

La narración de lo invisible: Los significados ideológicos de América Latina

Jorge Majfud



Jorge Majfud. Escritor uruguayo (1969). Graduado arquitecto de la Universidad de la República del Uruguay, fue profesor de diseño y matemáticas en distintas instituciones de su país y en el exterior. En el 2003 abandonó sus profesiones anteriores para dedicarse exclusivamente a la escritura y a la investigación. En la actualidad enseña Literatura Latinoamericana en The University of Georgia, Estados Unidos. Ha publicado *Hacia qué patías del silencio* (novela, 1996), *Crítica de la pasión pura* (ensayos 1998), *La reina de América* (novela, 2001), *El tiempo que me tocó vivir* (ensayos, 2004). Es colaborador de *La República*, *El País*, *La Vanguardia*, *Rebellion*, *Resource Center of The Americas*, *Revista Iberoamericana*, *Eco Latino*, *Jomada*, *Centre des Médias Alternatifs du Québec*, etc. Es miembro del Comité Científico de la revista *Araucaria* de España. Ha colaborado en la redacción de *Enciclopedia de Pensamiento Alternativo*, a editarse en Buenos Aires. Sus ensayos y artículos han sido traducidos al inglés, francés, portugués y alemán. Ha sido expositor invitado en varios países. En 2001 fue finalista del Premio *Casa de las Américas*, Cuba, por la novela *La reina de América*. Ha obtenido recientemente el Premio *Excellence in Research Award in humanities & letters*, UGA, Estados Unidos, 2006. Próximamente se publicará en Italia la traducción de novela *La reina de América* (2007).

ABSTRACT

In this essay we will analyze two important ideological traditions that expressed and defined to a great extent, the contours of a continent, a history, a culture and an identity; namely, that of Latin America. We will do it through the critical reading and contrast of two paradigmatic texts *The Open Veins of Latin America* by Eduardo Galeano (1971) and *Twisted Roots: Latin America's Living Past* by Alberto Montaner (2001). Previously, in Chapter 2, we will sketch out a rough idea of the dynamic semantics of the process and the dialectic struggle for definition, the conquest and the administration of the meanings of the symbols, of the texts and of their eventual contexts as well as for the construction of a historical narration from different "reading models" (SFT-Semantic Fields Theory). For that reason, we will proceed narrowing down a circle, from the general to the particular in the texts to be analyzed, out of technical considerations and other more concrete and specific ones.

INDEX WORD: *Campos Semánticos, SFT-Semantic Fields Theory, Implicaciones, América Latina, Significados Ideológicos, Eduardo Galeano, Carlos Montaner, Ratzinger.*

ÍNDICE

Página

CAPÍTULO

1.	INTRODUCCIÓN.....	1
1.1	Nota Primera.....	1
1.2	La odisea de la verdad o la búsqueda de lo inteligible.....	1
1.3	Los dos textos en disputa.....	4
1.4	Espacio Bipolar.....	6
2	LA LUCHA POR EL SIGNIFICADO.....	15
2.1	¿Cuál es el nombre de América Latina?.....	15
2.2	Consideraciones metodológicas.....	23
2.3	Los signos y el lenguaje.....	31
2.4	Espacio físico y espacio metafísico.....	38
2.5	Los <i>hechos</i> históricos.....	49
2.6	Los campos semánticos.....	61
2.7	La (re)definición de los campos semánticos.....	82
2.8	La disputa de dos textos.....	91
2.9	Nuevos significados para viejos signos.....	99
2.10	Transferencia signica.....	103
2.11	Enlace y transferencia.....	112
2.12	Lenguaje y metáfora.....	116
2.13	Descontextualización.....	122
2.14	La continuidad de la narración histórica.....	125
2.15	Significado y valoración.....	133
3	DOS PERFILES IDEOLÓGICOS.....	140
3.1	Antecedentes históricos.....	140
3.2	El paradigma del fracaso.....	166
3.3	El rescate de la conciencia.....	173
3.4	La conciencia, entre el determinismo y la libertad.....	180
3.5	Los adversarios dialécticos.....	210
3.6	Dos vectores opuestos de lectura.....	213
4	EL ALCANCE DE LA HISTORIA.....	218
4.1	La formación histórica de los caracteres.....	218
4.2	La herencia milenaria de las ideas.....	221
4.3	La revolución moderna que no llegó.....	225
4.4	La herencia de los órdenes sociales.....	226

4.5	La herencia de las estructuras económicas.....	233
5	LAS RAÍCES TORCIDAS.....	237
5.1	La ilegitimidad de la riqueza.....	237
5.2	Educación y producción intelectual.....	240
5.3	Racismo, sexismo y xenofobia.....	245
5.4	Psicología de las clases sociales.....	250
5.5	Colonizaciones con distinto signo.....	251
5.6	Las riquezas naturales contra el desarrollo.....	253
6	LAS VENAS ABIERTAS.....	258
6.1	El desangrado de materias primas.....	258
6.2	Oprimidos y opresores.....	261
6.3	Deudores y acreedores.....	262
6.4	Revoluciones conservadoras.....	263
6.5	Clases dirigentes e ideologías dominantes.....	265
7	EL PODER Y LA LIBERTAD.....	268
7.1	La libertad y el de la historia.....	268
7.2	La ilegitimidad del poder.....	271
7.3	El poder descendente.....	276
7.4	La conciencia contradictoria.....	279
7.5	El darwinismo de las naciones.....	281
7.6	El subdesarrollo como consecuencia del desarrollo.....	282
8	VALORACIÓN DEL SISTEMA CAPITALISTA.....	288
8.1	El «sistema» dominante.....	288
8.2	La mano invisible del mercado.....	289
8.3	Proteccionismo y libre mercado.....	291
8.4	Desarrollo hacia dentro.....	295
8.5	El desarrollo que produce injusticia social.....	297
8.6	La justicia de los beneficios.....	299
8.7	La lucha política.....	301
8.8	Los significados éticos de la historia.....	302
9	CONCLUSIONES.....	307
	BIBLIOGRAFÍA.....	317

Capítulo 1

INTRODUCCIÓN

1.1 NOTA PRIMERA

En este estudio analizaremos dos importantes tradiciones ideológicas que expresaron y definieron en gran medida el perfil de un continente, de una historia, de una cultura — de una identidad—: la latinoamericana. Lo haremos, en gran medida, contrastando dos textos paradigmáticos: *Las venas abiertas de América Latina* (1971) de Eduardo Galeano y *Las raíces torcidas de América Latina* (2001) de Alberto Montaner. Antes bosquejaremos nuestra concepción de la dinámica semántica, del proceso y la lucha dialéctica por la definición, la conquista y la administración de los significados —de los símbolos, de los textos y de sus eventuales contextos— así como también por la construcción de una narración histórica desde diferentes “modelos de lecturas”. Para ello procederemos estrechando un círculo, de lo general a lo particular de los textos analizados, de consideraciones teóricas a otras más concretas y específicas.

1.2 LA ODISEA DE LA VERDAD O LA BÚSQUEDA DE LO INTELIGIBLE

Madan Sarup, analizando las principales ideas de Jacques Derrida, escribió que por “deconstrucción” podía entenderse la operación crítica por la cual las oposiciones —las oposiciones binarias— pueden ser parcialmente desenmascaradas (Sarup, 40). Las

oposiciones binarias no serían, entonces, una “forma natural” de pensamiento sino todo lo contrario: una construcción metafísica y, sobre todo, ideológica.

Binary opposition represent a way of seeing, typical of ideologies. Ideologies often draw rigid boundaries between what is acceptable and what is not, between self and non-self, truth and falsity, sense and non-sense, reason and madness, central and marginal, surface and depth. Derrida suggest that we should try to break down the oppositions by which we are accustomed to think and which ensure the survival of metaphysics in our thinking. [...] Using deconstructive methods, we can begin to unravel these oppositions inheres within the other (41).

Pero ¿qué tradición ha prevalecido —después que en la Edad Media se rechazara la novedad, el cuestionamiento de paradigmas y de autoridades— sino la tradición moderada de la revolución, la voluntad permanente de ruptura y de parricidio filosófico? ¿Qué no ha sido la mejor tradición del pensamiento occidental, en los últimos quinientos años, sino un permanente ejercicio de deconstrucción? La diferencia está, probablemente, en que cada crítica anterior se autoproclamaba como un nuevo centro universal de legitimación moral y epistemológica. El llamado “deconstruccionismo”, en cambio, renunció (como declaración) a esta pretensión recayendo en una permanente *postergación* del significado, al mismo tiempo que construyó, sin poder escapar del círculo que pretendía destruir, un nuevo centro, esta vez paradójico: un centro anárquico.

Como no podría ser de otra forma, pronto se cuestionó esta innovación. El mismo Zavarzaeh criticó la anulación de las oposiciones como parte de un nuevo instrumental posmoderno de una antigua ideología dominante con nuevas necesidades. La negación de los opuestos como *fuerte-débil* u *opresor-oprimido* en pensadores como Michael Foucault no sería otra cosa que la expresión del nuevo orden capitalista donde dominan

las corporaciones transnacionales, eliminando de esa forma las contradicciones que surgen de la división social del trabajo (34).

En el presente ensayo tendremos en cuenta estas advertencias preliminares. No obstante, propondremos un ejercicio de contraste —sobre todo a partir del tercer capítulo— que nos permita apreciar diferencias y similitudes —ideológicas y metodológicas— de dos ensayos ampliamente conocidos en el mundo hispánico: *Las venas abiertas de América Latina* (Eduardo Galeano, 1971) y *Las raíces torcidas de América Latina* (Carlos Alberto Montaner, 2001). La importancia de ambos podemos referirla, por un lado, a la influencia que han ejercido sobre sus lectores y, por el otro, el mismo valor “representativo” que éstos les han conferido.

El proceso deconstructivo postestructuralista consistiría, en gran medida, en advertir que en un par de opuestos se privilegia a uno de los términos, no por una lógica manifiesta sino por la fuerza de una metáfora dominante (Sarup, 57). Nuestro ensayo hará uso recurrente de varios pares de opuestos denunciados por Derrida, especialmente pares de opuestos como desarrollo/subdesarrollo, materialismo/culturalismo, etc. En otros momentos también usaremos pares de opuestos como cultura/naturaleza, sujeto/objeto y centro/margen. Estos pares son imprescindibles para comprender las perspectivas teóricas de pensadores como Paulo Freire o Mas’ud Zavarzaeh, a veces también con la conciencia de su falsa oposición, como es el caso del par educador/educando para el primero. Si bien podemos entender que aquello que llamamos “natural”, como lo opuesto a “cultural” es producto de una construcción intelectual y, por lo tanto, producto de una “cultura” —por lo cual la cultura precedería a la “naturaleza”—, bien podemos suspender esta objeción dialéctica en procura de usar este par como herramienta de análisis. De esta forma, podemos

analizar el mecanismo ideológico según la observación de Roland Barthes, para el cual allí donde sólo existe *equivalencia* —de significados, de valores— un lector atrapado en el juego ideológico ve un proceso de causas y efectos. De esta forma, el signo posee un significado “natural”, incuestionable, aunque en realidad se trate de un significado *incuestionado*. En lugar de ver un sistema semiológico, el lector lee *en* un sistema que relaciona “hechos”.

Procuraremos hacer un uso consciente de que estos pares son construcciones intelectuales, aunque no menos reales ni menos útiles que cualquier otra —incluida la deconstrucción. Al fin y al cabo, aunque sea por una construcción ideológica o teológica, los ricos y los pobres, los oprimidos y los opresores existen. Y si bien no se oponen como categorías animales, sí podemos advertir algunas diferencias económicas, una lucha o un conflicto social.

