudiera funcionar sin alimentar a sus hombres, no habría siquiera pan para los hombres”^v.

Por ello, el valor de uso no tiene ningún sentido fuera del sistema de necesidades inducido estructuralmente en la subjetividad por el sistema productivo ^v. La emancipación del individuo no podría pasar por fortalecer el valor de uso por sobre el valor de cambio, así restableciendo una naturaleza humana sobre la alienación de la economía, pues ambos tipos de valor, junto con el valor de signo, conforman el trípode de la economía política capitalista. La única salida respecto al capitalismo pareciera ser, luego, el intercambio simbólico, cuyos principios son ajenos a la lógica del capital.

Ahora bien, que el inconsciente se reproduzca como fuerza productiva se relaciona directamente con el carácter semiótico de la subjetividad (la influencia del psicoanálisis lacaniano es en este aspecto muy evidente). Y una de las características más peculiares del capitalismo de la segunda mitad del siglo XX es precisamente la – literalmente– inmensa cantidad de signos que el sujeto percibe diariamente ^v. El sujeto consume bienes materiales, pero ante todo consume signos, y tal consumo se rige según el mismo principio que el pensamiento mágico: el consumidor moderno cree apropiarse de la satisfacción de sus necesidades a través de la omnipotencia de los signos ligados a ellas ^v.

El sujeto moderno no es, por tanto, más racional que cualquier otro a lo largo de la historia anterior ^v (o de la prehistoria), como tampoco lo son los objetos alrededor suyo: “El sentido [de la lógica del intercambio] no toma jamás su origen en la relación [...] entre su sujeto dado *a priori* como autónomo, consciente, y un objeto producido con fines racionales, sino en una diferencia, sistematizable en términos de código, y ya no en términos de cálculo, una estructura diferencial en la que se funda la relación social, y no el sujeto como tal” ^v.

Tanto sujetos como objetos son productos de relaciones sociales enmarcados en la conjunción de las estrategias económicas y políticas en el orden productivo, con la manipulación de signos en el orden del consumo ^v. “Vivimos al amparo de los signos y en la negación de la realidad”, dice Baudrillard, e inmediatamente nos plantea que la relación del consumidor con esa realidad está mediatizada por la curiosidad y el desconocimiento ^v. El mundo del sujeto moderno es el mundo del espectáculo y del consumo, y ambos aspectos, que en realidad son uno solo, ponen de manifiesto la pasividad de ese sujeto, y su dependencia respecto a las necesidades producidas por el desarrollo del capitalismo ^v.

El lugar del consumo y del espectáculo, dice Baudrillard, es la vida cotidiana; empero, contra las posiciones de los situacionistas y de Lefebvre, no considera este planteamiento desde una teoría de la alienación. Allí donde el veterano marxista veía una contradicción dialéctica entre la opresión de la modernidad sobre la vida cotidiana, y las posibilidades emancipatorias de lo cotidiano a través de la *praxis* y la *poiesis*, Baudrillard encuentra una siniestra coherencia entre la impotencia de lo cotidiano y su funcionalidad en la reproducción del sistema social.

De hecho, la concepción de Baudrillard acerca del sujeto bien puede ilustrarse a partir de su caracterización de la vida cotidiana: ésta es un sistema de interpretación (esto es, de lenguaje) que disocia la praxis total en dos esferas, la de la trascendencia autónoma y abstracta de lo político, lo social, lo cultural, etc., y la esfera inmanente, cerrada y abstracta de “lo privado” ^v. Este vínculo entre Historia y vida cotidiana se restablece ideológicamente, según el autor, a través de los medios de difusión masiva. La Historia se “vive” merced a las imágenes de estos medios, y la violencia de tales imágenes asegura que esa exclusión de la Historia respecto a la cotidianidad sea recibida con una complacencia perversa por el sujeto, por no vivir en ese exterior cruel ^v.