1.3 LOS DOS TEXTOS EN DISPUTA

Los dos títulos que analizaremos en este ensayo son significativos. *Las raíces torcidas* alude directamente a *Las venas abiertas* en su estructura gramatical, mientras que en su uso metafórico ambos expresan con fuerza los principios teóricos e ideológicos sobre los cuales está escrito cada texto.

En el primero se advierte un desangrado, producto de una agresión ajena o de un suicidio, tal vez, pero en cualquier caso revela una agonía provocada por un contexto hostil. El desangrado alude a las riquezas perdidas y explica la anemia actual. La explicación está, principalmente, en la acción opresora del “otro” que, a su vez, responde a un sistema materialista que estructura los demás órdenes, símbolos, significados e instituciones.

En el segundo caso, en el caso de la respuesta, el título alude no sólo al primero sino también a una malformación congénita. El problema, entonces, radica en la “mente” —en la cultura, en la educación, en la filosofía— del ser deforme. Y, sobre todo, en su pasado original. La realidad es consecuencia directa de un “estado mental”, no como ilusión sino como realización. A su vez, este estado mental es una herencia inconsciente de su propia historia.

Si en el primero la opresión procede del exterior —de la sociedad, del individuo—, en el segundo procede del interior. No obstante, la *liberación* para ambos se origina en la conciencia del individuo y de la sociedad. Luego los diferencian los pasos subsecuentes para la realización plena de la universalmente ansiada liberación.

En ambos textos reconoceremos lecturas propias de cada autor y “modelos de lectura” que condicionarán la narración histórica que cada uno haga a partir de los mismos hechos o de hechos seleccionados según esa propia concepción de la dinámica social e histórica, según un determinado *logos* que debe unificar, en una sola concepción, la diversidad caótica de lo aparente —también según los antiguos griegos.

Aunque *Las venas abiertas* y *Las raíces torcidas* se oponen apasionadamente —o por ello mismo— conforman una unidad. Los une el misterio de un continente vasto, contradictorio; los une la conciencia del fracaso, la búsqueda del tiempo perdido, la pasión política e ideológica.

El primero, de 1971, sintetiza el pensamiento de su época y se transforma en una especie de biblia —aunque “biblia del idiota latinoamericano” al decir de Montaner (Mendoza, 53)—. El segundo no es menos producto de su tiempo que el primero: sintetiza el nuevo pensamiento (neo)liberal de los años noventa. En éste, tan importante como la defensa de ciertas ideas económicas y sociales, es el ataque a los pensadores

tradicionalmente llamados “de izquierda”. En el primero podemos encontrar gran parte de las tesis del segundo aunque, en la lucha por el significado, también estas servirán para negar al adversario.

Ambos, Galeano y Montaner, fueron exiliados de sus países —Uruguay y Cuba— por sus pensamientos, y no es de extrañar que estos exilios hayan, a su vez, consolidado los perfiles de sus pensamientos, las radicalizaciones de sus ideas.

Sea como fuere, ambos estructurarán un pensamiento que tomará su inteligibilidad y sus fuerzas de una pretendida continuidad histórica y de una supuesta coherencia dialéctica. Ambos, lucharán por definir el significado de los símbolos, de los hechos; lucharán por el significado de “justicia” que conllevan cada uno.

En esta lucha reconoceremos elementos comunes que son propios, a nuestro entender, de la “naturaleza” de los signos y sus significados, de las ideas y de los pensamientos. Esta problemática, fundamentalmente teórica, será abordada en el segundo capítulo.

1.4 ESPACIO BIPOLAR

En el pensamiento matemático podemos conocer el resultado de una ecuación desconociendo alguno de sus términos que la componen. A éstos, le asignamos una x , una y o una z y procedemos como si conociéramos el proceso completo para deducir luego el valor de cada término, limitándonos a unas leyes que asumimos deben regir la relación entre las partes y el todo. Es decir, debemos presumir conocimiento sobre lo desconocido con el objetivo de conocerlo.

En el pensamiento filosófico y, sobre todo, en el teológico no se procede de una forma muy diferente. La diferencia consiste en que sus variables no son contables sino

infinitas y por ello es posible llegar a un mismo resultado por caminos diversos, no sin cierta lógica o racionalidad. Por lo general —conjeturamos— la intuición prefigura la respuesta a un enigma, físico o metafísico, y este final resulta ser el inicio de una *tesis* bajo el nombre camuflado de *hipótesis*. De esta forma, la búsqueda de la verdad se suele iniciar por el final. Es decir, por la tesis o pseudohipótesis —por un sustituto verosímil de la verdad. Como en la teología clásica, se parte de la verdad revelada, incuestionable, para recorrer un largo camino circular de comprobaciones y cuestionamientos que nos permitan regresar al punto de partida, y así sucesivamente. Es la prefiguración y posterior construcción del espacio metafísico

Esto, claro, no debe tomarse como una idea neoplatónica. No le atribuimos a este “espacio metafísico” una categoría ontológica, independiente del intelecto, sino que más bien es entendida aquí como una fenomenología del conocimiento humano, de la representación del mundo. Podemos asumir que no es lo mismo un árbol que las representaciones que podemos tener de él, así como tampoco las creaciones que, bajo el nombre de “ficciones”, podemos desarrollar en lo que luego llamaremos “producto del espíritu” o de la “cultura”. Asumimos, entonces, la existencia de ambos espacios, el físico y el metafísico que desarrollamos en este mismo ensayo.

La alternativa metodológica de los antiguos filósofos griegos, en la búsqueda de la verdad, consistía en no reconocer ninguna verdad antes de emprender el camino hacia ella. En esta voluntad se diferenciaban de los profetas bíblicos allende el Egeo (quienes, por el contrario, asumían la preexistencia de la verdad revelada a cualquier pensamiento). No obstante, ni siquiera para estos arriesgados griegos, el camino a la verdad, al conocimiento, se realizaba a ciegas y sin posibles tanteos. Las búsquedas parten de ciertas intuiciones, advertencias sobre indicios que conducen en una

determinada dirección y no en otra. En una posibilidad más radical —como puede serlo las tradiciones teológica e ideológica— el objetivo, la verdad, debe ser localizada antes de comenzar a caminar hacia ella.

Podemos advertir, aún en los párrafos más abstractos de los textos que analizaremos en este ensayo, que la expresión del pensamiento y el diálogo —casi siempre discusión— que cada escritor mantiene con los demás y consigo mismo, consiste en una *narración de una realidad virtual*. Ésta, a mi entender, es la visualización del *logos* que hace inteligible el mundo para el sujeto que reflexiona sobre él. Es lo que llamaremos “espacio metafísico”, es decir, aquel espacio invisible de las ideas, de las intuiciones y de las emociones que será narrado haciendo uso de un lenguaje nacido en el “espacio físico” y con su misma continuidad o voluntad de coherencia y no-contradicción.

A partir de este presupuesto podremos ver que todo el lenguaje humano está compuesto, de una forma o de otra, por metáforas, las cuales son, a su vez, los primeros medios que hacen posible las transferencias sémicas. Podremos reconocer que los signos nacidos por la necesidad de representar el espacio físico han sido resignificados —bajo el mecanismo de la metáfora— para representar eventos y fenómenos observables en el espacio metafísico.

1.5 DOS «MODELOS DE LECTURA» DE LA HISTORIA

Otra particularidad que intentaremos (de)mostrar en este ensayo son los modelos teóricos de interpretación sobre los cuales están basadas las dos lecturas de la historia y los significados que se derivan de ella.

En el caso de Eduardo Galeano podemos advertir una concepción propia del materialismo dialéctico, según la cual las infraestructuras económicas, de producción y distribución de la riqueza determinan las relaciones sociales e internacionales, las expresiones religiosas y culturales. Es decir, en la escritura de Galeano hay una concepción marxista de la historia, como método deliberado de análisis o como resultado de sus propias lecturas de textos pertenecientes a dicha línea filosófica. Lo cual, por su puesto, no es ninguna novedad. Pero debemos reconocerlo cuando procuremos acercarnos a un modelo de lectura y a una concepción ideológica diferente, como la de Alberto Montaner.

En el caso de este último, la tendencia es la inversa: una supuesta “mentalidad” es la responsable de los resultados socioeconómicos. Incluso veremos cómo este autor le dedica gran parte de su libro a describir los modelos de enseñanza formales en la Europa de la Edad Media y su introducción en el nuevo continente como responsables del atraso material de sus pueblos. Veremos cómo hace referencia a una especie de “herencia de ideas perniciosas” como responsables de una incapacidad productiva. A veces de una forma muy directa y descontextualizada de las relaciones internacionales. Es decir, la supraestructura, para Montaner, es la responsable de la infraestructura, de la organización económica y productiva de la sociedad, de su desarrollo o subdesarrollo final.

Encontramos, entonces, direcciones opuestas de lecturas: una que, para identificarla llamaremos *ascendente* —la materialista o reduccionista— y otra *descendente* —o “culturalista”

A pesar de que ambos ensayistas son reconocidos por el público como intelectuales de izquierda uno y de derecha el otro, no vemos una relación necesaria de la primera

observación con este reconocimiento común. Una interpretación materialista de la historia puede ser usada por una posición política de derecha mientras que una lectura “culturalista” puede ser sostenida por grupos de izquierda, como pueden serlo algunos partidarios de la Teología de la liberación o de educadores como Paulo Freire, para el cual el primer paso para cambiar las estructuras sociales, económica y de producción no estaba en una revolución armada que desarticulara dicha estructura sino en una *concientização*, es decir, en un cambio desde el interior del individuo, casi con reminiscencias religiosas.¹ Por el otro lado, la misma idea liberalista del “libre mercado” —del cual es partidario Montaner— es una lectura materialista, es decir, *ascendente*: la libertad del mercado, de los procesos de producción de riqueza, determina una conformación diferente de la cultura y de la producción intelectual.

1.6 LAS PARTES Y EL TODO SEGÚN DOS CONCEPCIONES DE LA HISTORIA

Otra característica que podemos observar de estos *modelos de lectura* consiste en su propia concepción de la dinámica social e histórica. Los partidarios de *Las venas abiertas* asumen desde el inicio, al igual que los primeros filósofos griegos, que el universo está regido por leyes ocultas a los ojos y que en su conjunto responden a una única ley articuladora: el *logos*. Cada parte que conforma el todo se relaciona con las otras partes según un determinado *sistema*. En nuestro caso, en el caso de la era moderna y posmoderna, es el sistema capitalista de producción. Las leyes dinámicas que rigen las relaciones domésticas, de poder y de producción, son las mismas leyes que estructuran las relaciones internacionales. La ideología dominante y su voluntad de

¹ Desde el comienzo de su prédica, y sobre todo después del golpe militar de 1964 en Brasil, Paulo Freire fue proscrito, perseguido y finalmente exiliado no sólo por “ignorante” sino, sobre todo, por marxista. En su libro más difundido, *Pedagogía del oprimido*, no son raras las citas a Marx

perpetuación en el poder lo atraviesa todo, como un *fractal*, se reproduce en un punto y en el todo, hacia dentro y hacia fuera.

La relación de opresión y explotación que sostienen los países desarrollados sobre los países periféricos es la misma que, dentro de estas áreas marginales imponen los países más fuertes sobre los más débiles y, sobre todo, las clases altas sobre las clases bajas, los consumidores sobre los productores, etc. En primera y en última instancia, podemos reconocer que estas leyes son las leyes que Charles Darwin vio en la naturaleza salvaje, en el siglo XIX, según las cuales el más fuerte someterá al más débil para conservar no sólo la especie sino el equilibrio vital de la biosfera. Según esta interpretación, la función del débil es entregar su carne para alimentar al más fuerte. La alternativa humana a esta Ley de la selva —*the struggle for life* para *the survival of the fittest*— consiste en la supresión de estas leyes primitivas mediante la imposición de la “justicia social”, es decir, el reconocimiento de *derechos* que protejan a los más débiles y, de esa forma, a la humanidad entera. En esta concepción, se entiende que no puede establecerse un equilibrio necesario para la sobrevivencia de la especie cuando el excesivo poder del más fuerte es capaz de aniquilar no sólo a los más débiles sino, por este camino, al resto de la humanidad. También podemos tener en cuenta que cualquier principio moral consiste en la derogación de las leyes de Darwin en las sociedades humanas. Al menos que la misma aparición de la moral haya sido un fenómeno necesario e inevitable de estas mismas leyes evolutivas, por lo cual podríamos decir que una interpretación más amplia de la teoría darwiniana puede incluir lo que en principio era una contradicción: la sobrevivencia del más débil a través de la moral. En este proceso de definir términos fundamentales como el de “justicia social” será necesario

redefinir los *campos semánticos* de términos como *libertad* y *justicia*. Intentaremos hacerlo en el capítulo segundo.

Por su parte, los partidarios de *Las raíces torcidas* no ven una mega estructura sino centros con relativa independencia. A veces con independencia total. Esos centros pueden ser, en primer lugar el individuo, la sociedad, las regiones nacionales o culturales como América Latina. Como su destino es la expresión de esta *libertad* natural del individuo y de la sociedad, no puede ser la consecuencia de un orden mundial sino de su propia actitud ante el cambio o ante la permanencia. El desarrollo de unos países, de unos individuos depende más de sí mismo que de su contexto. Semejante a la visión psicoanalítica de los individuos, éste se encuentra fuertemente condicionado por su propio pasado. Sus fuerzas y las cadenas que lo contienen son mentales. Por ello hemos llamado a este modelo de lectura “culturalista”, pero también podría verse, usando una metáfora de la física, como una lectura *centrífuga* —de adentro hacia fuera—, en oposición a la lectura *centrípeta* de *Las venas abiertas* —de afuera hacia dentro.

No es casualidad, entonces, que el título del libro de Galeano analizado aquí recurra a la metáfora del desangrado, mientras que el de Montaner lo haga con la metáfora de una malformación. Ambos factores serían, según cada uno, los responsables del subdesarrollo del fracaso de América Latina. Tampoco es casualidad que en otro libro, Montaner recurra para su título a la palabra “idiota”: más allá del descalificativo, entendemos que la recurrencia al factor mental —y a su negación estructural— es fundacional en su propio “modelo de lectura”.

1.7 LAS TESIS Y LOS «MODELOS DE LECTURA»

¿Por qué es importante reconocer ambos modelos de lecturas?

En la lucha dialéctica, el lector suele tomar partido por uno, ya que supone que dos tesis que se oponen no pueden ser simultáneamente correctas. Pero si juzgamos cada tesis *dentro de su propio modelo de lectura* es muy probable que le reconozcamos una lógica interna que inmediatamente confundimos con la verdad. Por el otro lado, si juzgamos una tesis desde un modelo de lectura opuesto, probablemente la juzgaremos de forma negativa.

Para poder juzgar cada tesis de una forma más amplia, debemos salirnos del círculo que limita cada modelo de lectura. Pero para salirnos de dicho círculo, antes es necesario reconocerlo. Una vez reconocidos ambos modelos, podremos ver que no necesariamente debemos juzgar a uno verdadero y al otro falso, sino que estaremos en mejores condiciones de realizar una síntesis. Dos tesis que se oponen pueden ser ambas falsas o ambas verdaderas, dependiendo del modelo de lectura que se use para realizar dicho juicio epistemológico.

El conflicto dialéctico surge cuando los modelos de lecturas permanecen invisibles y los juicios se hacen desde el interior de cada uno de ellos.

1.8 AUTORES, LECTORES Y AUCTORITAS

Por último, quisiera aclarar que cuando escogemos citar reflexiones de pensadores generalmente “influyentes”, no lo hacemos en el entendido de que sus expresiones poseen el valor de la autoridad, como se pretendía en la Edad Media y como se pretende aún hoy, en algunas ocasiones. No hay palabras reveladas sino revelaciones de palabras. Por ello, también, haremos el esfuerzo de abreviar en lo posible la lista bibliográfica en

el entendido de no adornar con una pseudoerudición que resulta en un oscurecimiento de las ideas detrás de un espeso barniz de “autoridades”.

Las citas hacen referencia explícita a un autor, a un nombre, pero sobre todo llevan implícita la actitud de los lectores que le han conferido permanencia en el tiempo. Por ello, dichas citas son significativas no por sus autores personales sino por sus lectores, no por la verdad o la falsedad de sus afirmaciones sino por el impacto que en un momento tuvieron en una sociedad, lo que es lo mismo decir por la recepción que estos lectores multitudinarios estaban dispuestos a concederles.

Capítulo 2

LA LUCHA POR EL SIGNIFICADO

2.1 ¿CUÁLES EL NOMBRE DE AMÉRICA LATINA?

América Latina es indefinible y es, al mismo tiempo, una intuición sólida. No podemos negarle existencia ni podemos olvidar que es una construcción imaginaria —dos condiciones humanas de cualquier identidad.

El nombre “América Latina”, como puede serlo “Iberoamérica”, posee una historia propia, cargada de creencias, supersticiones, ideología y equívocos, asumidos y olvidados. Lo mismo podemos decir de ese continente —impreciso, contradictorio— al cual alude la denominación.

La “identidad nacional” no sólo fue una obsesión de la era Moderna, sino que, aún con otros nombres, sobrevive poderosamente en nuestros tiempos. Quizás el centro problemático se ha desplazado de lo “nacional” a lo “regional” o a un área menos artificial o arbitraria que podríamos denominar “identidad cultural” de un pueblo, a riesgo de ser redundantes. El componente *escencialista* que llenaba los intersticios de esta problemática como parte de diferentes proyectos nacionalistas —y que ocupó tanto tiempo a intelectuales como Octavio Paz—, no ha desaparecido completamente o se ha transmutado en una relación comercial de signos en lucha, en un nuevo contexto global.

Cualquier cuestionamiento sobre la “identidad” de un pueblo o de un individuo nos remitirá a la problemática de los símbolos y los significados. Cuando nos interrogamos

acerca de cuál es la identidad de América Latina nos estamos interrogando, entre otras cosas sobre cuál es el significado del término “América Latina”. Inevitablemente, esa *definición* es, al mismo tiempo, una *simplificación* que necesariamente niega la infinita heterogeneidad.

Para comenzar a responder a esas preguntas, podríamos comenzar buscando el origen etimológico de cada palabra y el resultado posterior de la combinación del par. Por ejemplo, ¿qué significa “latino”?

La búsqueda de este significado —es decir, de esta identidad— puede (o debe) pasar por encima de cualquier precisión etimológica, olvidando conflictos y contradicciones. Por ejemplo, por años, el latinoamericano típico —que es otra forma de decir “el latinoamericano estereotípico”— fue representado por el indígena de origen azteca, maya, inca o quechua que conservaba sus tradiciones ancestrales mezclándolas con los ritos católicos. Lo que tenían en común estos pueblos era la lengua castellana. Sin embargo, todos, a los ojos europeos, norteamericanos e, incluso, ante sus propios ojos, eran definidos monolíticamente como “latinoamericanos”. A los habitantes de la región del Río de la Plata se los llamaba, por parte de los anglosajones, “los europeos del Sur”, no sin cierto desprecio, en el entendido que eran *copias*, algo inauténtico. Las exposiciones de arte en los grandes museos de Europa y Estados Unidos clasificaban al arte latinoamericano por un lado —tropical, indígena, primitivo, inocente, virginal como los tahitianos en las pinturas de Gauguin—, mientras que a los Figari, los Torres García o los Soldi eran colgados en un salón aparte, más próximos a Europa que a México o a Perú.

Si volvemos a la etimología de la palabra *latina*, veremos una fuerte contradicción en esta identificación anterior: ninguna de las culturas indígenas que encontraron los

españoles en el nuevo continente tenían algo de “latino”. Por el contrario, otras regiones más al sur carecían de este componente étnico y cultural. En su casi totalidad, su población y su cultura procedía de Italia, de Francia, de España y de Portugal. Países eminentemente “latinos”, según la historia más vieja de Europa.

Por otro lado, si para definir con cierta precisión el significado de “América Latina” corregimos la tradición semántica del último siglo compuesta, como todo, de equívocos, y nos remitiésemos a un simple análisis etimológico de las palabras “América” y “Latina”, entonces deberíamos incluir también a vastas regiones de Canadá. Lo cual basta con sugerirlo para percibir un conflicto de “identidad”. Por supuesto, también deberíamos incluir a Estados Unidos, dentro del cual viven tantos hispanohablantes como en España. O más.

Podríamos tentarnos, entonces, en elegir el término “Iberoamérica” para excluir de nuestra “identidad” a Canadá y acercarnos así a la idea que tenemos de “América Latina”. Sin embargo, la referencia exclusiva a la península Ibérica también genera exclusiones que no estamos dispuestos a aceptar. Aún cuando tuviésemos o inventásemos un término que incluyera a todos los pueblos europeos que inmigraron a nuestro continente, permaneceríamos en una situación de imprecisiones e injustas exclusiones.

En *Valiente mundo nuevo*, Carlos Fuentes nos dice:

Lo primero es que somos un continente multirracial y policultural. De ahí que a lo largo de este libro no se emplee la denominación “América Latina”, inventada por los franceses en el siglo XIX para incluirse en el conjunto americano, sino la descripción más completa Indo-Afro-Ibero-América. Pero en todo caso, el componente indio y africano está presente, implícito (12).

A esta objeción del mexicano Carlos Fuentes, Koen de Munter responde con la misma piedra. De Munter observa que el discurso indigenista ha pasado a ser una moda,

siempre y cuando se refiera a la defensa de pequeños grupos, políticamente inofensivos, folklóricos, de forma de olvidar las grandes masas que migran a las ciudades y se mimetizan en una especie de mestizaje obligatorio. Este mestizaje, en países como México, sería sólo la metáfora central de un proyecto nacional, principalmente desde los años noventa.

One of the leading voices in the revival of mestizaje discourse was the Mexican writer, Carlos Fuentes. [...] According to Fuentes: 'Fortunately, it was not the English but the Spanish which came here [...] because in that case we would not have had what we need for the XXIst century: the experience of *mestizaje*' (de Munter, 92)

Koen de Munter entiende este tipo de discurso como parte una demagogia "hispanófila", de una "ideología del mestizaje" por la cual se soslayan las condiciones inaceptables de la actual realidad latinoamericana. Según el mismo autor, la hispanofilia de estos intelectuales no les permite recordar el racismo colonial de la España que luchó contra moros y judíos al tiempo que se abría camino en el nuevo continente. En resumen, más que mestizaje deberíamos hablar de una "multiple violation" (93). Más adelante, veremos que ideas semejantes fueron anotadas tres años antes por Carlos Alberto Montaner, en 2001, en su búsqueda de las raíces tóxicas de América Latina.