Baudrillard plantea, pues, un sujeto recluso en un sistema cerrado de signos – ante todo referidos al consumo–, y conectado imaginariamente con la sociedad por medio de imágenes que le relatan lo que allí sucede. Ese sistema de interpretación legitima la pasividad de un sujeto limitado a espectador, cuya única libertad la ejerce a través de la destrucción de los objetos de consumo con los que se relaciona^v; el individuo no está liberado más que en el momento en el que utiliza el objeto, aunque esta libertad no se refiere a la singularidad o totalidad del sujeto, sino a la (muy limitada) libertad de objetivarse funcionalmente en la sociedad^v. Los objetos con los que cuente para ejercer esa “libertad” determinarán el tipo de inclusión del individuo en la sociedad, tanto a nivel estructural como de conciencia; son su principio de diferenciación social^v.

¿Un adiós a la dialéctica?

Los planteamientos de Baudrillard han querido plantear una teoría marxista ajustada a las nuevas condiciones del capitalismo tardío. Su crítica al marxismo intenta ser, luego, una crítica historizada, que contribuya con su puesta al día, tanto en cuanto a su contexto social como en cuanto al nuevo contexto teórico. El lugar preponderante de los *mass media* y la difusión en éstos de una cultura del consumo compulsivo eran fenómenos de ruptura respecto a la hegemonía en el Occidente anterior a la II Guerra Mundial; la correspondiente ruptura epistemológica se centró, consecuentemente, en atender las problemáticas referentes a las relaciones signo-sociedad.

Como Althusser, Baudrillard intenta sustituir el núcleo dialéctico del marxismo por uno estructural; pasar de una *episteme* fundada en la historia y la diacronía a otra basada en el lenguaje y lo sincrónico^v. Como Lacan, Baudrillard concibe al sujeto como una entidad fundada por el lenguaje: ser sujeto es estar constituido por el Otro alienante, a través del orden de lo simbólico^v. Decía un comentarista que, para el teórico que aquí nos ocupa, *todo lo sólido se desvanece en signos*^v; en esta medida, no resulta sorprendente la introducción por Baudrillard de categorías semiológicas en su teoría del valor.

Ahora bien, la sustitución de la categoría de naturaleza por la de ideología, a través de la marginación del valor de uso a favor de los valores de cambio, signo y símbolo, tiene como corolario la negación tajante de la corporalidad; en ello se distancia de la tradición psicoanalítica freudiana. Desde sus estudios sobre la histeria, la teoría de Freud partía de la contradicción entre corporalidad y cultura; el cuerpo era un campo de batalla frente a la represión del deseo impuesta por la civilización. De allí que la Escuela de Frankfurt notara tempranamente la importancia política de esa contradicción; igualmente insistieron en ello Gilles Deleuze y Felix Guattari con su célebre *Antiedipo*^v.

Acertadamente plantea el geógrafo David Harvey que las concepciones relacionales del cuerpo pueden fácilmente adoptar un giro idealista, como si “flota[ra] libremente en un éter de cultura, discursos y representaciones”; el cuerpo es sobre todo un campo de lucha para las fuerzas que lo crean^v. El sujeto de Baudrillard es, pues, un sujeto colonizado, pasivo; el precio que este teórico paga por expulsar toda alusión a la naturaleza es el de concebir al sujeto como mero receptáculo de signos, un *cuerpo dócil* frente a los sentidos producidos por una ideología coherente. Y, si la ideología carece de contradicciones, carece también de objeto pensar sobre el cambio social radical; tales pretensiones sólo serían ilusoriamente revolucionarias, pues formarían parte de la misma lógica del sistema. Como decía Henri Lefebvre, Baudrillard parece “partir de la

idea de que el modo de producción es tan cerrado y coactivo que todo forma parte de él, incluso todo lo que se pueda pensar de él mismo”^v. Consecuentemente, “si los conceptos no tuvieran la fuerza de atravesar el modo de producción, el marxismo mismo con sus conceptos críticos se hundiría”^v. La pretendida recuperación baudrillardiana del marxismo, al no contemplar la posibilidad de la contradicción, no sería sino la renuncia a cualquier posible teoría revolucionaria^v.