Al parecer porque el término propuesto era demasiado largo, Carlos Fuentes se decide por usar "Iberoamérica", siendo éste, a mi juicio, mucho más restrictivo que el propuesto "interesadamente" por los franceses, ya que se excluye no sólo a las oleadas de inmigración francesa en el Cono Sur y en otras regiones del continente en cuestión, sino a otros inmigrantes aún más numerosos y tan latinos como los pueblos ibéricos, como lo fueron los italianos. Bastaría con recordar que a finales del siglo XIX el ochenta por ciento de la población de Buenos Aires era italiana, motivo por el cual alguien

definió a los argentinos —procediendo con otra generalización— como “italianos que hablan español”.

Por otra parte, la idea de incluir en una sola denominación el componente indígena (“Indo”) junto con el nombre “América” nos sugiere que son dos cosas distintas². Podríamos pensar que los pueblos indígenas son los que más derecho tienen a reivindicar la denominación de “americanos” Pero no es así. Se ha colonizado el término como se colonizó la tierra, el espacio físico y cultural. Incluso cuando hoy en día decimos “americano” nos referimos a una única nacionalidad: la estadounidense. El significado de este término está definido por una inclusión y una exclusión, es decir, por un campo semántico *positivo* y un campo *negativo* (ver 2.6). Para el significado de este término, tan importante es la definición de lo que significa como de lo que no significa. Y esta definición de las fronteras semánticas no deriva simplemente de su etimología sino de una disputa semántica en la cual ha vencido la exclusión de aquello que no es estadounidense. Un cubano o un brasileño podrán argumentar fatigosamente sobre las razones por las cuales se les debe llamar a ellos también “americanos”, pero la redefinición de este término no se establece por la voluntad intelectual de algunos sino por la fuerza de una tradición cultural e intercultural. Si bien los primeros criollos que habitaban al sur del río Grande, desde México hasta el Río de la Plata se llamaban a sí mismos “americanos”, luego la fuerza de la geopolítica de Estados Unidos se apropió del término, obligando al resto a usar un adjetivo para diferenciarse.

Ahora América es, para el mundo, nada más que Estados Unidos. Nosotros habitamos, a lo sumo, una sub América, una América de segunda clase, de nebulosa identificación (Galeano, 2).

² Semejante, es la suerte de la pudorosa y “políticamente correcta” referencia racial “afroamericano” para referirse a un norteamericano de piel oscura que tiene tanto de africano como Clint Eastwood o Kim Basinger.

Lo mismo podemos decir del término “América Latina”. Esta identidad representa para unos y otros un determinado espacio y unas determinadas culturas que quedan simplificadas groseramente por la necesidad de nombrar. Aunque demos la heterogeneidad que cabe dentro de este término, los grupos culturales involucrados seguirán prisioneros del mismo.

Amarill Chanady nos dice, en *Latin American Identity and Constructions of Difference*:

Because of the “impossible unity of the nations as a symbolic force”, any constructions of coherent view of the nation, or sustained strategy of nation building, necessarily leads to homogenization. As Renan writes, “unity is always affected by means of brutality”. What that means is not only that the nonhegemonic sectors of society are “obligated to forget”, and concomitantly obligated to adopt dominant cultural paradigms in several spheres, but that “forgetting” is the result of marginalization and silencing, if not annihilation (xix).

Esta “obligación de olvidar”, a sus efectos, no tiene por qué referirse exclusivamente a un simple olvido sino a una negación, es decir, a la consolidación de un campo semántico negativo C(-). La negación puede conducir a una forma de olvido o silencio, pero lo hace por un camino conflictivo: es un olvido funcional, interesado, incluso necesario para consolidar un campo semántico positivo C(+) y, a través de ambos, un significado.

Poco más adelante, citando a Homi Bhabha, Chanady señala:

Being obligated to forget became the basis of remembering the nation, peopling it anew, imagining the possibility of other contending and liberating forms of cultural identifications (xx).

En *La venas abiertas de América Latina* y en *Las raíces torcidas de América Latina* se habla de una única y compacta América Latina. Aunque asumimos que ambos autores, Galeano y Montaner, son hombres cultos, también suponemos que fueron, en el

momento de sus respectivas escrituras, conscientes de esta heterogeneidad. No obstante, prácticamente se la ignora haciendo de América Latina una unidad simbólica terriblemente compacta. En cada caso se expone una problemática propia de “América Latina” sin definir por sí mismo y a lo largo del texto la idea, los límites y la naturaleza de esta identidad. Simplemente se la asume como dada, como establecida. Esta deliberada omisión es funcional. Pocas veces se sabe, cuando se le está atribuyendo una característica significativa al “problema”, si se está hablando de Argentina o de Guatemala.

Es posible que esta simplificación que inconscientemente se hace sobre América Latina se deba a su breve historia y a algunos mitos propios, como la idea de la Patria Grande. También a una misteriosa ignorancia sobre los diferentes pueblos indígenas que habitaban esta región, muchos de ellos autores de sofisticadas civilizaciones. No podemos hacer esta misma simplificación cuando hablamos de Europa. A nadie se le ocurre confundir a un italiano con un alemán. Nadie —o pocos— definirían un europeo típico como se define a un “latino” en Estados Unidos o en Europa. Personalmente, sólo a título de ejemplo, nunca tuve la conciencia de ser un “hispano” o un “latino” hasta llegar a Angloamérica. La idea de “latinoamericano”, sin embargo, me era más familiar desde una perspectiva literaria, originada en los años sesenta. Pero para un habitante del Cono Sur que no esté entrenado en la ideología bolivariana, es necesario un esfuerzo mental poco espontáneo para sentirse identificado como hispano o como latino.

Es posible, también, que esta simplificación se deba al predominio de *la perspectiva del otro*: la europea. Europa no sólo ha sido históricamente egocéntrica (por momentos egolátrica, como toda “nación” dominante) sino también los pueblos más jóvenes y los pueblos preexistentes en América han sido eurocéntricos, como resultado

de una colonización intelectual. Pocos en América, sin una carga ideológica importante, han estimado y han estudiado las culturas indígenas tanto como la europea. Es decir, es posible que nuestras definiciones simplificadas y simplificadoras de “América Latina” se deban a la natural confusión que proyecta siempre la mirada del otro: todos los indios son iguales: los mayas, los aztecas, los incas y los guaraníes. Sólo en lo que hoy es México, existía —y existe— un mosaico cultural que sólo nuestra ignorancia confunde y agrupa bajo la palabra “indígena”. Con frecuencia, estas diferencias se resolvían en la guerra o en el sacrificio del otro. Lo mismo ocurre en África: las fratricidas guerras intertribales se producen por unas diferencias que los que llegamos de otros continentes somos incapaces de apreciar antes de dos o tres meses de atenta observación. Otras culturas, como la japonesa, ven a Iberoamérica como prisionera de una imagen exterior, de pensadores europeos. Contestando a esta afirmación, Richard Morse argumenta que este continente sí posee una cultura propia, pero es más occidental que la de los propios países nórdicos (Arocena, 40). En Japón existe lo occidental también, pero siempre separado de “lo japonés” (41).

De cualquier forma, aún considerando América Latina como una prolongación de occidente (como extremo occidente), sus nombres y sus identidades han estado, principalmente desde mediados del siglo XIX, en función de una negación. En julio de 1946, Jorge Luis Borges observaba, en la revista *Sur*, este mismo hábito cultural restringido a los argentinos.

[Los nacionalistas] ignoran, sin embargo, a los argentinos; en la polémica prefieren definirlos en función a algún hecho externo; de los conquistadores españoles (digamos) o de alguna imaginaria tradición católica o del “imperialismo sajón” (Borges, *Ficcionario*, 216).

2.2 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

2.2.1 Causas y efectos

Un equívoco común se produce cuando ciencias humanas como la historia, la sociología o la economía asumen como propias y de forma implícita la dinámica de las ciencias físicas. Incluso, cuando la economía asume como propia el *modus operandi* de la medicina tradicional comienza a construir este engaño. La medicina busca las causas de una enfermedad para suprimirla; una vez logrado esto, la consecuencia deseada es más o menos directa. No obstante, la lógica social no tiene por qué responder como un cuerpo biológico —y aquí excluyo la lógica darwiniana que, como explicaré más adelante, es mucho más amplia que un simple juego de los organismos más fuertes prevaleciendo sobre los más débiles—. Es decir, en la dinámica humana a largo plazo no podemos alterar una parte sin alterar directamente el conjunto; no podemos suprimir una causa y obtener un efecto directo, ya que esa causa es, al mismo tiempo, consecuencia de sus propios efectos, efecto de sus efectos. Dicho de otra forma, cada causa crea su propio contexto, el cual incide sobre ella misma.

En nombre de esta dinámica flechada, se asume que la observación de causas y efectos es objetiva, eliminando así una nueva dimensión que destruiría esta linealidad temporal —la subjetividad o la particularidad del observador, *del teórico*—. Incluso el lenguaje mismo se estructura según esta linealidad donde los tiempos se ordenan según una lógica rígida de precedencia: pasado, presente y futuro. Según este orden temporal, la causa siempre precede al efecto, a la consecuencia. No obstante, desde un punto de vista humano, podemos entender que este orden es un simple préstamo del mundo físico, ya que sabemos que un presente se puede explicar tanto por su pasado como por

su futuro. Así, podemos tener que la causa de un hecho presente puede no encontrarse en el pasado sino en una motivación, es decir, en su futuro.

Este modelo lineal de *causa y efecto* niega o ignora que un efecto puede ser, a su vez, causa de efectos que, incluso, pueden contradecir la causa original. Por ejemplo, cuando se proyectan cambios en el paisaje cultural de un país según una tendencia poblacional, se asume, de forma implícita, que los fenómenos-origen continuarán produciéndose en un mismo escenario, como si los mismos fenómenos no cambiaran el escenario mismo que, a su vez, influiría en los efectos originales —el crecimiento de la población. Si, por ejemplo, asumiéramos que las causas que motivan la inmigración se mantendrán invariables por un determinado período de tiempo y no reconociéramos que esa misma inmigración producirá un “efecto” propio en su contexto —nacional e internacional—, estaríamos proyectando un escenario indiferente a las supuestas causas que lo generan. En un plano más general, si afirmamos, con Marx, que la conciencia de un individuo y de una clase es resultado de su contexto económico, de los órdenes de producción, ¿no estaríamos considerando que dicho orden económico es, también, producto de una determinada conciencia, de una determinada intencionalidad, sea ésta de buena o de mala fe? Es más, si la conciencia es la consecuencia de unas causas económico-sociales, el marxismo nunca hubiese sido inventado por Marx ni nunca se hubiese transmitido a través de la lectura de algunos libros como *El Capital*. Lo cual no significa una negación de los descubrimientos innegables del materialismo dialéctico por la posición inversa sino la ampliación del campo semántico positivo —el cual veremos más adelante— en un entendido simbiótico de la cultura.

En la famosa película cubana *Memorias del subdesarrollo* (Alea, 1969), el personaje reflexiona diez años después de la revolución castrista. Su reflexión principal deriva

sobre el carácter particular de aquellas mujeres con las cuales convivió en algún momento y que le servirán en la narración como metáforas explícitas del carácter europeo y del latinoamericano. Aquí se pone de manifiesto la frustración de no haber materializado los cambios culturales —que permanecen casi inalterables— a través de un cambio radical de la infraestructura económica y de las formas de producción. Lo cual configura una crítica interna a una visión materialista radical. Es decir, la relación de causa y efecto entre la base y la superestructura no es una relación flechada sino dialógica o simbiótica.

No obstante, las ideologías proceden flechando este camino de causas y efectos, lo cual resulta en una toma de acción más clara que en una toma de conciencia sobre la complejidad de la realidad. Tomando partido por un limitado grupo de ideas, forzando la narración histórica, resaltando unos *hechos* y suprimiendo otros, se logra explicar “racionalmente” una realidad más vasta y compleja. En este ensayo, analizaremos dos de las perspectivas ideológicas más importantes, a nuestro juicio, por su tradición y por su influencia en el pensamiento actual: la visión del materialismo dialéctico, representado por Eduardo Galeano en *Las venas abiertas de América Latina*, y una corriente posmoderna representada por *Las raíces torcidas de América Latina* de Alberto Montaner. Como ambos son actores de la arena política, no economizarán esfuerzos ni argumentos en confirmar sus preceptos ideológicos, omitiendo o inhibiendo sus propias dudas teóricas y metodológicas. Lo que uno considerará causa para el otro será puro efecto. Podemos observar, por ejemplo, que la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, como sostiene Eduardo Galeano, estuvo promovida por razones infraestructurales —económicas, de intereses productivos, etc.— Como respuesta, Alberto Montaner niega esta hipótesis recurriendo a resaltar una nueva sensibilidad

ética como causa del fin del comercio y la explotación directa de seres humanos. Si bien la tesis de Montaner necesita un fuerte grado de fe en la bondad de quienes ostentan el poder, tampoco podemos negarla del todo como reivindicación ética sin marcha atrás. Las infraestructuras económicas de la revolución industrial han sido superadas pero hoy mantenemos, más que nunca, el consenso ético antiesclavista, más allá de los logros prácticos, reales o simplemente discursivos. Esto nos prueba que la infraestructura, si bien participa de forma importante en el proceso cultural (ético), no es su única razón y sustento. Podemos observar que luego de superados determinados órdenes de producción se mantienen y profundizan algunos logros humanos que podríamos llamar, no sin cierto grado de imprecisión, “derechos naturales”. Actualmente, el valor ético antiesclavista por sí sólo es una resistencia dialéctica fundamental para oponerse a otras posibles nuevas estructuras económicas que pudieran beneficiarse de un regreso de este tipo explícito de explotación humana —todo ello sin dejar de reconocer que la esclavitud del siglo XIX existe aun hoy en muchas partes del mundo—. La nueva conciencia ética es capaz de extender el significado de “esclavitud”, de la metáfora del esclavo antiguo a una nueva relación de explotación más moderna, como puede serlo una relación laboral o financiera cualquiera. Bastaría con recordar, por ejemplo, el derecho a las ocho horas de trabajo diario.

Como en otras ocasiones, podemos ver una relación dialógica entre cultura (ética) y economía, lo que las ideologías y las posiciones radicales tienden a simplificar tomando partida por una de ellas y haciéndola centro y origen de todas las demás causas y efectos observables en la realidad humana. En determinados períodos de la historia, los intereses y las necesidades económicas coinciden con los valores éticos establecidos y en otros no. Cuando no coinciden surge el conflicto y vence el lado donde está el poder

—político, social, militar o económico—, pero en ningún caso es una relación flechada en un solo sentido donde una —la economía o la ética— es la causa y la otra la necesaria consecuencia. La lucha de los unionistas del norte de Estados Unidos, en el siglo XIX, contra los confederados del sur esclavista, puede explicarse (principalmente) por los diferentes sistemas de producción de uno y del otro. No obstante, la posterior lucha de Martin Luther King, por ejemplo, no surge de una necesidad nueva de producción sino de una motivación que, aquí sí, podríamos entender como originada en la conciencia ética en contraste con la realidad social del momento.

Podemos encontrar otros ejemplos del mismo género. En el otro extremo del continente y en los mismos años de la guerra de Secesión norteamericana, Bautista Alberdi escribía: “La cuestión de la libertad de cultos es en América una cuestión política y de economía. Quien dice libertad de cultos dice inmigración europea y población” (Alberdi, *Barbarie*, 145). Es decir, la tolerancia, si bien podemos considerarla un valor ético en sí, causa de muchos órdenes sociales, también ha sido —y lo es— la consecuencia necesaria de la convivencia de diferentes grupos humanos, contrapuestos muchas veces en sus ideas y sensibilidades éticas, religiosas, económicas y políticas, en búsqueda de un beneficio a largo plazo. Otro tanto podemos decir de la revolución femenina. Si bien hoy podemos entenderlo como un imperativo ético, producto de una determinada evolución histórica que desde el humanismo —desde la liberación del hombre de la fatalidad del dogma religioso— anunciaba la conquista de los mismos derechos y libertades para la otra mitad de la humanidad, no es menos cierto que también el desarrollo de los nuevos sistemas de producción harán necesario e inevitable la integración del cincuenta por ciento del capital humano. La observación ha sido anotada por analistas (generalmente marxistas) como Mas'ud Zavarzaeh:

In its attempt to recruit women in contemporary capitalist societies, the capitalist “free” market, which is desperately in competition with the Third World labor force, had hasto produce new subjectivities for woman so that it can recruit a self sustaining and efficient work force (204). [...] An expanded labor force in which “independent” women can play a role (66)

Por otro lado, y aunque parezca contradictorio o paradójico, también podemos ver el fenómeno feminista como “consecuencia” o como un resultado de luchas semejantes al marxismo del siglo XX. Pero si nos quedásemos con esta observación como “causa” estaríamos simplificando groseramente una realidad más compleja.

Podemos ver este hecho exclusivamente como parte de una dinámica causa-efecto que funciona sin interrupciones hasta hoy —la necesidad del sistema capitalista de mano de obra, de ese nuevo ejército (posindustrial) de reserva— o considerar, por otro lado y de forma simultánea, el valor *puramente ético* de este cambio ideológico y social que, quiérase o no, es dinámico y progresista, más allá de las “causas” que lo motivan. De otra forma, podemos comprender que su significado no es prisionero de su origen, como no lo es, desde un punto de vista etimológico, el significado “contradictorio” de una palabra que ha sufrido una larga peripecia histórica. Observación que, dicho sea de paso, no será tenida en cuenta ni por Eduardo Galeano ni por Alberto Montaner. En *Crítica de la pasión pura* (1998), para aclarar este punto he puesto el ejemplo de un centro comercial en Montevideo (21). Este *shopping center* es el resultado del reciclaje de una antigua cárcel. Los turistas que no conozcan esta historia o que no sean arquitectos atentos, seguramente nunca podrían darse cuenta del dramático cambio de funciones del edificio, a pesar de que se conservaron partes *simbólicas* del mismo y parte de su *estructura*. Para ellos, el significado no dependerá de los significados pasados del edificio sino del presente. No obstante, un especialista podrá explicar ese presente por su pasado. Lo mismo podemos decir de otro género de símbolos. Por

ejemplo, el gesto de sacarse el sombrero e inclinarse ante una persona alguna vez significó sumisión absoluta a un soberano —y ofrecimiento de la cabeza—; ¿cuándo significa lo mismo en nuestro tiempo?

Ahora, volviendo a la dinámica ética-económica, nos podemos preguntar qué significado tiene un nuevo “valor ético” en sí. ¿Por qué y cómo llegó a formarse? ¿Por el dictado de una historia, de una necesidad productiva, de una ideología? ¿O, por el contrario, por una motivación, por una tendencia “natural” del ser humano hacia la libertad y la seguridad comunitaria? Es decir, ¿es posible reducirlo a causas económicas o referirlo a una motivación superior como puede serlo el concepto (gnóstico) de “progreso humano” o de “perfección divina”? ¿O simplemente posee un valor en sí mismo y no es necesario reducirlo a un origen o referirlo a un objetivo?

Si nos quedamos con la primera hipótesis podemos decir que la revolución industrial en Inglaterra y en Estados Unidos, provocaron por sí solos la liberación de los esclavos y de las mujeres, incorporándolas como trabajadores y como consumidores asalariados. También los sistemas de seguridad pública están afectados por esta misma dialéctica. Si bien es cierto y explícito que la sociedad debe velar por los más débiles por una razón moral, no es menos cierto que existen intereses propios de cada uno de los integrantes de una sociedad en ello: si los más débiles, los marginados, no tienen cobertura de salud o no tienen las necesidades básicas satisfechas aumentarán las enfermedades y la violencia, dos factores que se vuelven contra los sectores más fuertes de la misma sociedad. Es decir, según esta lógica, un sistema dominante sólo concede un beneficio al oprimido si en ello se deducen nuevas ganancias para los opresores y perpetuidad del sistema. Sin embargo, por el otro lado, no tendría sentido que en esta poderosa dinámica los oprimidos renunciaran a sus ganancias, aunque sean siempre

insuficientes, aunque, de algún modo, sirviesen para conservar el mismo sistema que los oprime. Porque los oprimidos tampoco son siempre actores pasivos y siempre tienen la opción de cambiar o acelerar la historia —cambiando las estructuras de opresión, cambiando de conciencia o ambas cosas.

No es raro, entonces, entender que un cambio infraestructural en nuestro tiempo de globalización rediseñará las relaciones sociales entre pueblos e individuos bajo nuevas necesidades éticas. Solamente poniendo atención a los nuevos procesos de producción podemos prever que será inevitable un reclamo y la exigencia cada vez mayor de libertad a través de la diversidad; se suprimirán gradualmente los poderes verticales, más propios de los sistemas feudales de la Edad Media (cultura agrícola), de los estados, de las grandes industrias y de los grandes sindicatos (cultura industrial) por una mayor atomización de la producción individual e intelectual (era informática) que hará propicio el logro de una Sociedad Desobediente. No obstante, las “consecuencias” éticas —como la desobediencia civil, la libertad individual y la tolerancia a la diversidad— será, a un mismo tiempo, causas del mismo orden del cual surgen. Es decir, serán causa y consecuencia.

Nada de esto es casual. No es casual que ética y economía posean lazos estrechos y a veces insospechados. Como expuse en 1998, en *Crítica de la pasión pura*, la moral es la *conciencia de la especie*, la renuncia del individuo a favor del grupo, de la sociedad. En sus raíces funcionales, esta renuncia no es desinteresada —aunque la asumamos así y aunque el mismo desinterés sea parte de una moral “superior”— sino necesaria para la sobrevivencia de la especie y del individuo. Y, por lo tanto, desde este punto de vista, podemos ver a la cultura y a las religiones como partes integrantes y fundamentales de la teoría de la Evolución desde un ángulo opuesto al tradicional en el cual se veía

únicamente el triunfo del más fuerte. Sin que sea necesario, por ello, reducir las religiones a este único aspecto materialista. Una perspectiva simbiótica, una dinámica dialéctica no excluyente entre supra e infraestructura, entre cultura y necesidad biológica, asume que todos los factores percibidos o por percibir afectan un mismo proceso. Lo que se debe determinar es *en qué medida*, en una situación dada, predomina uno sobre el otro, ya que estas relaciones condicionales no tienen por qué ser equitativas. Pero cada vez que negamos una dimensión para privilegiar otra estamos estableciendo los códigos estrechos de una ideología reduccionista.

Para cerrar, recordemos que tampoco podemos afirmar que nuestra posición, nuestra forma de entender el mundo no sea “ideológica”, ya que, como cualquiera, se basa en un conjunto privilegiado de ideas que nos sirven para entender el resto del mundo. No obstante, podemos tratar de evitar un género ideológico que nos parece inconveniente: el reduccionismo o el pensamiento que no alberga en sí mismo la creación de la autocrítica, la simplificación y el interés político.