El rechazo de Baudrillard a la dialéctica puede sintetizarse en su posición de que “cuando no se puede determinar, en un análisis, cuál de los dos términos engendra al otro y se está reducido a hacerlos reflejarse entre sí o producirse recíprocamente, es el signo seguro de que hay que cambiar los términos del problema”^v. Ante esta imposibilidad de asimilar la contradicción como fundante de una totalidad dialéctica, el autor impone unilateralmente la estructura por sobre sus partes. Si el ser humano fuera un objeto más, totalmente maleable por el sistema económico, sus necesidades se limitarían a las de éste, y el malestar solamente se explicaría como carencia, no como efecto de una insatisfacción radical. De ser así, el cambio social no sería un verdadero problema, sino un mero asunto de discurso.

Es precisamente esta renuncia a la dialéctica la que lo lleva a interpretar el concepto de valor de uso en Marx como una noción naturalista. El fundador del materialismo histórico, por el contrario, manejaba un concepto historizado del *uso* de los objetos, del mismo modo como su concepto de *necesidad* siempre poseía un referente histórico^v. Heredero de la tradición hegeliana, Marx conocía claramente las mediaciones culturales (y las específicamente lingüísticas) de la conciencia, por lo cual no cabe en su teoría la suposición de que una relación práxica –como lo es la establecida por el consumo de objetos– pudiera considerarse ajena a la mediación de la intersubjetividad^v. El valor de signo introducido por Baudrillard, luego, es para Marx una dimensión presente –si bien tácitamente– en el valor de uso; el mérito del francés está en resaltar la importancia de ese valor de signo, no en descubrirlo.

Pero Baudrillard no deja hablar al sujeto (¿para qué debería hacerlo, si supone *ad portas* que ese sujeto solamente reproduce los discursos del sistema, y que esos discursos son los que lo constituyen?). Esto resalta particularmente por la metodología que sigue en *El sistema de los objetos*, cuyo modelo de análisis es el de *El sistema de la moda*^v de Barthes: en ambos casos nos encontramos con aproximaciones que no parten directamente de los objetos sobre los que hablan –no estudian los vestidos o los objetos domésticos en sus configuraciones cotidianas–, sino con modelos construidos a partir de discursos publicitarios. En esta medida, los juicios en ambos textos sobre tales objetos son resultado de una extrapolación de los discursos de las empresas fabricantes de las mercancías publicitadas. *Se refieren puramente a palabras, no a cosas*. Son discurso construido sobre discurso, metalenguaje con pretensiones de hablar desde lo vivencial.

Al no tomar en cuenta los discursos surgidos a través de la vivencia –el *uso*– de los productos, para contrastarlos con los de la publicidad, Baudrillard invisibiliza un factor que podría mostrarnos importantes contradicciones en el sistema de los objetos. ¿O será que los discursos cotidianos de los usuarios coinciden plenamente con la propaganda? ¿Se identifica la imagen de un objeto difundida por los medios con la imagen que el uso de ese objeto genera en el sujeto que lo utiliza?

Por supuesto, esta displicencia hacia los usos concretos del objeto se sigue de la teoría baudrillardiana del valor. Es, en realidad, una displicencia hacia el sujeto. La vivencia es enfocada como resultado de la acción unilateral de los discursos de la sociedad de consumo. La vida cotidiana sería un monólogo de discursos hegemónicos proyectado sin resistencia sobre sujetos saturados por la ideología del consumo; el

fetichismo de la mercancía llenaría todos los resquicios de la vida cotidiana. Por ello, al negar la posibilidad de una *praxis* contestataria, la teoría de Baudrillard termina por convertirse en una metafísica regida por la cosificación.