2.3 LOS SIGNOS Y EL LENGUAJE

2.3.1 Palabras y números

Un número significa el universo infinito de objetos, elementos, conceptos y de cualquier cosa individualizable de unidades agrupadas en un conjunto determinado. El “3” significa una agrupación única de unidades no individualizadas ontológicamente. Cuando significamos “3” podemos referirnos a un conjunto de llaves, de días, de ideas o de planetas. Por esta razón, comúnmente se opone matemáticas a literatura, porque una es el reino de la abstracción y la otra es el reino de lo concreto, de lo encarnado, de las

ideas y de las emociones. Esto, que puede ser sostenido como primera aproximación, es una idea intuitiva pero no menos arbitraria.

Cada palabra también es una abstracción. Cuando significamos *árbol* estamos haciendo una abstracción de nuestra propia experiencia y de la experiencia colectiva. La palabra *árbol* no se refiere a nada concreto sino a un conjunto infinitamente variable de una misma unidad. Un *número* es un conjunto despojado de sus cualidades, mientras que una *palabra* es algo con todas las cualidades de un mismo conjunto despojado de sus cantidades. Incluso cuando pretendo nombrar directamente una unidad, definida por una identidad, como por ejemplo cuando significo el nombre de una persona —de un individuo concreto— que conozca, *Juan R.*, estoy haciendo una abstracción. Hay infinitos Juan R., pero sus amigos podemos reconocer elementos comunes que identificamos con él: su aspecto físico, su carácter, algunas anécdotas que hemos compartido con él y otras que él nos ha contado, etc. Pero mi Juan R. seguramente no es el mismo que el Juan R. de su hermano o del propio Juan. En cualquier caso *Juan R.* como *árbol* son abstracciones, es decir, símbolos que representan para el lector una determinada cualidad de algo. Juan R. pretende indicar a una persona concreta así como “3 manzanas” pretenden indicar un conjunto de objetos concretos. Se podría decir que en este último caso la abstracción del número “3” ha desaparecido al indicarse los objetos concretos con los cuales está relacionado, las manzanas. Pero observemos que “manzanas” no es una abstracción menor. ¿A cuáles manzanas nos estamos refiriendo? Supongamos que las manzanas no están en nuestras manos y se refieren a una promesa futura. Entonces *manzana* representa al universo infinito de diferentes tipos de manzanas. Sólo dejaría de ser una abstracción cualitativa si me imagino las manzanas con sus formas, brillos y colores particulares. Pero esto ya no es un símbolo (el símbolo-

palabra) sino una imagen figurativa construida por la imaginación como una visualización directa.

Tenemos, entonces, que el conjunto posible de significados de *3 manzanas* es igualmente infinito que los conjuntos “3” y “manzanas”. Pero sus campos semánticos son diferentes. El C(-) de *3 manzanas* es mayor, por ser la intersección de los dos campos negativos de los términos que lo componen. Como se puede apreciar, el lenguaje que estamos manejando en este último párrafo está tomado del lenguaje matemático, por lo que podemos aclarar la idea usando una metáfora de esa disciplina. Podemos decir que el conjunto de números impares es infinito, pero pertenece al conjunto de números naturales. Existe un conjunto, también infinito, de números pares que no le pertenecen al primero pero sí pertenecen al conjunto de números naturales.

La abstracción, en el caso de una palabra, no es cuantitativa (como en los números) sino *cualitativa*. Lo cuantitativo se puede medir mientras que lo cualitativo depende de un juicio subjetivo. Es por ello que lo primero pertenece al ámbito tradicional de las ciencias mientras que lo segundo se lo identifica con el universo del arte y la especulación filosófica. Las dos son formas de abstracción, aunque son formas de abstracciones diferentes. Sin la abstracción no hay símbolo, porque el símbolo necesita identificarse sólo con una parte del objeto aludido al mismo tiempo que se identifica con un conjunto mayor a la unidad de esos mismos objetos. Esto le da flexibilidad signifiante al mismo tiempo que hace posible la transferencia signifiante, sin la cual no sería posible una combinación infinita de signos y términos para la creación infinita de significados.

2.3.2 ABSTRACCIÓN, TRANSFERENCIA Y DINÁMICA DE LOS SIGNIFICADOS

Es decir, el término “manzana” es identificado con una clase de elementos *pero no con ninguno de ellos en particular*. Es una abstracción que trasciende los límites de lo concreto —que *debe* hacerlo para convertirse en lenguaje. No podríamos imaginar un lenguaje compuesto por términos rígidos que indicasen sólo elementos concretos y únicos.

Luego tendremos un lenguaje, que se articula por la abstracción de sus elementos y por la concreción de su discurso. Sus elementos *signicos* —una señal, una palabra, un texto, una actitud, un “hecho”— son heredados de una cultura y resignificados por un contexto concreto y por un lector concreto. La expresión de una idea, de una emoción o de la percepción de un fenómeno físico hará uso de estas herramientas basadas en la abstracción para, en su combinación, definir un hecho o una experiencia concreta.

Podríamos pensar en la existencia de determinados símbolos que nazcan junto con el objeto significado. Pero ese símbolo no podría existir si no estuviese construido con significados del pasado. La palabra “Internet”, que es casi un nombre propio, nació para significar un fenómeno nuevo, pero veamos que tanto el fenómeno mismo era la combinación de fenómenos ya conocidos —el libro, la televisión, etc—, sino que la misma palabra *Inter-net* es la composición de dos palabras antiguas. Ahora, si por una catástrofe desapareciera el fenómeno de comunicación de la Red, el símbolo sobreviviría, aunque su significado continuaría variando. Esta variación del significado depende siempre de la experiencia, es decir, de la conjunción del fenómeno —físico o metafísico— y del lector. Éste, el lector, destinatario final y original del signo, es pasivo y activo al mismo tiempo. El significado que le atribuya al signo dependerá de él mismo y del contexto, al mismo tiempo que el contexto dependerá de todos los textos que él

tenga conocimiento, de él como particularidad personal e intelectual y de los demás lectores.

El 15 de diciembre de 2004, el diario *Clarín* de Buenos Aires, en uno de sus títulos, anunció: UN NUEVO VIRUS SE ESCONDE EN TARJETAS NAVIDEÑAS. Veinte años atrás no habría dudas: la información se refería a una peste transmitida a través de las postales navideñas de cartón. Hoy tampoco hay dudas, aunque el significado es otro: en el nuevo contexto, por “virus” ya no nos referimos a una infección biológica; por “tarjetas navideñas” no nos referimos a las clásicas postales que enviábamos y recibíamos por correo (tradicional). También el reflexivo “escondese” es una metáfora aplicada a cualquier tipo de virus —biológico o informático—, pero notemos que ninguna de las palabras empleadas en el titular es nueva como signo. Ambas, “virus” y “tarjetas” se apoyan recíprocamente para conformar el significado de la frase entera y de cada una de sus partes —y viceversa. Las palabras, los signos, han sido resignificadas por una historia cambiante, por un nuevo contexto, por la estructura de la frase, del texto, por los nuevos lectores.

Los símbolos se relacionan con un pasado y con un futuro. No nacen ni mueren con el objeto. Tomamos símbolos existentes para indicar ideas, objetos y fenómenos nuevos. Éstos modificarán tanto el significado original del signo heredado como lo harán los mismos lectores del signo heredado. Pero cuando los objetos y los fenómenos concretos desaparezcan el signo sobrevivirá y con él gran parte de sus significado modificado por la última experiencia, hasta que una nueva experiencia tenga lugar. Los símbolos no son “naturales” como las cosas y los fenómenos indicados. La palabra “manzana” ha sido creada por un conjunto de hombres y mujeres que ya no están. Lo que entendemos por manzanas son, en cambio, elementos naturales. Sin embargo, tanto

la palabra “manzana” como el conjunto de objetos aludidos pueden ser considerados de la misma categoría —como naturales—, en el entendido semiótico de que son preexistentes a la experiencia de lector. Tanto el espacio físico que nos rodea como el lenguaje en el que nacimos poseen una naturaleza semejante. Podemos modificarlos sólo en parte, pero debemos lidiar con sus reglas preexistentes. Podemos modificar el universo físico construyendo una casa, un jardín y una ciudad entera, pero siempre lo haremos valiéndonos de sus propias leyes, leyes físicas y leyes culturales. Lo mismo hacemos con una novela o con el lenguaje mismo.

2.3.3 ABSTRACCIÓN Y DEFINICIÓN

Una de las ideas centrales que iremos desarrollando en este ensayo consiste en ver que todo discurso es un intento por construir un *campo semántico positivo* al mismo tiempo que definir, de forma creciente, un *campo semántico negativo*. Una idea particular puede nombrarse, por ejemplo, con el término *existencia*. Pero observamos que el C(+) de este término se encuentra excesivamente extendido; nos dice mucho y nada al mismo tiempo. Si intentamos definir un poco más el término propuesto, podemos decir “filosofía de la existencia” o “existencialismo”. En este momento, hemos establecido una negación mayor, un C(-) que abarca todo aquello que no se refiera al acto y a la historia de la especulación, del pensamiento, etc. Pero aún así la frase permanecerá con un grado de indefinición muy grande. Esta indefinición amenizaría el valor semántico si los lectores no entendiésemos que detrás de esa expresión hay una mayor definición establecida en un discurso, en libros y en años de lucha por la definición de aquellas ideas que pretenden ser identificadas con el término *existencialismo*. La primera pregunta será siempre “¿qué es el existencialismo? Es decir, inmediatamente se le

exigirá al término propuesto una definición. Los sucesivos “el existencialismo es...” derivarán en una narración sobre el espacio metafísico con el uso correspondiente de una progresiva definición de las fronteras semánticas, de la definición lo más nítidamente posible del límite entre el C(+) y el C(-). Cuando esta definición entre los que *es* y *no es* deba quedar irresuelta, indefinida, con un límite amplio de ambigüedad, se le exigirá al discurso que defina el “por qué es” esta frontera ambigua, indefinida. Lo cual confirma nuevamente la voluntad —del discurso y del lector— de una definición semántica, aún cuando se pretenda una indefinición conceptual.

No podemos decir que una frontera difusa de los campos semánticos, necesariamente pone en duda el valor, la verdad o la utilidad del símbolo, como lo afirma Choudhary al oponer los símbolos matemáticos a los símbolos literarios. No obstante, Choudhary hace una observación sobre la voluntad de fijar límites semánticos como un intento de explorar un significado “in terms of truth” (437). En palabras citadas del propio Ludwig Wittgenstein, “many words in this sense then don’t have a strict meaning. But this is not a defect. To think it is would be like saying that the light of my reading lamp is no real light at all because it has no sharp boundary (438).

Ahora, el grado de abstracción no está dado sólo por la ampliación del C(+) del símbolo sino por la diversidad figurativa que pueda contener ese campo aunque sea estrecho. Una expresión matemática que vincula “una piedra que cae y la Luna que no cae”³ es una expresión que en su C(+) es capaz de contener dos figuraciones en apariencia opuestas, contradictorias o independientes. Es decir, debemos distinguir entre indefinición y abstracción.