Con el adiós a la dialéctica y a la posibilidad de constitución de sujetos políticos contrahegemónicos, Baudrillard se despide a la vez de su antigua militancia izquierdista de los sesentas. El giro hacia un escepticismo político más radical, que llevara a algún editor a calificarlo hace pocos años como un “dandy finisecular”, contó, principalmente a partir de su *Crítica de la economía política del signo*, con las debidas bases. Ese giro, que se agudiza con la mayor influencia de Nietzsche sobre Baudrillard en los ochentas, prolonga, sin embargo, los planteamientos sobre el sujeto y el valor que hemos revisado en este escrito. A partir de estos planteamientos, la crítica de Baudrillard a la cultura del capitalismo debía desembocar inexorablemente en el nihilismo.

NOTICIAS**IV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA
LATINOAMERICANOREALIZADO EN CULIACAN, SINALOA MEXICO
LOS DIAS 17 AL 21 DE MAYO DEL 2004****HORA DE REACCIONAR**

El marco del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, los abajo firmantes, consideramos que la reflexión filosófica no puede permanecer indiferente a los preocupantes problemas que enfrentan nuestras naciones en el momento actual.

Panorama que se agrava por el mantenimiento de la tendencia que sigue amenazando con borra los esfuerzos por pensar alternativas para los grandes problemas que acosan a las grandes mayorías de nuestro subconsciente y allende sus fronteras.

Pensamos que hoy, más que nunca, urgen alternativas que rompan las directrices económicas, políticas y sociales que domina el panorama internacional, con consecuencias catastróficas para nuestras vulnerables sociedades.

En este contexto, nos parece inadmisibles las acciones de fuerza que acompañan ese bloqueo del pensamiento, amenazado la soberanía de naciones hermanas como Cuba, Venezuela y Colombia. Estas medidas de fuerzas encuentran en Irak el ejemplo paradigmático de la prepotencia imperial contemporánea. Por ello, nos sumamos a la denuncia de los crímenes de lesa humanidad que han cotidianizado las fuerzas de ocupación imperial en esa martirizada nación. Implantando el terror a través de la masacre impune de la población civil y de la violación sistemática de los derechos humanos en contra de los prisioneros de guerra.

En nuestra América, repudiamos la cínica creación, en Estados Unidos, de una comisión gubernamental que financia y proyecta su no menos cínica intervención en el diseño del destino cubano; como repudiamos las inaceptables nuevas de presión económica contra la isla, puestas en marcha por el gobierno estadounidense recientemente.

Por otro lado, nos pronunciamos contra de todo intento golpista con el legítimo gobierno de la hermana Republica de Venezuela y repudiamos categóricamente el respaldo del Departamento de Estado estadounidense a esos intentos. En el caso colombiano, nos sumamos al rechazo contra toda regionalización del conflicto y contra una solución estrictamente militar del mismo.

Condenamos la degeneración que sufre la democracia representativa en América Latina, cada vez más disfuncional e insatisfactoria, que ha sido utilizada de manera facciosa por los intereses conservadores para golpear las alternativas progresistas, como está ocurriendo en México, con el acoso del gobierno federal al jefe de gobierno del Distrito Federal.

Asimismo denunciamos las políticas educativas que en nuestra América atentan contra la producción cultural y simbólica de nuestros pueblos, en nombre de las exigencias del mercado, efectuando especialmente la filosofía y las ciencias sociales. Las políticas tecnocráticas se han propuesto suprimir paulatinamente los estudios filosóficos en Ecuador, El Salvador, Nicaragua. Un ejemplo especialmente lamentable lo representa la Universidad de Panamá, en donde el acoso contra las humanidades ha llegado al grado de suspender significativamente los recursos a la universidad, afectando irreversiblemente la realización de eventos de reflexión de nuestra proyección identitaria, que en esa lógica son considerados como prescindibles.

DECLARACIÓN PÚBLICA

Llegamos a la etapa conclusiva de nuestro VI Congreso Latinoamericano de Humanidades “*Humanidades y Tecnologías: Una integración necesaria.*”, tema de suyo apasionante y que dentro del contexto actual cobra cada vez una mayor relevancia. Las conferencias y las ponencias, así como los aportes de los presentes en los debates, nos permiten concluir que el extraordinario avance tecnológico ocurrido en las últimas décadas, ha tenido resultados contradictorios.

Por un lado, su uso facilita el desarrollo del conocimiento científico, económico, social, política y cultural, entendiendo que la tecnología puesta al servicio del ser humano permite el acceso rápido a la información y a un mayor bienestar para el ser humano.

Sin embargo, por otro lado, ha profundizado las desigualdades sociales, pues faculta a los poseedores de ella, aumentar su poder económico, político, militar y social.

Esta contradicción debe estar siempre presente en la discusión académica para contribuir a la formación de los futuros profesionales con una mentalidad integradora, humanista y con sentido de compromiso hacia el ser humano y su destino, para que aporten positivamente al progreso social. Debe existir una simbiosis entre el conocimiento académico, las herramientas necesarias y las expectativas de los jóvenes en su afán de integración a esta nueva realidad.

Las universidades deben aportar a la construcción del pensamiento crítico y traspasar al conjunto de la sociedad las ventajas que el uso de la tecnología aporta al desarrollo no debemos considerarla como un instrumento al servicio del poder dominante, sino como una posibilidad de liberación de la miseria, la ignorancia y la discriminación.

Poseemos la certeza y satisfacción que este Congreso cumplió plenamente los objetivos propuestos. El debate sigue planteado, tenemos la tarea de continuarlo y enriquecerlo. Esperamos llegar al VII Congreso consciente de los avances y retrocesos, con nuevas ideas y propuestas para así seguir colaborando y contribuyendo al progreso social de nuestros pueblos.

Finalmente deseamos agradecer a la Universidad Tecnológica Metropolitana y a los organizadores de este Congreso por habernos acogido tan fraternalmente y por el éxito alcanzado en tan magno evento.

Participantes del VI Congreso Latinoamericano de Humanidades

Santiago de Chile, mayo 30 del 2003.

COMUNICADO DE PRENSA

El VI Congreso Latinoamericano de Humanidades organizado por la Universidad Tecnológica Metropolitana – UTEM – de Santiago de Chile, los días 28, 29 y 30 de mayo de 2003 en la Sede Central de ésta, culminó con todo éxito.

A continuación una información sucinta sobre dicho evento académico.

La evaluación que ha realizado la Comisión Organizadora que presidía el Sr. Rector Dn. Miguel Avendaño Berríos es altamente positiva, se cumplieron con creces todas las expectativas que se habían trazado.

Asintieron como participantes con ponencias científicas e intelectuales de México, Puerto Rico, Nicaragua, Costa Rica, Venezuela, Colombia, Brasil, Argentina, Perú, Bolivia y Chile.

Estuvieron representadas más de 30 Universidades del Continente, se discutieron 40 ponencias y tres Conferencias Magistrales. En cada una de las sesiones participaron en promedio 200 personas y las Conferencias se realizaron en el Salón de Honor repleto de público.

Se eligió como Sede del VII Congreso la ciudad de Guadalajara –Estado de Jalisco, en México-.

Presidente de la Comisión Organizadora Internacional fue elegido el Dr. Juan Cuenca Berger, Director de Relaciones Internacionales de la UTEM, como Vicepresidente la MSc. Laura Torres Deramond, académica del Departamento de Humanidades de la misma Universidad y Secretaria Ejecutiva la Lic. Martha Vergara de Guadalajara, México quienes tendrán la tarea de garantizar la realización de la próxima versión de este importante evento académico internacional.

Todas las Ponencias y Conferencias están publicadas en la página Web www.utem.cl/congresohumanidades.

Comisión Organizadora

Santiago, junio 2003.