2.4 ESPACIO FÍSICO Y ESPACIO METAFÍSICO

2.4.1 Realidad y ficción

Los catálogos de libros, la crítica literaria y los anaqueles de las bibliotecas se ordenan principalmente según la clasificación antagónica de “ficción” y “no-ficción”. La costumbre es tan útil como engañosa. Lo que llamamos *ficción* —poesía, cuentos, novelas— fácilmente puede redamar el mismo derecho que los sueños a considerarse la expresión cultural de una verdad, de la realidad más profunda de un ser humano o de una sociedad. Cuando estudiamos la literatura del medioevo o del siglo XVI español, observamos la “idealización” de ciertos tipos psicológicos y morales que casi siempre nos parecen improbables por su excesiva virtud o por sus inaceptables prejuicios morales. Sin embargo, esa idea de idealización, de exageración o de improbabilidad —referida a las virtudes morales, como en *El Abencerraje*, de 1561— antes que nada está determinada por nuestra propia sensibilidad; es decir, es el juicio de unos lectores de principios del siglo XXI. Ahora, si prestamos atención, la mayor parte del “arte popular”, como pueden ser las telenovelas y las novelas rosa, son idealizaciones o improbabilidades en el sentido de que difícilmente encontraremos entre nosotros una realidad que coincida con dichos estereotipos. Pero aquí lo importante no es lo que podemos llamar “realidad” en un pretendido sentido científico u objetivo. Si existe una ley que traspasa la historia de la literatura —especialmente de la ficción— es la que se refiere a la necesidad de *verosimilitud*. Las ficciones, desde las llamadas mitológicas y fantásticas hasta las más realistas, comparten un grado mínimo de verosimilitud. Las improbabilidades de la literatura medieval y las no menos improbables historias de las telenovelas modernas, han sido y son populares por lo que tienen de verosímil. Más allá

³ Alusión de Ernesto Sábato a la ley de gravitación de Isaac Newton en *Sobre héroes y tumbas* (271).

de que un análisis ponga en evidencia su valor ideológico y su “irrealismo”, es importante notar aquí que estas historias son lo que son porque han sido reconocidas como “verosímiles” por una determinada sensibilidad en un determinado momento histórico y en un determinado lugar. ¿Qué es el “realismo” sino una realidad verosímil? Lo que hoy consideramos inverosímil fue verosímil en su tiempo, y es a partir de este reconocimiento que comenzamos a tener una idea de los hombres y mujeres que las leían con entusiasmo y pasión. Es aquí, entonces, donde la ficción “absurda”, “inverosímil” o “arbitraria” se convierte en un elemento valiosísimo de conocimiento y, por lo tanto, en “objeto real”. Lo verosímil ya no es un sustituto de la realidad sino el más fuerte indicio de una realidad sensible, ética y espiritual de un pueblo. Y es en este sentido en que el estudio de la sensibilidad —ética y estética— de un pueblo, a través de su ficción, cobra un valor hartamente más significativo e insustituible que un pretendido estudio histórico a través de los “hechos”, ya que éstos, los “hechos” no son juzgados a través de dicha sensibilidad sino a través de la nuestra. Todo lo cual no significa que uno sea excluyente del otro sino todo lo contrario: nos advierte de la parcialidad de cada uno de ellos y la necesidad de complementación de ambos géneros en cada estudio.

Por otra parte, lo que está clasificado como *no-ficción* —libros de historias, ensayos, crónicas, reflexiones— difícilmente sería capaz de prescindir de la imaginación de su autor o de los prejuicios y mitos de la sociedad de la cual surgió. Si los matemáticos ptolemaicos fueron capaces de demostrar la “realidad” de un universo con la Tierra en el centro, y que la modernidad rechazó —radicalmente, hasta hace pocos

años; relativamente, hoy en día—, ¿cómo no dudar de la ausencia de ficción en cada uno de esos milimétricos relatos sobre las Cruzadas de la Edad Media⁴?

Podemos tratar de definir un punto de apoyo para evitar una relatividad estéril, sin salida. Ante la amplitud y la virtual imposibilidad de definir una “realidad” en términos absolutos, podemos definir qué entendemos nosotros por “realidad”, integrando el entendido de que la categoría ontológica del mundo físico no es suficiente para limitar este concepto —a la larga, metafísico—. Podemos comenzar por decir que “realidad” es todo punto de partida desde el cual construimos una narración, un discurso, una representación del mundo. Mas’ud Zavarzneh, por ejemplo, en cierto momento escribió: “Implicit in my approach, of course, is the assumption that culture (that is, the ‘real’) at any given historical moment, consist of an ensemble of contesting subjectivities” (5). Desde su punto de vista de crítico y teórico analizando el fenómeno cinematográfico, “cultura” es su punto de partida, la “realidad” a la cual está referida una película como reflejo y como formadora o reproductora de su propio origen cultural. Desde otro punto de vista, por ejemplo desde un punto de vista psicológico, podemos ver la cultura como punto de partida o punto de llegada. En el primer caso la cultura es lo “real”; en el segundo, es la “construcción” o el producto de otra realidad: la mente humana. Para un médico de finales del siglo XIX, por ejemplo, los sueños eran producto de una determinada condición fisiológica (como una indigestión) y, por lo tanto, eran el reflejo ficticio de la realidad biológica. Este último caso, claro, se refiere a una lectura reduccionista o materialista, para la cual lo real es el mundo físico, biológico, económico y así sucesivamente. La *realidad* de una lectura *descendente* podrá contradecir esta

⁴ Ver, por ejemplo, Runciman, Steven . *A History of the Crusades. The Kingdom of Acre and the Later Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987

afirmación partiendo de un fenómeno cultural, intelectual o psicológico: aún una enfermedad física puede ser causada por una actitud mental, y la causa no es menos *real* que la consecuencia.

En resumen, podemos decir que la diferencia (pseudo-ontológica) entre realidad y ficción es una confirmación ideológica, la legitimación epistemológica de un paradigma y de una cosmovisión determinada.

2.4.2 Narración del espacio metafísico

Partamos de las reflexiones de un famoso filósofo español. La cita puede ser extensa pero también es necesaria:

Las ideas, como el dinero, no son, en efecto, en última instancia, más que representación de riqueza e instrumento de cambio [...] Ni el cuerpo come dinero ni se nutre el alma de meras apariencias [...] El que calienta las ideas en el foco de su corazón es quien de veras las hace propias; allí, en ese sagrado fogón, las quema y consume, como combustible. Son vehículo, no más que vehículo del espíritu; son átomos que sólo por el movimiento y ritmo que transmiten sirven, átomos impenetrables como los hipotéticos de la materia que por su movimiento nos dan Calor. Con los mismos componentes químicos se hace veneno y triaca. Y el veneno mismo, ¿está en el agente o en el paciente? Lo que a uno mata a otro vivifica. La maldad, está en el juez o en el reo? Sólo la tolerancia puede apagar en amor la maldad humana, y la tolerancia sólo brota potente sobre el derrumbamiento de la ideocracia (Unamuno, 167).

Vemos aquí cómo se narra *lo visto* en el espacio metafísico de la especulación *como si se tratase de una observación objetiva* que un cronista hace de un espectáculo deportivo o un científico hace en su laboratorio. Luego, para confirmarla, se usará una metáfora del mundo físico. En este caso, en la metáfora del dinero, la ambigüedad es doble. Sin embargo, el filósofo fuerza la definición y luego fuerza la metáfora. Si reconocemos como válida la metáfora y su vinculación con la observación metafísica estaremos reconociendo validez a su pensamiento, a sus verdades. Aún queda la

posibilidad de reconocer un vínculo de la observación metafísica con la historia del dinero, con una parte de la misma y no con su totalidad, ya que en el uso de una metáfora no tendría sentido la total identificación de la misma con el objetivo de la explicación. Pero ¿qué parte?

Siempre estamos más dispuestos a llamar *verdad* aquello que se integra a una unidad cognitiva que nos es propia con anterioridad al descubrimiento. “Con los mismos componentes químicos se hace veneno y triaca. Y el veneno mismo, ¿está en el agente o en el paciente? Lo que a uno mata a otro vivifica”, dice Unamuno. Aquí vemos que la verdad de una proposición deriva de la coincidencia con una metáfora simple, tal vez no advertida en su lógica sorprendente pero inmediatamente comprobable: con los mismos componentes se puede hacer veneno o triaca. Como diría Sócrates, lo aceptamos porque era un conocimiento que estaba allí, dentro nuestro y el razonamiento sólo lo hace consciente. De otra forma, podríamos decir que lo aceptamos porque se opera una *transferencia sémica* que establece una integración armoniosa con nuestros conocimientos previos. Una relación nueva se ha establecido entre la nueva unidad cognitiva y la totalidad preexistente. Esa nueva unidad podría entrar en conflicto con el todo, con los fundamentos cognitivos —aunque nunca de forma absoluta— si y solo si fuese capaz de sobrevivir autónomamente hasta que sea reconstruida una nueva unidad cognitiva compleja sobre sí misma: sería un nuevo paradigma, una nueva concepción del mundo.

“Sólo la tolerancia puede apagar en amor la maldad humana, y la tolerancia sólo brota potente sobre el derrumbamiento de la ideocracia”, insiste el famoso filósofo. Aquí vemos otra vez el mismo problema. ¿En base a qué el autor afirma que *sólo la tolerancia puede apagar en amor la maldad*. ¿Es un acto de fe? ¿Dónde lo ha visto, dónde lo ha

comprobado? ¿Nos está narrando una experiencia como quien narra una carrera de caballos que vio en un hipódromo? ¿Está narrando lo que ha visto su intuición de su propia experiencia? Nos inclinaríamos a aceptar esta última posibilidad: tanto el autor lo ha visto en su experiencia como el lector lo ha verificado en la suya propia, en base pura a una profunda intuición, por lo cual le reconoce *verdad* a las afirmaciones anteriores. Sin embargo, eso de “ver en su propia experiencia” está terriblemente valorada por una pura subjetividad que, además, sería indemostrable y sólo adquiriría un carácter de verdadero al ser reconocida por otras subjetividades, es decir, por su posibilidad *intersubjetiva*. Por un lado no se sabe bajo qué ley puede ser relacionada o asociada la observación metafísica de las ideas con el dinero; por el otro, no sabemos qué ley lógica o epistemológica conduce de la tolerancia al amor. Sin embargo, el filósofo las presenta como causa-consecuencia necesaria y no otra cosa es lo que hacemos permanentemente al narrar una idea: la *construimos*, como un pintor construye su composición, recurriendo, las menos de las veces, al razonamiento, al silogismo o a la lógica.

2.4.3 La realidad dual: física y metafísica

Partiré de un principio: toda *verdad* es una construcción metafísica.

Este pensamiento —la construcción de la verdad—, a mi entender, funciona de la siguiente manera: el escritor narra una realidad hermenéutica que está observando o que ha observado haciendo uso no de sus sentidos sino de su intuición. Cada declaración es el relato de esa observación. Al mismo tiempo, esa realidad metafísica debe tener un orden mínimo de coherencia porque debe compartir con el espacio físico leyes semejantes, como por ejemplo la posibilidad de ser narrada como un hecho físico y

temporal observable, la necesidad de alguna coherencia, inteligibilidad o percepción sensible. Este espacio metafísico, donde existen la ética y la especulación intelectual, siempre existe. Es una construcción paralela y simbiótica al mundo que llamamos “físico”. Ambos, el mundo físico y el metafísico configuran en su integridad lo que podemos llamar, ahora sí, *realidad*. Ambos surgen simultáneamente desde la primera escisión entre *lo real* y *lo irreal*. El mundo físico surge cuando los dioses suben a los cielos. No podemos negarle existencia al mundo físico o al mundo metafísico; sólo podemos cuestionar sus naturalezas, cuál predomina sobre cual. ¿Vemos la realidad física según nuestros prejuicios y convicciones? ¿O nuestros juicios, prejuicios, ideas y convicciones son deudoras del mundo físico? Las interrogantes no se excluyen, no son alternativas. Según mi observación metafísica de la realidad deben ser aceptadas ambas posibilidades en una relación simbiótica. Tanto un espacio intelectual condiciona e influye sobre el otro como viceversa.

2.4.4 Separación histórica de los dos espacios

Desde un punto de vista contemporáneo, podemos decir que el lenguaje surge del espacio físico y sólo a través de metáforas y transferencias signícas puede alcanzar a describir el espacio metafísico. No obstante, de forma recíproca y simbiótica, el espacio metafísico actuará sobre el espacio físico en forma de mitos, de ideologías, de paradigmas culturales, etc.

Esto último expresa una idea clara, pero debemos hacer una precisión. No hay indicios para pensar que en tiempos pasados, prehistóricos, los hombres y mujeres distinguían entre el mundo físico y el mundo de sus creencias, de sus ideas y supersticiones, *sino todo lo contrario*. O por lo menos esa distinción entre espíritu y

cuerpo, entre magia —arte— y ley física no era tan clara como lo es hoy. No obstante, podemos reconocer la dualidad ontológica. Podemos distinguir fácilmente un mundo físico —su idea—, con existencia propia, y otro espacio donde se desarrollan nuestras ideas sobre ese espacio (que asumimos) preexistente a nosotros. Porque el mundo físico puede ser preexistente pero nunca podemos tener alguna mínima noticia de él sino es a través de nosotros mismos, de nuestra facultad comprensiva, de nuestra conciencia. Estamos condenados a vivir con la paradoja que los radicales eliminaron: nuestra conciencia es posterior al mundo físico, pero el mundo físico no existiría sin nuestra conciencia que le confiere el atributo preexistente. Los radicales, como George Berkeley, resolvieron esta paradoja simplemente negando el mundo físico. Lo que prueba que, si bien el mundo físico parece ser el soporte de la conciencia —para una concepción materialista del Universo— es totalmente posible negar su existencia antes que negar la existencia de quien lo percibe. El *cogito ergo sum*, de Descartes, puede ser entendido en el más amplio sentido: si pienso es porque existo, pero mi existencia no prueba la existencia del mundo físico, de lo percibido. También en sueños pienso y percibo; lo que sueño y lo que imagino es una realidad sin soporte físico, aparentemente, pero es existencia innegable.

Desde los griegos, y desde antes, la verdad es aquello que los ojos carnales no pueden ver. “La verdad gusta de ocultarse”, decía Heráclito, y Platón entendía que un hombre que sólo puede ver caballos y no la *forma*, la *idea* esencial del caballo, tenía ojos pero no inteligencia (Majfud, 69). El mundo funciona según un *logos* o *nouns* oculto y la misión del pensamiento es poder verlo detrás de lo aparente. También el psicoanálisis, el marxismo y el estructuralismo parecen decirnos que *comprender es ver lo que no se ve*, descubrir el orden oculto detrás de la apariencia, la ley *invisible* que

relaciona un conjunto de números primos por una particularidad en su divisibilidad, etc.

Pero, como un mismo fenómeno o una serie de fenómenos pueden ser explicados según distintos *logos*, resulta que el *poder-ver* de unos consiste en el *no-ver* de otros. Como un lazarillo, el que cree ver guía al presunto ciego, mientras le describe lo que el otro no ve pero puede tocar.

2.4.5 El elemento objetivo

La expresión “hecho histórico” tiene su centro de gravedad semántica en el término-sustantivo *hecho*. Éste, a su vez, se encuentra fuertemente vinculado a una tradición científica que alude a un fenómeno objetivo, observable y verificable. Desde un punto de vista epistemológico, un hecho observado y verificado de forma objetiva constituye la primera condición atribuible a una afirmación para ser identificada con (un precepto metafísico:) “lo verdadero”.

Según la expresión pitagórica hecha famosa por Galileo Galilei, “the Book of Nature is written in mathematical characters” (Tarnas, 263). No obstante, podemos invertir esta misma expresión —y con ella el concepto— de esta forma: entendemos el mundo físico, el mundo cuantificable, al traducirlo a números. Lo cual parecería estar sugerido por la Teoría del Caos. En otras disciplinas también existen unidades axiomáticas, fundaciones metafísicas. En la historia, la verificación de determinados hechos son vitales para cualquier pretensión de establecer síntesis y conclusiones teóricas que pretendan ser verdaderas. Sin embargo, debido a la gran complejidad en la concatenación de los *hechos históricos*, las ideas que resumen dichos *hechos* en afirmaciones generales e inteligibles pueden ser apoyadas por una selección de algunos

hechos históricos que nunca resultarán en conclusiones definitivamente verificadas. No sólo por esta complejidad de los mismos *hechos*, sino también por otra variable de la ecuación: el lector.⁵

2.4.6 Crónica, ensayo y ficción

Cuando escribimos un cuento o una novela simplemente describimos lo que estamos *viendo* en nuestra imaginación. Sin embargo, el proceso de narración es el mismo que cuando describimos algo que estamos observando directamente. Algo parecido ocurre cuando dibujamos: algunas veces seguimos la construcción de nuestra mano, pero cuando logramos adelantarnos a lo que estamos viendo el resultado suele ser mejor o, al menos, más seguro y espontáneo. Con frecuencia, cuando dibujo voy observando el resultado, pero apenas logro adelantarme al mismo y soy capaz de ver el dibujo completamente terminado antes de realizarlo, el dibujo responde a mis expectativas de forma más plena. Cuando describimos un hecho y una circunstancia plena de algo que no ocurrió, cuando hacemos ficción, también procedemos como si simplemente estuviésemos describiendo algo que estamos presenciando, como si fuésemos cronistas de un mundo exterior a nosotros mismos. Ese mundo que no es el mundo físico es lo que llamo *espacio metafísico* y en la simbiosis de ambos está lo que entiendo por *realidad*.

Lo mismo que hacemos al escribir una novela hacemos cuando declaramos un pensamiento cualquiera, ya sea ético o práctico (no otra cosa estoy haciendo ahora). Cuando decimos que un auto se detuvo porque se quedó sin combustible y volverá a

⁵ Christopher Braidier, analizando la pintura del barroco, nos menciona la paradoja de la perspectiva descubierta en el Renacimiento. Considerada como modelo de objetividad, es el producto de un punto de vista. El mundo es

funcionar cuando le repongamos el mismo en el tanque, estamos operando un diálogo con un pasado y un futuro que no existe más que como representación. Sólo que este hecho es menos evidente y guía gran parte de la dinámica de nuestros pensamientos. Trataremos de exponer esta idea analizando diferentes textos que, en principio razonables o deductivos, luego se revelan como *enunciativos* y se realizan según determinadas técnicas que también procuraremos evidenciar: la *transferencia*.

¿Verdad? ¿verdad decís? La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa [...] Es el íntimo consorcio [*metáfora*] de mi espíritu con el Espíritu Universal [*observación directa sobre el espacio metafísico*] (Unamuno, 170).

En este párrafo del filósofo, “algo más” no significa una ampliación del C(+) de *verdad* sino todo lo contrario, ya que es seguido por el calificativo *íntimo*, es decir, “algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos”, lo cual provoca una negación de significado, una definición del C(-) mayor y un estrechamiento del C(+) del adversario.

En el siguiente párrafo podemos ver sintetizado la narración directa sobre el espacio metafísico —prefiguración cognitiva— y el uso de metáforas como enlace con el espacio físico:

Y la lógica es esgrima que desarrolla los músculos del pensamiento, sin duda, pero que en pleno campo de batalla apenas sirve. ¿Y para qué quieres fuertes músculos si no sabes combatir? (170).

De a poco, Unamuno va quedando atrapado de la metáfora y del concepto axiomático por el cual es verdadero aquello que es vivido:

Verdadera es la doctrina de la electricidad en cuanto nos da luz y transmite a distancia nuestro pensamiento y obra otras maravillas (171).

objetivo sólo desde el punto de vista de un sujeto (Braidier, Christopher. *Baroque self-Invention and Historical Truth*. Burlington, Vermont: Ashgate Publishing Limited, 2004. p 91-93).

En este caso, quizá podemos advertir que no se trata de una narración directa sobre la observación del espacio metafísico sino el resultado de una construcción progresiva, consecuencia del uso de un concepto aplicado a distintas situaciones imprevistas bajo una misma “lógica”.

2.5 LOS HECHOS HISTÓRICOS

2.5.1 Un *hecho* es un texto

Un hecho histórico es un texto que ha olvidado que es un texto; no es un fenómeno puramente objetivo e innegable, tal como denuncia ser. Su significado está comprometido con su contexto y con un lector. Es un texto que varía según el contexto y según el resultado de las diversas luchas por el significado de la cual pueda ser objeto. Las armas de esta lucha serán la resignificación, a través de la (re)definición de los campos semánticos y de estratégicas transferencias signícas con sus correspondientes olvidos, con el olvido y de su propia historia. Su campo de batalla será el propio contexto. Del contexto serán tomados los signos establecidos en su búsqueda de modificar los significados de signos claves de un pensamiento.

Cuando afirmo que un *hecho* es un texto estoy fijando un axioma de partida. Al mismo tiempo, estoy estableciendo una identidad gramatical —usando el enlace *es*— que, en realidad, significa una inclusión: un conjunto está incluido en el otro, pero no viceversa. Si bien podemos advertir que se puede cumplir la ley de reciprocidad —un texto es un hecho— advertimos que la primera expresión conlleva un significado distinto a la segunda, a su inversión semántica. El axioma *un hecho es un texto* es, a su vez, una metáfora, porque sólo una parte de uno puede identificarse en el otro. No son sinónimos ni se confunden. Con esta metáfora de baja figuración estamos operando una

transferencia de significado. Es decir, hay algo propio de un *texto* que entendemos presente en un *hecho*. Este “algo” es, o puede ser, su carácter de objeto interpretativo y de sujeto de interpretación. Es decir, como un texto, un hecho puede ser producto de una construcción simbólica o susceptible de alteraciones perceptivas.

No obstante, la misma expresión “un hecho histórico es un texto” podemos derivarla de una idea más general: un texto es aquello que es (o puede ser) interpretado recurriendo a algo más que no es él mismo: a un contexto y a un observador que vinculará uno y otro —el texto y el contexto— en una relación de dar-y-recibir, de extraer-y-conferir significado.

Esto nos lleva a otra pregunta: ¿texto y contexto son dos categorías ontológicas diferentes o su “ser” depende de una relación semántica?

2.5.2 Texto y contexto

¿En qué se diferencia el texto del contexto? ¿No son acaso la misma cosa pero en una posición semántica diferente? Es decir, en una relación de dar-y-tomar significado de forma diferente?

Si tuviese que ampliar o aclarar un poco esta idea, comenzaría por precisar que aquí estoy entendiendo “texto” en su sentido amplio. En un sentido restringido, “texto” refiere sólo a un código o mensaje escrito. En un sentido más amplio, podemos decir que “texto” es, también, cualquier hecho significativo que puede ser tomado como una unidad. Por ejemplo, un saludo, una manifestación callejera, una agresión armada, etc.

No obstante, todo ello puede ser, al mismo tiempo, contexto —o parte de un contexto— que intervenga en la aportación del significado de un texto.